

ENRIQUE COLOM - ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO - ARTURO BELLOCQ

ELEGIDOS EN CRISTO PARA SER SANTOS

I. Moral Fundamental

Tercera edición española revisada

Roma 2024

Indice generale

ABREVIATURAS BÍBLICAS.....	8
OTRAS ABREVIATURAS.....	9
INTRODUCCIÓN.....	12
INTRODUCCIÓN A LA CUARTA EDICIÓN ITALIANA.....	15
INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN ESPAÑOLA.....	15
CAPÍTULO I.....	16
NATURALEZA, OBJETO Y FUENTES DE LA TEOLOGÍA MORAL.....	16
1. La vida cristiana.....	16
a) Hijos de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo.....	16
b) Carácter sacramental y eclesial de la vida moral cristiana.....	17
c) Moral cristiana y moral humana.....	19
2. La teología moral, inteligencia de la vida cristiana.....	22
a) Objeto y fin de la teología moral.....	22
b) El estatuto científico de la teología moral.....	24
c) Teología moral y teología dogmática.....	29
3. Las fuentes de la teología moral.....	29
a) La Revelación divina.....	30
b) El contenido de la Revelación y la competencia del magisterio en campo moral.....	35
c) La razón natural, las ciencias filosóficas y las ciencias humanas.....	41
PARTE I: LA VOCACIÓN DEL HOMBRE A PARTICIPAR DE LA VIDA TRINITARIA EN CRISTO.....	44
CAPÍTULO II: ELEGIDOS EN CRISTO ANTES DE LA CREACIÓN DEL MUNDO: LA LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD.....	45
1. Teología dogmática y teología moral ante la pregunta sobre el sentido de la existencia humana.....	45
a) La doctrina dogmática sobre el fin último de la vida humana.....	45
b) La consideración moral del fin último de la existencia humana.....	47
2. El bien de la vida humana tomada como un todo en la experiencia ética natural.....	49
3. La santidad, plenitud de la filiación divina del cristiano, como fin último de la vida humana.....	52
a) La santidad en la enseñanza bíblica.....	54
b) El don divino de la santidad inicial.....	55
c) El cumplimiento escatológico de la santidad cristiana.....	56
d) La santidad moral.....	61
e) La doctrina sobre la llamada universal a la santidad.....	62

4. El seguimiento de Cristo como fundamento esencial y original de la santidad cristiana.....	65
a) Cristo como “camino, verdad y vida”	65
b) El seguimiento de Cristo como vida según las virtudes cristianas hasta la plenitud de la caridad.....	67
CAPÍTULO III: LA CONDUCTA MORAL COMO RESPUESTA DEL HOMBRE A LA LLAMADA DIVINA.....	70
1. Conducta moral y santidad cristiana.....	70
2. La cooperación moral del hombre al don de Dios.....	71
3. El aspecto negativo del comportamiento moral: «abandonar la conducta del hombre viejo».....	72
a) La lucha contra el pecado.....	72
b) La tibieza como respuesta frustrada a la vocación cristiana.....	73
c) La lucha contra la concupiscencia.....	75
4. El aspecto positivo de la conducta moral: la renovación en el Espíritu y los medios de santificación.....	77
a) El crecimiento en la santidad.....	77
b) Los sacramentos.....	81
c) La oración.....	84
d) La Cruz.....	86
5. La Virgen María en la santificación del cristiano.....	87
6. La dimensión apostólica de la vocación cristiana.....	89
PARTE II: EL SUJETO LLAMADO POR DIOS: LA ANTROPOLOGÍA MORAL.....	92
CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS.....	93
1. Visión de conjunto de los temas de la antropología moral cristiana.....	93
2. Dimensiones del concepto filosófico de libertad.....	95
a) La libertad de coacción.....	96
b) La libertad de elección.....	97
c) La libertad como valor y tarea ética.....	99
d) Libertad y amor.....	99
3. La libertad en la antropología cristiana.....	100
a) La libertad como don de Dios en la perspectiva histórico-salvífica. .	100
b) «Para esta libertad Cristo nos ha liberado».....	102
4. Libertad trascendental y opción fundamental.....	106
CAPÍTULO V: TENDENCIAS, SENTIMIENTOS Y PASIONES.....	109
1. La persona humana en cuanto sujeto de deseos y pasiones.....	109
a) Alma y cuerpo.....	110
b) Naturaleza y libertad.....	111
2. El desear humano.....	114
a) La dimensión ontológica del desear humano: las inclinaciones natu-	

rales.....	115
b) La fenomenología del desear humano: las tendencias.....	116
c) Clasificación de las tendencias.....	117
d) Las tendencias y la voluntad.....	122
3. La afectividad humana: sentimientos y pasiones.....	123
a) Fenomenología de los sentimientos.....	123
b) Las pasiones.....	124
4. Las pasiones en la vida moral.....	126
a) El papel de las pasiones en la vida moral.....	126
b) Las pasiones en la antropología cristiana.....	128
c) Educación moral de la afectividad.....	130
d) El influjo de los sentimientos y las pasiones en la voluntad.....	132
CAPÍTULO VI: NATURALEZA, ESTRUCTURA Y VALORACIÓN DE LA ACCIÓN MORAL.....	134
1. Concepto de acto moral.....	134
a) Definición de acción voluntaria.....	135
b) La tendencia de la voluntad hacia el fin: la voluntariedad.....	136
c) Características de la voluntariedad.....	137
d) Actos voluntarios elícitos y actos voluntarios imperados.....	139
2. Los diversos tipos de objeto de la voluntad.....	140
a) El objeto directo de la voluntad.....	140
b) El objeto indirecto de la voluntad.....	141
3. La estructura discursiva del obrar voluntario.....	142
4. La valoración moral de la acción voluntaria: las fuentes de la moralidad.....	144
a) La doctrina eclesial sobre las fuentes de la moralidad.....	144
b) El objeto moral.....	147
c) El fin del agente o finis operantis.....	151
d) Las circunstancias.....	156
e) Profundización de la doctrina eclesial con referencia al debate sobre el proporcionalismo.....	157
5. La moralidad de los efectos.....	160
a) Imputabilidad moral de las consecuencias.....	160
b) La acción de doble efecto.....	161
6. La integridad psicológica de la acción humana y su imputabilidad moral.....	162
a) Noción de imputabilidad moral.....	162
b) Circunstancia propias del conocimiento que modifican la imputabilidad moral.....	163
c) Circunstancia propias de la voluntad que modifican la imputabilidad moral.....	165
d) Relación de las pasiones con la imputabilidad moral.....	167
7. Las acciones morales meritorias.....	169

a) El mérito en la Sagrada Escritura.....	169
b) Contenido del mérito.....	171
c) Condiciones para el mérito.....	172
CAPÍTULO VII: LAS VIRTUDES MORALES Y LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO.....	174
1. Las virtudes en la tradición teológico-moral católica.....	174
a) Los orígenes en la filosofía griega.....	174
b) La Sagrada Escritura.....	174
c) Los Padres, el magisterio y los teólogos.....	176
2. Las virtudes morales.....	178
a) Noción y clasificación de las virtudes.....	178
b) Definición de la virtud moral.....	179
c) La virtud moral como hábito de la buena elección.....	181
d) El término medio de la virtud moral.....	182
e) La regulación del término medio por parte de la recta razón.....	183
3. El perfeccionamiento habitual de la elección a través de las virtudes morales.....	184
a) Las dos dimensiones de la virtud moral.....	184
b) La dimensión intencional de la virtud: la prudencia presupone las virtudes morales.....	185
c) La dimensión electiva de la virtud: las virtudes morales presuponen la prudencia.....	188
d) Los fines virtuosos como principios naturales de la razón práctica. .	190
4. El organismo de las virtudes morales.....	191
a) Distinción de las virtudes.....	191
b) La conexión de las virtudes.....	193
c) La formación de las virtudes.....	194
5. Virtudes infusas, dones del Espíritu Santo y carismas.....	196
a) Existencia de las virtudes infusas.....	196
b) Los dones del Espíritu Santo.....	199
c) Los carismas.....	200
 PARTE III: EL CAMINO DE LA IDENTIFICACIÓN CON CRISTO.....	203
 CAPÍTULO VIII: LA LEY EN EL CONTEXTO DE LA DOCTRINA DE LAS VIRTUDES.....	205
1. El designio salvífico de Dios en Cristo y su participación en el hombre.....	205
a) El originario designio salvífico divino como ley eterna.....	205
b) La comunicación de la ley eterna: de la ley moral natural a las virtudes cristianas como la más perfecta participación humana en el plan de la sabiduría divina.....	207

2. La radical constitución del hombre como ser moral: la ley moral natural	211
a) La ley moral natural en la doctrina católica	211
b) Profundización filosófica sobre la ley natural	215
c) Los preceptos de la ley moral natural	221
3. La ley moral del Antiguo Testamento: alianza, don y promesa	222
a) El Antiguo Testamento en la historia de la salvación	222
b) La ética de la ley	224
c) La ética de los profetas	226
d) La ética sapiencial	228
e) La promulgación positiva de la ley moral natural en el Antiguo Testamento	232
4. La ley de Cristo	234
a) La ley de Cristo como “lex gratiae”	234
b) Las virtudes teologales y las virtudes morales infusas como principios de la vida cristiana	236
 CAPÍTULO IX: LA LEY CIVIL Y LA LEY ECLESIAÍSTICA	 240
1. La ley civil	240
a) La enseñanza sobre la autoridad y la ley civil en el Nuevo Testamento	240
b) Moral personal y moral política	243
c) Valor y finalidad de la ley civil	244
d) El cristiano y la ley civil	248
e) Los cristianos y la política	250
2. La ley eclesiástica	254
a) Naturaleza y alcance de la ley eclesiástica	255
b) La obligatoriedad moral de las leyes eclesiásticas	260
 CAPÍTULO X: LA CONCIENCIA MORAL	 262
1. Aclaración terminológica	263
2. La doctrina cristiana sobre la conciencia moral	264
a) La conciencia en la Sagrada Escritura	264
b) Enseñanzas recientes del magisterio eclesiástico sobre la conciencia moral	268
3. Lugar del tratado sobre la conciencia en la teología moral fundamental	271
a) Las dos tradiciones de la enseñanza moral católica	271
b) El papel de la conciencia moral en la ética teológica de la virtud	274
4. Estudio teológico sistemático de los problemas del juicio moral	276
a) Conciencia y ciencia moral	276
b) Conciencia moral, normas de comportamiento, excepciones	278
c) Conciencia moral y situación	280
d) La virtud de la epiqueya	281

e) Conciencia y obligación moral.....	284
5. Modalidades de la conciencia moral.....	285
a) Clasificación de los estados de la conciencia.....	285
b) Principios para seguir la conciencia.....	286
6. Conciencia y santidad.....	287
 CAPÍTULO XI: EL PECADO Y LA CONVERSIÓN.....	 290
1. El pecado y la conversión en la Sagrada Escritura.....	290
a) Antiguo Testamento.....	290
b) Evangelios sinópticos.....	291
c) Corpus paulinum.....	292
d) Escritos joaneos.....	293
e) La remisión de los pecados.....	294
2. Principales momentos del desarrollo de la doctrina eclesial sobre el pecado.....	295
a) Los Padres.....	295
b) El Concilio de Trento.....	296
c) El Concilio Vaticano II.....	296
d) Otros documentos del magisterio.....	297
3. Esencia del pecado.....	299
a) Definición.....	299
b) “Aversio a Deo” y “conversio ad creaturas”.....	300
c) Único mal verdadero en sentido absoluto.....	300
d) ¿Por qué el pecado es siempre alejamiento de Dios?.....	301
4. División de los pecados.....	303
a) Pecado mortal y pecado venial.....	303
b) Pecados internos y pecados externos.....	308
c) El pecado social y el problema de la responsabilidad colectiva.....	310
d) Otras divisiones de los pecados.....	311
5. Distinción específica y numérica de los pecados.....	312
6. La causa del pecado.....	313
a) Causa remota y causa próxima.....	313
b) Los pecados y los vicios capitales.....	314
c) La tentación.....	314
7. Efectos del pecado.....	317
8. La cooperación al mal.....	319
9. Conversión del pecado.....	321
a) La misericordia de Dios.....	322
b) La “metánoia”.....	322
c) Los sacramentos del perdón.....	323
10. Conversión, vida moral y lucha ascética.....	324

ABREVIATURAS BÍBLICAS

<i>Ab</i>	Abdías	<i>Judas</i>	Judas
<i>Ag</i>	Ageo	<i>Lc</i>	Lucas
<i>Am</i>	Amós	<i>Lm</i>	Lamentaciones
<i>Ap</i>	Apocalipsis	<i>Lv</i>	Levítico
<i>Ba</i>	Baruc	<i>1 M</i>	1º Macabeos
<i>1 Co</i>	1ª Corintios	<i>2 M</i>	2º Macabeos
<i>2 Co</i>	2ª Corintios	<i>Mc</i>	Marcos
<i>Col</i>	Colosenses	<i>Mi</i>	Miqueas
<i>1 Cro</i>	1º Crónicas	<i>Ml</i>	Malaquías
<i>2 Cro</i>	2º Crónicas	<i>Mt</i>	Mateo
<i>Ct</i>	Cantar	<i>Na</i>	Nahúm
<i>Dn</i>	Daniel	<i>Ne</i>	Nehemías
<i>Dt</i>	Deuteronomio	<i>Nm</i>	Números
<i>Ef</i>	Efesios	<i>Os</i>	Oseas
<i>Esd</i>	Esdras	<i>1 P</i>	1ª Pedro
<i>Est</i>	Ester	<i>2 P</i>	2ª Pedro
<i>Ex</i>	Éxodo	<i>Pr</i>	Proverbios
<i>Ez</i>	Ezequiel	<i>Qo</i>	Qohélet
<i>Flm</i>	Filemón	<i>1 R</i>	1º Reyes
<i>Flp</i>	Filipenses	<i>2 R</i>	2º Reyes
<i>Ga</i>	Gálatas	<i>Rm</i>	Romanos
<i>Gn</i>	Génesis	<i>Rt</i>	Rut
<i>Ha</i>	Habacuc	<i>1 S</i>	1º Samuel
<i>Hb</i>	Hebreos	<i>2 S</i>	2º Samuel
<i>Hch</i>	Hechos	<i>Sal</i>	Salmos
<i>Is</i>	Isaías	<i>Sb</i>	Sabiduría
<i>Jb</i>	Job	<i>Si</i>	Sirácida
<i>Jc</i>	Jueces	<i>So</i>	Sofonías
<i>Jdt</i>	Judit	<i>St</i>	Santiago
<i>Jl</i>	Joel	<i>Tb</i>	Tobías
<i>Jn</i>	Juan	<i>1 Tm</i>	1º Timoteo
<i>1 Jn</i>	1ª Juan	<i>2 Tm</i>	2º Timoteo
<i>2 Jn</i>	2ª Juan	<i>1 Ts</i>	1ª Tesalonicenses
<i>3 Jn</i>	3ª Juan	<i>2 Ts</i>	2ª Tesalonicenses
<i>Jon</i>	Jonás	<i>Tt</i>	Tito
<i>Jos</i>	Josué	<i>Za</i>	Zacarías
<i>Jr</i>	Jeremías		

OTRAS ABREVIATURAS

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1909 ss.
- Ad gentes* CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes divinitus*, 7-XII-1965.
- Amoris laetitia* FRANCESCO, Exhortación postsinodal *Amoris laetitia* sobre el amor en la familia, 19-III-2016.
- Apostolicam actuositatem* CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, 18-XI-1965.
- Biblia y moral* PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano del obrar cristiano*, 11-V-2008.
- Catecismo* *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Turnholt (Bélgica) 1954 ss.
- C.G. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles sive De veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium*, Ed. Leonina, Roma 1926.
- Christifideles laici* SAN JUAN PABLO II, Ex. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988.
- CIC *Código de Derecho Canónico*, promulgado por San Juan Pablo II el 25-I-1983.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1886 ss.
- Dei Verbum* CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina Revelación, 18-XI-1965.

- De malo* S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De malo*, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰.
- De veritate* S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De veritate*, en *Quaestiones disputatae*, vol. I, Marietti, Taurini-Romae 1964¹⁰.
- De virtutibus in comuni* S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰.
- Dignitatis humanae* CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965.
- Dominum et Vivificantem* SANJUAN PABLO II, Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986.
- Donum veritatis* CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum veritatis*, 24-V-1990.
- DS DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Herder, Barcinone - Friburgi B. - Romae 1976³⁶.
- DTC *Dictionaire de Théologie Catholique*, bajo la dirección de A. VACANT, E. MANGENOT, e E. AMAN, de. Letouzey et Ané, Paris 1930-1950.
- Evangelium vitae* SAN JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium vitae*, 25-III-1995.
- Fides et ratio* SAN JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, 14-IX-1998.
- Gaudium et spes* CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 7-XII-1965.
- In decem libros Ethicorum* S. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, Marietti, Taurini-Romae 1964³.
- Lumen gentium* CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 21-XI-

- 1964.
- Mysterium Ecclesiae* CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, 24-VI-1973.
- NBA *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma.
- Optatam totius* CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 28-X-1965.
- Pastores dabo vobis* SAN JUAN PABLO II, Ex. ap. *Pastores dabo vobis*, 25-III-1992.
- Perfectae caritatis* CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis*, 28-X-1965.
- PG *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, J.P. Migne, Paris 1857 ss.
- PL *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.P. Migne, Paris 1844 ss.
- Presbyterorum ordinis* CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis*, 7-XII-1965.
- Reconciliatio et poenitentia* SAN JUAN PABLO II, Ex. ap. *Reconciliatio et poenitentia*, 2-XII-1984.
- Scriptum super Sententiis* S. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, Ed. Vivès, Paris 1872-1880.
- Sacrosanctum Concilium* CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4-XII-1963.
- SC *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1946 ss.
- S.Th.* S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ed. Leonina, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891.
- Veritatis splendor* SAN JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993.

INTRODUCCIÓN

Este libro ha sido concebido como manual para el estudio de la teología moral fundamental. Se dirige preferentemente a quienes realizan los estudios institucionales de teología católica en Seminarios o Facultades eclesiásticas o hacen estudios análogos en los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas. Los criterios redaccionales y los tipográficos, la elección de los temas y la extensión se han pensado en función de sus exigencias. Confiamos, sin embargo, en que el libro pueda ser también útil para quienes estén interesados en los temas teológicos y morales a un nivel culto pero no especializado.

La finalidad didáctica del trabajo exigía presentar con claridad los elementos propios de la Revelación y de la doctrina católica en relación a la vida cristiana, distinguiéndolos de lo que constituye nuestra personal opción en materia filosófica y teológica. Los teólogos son conscientes de que tal distinción no es siempre fácil, porque la formulación de la doctrina se realiza con conceptos y términos que son ya, en algún modo, teológicos y filosóficos. Sin embargo, esta distinción es real y aun necesaria para articular adecuadamente la fidelidad a la doctrina católica y la libertad en la investigación teológica. Para delimitar con suficiente claridad los confines entre la doctrina y nuestra propia reflexión se ha recurrido con profusión a los fundamentos bíblicos, los documentos del Concilio Vaticano II —especialmente su enseñanza sobre la llamada universal a la santidad— y las recientes intervenciones del magisterio que tratan de moral, como son la encíclica *Veritatis splendor* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

El lector descubrirá inmediatamente que, si bien la doctrina católica está en la base de este libro, este no resulta una exposición “teológicamente neutra”. Hemos querido realizar un tentativo de exponer la teología moral católica basándonos en los recientes estudios de lo que se suele llamar “ética de la virtud”, y que responde a una importante línea de investigación moral que en los últimos decenios se ha desarrollado especialmente en países de lengua inglesa. A lo largo del libro, el lector entenderá su naturaleza y motivaciones. Resulta oportuno, sin embargo, esbozar una sucinta aproximación.

La ética de la virtud, como nosotros la concebimos, no es una simple propuesta sobre el modo de articular la teología moral especial; de hecho, los restantes volúmenes de este Curso de Moral no están estructurados exclusivamente en función de las virtudes. Tampoco entendemos esta propuesta como una versión “débil” o “light” del *no-cognitivismo* ético que, considerando imposible la elaboración de una verdadera teoría moral, se limita a estudiar el carácter o la psicología de las virtudes. En pocas palabras, la ética de la virtud no es “una ética sin normas” confinada en el plano de las vagas exhortaciones.

Es una línea de estudio que constata las aporías de la ética normativista moderna, es decir, de una ética centrada en el deber, en las normas y en los actos, desde el punto de vista del observador externo (“ética de la tercera persona”), y que trata de superar tales aporías. Por eso la ética de la virtud aquí adoptada propone retomar el punto de vista estructural de la ética clásica y se presenta como alternativa (en el plano estructural, no necesariamente en los contenidos) a la ética de la obligación y a la ética casuística. Esta línea de investigación ha permitido, entre otras cosas, subrayar la actualidad y el valor científico de la propuesta moral de Santo Tomás de Aquino en su obra de madurez, la *Summa Theologiae*, aunque, como es lógico, tiene que ser adecuadamente puesta al día.

La característica fundamental de nuestro planteamiento es que el núcleo de la moral se encuentra en la persuasión práctica (no simplemente especulativa) de la preeminencia del bien de la vida humana considerada en su integridad, bien que tradicionalmente ha sido llamado *fin último*. La tarea fundamental de la ética es, por consiguiente, hacer que las personas contemplen la vida humana –su propia vida– en su entereza y, desde tal perspectiva, puedan individuar las prioridades que deben asignar a las diversas actividades y los criterios que regulan la consecución y el uso de los bienes humanos: este orden de prioridades y estos criterios de regulación racional son el contenido esencial de las virtudes morales. Dilucidar los problemas concretos de la ética normativa, sin haber clarificado previamente el tipo de vida que se pretende, sería tanto como querer construir los pisos superiores de un edificio sin el apoyo de los pisos inferiores y de los cimientos. Este planteamiento presupone ciertamente que el bien humano puede ser captado racionalmente y, *a fortiori*, teológicamente. El análisis teológico, en cuanto basado en la Revelación, utiliza una noción más precisa y completa sobre el sentido último de la existencia humana; a la luz de este sentido, los conceptos fundamentales de la moral adquieren un significado más nítido y una colocación más exacta.

De todos modos, la finalidad didáctica que nos proponemos ha llevado a proceder con cautela (quizá a algunos les parecerá excesiva y a otros escasa). Mientras no esté construida la casa nueva es mejor no derribar la vieja; además no está claro que la vieja casa se deba desechar por completo. Existen muchos conceptos y divisiones de la moral casuística que siguen siendo útiles, y quizá lo serán siempre, con tal que reciban un suplemento de alma y estén debidamente encuadrados. Somos conscientes de que algunos de los temas tratados resultarán algo eclécticos: es un riesgo que hemos aceptado ya que, como se ha indicado, se trata de un primer tentativo, necesariamente imperfecto, que privilegia la finalidad didáctica en lugar de un desarrollo radical de la opción teológica asumida. Sin embargo, no se ha renunciado a una significativa coherencia metodológica y temática, que nos parece suficiente en el estadio actual de los estudios morales.

La materia se ha distribuido en un capítulo introductorio y tres partes. El

primer capítulo ofrece una visión de la naturaleza de la teología moral, su objeto y fuentes; contiene también el planteamiento adoptado sobre el estatuto epistemológico de la teología moral como saber práctico. La Primera Parte estudia la llamada universal a la santidad, fin último de la vida moral cristiana, que consiste en la plenitud de la filiación divina y que se actualiza en el seguimiento de Cristo (capítulo II). Se ofrece después un panorama sintético de las líneas fundamentales de la conducta con la que el creyente realiza la unión con Cristo por medio de su actividad y según su propia condición y circunstancias (capítulo III). Esta parte se articula siguiendo el esquema bíblico de “llamada-respuesta”; esquema que, por otra parte, no conviene absolutizar si queremos expresar con exactitud la naturaleza de la vida moral como fenómeno humano y como fenómeno cristiano. Ciertamente, el cristiano descubre en las exigencias éticas una precisa llamada divina, pero también es cierto que la vida moral cristiana no consiste solo en responder “sí” o “no” a un requerimiento expresado en términos precisos e inequívocos. La vida moral, si no se reduce ilegítimamente a evitar el pecado grave es, sobre todo, búsqueda activa, esfuerzo para individuar con imaginación y empeño el modo de que todo el propio quehacer sea medio para alcanzar la unión con Cristo.

La Segunda Parte, con un carácter más analítico, desarrolla la antropología moral, es decir, el conjunto de estructuras y principios naturales y sobrenaturales que hacen posible al hombre, en cuanto imagen de Dios, ser un sujeto moral activo que elabora un programa de vida coherente con su bien integral, como hombre y como cristiano. En esta parte se estudian: la libertad de los hijos de Dios (capítulo IV), las tendencias, sentimientos y pasiones del ser humano (capítulo V), la naturaleza y la valoración de la acción moral (capítulo VI) y las virtudes morales y los dones del Espíritu Santo (capítulo VII).

La Tercera Parte trata del punto de referencia normativo de la actividad moral del hombre y del creyente; es decir, de los principios cognoscitivos internos y de las condiciones externas que permiten al creyente individuar y elaborar la conducta idónea para realizar el fin al que está destinado. Así se estudian: la ley moral (capítulo VIII), las leyes humanas que explicitan o determinan ulteriormente ese contenido (capítulo IX) y la conciencia (capítulo X). Por último se analiza el pecado, acto por el que el hombre se aparta de Cristo, y la conversión, que indica la vía del retorno (capítulo XI).

Debemos, por último, hacer presente que este trabajo es una traducción adaptada de nuestra obra *Scelti in Cristo per essere santi*, Edusc, Roma, 3ª edición, reimpresión del 2008. Queremos agradecer la ayuda que nos ha prestado el Rev. doctor Joan Marqués en la traducción y las indicaciones recibidas que han hecho posible soslayar algunos errores. Esperamos que el esfuerzo resulte de utilidad a los lectores, y que las sugerencias y las justas críticas de los colegas permitan mejorar ulteriormente el servicio que con este libro hemos querido ofrecer; de hecho, gracias a ellas hemos introducido importantes cambios en esta segunda edición en español.

INTRODUCCIÓN A LA CUARTA EDICIÓN ITALIANA

Han pasado 20 años desde la tercera edición italiana de este volumen, y 7 años desde la última reimpression. Tenemos que dar las gracias a nuestros lectores, en su mayoría estudiantes de teología, porque el manual sigue siendo utilizado. Entre tanto, el Prof. Enrique Colom ha dejado su fructífera labor docente en Roma por razones de edad, y el Prof. Arturo Bellocq ha ocupado su lugar. La experiencia docente nos ha aconsejado hacer una revisión del texto, para adaptarlo mejor a las necesidades de los alumnos, incluir los documentos más recientes del magisterio eclesiástico y la bibliografía, y mencionar al menos las perspectivas y problemas que han surgido en los últimos años. También hemos actualizado las citas bíblicas a la traducción oficial del CEI de 2008.

Esperamos que esta revisión del texto, que no modifica su presentación ni su contenido, lo haga más útil para quienes aún deseen utilizarlo.

Ángel Rodríguez Luño - Arturo Bellocq Montano

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta tercera edición española es la traducción del texto revisado de la cuarta edición italiana, en el que se han introducido sólo las pequeñas modificaciones necesarias para adaptarlo al lector de lengua española.

Desde que se agotó la primera edición, publicada en en el año 2000 por la editorial Palabra de Madrid, el texto ha estado disponible en la página web eticaepolitica.net, donde ha sido utilizado por muchos lectores. Ahora ponemos a su disposición el texto revisado y actualizado.

Ángel Rodríguez Luño – Arturo Bellocq

CAPÍTULO I

NATURALEZA, OBJETO Y FUENTES DE LA TEOLOGÍA MORAL

La naturaleza de la teología moral solo se puede explicar y entender con referencia a la vida cristiana; por esta razón, nos parece necesario proponer al principio algunas breves consideraciones sobre esta última (§ 1); después, teniendo en cuenta esa realidad, estudiaremos la epistemología de la teología moral (§ 2) y sus fuentes (§ 3).

1. La vida cristiana

La vida cristiana es la vida del hombre en Cristo o, más exactamente, la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. En su sustancia la vida cristiana es un don de Dios, que se recibe inicialmente con el bautismo, y que requiere la libre aceptación y colaboración por parte de la persona.

a) Hijos de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo

Con el bautismo, «el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina, según lo que dijo el Apóstol: “con Él fuisteis sepultados en el bautismo, y en Él fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos” (*Col 2, 12*)»¹. En el bautismo, el hombre ha sido liberado del pecado y recibe la primera gracia santificante, auténtica participación en la naturaleza divina² que lo configura ontológicamente con Cristo y lo hace verdaderamente hijo de Dios³.

Merece la pena reflexionar brevemente sobre lo que significa para el hombre llegar a ser partícipe de la naturaleza divina y verdadero hijo de Dios. La teología trinitaria nos enseña que el Padre comunica enteramente su naturaleza al Hijo, y el Padre y el Hijo la comunican al Espíritu Santo. La misma naturaleza divina es poseída enteramente, pero de manera diferente, por cada una de las tres Personas divinas, que son las tres un solo Dios. El designio del Amor divino de comunicar la vida y la bienaventuranza divinas a los demás seres se realiza mediante una “comunicación parcial”, una participación, de la

¹CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22. Cfr. CONC. DE FLORENCIA, Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439, de donde procede la célebre fórmula del bautismo como “puerta de la vida espiritual” (DS 1314); vid. también *Lumen gentium*, n. 7.

²Cfr. 2 P 1, 4.

³Cfr. *Ga 4, 4-7; 1 Jn 3, 1-2; Catecismo*, n. 1213.

naturaleza y de la vida divinas, que les permite alcanzar la visión de Dios y la bienaventuranza eterna. Esta “comunicación parcial” (participación) es la gracia santificante que nos configura con el Hijo, con Cristo, y nos convierte así en verdaderos hijos de Dios.

La vida moral cristiana es la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo. La vida cristiana expresa por las obras y en las obras la participación de la vida divina recibida como gracia por la fe y el bautismo, y *tiene en las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), en las virtudes morales infusas y en los dones del Espíritu Santo, sus principios operativos inmediatos.*

La gracia de la filiación divina recibida en el bautismo es, en realidad, solo un inicio, la semilla de una vida nueva que, animada por un dinamismo intrínseco, debe crecer y desarrollarse hasta alcanzar el estado de «hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo»⁴. Los cristianos «deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron»⁵. Este perfeccionamiento *requiere el empeño moral de buscar en todo una mayor identificación con Cristo, con sus sentimientos⁶ y sus palabras⁷, con su modo de vivir y de juzgar, observando sus mandamientos⁸ y sus enseñanzas, con la misma obediencia y el mismo amor mostrados por Jesús respecto a la voluntad del Padre⁹. Agente principal de este progreso moral es el Espíritu Santo –el Santificador–, de quien nosotros somos colaboradores libres. Meta final de nuestra identificación con Cristo es la participación escatológica en la vida trinitaria, a la que hemos sido llamados en Cristo antes de la creación del mundo¹⁰.*

b) Carácter sacramental y eclesial de la vida moral cristiana

La vida cristiana, en cuanto vida en Cristo, posee una índole sacramental y eclesial. Veamos qué quiere decir “sacramental”. Dios quiere que la salvación alcance a todos los hombres de todos los tiempos¹¹, y el medio que ha dispuesto para ello ha sido la Encarnación del Hijo; esto implica que las palabras y las acciones salvíficas de Cristo, que han tenido lugar en un concreto espacio y tiempo, deban alcanzar una extensión universal. *El carácter sacramental de todo el designio de salvación deriva del querer divino de prolongar su eficacia salvífica a través de una mediación sensible instituida por el mismo Cristo, en virtud de la cual se superan las distancias espacio-tempora-*

⁴Ef 4, 13.

⁵*Lumen gentium*, n. 40.

⁶Cfr. *Flp* 2, 5.

⁷Cfr. *Jn* 6, 63; 12, 48; 14, 10; 15, 7.

⁸Cfr. *Mt* 7, 21-27; *Jn* 15, 10; *Ap* 14, 12.

⁹Cfr. *Jn* 6, 38; 8, 29; 15, 10.

¹⁰Cfr. *Ef* 1, 4.

¹¹Cfr. *1 Tm* 2, 4.

les. Tal mediación está constituida por la Iglesia, «sacramento universal de salvación»¹², y por los sacramentos, signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales se nos dispensa la vida divina. Por medio de la Iglesia y de los sacramentos, los hombres del siglo XXI escuchan las enseñanzas de Cristo, son tocados por Él para obtener el perdón de los pecados y son alimentados por Él con su Cuerpo y su Sangre en la Eucaristía. Sin excluir que Dios pueda actuar directamente de modo espiritual sobre la conciencia de los fieles a través de luces e inspiraciones, la relación de los fieles con Cristo queda sometida a la mediación fundamental de la Iglesia, que conserva y transmite el depósito de la fe recibida de los Apóstoles (sucesión apostólica), posee los medios de salvación, juzga en última instancia los carismas y propone las reglas de la vida cristiana.

En la economía sacramental la mediación salvífica de la Iglesia no se limita a la administración de los sacramentos. También las enseñanzas y los ejemplos morales del Señor deben superar la distancia espacio-temporal y las barreras culturales, para que sean contemporáneos e incisivos para todos los hombres, hasta involucrarlos plenamente. Esto *se realiza con la predicación y la tradición moral viva de la Iglesia*.

La vida de la Iglesia, entendida como el camino recorrido por la comunidad cristiana en la historia bajo la autoridad magisterial de los legítimos pastores y con el ejemplo de los Santos, *es el lugar hermenéutico privilegiado de la experiencia moral cristiana*. Esta vida y tradición moral responde, además, a la necesidad humana de realizar el aprendizaje moral en un *ethos* enraizado y participado por una comunidad¹³; pero no es sólo eso. Los Apóstoles y sus sucesores han recibido de Cristo¹⁴ el mandato de transmitir fielmente su doctrina moral, concretándola y aplicándola a las específicas circunstancias de cada sociedad, y Cristo mismo ha prometido la asistencia del Espíritu Santo para que se mantenga intacta la identidad de su mensaje¹⁵.

Debe recordarse además que la Iglesia no es solo el ámbito o el “medio” a través del cual normalmente se recibe el anuncio cristiano. La comunión eclesial es su morada permanente. Ella es inseparable de la vida en Cristo. San

¹²*Lumen gentium*, n. 48 y *Ad gentes*, n. 1. Esta expresión significa que la Iglesia es verdaderamente un instrumento de salvación, no sólo la comunidad de los ya salvados. La mediación eclesial realiza la salvación y es su medio ordinario.

¹³Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale I*, LAS, Roma 1996, pp. 12-16; J. RATZINGER, *Verdad, valores y poder*, Rialp, Madrid 1995, pp. 33-40; L. MELINA – P. ZANOR (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiológicas della morale*, PUL – MURSIA, Roma 2000. Los aspectos epistemológicos sobre el influjo de las “tradiciones de vida” en la moral han sido estudiados por A. MACINTYRE, *Tres versiones de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992.

¹⁴Cfr. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 15-16; *Hch* 26, 17-20.

¹⁵Cfr. *Lc* 24, 47-49; *Jn* 14, 26; *Hch* 1, 8; 15, 28.

Pablo ofrece un estrecho paralelismo entre ser hijos de Dios mediante la fe en Jesucristo y el bautismo¹⁶ y el ser todos «uno solo en Cristo Jesús»¹⁷. “Ser uno” no significa sólo tener una fe común, sino también estar todos unidos como Cuerpo de Cristo: «Así nosotros, que somos muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos miembros los unos de los otros»¹⁸. La comparación paulina entre el cuerpo humano y Cristo-Iglesia evidencia que no es posible la unión con Cristo sin constituir todos el cuerpo de Cristo. Se muestra, de este modo, la profunda participación y comunión, de carácter místico, que concierne a todos los cristianos. *En la vida cristiana, la comunión eclesial no es solo una formalidad que debe respetarse o un requisito que debe cumplirse. Pertenece a su misma sustancia.* Cristo no puede ser dividido. La falta de conciencia de pertenecer a la Iglesia, y aún más la división, sería un atentado a la esencia misma de nuestro ser y vivir en Cristo.

c) *Moral cristiana y moral humana*

Si bien la vida moral cristiana inicia con el bautismo, no se puede decir lo mismo de la vida y de la experiencia moral en general. Existe una reflexión ética anterior al cristianismo e independiente incluso de la revelación del Antiguo Testamento (por ejemplo, la ética aristotélica), ya que *el hombre es, por su condición natural, un ser moral y, por tanto, capaz de percibir por sí mismo la distinción entre el bien y el mal.* Esta capacidad no se encuentra objetivamente al margen del diseño salvífico divino, porque el hombre ha sido creado por medio de Cristo y en vista de Cristo¹⁹. La diversidad y el nexo entre estos dos niveles éticos, hace legítima la pregunta sobre la relación entre la moral cristiana y la moral humana o, si se quiere, sobre la estructura moral propia del cristiano, que es sujeto moral por un doble título: en cuanto hombre y en cuanto cristiano. Se trata de una cuestión que ha recibido distintas respuestas a lo largo de la historia de la teología moral, y que ha suscitado el debate sobre la especificidad de la moral cristiana y, sucesivamente, sobre “la moral autónoma en el contexto cristiano”²⁰; debates sobre los que nos

¹⁶Cfr. *Ga* 3, 26-27.

¹⁷*Ga* 3, 28.

¹⁸*Rm* 12, 5.

¹⁹Cfr. *Col* 1, 16-20; *Ef* 1, 4.

²⁰Una sucinta información acerca del primero de estos debates se encuentra en R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 49-53; véase también: F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Dehoniane, Bologna 1972; T. LÓPEZ - G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana. I (Valoración de la literatura sobre el tema) y II (El tema en la Comisión Teológica Internacional)*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 687-767 y 8 (1976) 663-682; J. M. YANGUAS, *La vida moral como expresión de la fe*, «Scripta Theologica» 19 (1987) 445-454; PH. DELHAYE, *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II*, «Seminarium» 28 (1988) 405-420; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. I*, Aldecoa, Burgos 1995², pp. 191-237; T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2003. Sobre el segundo tema cfr. O. BERNASCONI, *Morale*

ocuparemos un poco más adelante. De momento trataremos solamente los aspectos más simples e inmediatos de la cuestión, que ayudarán en un segundo momento a enfocar debidamente los temas más específicos.

Una primera observación pertinente la encontramos en el resumen del mensaje de Jesús recogido en *Mc* 1, 15: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva». Con la predicación del Señor, el tiempo de espera ha terminado, y comienza un tiempo nuevo en el que se realiza el cumplimiento de las profecías mesiánicas. Esto exige un cambio profundo del hombre («convertíos» = *metanoeîte*) y la aceptación viva y operativa de todo lo que las palabras del Señor enseñan, anuncian y comunican. Dos conceptos son relevantes para nuestro problema: *novedad* y *cumplimiento*.

Esta primera observación se completa con otra contenida en el Sermón de la montaña: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. [...] Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos»²¹. La referencia a la ley de Moisés, que contiene también las exigencias fundamentales de la ley moral natural (especialmente el Decálogo) y a los Profetas es doble: no se intenta abolirlos, sino llevarlos a su plenitud (*plêrôsai* = completarlos, perfeccionarlos, o más bien llevarlos a cabo mediante la acción²²). Esto significa que, en relación con la ley de Moisés (e implícitamente también con la ley moral natural²³), *el mensaje cristiano es, verdaderamente, novedad, pero una novedad sin ruptura, una novedad como cumplimiento*. La moral cristiana excede la moral humana y la ley de Moisés, pero a la vez las lleva a su plenitud.

El bien del hombre es conservado y llevado a plenitud cuando se eleva al nivel de la filiación divina; esto supone, por una parte, que el mensaje cristiano posee intrínsecamente una dimensión universal, y puede ser reconocido por todos –con ayuda de la gracia– como la expresión más completa de la

autonoma ed etica della fede, Dehoniane, Bologna 1981. El estado de la cuestión después de la encíclica *Veritatis splendor* puede verse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio* (I), «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-259 (con abundante bibliografía).

²¹*Mt* 5, 17.20.

²²Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, vol. I, p. 81, con la bibliografía de pp. 78-79.

²³Hablando de los preceptos morales de la ley en el Antiguo Testamento, Santo Tomás indica que, «así como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural» (*S.Th.*, I-II, q. 99, a. 2 ad 1). Una referencia más directa a la moral humana se encuentra en el capítulo I de la *Carta a los Colosenses*, que explicita cómo el cumplimiento de la finalidad del mundo y, en particular, del hombre se realiza precisamente en la plenitud de Cristo. Cfr. por ejemplo SAN JUAN PABLO II, *Discurso* 28-V-1986: *Insegnamenti*, IX-1 (1986) 1697-1701.

verdad sobre el hombre: «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»²⁴. Supone también, por otra parte, que el cristianismo concede una gran importancia a las realidades y las virtudes éticas humanas, incluyéndolas como presupuesto necesario de la vida moral cristiana.

Pero no solo como presupuesto. Si entendemos por virtudes humanas los hábitos morales que constituyen la perfección del hombre en cuanto tal, por tanto, también del no creyente²⁵, se sigue que el desarrollo de estas cualidades humanas precede, en el plano lógico, al de las virtudes cristianas²⁶; aunque, en la práctica, los dos desarrollos van juntos y se entrecruzan. Así pues, *las virtudes éticas humanas no son tan solo un presupuesto o un medio para el ejercicio de las virtudes cristianas, sino que son al mismo tiempo para el cristiano consecuencia y fruto de la caridad*²⁷. Además, la inserción de la fe en Cristo en el dinamismo del obrar humano, «exige también una reformulación del significado y la jerarquía de las virtudes. Éstas ya no son el simple resultado de las prácticas humanas, sino un don infundido por Dios. La primacía de la caridad y las virtudes teologales cambia totalmente el significado del estado virtuoso, coronado por los dones del Espíritu. En referencia a Cristo, entran en juego nuevas virtudes, desconocidas para la filosofía clásica: la humildad, la obediencia, el servicio (véase *Flp 2* y *Jn 13*)»²⁸. Es significativo, en relación a este punto, que San Pablo considere la paciencia, la fidelidad, la mansedumbre, el dominio de sí como frutos de la acción del Espíritu Santo en el cristiano²⁹.

En este libro usamos la expresión vida cristiana o vida moral cristiana para referirnos tanto al campo de las virtudes infusas (teologales y morales) cuanto al de las virtudes morales humanas, y por tanto, también a lo que tradicionalmente se ha llamado ley natural. Esta última, a diferencia de las virtudes infusas y de su objeto, no excede, en principio, las posibilidades humanas, sino que se integra en la vida cristiana –dando lugar a una perspectiva moral que es más que la simple suma de una parte humana y otra sobrenatural–, en la que las virtudes éticas adquieren una dimensión salvífica. De hecho, en el Nuevo Testamento se enumeran explícitamente, entre las obras que excluyen del reino de Dios, las conductas que ofenden las virtudes éticas hu-

²⁴*Gaudium et spes*, n. 22.

²⁵Téngase en cuenta, por ejemplo, la doctrina de Platón y Aristóteles sobre las virtudes éticas.

²⁶Entendemos por virtudes cristianas tanto las virtudes teologales cuanto las virtudes morales infusas. Sobre ello hablaremos en el cap. VII.

²⁷Cfr. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1990⁶, pp. 28-30.

²⁸L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la "Veritatis splendor"*, Cristiandad, Madrid 2004, pp. 181-182.

²⁹Cfr. *Ga 5*, 22-23.

manas³⁰. En definitiva, para la salvación son importantes no solo la fe, la esperanza y la caridad, sino también las virtudes morales o, si se quiere, los mandamientos de la segunda tabla³¹. La integración de las virtudes éticas en la vida cristiana no hace que estas sean normativas *exclusivamente* para los cristianos, o que sus exigencias pierdan su natural comunicabilidad mediante el discurso racional. Pensamos, sin embargo, que su sentido más profundo en la existencia humana, aun permaneciendo racionalmente comprensible, no puede ser racionalmente captado en plenitud.

2. La teología moral, inteligencia de la vida cristiana

a) Objeto y fin de la teología moral

Como dijimos, la naturaleza de la teología moral puede explicarse y entenderse solo en relación con la vida moral cristiana, acontecimiento histórico subsiguiente a la autocomunicación de Dios en Cristo, que requiere, a la vez, la libre cooperación del hombre. La vida de los fieles en Cristo como parte de la comunidad eclesial bajo la guía autorizada de los pastores es previa³²; *la teología moral es posterior, y constituye su comprensión científica y su exposición sistemática. La teología moral es, por tanto, un saber reflexivo*. Más concretamente, entre las diversas formas de reflexión moral realizadas a la luz de Cristo en la Iglesia, es aquella que se desarrolla con metodología teológica: debe ser «entendida en su especificidad de reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de la vida nueva*, sobre la vida según “la verdad en el amor” (*Ef 4, 15*), sobre la vida de la santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección»³³.

La teología moral es, por tanto, la parte de la teología que tiene como objeto propio la inteligencia de la vida de los fieles en Cristo. En un pasaje frecuentemente recordado, el Concilio Vaticano II afirma que la teología moral debe ilustrar científicamente «la excelencia de la vocación de los fieles en

³⁰Cfr. *1 Co 6, 9-10; Ga 5, 19-21; Judas 7*. Estos pasajes plantean algunos problemas exegéticos que, sin embargo, no quitan validez a lo indicado: vid. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, pp. 281-285.

³¹Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cann. 19-21: DS 1569-1571.

³²Se habla de la vida de los fieles en la comunidad eclesial bajo la guía de los pastores para evidenciar que nos encontramos a un nivel teológico y normativo, que responde al designio divino, y no a un nivel meramente sociológico. No pertenecen a la vida de los fieles en Cristo los comportamientos de algunos cristianos, también de la primitiva comunidad, que han sido rechazados por los legítimos pastores: cfr. *Rm 14* (incomprensiones y condenas recíprocas entre los fuertes y los débiles en la fe); *1 Co 5* (el incestuoso); *1 Co 11, 17-34* (los abusos en la celebración de la Eucaristía).

³³*Veritatis splendor*, n. 110.

Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo»³⁴. Para eso la teología moral «trae a reflexión esta vida que nace de nuestro ser en Cristo por medio del Espíritu, verificándola constantemente mediante su principio que es la Revelación testimoniada por la Sagrada Escritura y por la Tradición»³⁵.

El nacimiento y el desarrollo de la reflexión teológico-moral responde a instancias en partes comunes a toda la teología y en partes específicas. El hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad, y esto comporta la exigencia de pensar lo que es y lo que hace. A esta exigencia se une el «dinamismo presente en la fe»³⁶, que, desvelando al hombre la verdad última sobre su destino y el camino para alcanzarlo, requiere ser entendida –*fides quaerens intellectum*– e incluso comunicada, tanto a los creyentes en orden a una comprensión más profunda, como a los no creyentes para que también ellos lleguen al conocimiento de Cristo. *La reflexión teológica contribuye, por consiguiente, a reforzar la vida de los fieles y favorece el desarrollo de la actividad apostólica de la Iglesia.*

Hay además una instancia que se refiere específicamente a la teología moral. Si todo el evento cristiano se desarrolla en la historia, esto es particularmente significativo para la existencia moral cristiana. El obrar moral cristiano –y lo mismo se puede decir del obrar moral humano en general– es el ámbito que en mayor medida recibe el influjo de la contingencia y los cambios históricos, culturales y científico-tecnológicos. Las acciones son siempre singulares, y sus circunstancias son múltiples y muy variables. Viejos problemas aparecen de un modo nuevo, y problemas enteramente nuevos surgen de la evolución social y del progreso científico. La capacidad y la responsabilidad eclesiales de garantizar a lo largo de los siglos la identidad substancial de la vida cristiana han sido confiadas por Cristo a los pastores –el Colegio episcopal *cum Petro et sub Petro*–, y solo ellos tienen autoridad divina para enseñar en el campo dogmático y moral. Pero, por otra parte, la complejidad de las cuestiones morales hace particularmente importante la verificación reflexiva de las nuevas soluciones a la luz primordial de la Revelación, y la proyección de esta luz sobre los problemas emergentes aún no resueltos. Esto es tarea de la teología moral, que se configura como un servicio a los fieles y una vocación eclesial que debe realizarse en colaboración con los pastores y bajo su juicio último.

b) El estatuto científico de la teología moral

El concepto de teología moral, como inteligencia de la vida de los fieles en Cristo, será ulteriormente precisado. Conviene ahora aclarar la modalidad

³⁴*Optatam totius*, n. 16.

³⁵C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 82.

³⁶*Donum veritatis*, n. 7.

específica de la inteligencia de la vida cristiana que la teología moral intenta alcanzar. La encíclica *Veritatis splendor* alude a la complejidad de la cuestión cuando dice que la teología moral es una «ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana»³⁷.

Según se ha indicado en el primer párrafo de este capítulo, la vida moral cristiana es adhesión y comunión vital con Cristo, orientación a la plenitud de la filiación divina y, por lo tanto, una vida según la fe. Como consecuencia, *la teología moral debe tener un fundamento cristológico*. Este punto de vista, que admite diferentes elaboraciones teológicas concretas, es, después de *Veritatis splendor*, una indicación doctrinal de la que no se puede prescindir. Es justo decir que incluso antes de la *Veritatis splendor* muchos teólogos trabajaban en esta dirección y, en cierto sentido, la encíclica ha propuesto las adquisiciones de estos estudios que habían logrado un amplio consenso³⁸.

El capítulo I de la *Veritatis splendor* propone solo un camino para seguir, junto con algunas indicaciones generales. Pero sigue abierto, para una ulterior elaboración teológica, el problema epistemológico de cómo integrar el momento racional (la ley moral natural) en la perspectiva cristológica fundacional, y de cómo elaborar esta última para que constituya un punto de vista que inspire toda la moral y no solo un capítulo de ella. Permanece abierto, en definitiva, el tema de instituir una mediación adecuada por medio de categorías éticas que están bien fundadas y que sean coherentes con la perspectiva cristológica. Sin esta mediación el discurso de fundamentación corre el riesgo de no ser concluyente en la práctica³⁹. En nuestra opinión, es necesario

³⁷*Veritatis splendor*, n. 29.

³⁸Se pueden ver entre las obras posteriores al Concilio Vaticano II y anteriores a la *Veritatis splendor*: H. U. VON BALTHASAR, *Nueve puntos sobre la ética cristiana*, en *Principios de moral cristiana. Compendio*, Edicep, Valencia 1988, pp. 71-98; C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit.; I. BIFFI, *Fondazione teologico-cristologica-ecclesiological della morale*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 27-35; A. SCOLA, *Cristologia e morale*, en AA. VV., *Persona, verità e morale*, cit., pp. 539-560; G. CHANTRAINE - A. SCOLA, *L'événement-Christ et la vie morale*, «Anthropotes» 3 (1987) 5-23; D. TETTAMANZI, *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1992; ID., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993; R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines, Montréal 1993. Una visión crítica de las obras de este periodo se encuentra en: M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000; L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la "Veritatis splendor"...*, cit.

³⁹No es infrecuente encontrar en algunos tratados de teología moral esta carencia de conclusiones prácticas. Hay autores para quienes parece que la teología moral se identifique, pura y simplemente, con la cristología. Otros, sin embargo, son muy sensibles a la especificidad del conocimiento práctico. Nosotros estamos convencidos que la fe en Cristo es el criterio supremo y definitivo de vida, que se ensambla en la razón práctica dirigiendo y modificando, cuando es necesario, sus principios prácticos. Esto no quiere decir que de la condición ontológica de hijos de Dios en Cristo, siempre se puede deducir

examinar la validez de las categorías analíticas racionales que se utilizan, ya que no todas ellas pueden integrarse correctamente en la perspectiva teológica propuesta.

Para iniciar esta reflexión, hay que partir de la evolución de la investigación sobre la estructura del conocimiento moral que ha tenido lugar en los últimos 40 o 50 años, sobre todo a raíz de las aportaciones de MacIntyre y otros estudiosos de la historia de la ética. La tesis que se ha ido imponiendo es que, además de los desacuerdos sobre la respuesta que debe darse a determinados problemas morales concretos, existen importantes discrepancias sobre la naturaleza de la vida moral y el planteamiento fundamental de la ética. Se ha visto que hay distintas maneras de concebir la finalidad del conocimiento moral, distintas “figuras de la ética” según la terminología de G. Abbà⁴⁰, que se diferencian entre sí fundamentalmente por la pregunta principal a la que la ética debe dar respuesta, pregunta de la que depende el tipo de conocimiento y de certeza que se busca, el método que se emplea y la manera de concebir y situar los conceptos fundamentales de la ética (fin, bien, virtud, norma, conciencia, etc.).

Aplicando este método de investigación, es posible distinguir dos formas radicalmente distintas de concebir la ética, que con G. Abbà denominaremos “ética elaborada desde el punto de vista de la primera persona” y “ética elaborada desde el punto de vista de la tercera persona”.

La primera vía, que también podemos llamar “ética de la virtud”, y que corresponde a la forma en que los griegos y los autores occidentales elaboraron la ética hasta el siglo XIV, sostiene que la ética es y debe ser una búsqueda para saber cuál es el bien global del hombre, es decir, el bien de la vida humana tomada en su conjunto, un bien que los griegos llamaban eudaimonía, felicidad. Uno se pone en la perspectiva de la persona que actúa (primera persona), que sabe que tiene la vida en sus manos, y se pregunta: ¿Cómo debo vivir? ¿Cuál es la vida buena deseable? ¿Qué tipo de persona me gustaría ser? La reflexión ética se desarrolla entonces como un debate entre las diferentes respuestas que se pueden dar a esa pregunta, sobre distintos estilos de vida, sobre distintas formas de vivir (virtudes y vicios), y no sobre la moralidad de las acciones individuales, siendo esta última una cuestión importante pero

lo que debe hacerse aquí y ahora. Para llegar a un juicio moral es necesaria una mediación, en la que desempeña un papel importante la ley moral natural. Tampoco parece aceptable el extremo opuesto, es decir, la posición de quienes piensan que la fe en Cristo o nuestra condición de hijos de Dios en Cristo no dice nada sobre el contenido de la actuación ética concreta, que sería un ámbito exclusivo de la razón autónoma. El fundamento cristológico, bien entendido, cancela estas contraposiciones. A ningún nivel es aceptable en moral la alternativa “o razón o fe”. Más bien hay que decir “razón y fe”, no como una suma o yuxtaposición, sino como una verdadera integración. Esta integración no la logran los partidarios de la razón autónoma, ni tampoco los que reducen la teología moral a cristología.

⁴⁰ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., cap. II.

secundaria, porque depende por completo de la respuesta que se dé a la pregunta principal⁴¹.

Es muy significativo el Prólogo de toda la Segunda Parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, dedicada por entero a la moral: «Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno (De fide orth. 2, 12) , un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. 1 q.2 introd.), nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos». Santo Tomás introduce el estudio de la moral no diciendo que después de la Parte I debemos tratar del hombre en cuanto que debe conocer y seguir la ley moral, o en cuanto que debe comportarse siempre según su conciencia. Si así fuera, la primera pregunta de la Segunda Parte tendría que plantearse: ¿Qué es la ley moral? o: ¿Qué es la conciencia? Santo Tomás, en cambio, afirma que después de la Parte I hay que tratar del hombre en cuanto que es libre y dueño de sus actos, es decir, en cuanto que tiene la vida en sus manos, y consecuentemente en las primeras preguntas de la Parte II se pregunta por el fin último, es decir, por el bien hacia el que el hombre libre debe dirigir su existencia. No se ocupa de la ley hasta la *quaestio* 90, y no dedica ninguna *quaestio* a la conciencia.

La segunda orientación, también llamada “ética de las normas”, se elabora desde el punto de vista de la tercera persona, y no del agente. El planteamiento es: Aquel hombre realizó la acción “x”, ¿esa acción es lícita o ilícita? ¿Y por qué, según qué norma? ¿Y cómo justificamos la norma aplicada al caso? El objetivo de la reflexión ética ya no es el bien global del hombre, sino la identificación y justificación de las normas que permiten evaluar la moralidad de las acciones individuales. Se trata de una reflexión que contempla las acciones desde fuera del sujeto actuante y, por tanto, descuida la educación moral del deseo y de la persona. El juez de la acción ajena se pregunta si aquella persona hizo realmente la acción “x” o no, y si esa acción es lícita o ilícita, pero no tiene interés en saber qué bien desea aquella persona ni qué tipo de vida pretende vivir. Se juzga un acto aplicando una norma que se considera justa⁴².

Las distintas éticas de la “tercera persona” tienen en común la convicción de que la cuestión del bien global del hombre no puede, o al menos no debe, plantearse. Las razones con las que se sostiene esta convicción difieren de un autor a otro. Pero todos coinciden de algún modo en la idea de que la concepción del bien del hombre es, por excelencia, el ámbito del pluralismo característico de la sociedad actual. En otras palabras: el tipo de vida que hay

⁴¹ Para un estudio más amplio véase A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il bene globale dell'uomo e la regola morale*, «Salesianum» 83 (2021) 671-685.

⁴² Sobre la diferencia estructural profunda entre la ética clásica de la primera persona y la ética normativa moderna, se puede ver el profundo y completo estudio de J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – London 1993. Se vean también E. TUGENDHAT, *Problemas de Ética*, Crítica, Barcelona pp. 39-65; H. REINER, *Ética. Teoría e storia*, Armando, Roma 1971, pp. 13-15.

que vivir no podría ser objeto de investigación filosófica, porque es y debe ser objeto de las opciones más personales e incuestionables. Para la ética “de la primera persona”, en cambio, la decisión de vivir un estilo de vida congruente con una idea sobre el bien general del hombre es el núcleo de toda opción moral, y la investigación del bien global es la tarea principal de la ética, porque sólo así la ética puede enseñar a vivir bien, y evitar que hacia el final de la vida una persona tenga que admitir que si pudiera volver atrás, a la época de su juventud, planificaría su vida de un modo completamente distinto, no porque se haya equivocado en una o varias acciones concretas, sino porque de un modo más o menos consciente la vida ha transcurrido sin saber cuál es el bien que todos buscamos al fin y al cabo, y cuya pérdida trae consigo una sensación de fracaso que no se puede superar.

Pensamos que la teología moral debe desarrollarse desde el punto de vista de la primera persona: el problema moral, «antes de ser una cuestión sobre normas que deben observarse, es una cuestión sobre la plenitud del sentido de la vida»⁴³. Las categorías analíticas empleadas por la teología moral deben ser congruentes con una visión de la vida moral precisamente como vida, como conducta, que debe ser comprendida y evaluada en primer lugar con referencia al fin hacia el que el sujeto moral se conduce a sí mismo, y sólo como consecuencia con referencia a una regla. La vida moral cristiana es la actividad mediante la cual el cristiano, partiendo de la fe y de las demás virtudes cristianas y humanas, elabora un orden o plan de vida que determina el modo y la medida según los cuales se han de buscar, usar o realizar los diversos bienes para que se realice concretamente la santidad cristiana; en otras palabras, dicho orden permite al creyente identificar las acciones y conductas que aquí y ahora realizan concretamente la vida en Cristo.

Todo esto es una realidad existencial, que se vive de un modo consciente, pero ordinariamente no reflejo. *La teología moral asume este orden inmanente*

⁴³ *Veritatis splendor*, n. 7. Además de la obra citada de G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, tenemos especialmente presentes del mismo autor: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, «Salesianum» 53 (1991) 273-314; *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiusa, Barcelona 1992 (en italiano se ha publicado una segunda edición ampliada: *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995²; la citaremos cuando la referencia no se encuentre en la primera edición); *L'originalità dell'etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 491-517. Y también M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994; *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000; *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral*, Eiusa, Pamplona 2006²; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987; *Justicia y racionalidad*, Eiusa, Barcelona 1994; *Tres versiones de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, cit.; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., y *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988. En todos estos estudios puede encontrarse ulterior bibliografía sobre el tema

a la vida cristiana y lo lleva a la conciencia refleja y científica⁴⁴, explicitando sus principios y su lógica interna, verificando su congruencia con la Revelación, y facilitando su comunicabilidad. Su atención se centra, por tanto, en el fin, que es el bien de la vida humana tomada como un todo, y que el sujeto moral realiza día a día a través de comportamientos concretos. La teología moral asume así la perspectiva interna del sujeto moral autor de su conducta, es decir, “la perspectiva de la primera persona” y del dinamismo intencional interno que informa las acciones humanas. Esta perspectiva es rica en implicaciones para la labor teológico-moral, como el lector podrá comprobar a lo largo de este libro.

Cuanto hemos dicho significa que la teología moral debe ser elaborada como una «*operativa scientia*»⁴⁵, una ciencia teológica práctica o al menos un conocimiento que posea algunas de las características metodológicas de las ciencias prácticas, en el sentido de que estudia la acción humana para explicar cómo se actúa bien. Se plantea así el problema de comprender cómo una ciencia práctica puede formar parte de la teología, tradicionalmente considerada como ciencia especulativa sobre Dios, problema que se planteó Santo Tomás, y que en las obras que expresan la síntesis más madura de su pensamiento teológico encuentra una solución satisfactoria, aunque no siempre se entendió bien. Por un lado, cuando estudia el estatuto científico de la teología en general, Tomás explica que la teología, que trata principalmente de Dios, es una ciencia especulativa, pero que puede estudiar conjuntamente tanto el objeto de las ciencias filosóficas especulativas como el de las ciencias filosóficas prácticas, ya que la teología estudia ambas desde una perspectiva formal superior y común, que es la Revelación divina⁴⁶. Por otro lado, dado que el hombre es imagen de Dios como autor de su propia conducta, el conocimiento práctico que tenemos como autores de nuestras buenas obras (es decir, la ciencia moral) es conocimiento de la ciencia con la que Dios dirige a las criaturas y al hombre en particular, es decir, de la ley eterna, y es por tanto un conocimiento de Dios como principio y fin de la acción humana⁴⁷.

c) Teología moral y teología dogmática

Al subrayar en la sección precedente la especificidad de la teología moral, hemos afirmado simultáneamente el carácter unitario de la teología. *El*

⁴⁴Téngase presente la distinción formulada por Cayetano entre la *ratio practica in actu exercito* (actividad espontánea de la razón práctica) y la *ratio practica in actu signato* (actividad refleja de la razón práctica, es decir, la reflexión de la razón práctica sobre sus propias operaciones): cfr. *Commentario alla «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, Com. VIII, en la edición leonina de la *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, pp. 15-34.

⁴⁵ *S. Th.*, I-II, q. 6, prol.

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 3, ad 2 y a. 4.

⁴⁷ G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit. pp. 57-61.

saber teológico es unitario, porque unitaria es la Revelación divina, a cuya luz la teología estudia las verdades teóricas que hay que creer y las verdades prácticas que permiten especificar los comportamientos congruentes con las verdades creídas. La unidad del saber teológico es compleja y articulada, pero es también una verdadera y real unidad. No se puede hablar o escribir de todo al mismo tiempo. Por razones didácticas, derivadas de la enseñanza y del estudio, la teología se divide en distintas partes (teología dogmática, teología moral, teología bíblica, etc.), y estas partes se dividen, a su vez, en distintos tratados. Pero la misma experiencia didáctica enseña que la comprensión de cualquier temática teológica requiere frecuentes referencias a cuestiones que son objeto de otras partes o tratados teológicos. Esta exigencia es particularmente evidente en la teología moral. *No es posible afrontar el estudio de la moral cristiana sin tener presente su fundamento cristológico, eclesiológico y sacramental.*

Cuestiones típicamente dogmáticas como la creación y la predestinación en Cristo, el pecado original y la concupiscencia, la redención y la justificación, los novísimos, la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada uno de los creyentes, etc., son puntos de referencia esenciales para el moralista. Igualmente necesario es el recurso a la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como a la teología espiritual, íntimamente ligada a la teología moral. En definitiva, sean cuales fueren las exigencias didácticas, no se ha de olvidar que el estudio de la teología moral requiere la profesión y la consideración de toda la fe cristiana, «que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una *verdad que se ha de hacer vida*. Pero una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica. La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (cfr. *Jn* 14, 6). Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió (cfr. *Ga* 2, 20), o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos»⁴⁸.

3. Las fuentes de la teología moral

Las fuentes de la teología moral son substancialmente las mismas de la teología en general. La extensión de las cuestiones que plantean hace que sean objeto de estudio de un tratado teológico específico: la teología fundamental⁴⁹. Aquí nos limitaremos a indicar las cuestiones más importantes, deteniéndonos

⁴⁸*Veritatis splendor*, n. 88; cfr. FRANCISCO, Enc. *Lumen fidei*, 29-VI-2013, n. 4.

⁴⁹Una síntesis orgánica y completa se encuentra en G. TANZELLA-NITTI, *La Rivelazione e la sua credibilità. Percorso di teologia fondamentale*, Edusc, Roma 2016; F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad*, Palabra, Madrid 1998. También son útiles: R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1979⁴; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985; R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990.

sobre todo en las que se refieren a la teología moral.

a) La Revelación divina

La Sagrada Escritura y la Tradición — *La fuente específica y el fundamento perenne de la teología moral, como de toda la teología, es la Revelación divina: «La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo»⁵⁰. El saber teológico es el esfuerzo humano de entender y profundizar científicamente el contenido de la Revelación acogido en la fe. La teología es la ciencia de la fe. Esta tiene en la fe sus principios constitutivos propios (*fides quae*), y la luz (*fides qua*) que inspira y hace posible la posterior profundización racional. El objeto teológico «solo puede ser objeto de la razón si esta cree y en la medida en que se encuentre bajo el influjo de la fe»⁵¹. El dinamismo interior del saber teológico fue expresado por San Agustín con la célebre fórmula «creo para comprender y comprendo para creer mejor»⁵², en la cual se evidencia que la fe es también la meta y la regla intrínseca de la teología.*

La Revelación divina encuentra su cumplimiento en Jesucristo, que ordenó a los Apóstoles predicar el Evangelio, «como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta»⁵³. Ellos «y otros de su generación» lo hicieron oralmente y por escrito⁵⁴. *La Revelación es transmitida, por tanto, mediante la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición de origen apostólico. «La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin [...] Y así se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción»⁵⁵. Es importante tener presente que la Tradición es una realidad viva, que «va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cfr. *Lc* 2, 19-51) y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad»⁵⁶. Esto significa, entre otras cosas, que la Sagrada Escritura, escrita por inspiración divina y confiada a la Iglesia, ha de ser leída y entendida como ha sido leída e*

⁵⁰*Dei Verbum*, n. 24.

⁵¹J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Ed. Univ. Fribourg, Fribourg 1986², vol. I, p. 4.

⁵²Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 43, 7-9: CCL 41, 511-512.

⁵³*Dei Verbum*, n. 7.

⁵⁴Cfr. *ibid.*, n. 7.

⁵⁵*Ibid.*, n. 9.

⁵⁶*Ibid.*, n. 8.

interpretada por la Iglesia⁵⁷. En este sentido, la Sagrada Escritura sin la Tradición es *formalmente* insuficiente, es decir, sin la Tradición no estaría garantizado ni el reconocimiento del canon de las Escrituras ni su correcta interpretación. Si es también *materialmente* insuficiente, es decir, insuficiente desde el punto de vista de los contenidos, es una cuestión debatida que no nos toca a nosotros resolver⁵⁸. Lo que es cierto es que ambas están unidas de tal modo que no pueden subsistir independientemente⁵⁹.

El magisterio de la Iglesia — Cristo ha prometido la asistencia del Espíritu Santo para que la Iglesia conserve intacto el depósito de la divina Revelación, tanto *in credendo* cuanto *in docendo*, esto es, de la fe profesada y de la fe enseñada. Pero *el oficio de interpretar auténticamente y de custodiar en nombre de Cristo la palabra de Dios ha sido confiado solo al magisterio vivo de la Iglesia*. Este «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido [...] con la asistencia del Espíritu Santo»⁶⁰. El Concilio Vaticano II ha recordado la íntima unión entre los tres elementos: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; y, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas»⁶¹.

El oficio de enseñar en materia de fe y de moral corresponde a los Obispos en comunión con el Romano Pontífice y al Romano Pontífice mismo; por eso «merecen el respeto de todos, pues son los testigos de la verdad divina y católica»⁶², incluso cuando no intentan definir dogmáticamente una doctrina⁶³. Hay que recordar, además, que las enseñanzas del magisterio vinculan la fe teológica del creyente cuando se realiza bajo el carisma de la infalibilidad (ausencia de error garantizada por la asistencia divina)⁶⁴. De tal carisma gozan los actos del magisterio solemne y los del magisterio ordinario universal⁶⁵. Son actos del *magisterio solemne* las definiciones “*ex cathedra*” del Romano Pontífice⁶⁶ y las definiciones del Colegio Episcopal con el Romano Pontífice y por él aprobadas (por ejemplo, en un Concilio Ecuménico)⁶⁷. Se

⁵⁷Cfr. 2 P 1, 20-21.

⁵⁸Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad*, cit., pp. 175-206.

⁵⁹Cfr. *Dei Verbum*, n. 10; *Catecismo*, nn. 74-83.

⁶⁰*Dei Verbum*, n. 10.

⁶¹*Ibidem*.

⁶²*Lumen gentium*, n. 25.

⁶³Cfr. CIC, can. 752; *Donum veritatis*, n. 23.

⁶⁴La declaración *Mysterium Ecclesiae*, nn. 2-5, hace importantes aclaraciones sobre el carisma de la infalibilidad.

⁶⁵Cfr. CONC. VATICANO I, Const. dogm. *Dei Filius*, 24-IV-1870, cap. 3: DS 3011; CIC, can. 750.

⁶⁶Cfr. CONC. VATICANO I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, 18-VII-1870, cap. 4: DS 3073-3075; esta enseñanza del Vaticano I es dogma de fe. Véase también el texto íntegro de *Lumen gentium*, n. 25.

⁶⁷«Esto [la infalibilidad de los Obispos con el Romano Pontífice] aparece todavía más

tiene, en cambio, una enseñanza infalible del *magisterio ordinario y universal* cuando cada uno de los Obispos, «incluso dispersos por el mundo, pero en comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñan cuál es la fe y la moral auténticas, si están de acuerdo en mantener una doctrina como definitiva»; en este caso «proclaman infaliblemente la enseñanza de Cristo»⁶⁸. Hay que añadir, por lo que atañe al valor del magisterio de la Iglesia, que es preciso tener presente no sólo la naturaleza del acto del magisterio, sino también el diverso grado o calificación de las doctrinas enseñadas y el tipo de adhesión requerido. La Instrucción *Donum veritatis*, con referencia a la *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis*, ha introducido una notable aclaración en esta materia, distinguiendo tres grandes categorías de verdades⁶⁹.

1) En primer lugar están las doctrinas contenidas en la Palabra de Dios escrita o transmitida y que son definidas por un juicio solemne como verdades divinamente reveladas, bien por el Romano Pontífice cuando habla “ex cathedra”, bien por el Colegio de los Obispos reunidos en concilio, bien cuando son propuestas infaliblemente para creer por el Magisterio ordinario y universal. Estas doctrinas implican el asentimiento de fe teológica por parte de todos los fieles. Por esta razón, quienes se obstinan en cuestionarlas o negarlas caerían bajo la censura de herejía, como indican los respectivos cánones de los Códigos canónicos⁷⁰. A esta categoría pertenecen, por ejemplo, los artículos de fe del Credo, los diversos dogmas cristológicos y marianos; la doctrina de la institución de los sacramentos por Cristo y su eficacia en cuanto a la gracia; la doctrina de la presencia real y sustancial de Cristo en la Eucaristía⁷¹.

2) En segundo lugar están «todas aquellas doctrinas que conciernen al campo dogmático o moral que son necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas. Estas doctrinas pueden ser definidas formalmente por el Romano Pontífice cuando habla “ex cathedra” o por el Colegio de los Obispos reunido en concilio, o también pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia como una “sententia definitive tenenda”. Todo creyente, por lo tanto, debe dar su asentimiento firme y definitivo a estas verdades, fundado sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio de la Iglesia, y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio en estas materias. Quién las negara, asumiría la posición de rechazo de la verdad de la doctrina católica y por lo tanto no estaría en

claro cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para toda la Iglesia los maestros y jueces de la fe y de la moral. Entonces hay que aceptar sus definiciones con la obediencia de la fe [...]. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el Cuerpo episcopal cuando ejerce el magisterio supremo con el sucesor de Pedro. A estas definiciones no les puede faltar nunca el asentimiento de la Iglesia gracias a la acción del mismo Espíritu Santo, por la que todo el rebaño de Cristo se mantiene y progresa en la unidad de la fe» (*Lumen gentium*, n. 25).

⁶⁸*Lumen gentium*, n. 25.

⁶⁹Cfr. *Donum veritatis*, n. 23. La *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis* ha sido publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1989: AAS 81 (1989) 104 s. Una ulterior clarificación, que comprende también los aspectos canónicos, ha sido realizada por SAN JUAN PABLO II, Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18-V-1998, y CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*, 29-VI-1998.

⁷⁰ CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*, n. 5.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, n. 11.

plena comunión con la Iglesia católica»⁷². Pertenecen a esta segunda categoría, por ejemplo, la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, la ilicitud de la eutanasia, de la prostitución y de la fornicación⁷³.

3) En tercer lugar «están todas aquellas enseñanzas – en materia de fe y moral – presentadas como verdaderas o al menos como seguras, aunque no hayan sido definidas por medio de un juicio solemne ni propuestas como definitivas por el Magisterio ordinario y universal. Estas enseñanzas son expresión auténtica del Magisterio ordinario del Romano Pontífice o del Colegio Episcopal y demandan, por tanto, el religioso asentimiento de voluntad y entendimiento»⁷⁴. Se les debe un grado diferenciado de adhesión, según la mente y la voluntad manifestadas, lo cual es especialmente evidente tanto por la naturaleza de los documentos, como por la frecuente repetición de la misma doctrina y por el tenor de la expresión verbal⁷⁵.

Todo esto debe tenerse en cuenta para una correcta hermenéutica de los documentos del Magisterio de la Iglesia.

Magisterio y teología — El cultivo de la teología, como análisis racional del misterio revelado, implica una adecuada comprensión de la relación existente entre el magisterio de la Iglesia, la labor de los teólogos y el pueblo de Dios, libre de distorsiones y de contraposiciones dialécticas. En sentido riguroso, el magisterio no constituye una fuente autónoma de la teología. La fuente y la norma de la teología es la Revelación divina, y con referencia a ella hay que considerar la función del magisterio. En su íntima conexión con la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición⁷⁶, que responde al designio del Señor, el magisterio precede y regula la labor teológica en el mismo sentido en que lo hace la fe. *Para la teología, el magisterio no es una instancia extracientífica opuesta a la búsqueda racional, sino que constituye su premisa necesaria*. Al mismo tiempo debe recordarse que «la teología no es simple y exclusivamente una función auxiliar del Magisterio»⁷⁷; no se limita a repetir o a recoger los temas que este ha enseñado. *La teología tiene una dinámica propia, enraizada en la tendencia hacia la verdad y en la comprensión racional propia del hombre y de la misma fe*; así la teología se propone tanto el desarrollo de la vida cristiana de los fieles, cuanto la necesaria tarea de dar razón de la propia esperanza a cuantos todavía no conocen a Cristo.

En este sentido, «el valor primario es la unidad de la fe; de ahí deriva la autoridad y la potestad deliberativa última del Magisterio en la interpretación de la Palabra de Dios escrita y transmitida; respetar ese valor primario no sofoca la investigación

⁷² *Ibid.*, n. 6.

⁷³ Cfr. *ibid.*, n. 11.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 10.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, n. 11.

⁷⁶ Cfr. *Dei Verbum*, n. 10.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Introducción*, en AA.VV., *El don de la verdad. Instrucción y comentarios*, Palabra, Madrid 1993, p. 20.

teológica, más bien le confiere un fundamento estable»⁷⁸. Además, hay que tener presente el carácter eclesial de la teología: para conseguir su propio objetivo, «la teología nunca puede reducirse a la reflexión “privada” de un teólogo o de un grupo de teólogos. *El ambiente vital del teólogo es la Iglesia*, y la teología, para ser fiel a su identidad, no puede menos que participar íntimamente del tejido de la vida de la Iglesia, de su doctrina, de su santidad, de su oración»⁷⁹. Esta convicción de responsable pertenencia a la Iglesia permite resolver siempre, de manera adecuada y no traumática para los fieles, las tensiones que ocasionalmente puedan darse entre la búsqueda teológica y el magisterio de los pastores⁸⁰; tensiones que hasta cierto punto son inevitables en todas las realidades en las cuales intervienen los hombres, pero que a partir de determinadas magnitudes y modalidades serían manifestación de falta de fe y de amor hacia la mediación eclesial querida y garantizada por Cristo.

Por otra parte, una es la función de los pastores y otra la de los teólogos⁸¹. Ni los pastores entran en el debate científico-teológico, sino cuando es necesario para el bien de los fieles y entonces lo hacen de manera indirecta; ni a la teología corresponde el gobierno de la comunidad cristiana. A la teología se le pide que sea buena teología, es decir, que cumpla con rigor científico su misión, que está fundada en la fe, regulada por la fe y encaminada a un mejor conocimiento de la fe, sin olvidar su finalidad pastoral⁸².

En último término, *el magisterio y la teología, aun cumpliendo funciones diversas, se proponen mantener el Pueblo de Dios en la verdad que libera*. Este idéntico servicio a la comunidad de los fieles, e incluso a todos los hombres, funda e inspira la relación de mutua colaboración entre ellos⁸³.

b) El contenido de la Revelación y la competencia del magisterio en campo moral

Revelación, magisterio y moral — El Evangelio predicado por los Apóstoles y sus sucesores, es la «fuente de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres»⁸⁴. Esta afirmación de la Constitución dogmática sobre la divina Revelación del Concilio Vaticano II expresa, en términos generales, lo que siempre ha sido el sentir de la Iglesia: *el Evangelio es también la fuente “de la ordenación de las costumbres”*; y es tradicional el uso de la fórmula «*in rebus fidei et morum*», en materia de fe y moral, para referirse tanto al contenido de la Revelación cuanto al ámbito en el cual el magisterio de la Iglesia es doctrinal y autoritariamente competente⁸⁵. De hecho, la

⁷⁸SAN JUAN PABLO II, *Discurso* 24-XI-1995, n. 2: *Insegnamenti*, XVIII-2 (1995) 1214.

⁷⁹*Ibidem*.

⁸⁰Cfr. *Donum veritatis*, nn. 21-41.

⁸¹Cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 53.

⁸²Cfr. *ibidem*.

⁸³Cfr. *ibid.*, n. 55.

⁸⁴*Dei Verbum*, n. 7.

⁸⁵La expresión «*in rebus fidei et morum*» se emplea, al menos, desde el Concilio de Trento (cfr. DS 1507), y ha sido retomada, con ligeras variantes, por todos los documentos eclesiásticos sobre la materia hasta nuestros días, por ejemplo: Const. *Pastor Aeternus* del

existencia de un contenido moral revelado y de una competencia doctrinal específica del magisterio eclesial en campo moral ha sido universal y pacíficamente afirmada por la teología moral hasta la mitad del siglo XX.

La competencia específica del magisterio en el campo moral es, ante todo, una realidad bimilenaria en la vida de la Iglesia⁸⁶. Desde el punto de vista teológico, tal realidad se explica fundamentalmente por dos razones. *El magisterio de la Iglesia es competente en el campo moral: a) como guardián e intérprete de la Revelación (y por tanto de su contenido ético), y b) en cuanto que Cristo envió a los Apóstoles y a sus sucesores a predicar el mensaje de salvación, y la observancia de toda la ley moral es necesaria para la salvación*⁸⁷. En base a esta segunda razón, la Iglesia ha afirmado su competencia incluso en materias de ley moral natural⁸⁸, sin que por esto haya dirimido la cuestión teórica de si existen verdaderas exigencias de la ley moral natural que no hayan sido de alguna manera reveladas o que no estén ligadas a la custodia y exposición del depósito de la fe.

La “moral autónoma” - En los años que siguieron al Concilio Vaticano II, comenzó a surgir una orientación teológica, conocida como “moral autónoma” o “moral autónoma en un contexto cristiano”⁸⁹, que proponía un replanteamiento de la relación entre la moral humana y la moral cristiana. La solución propuesta se tradujo en una tendencia a negar la competencia del

Vaticano I; Const. *Lumen gentium* y *Dei Verbum* del Vaticano II; *Mysterium Ecclesiae*, *Professio fidei*, *Donum veritatis* y *Veritatis splendor*. Esta locución ha sido, incluso, usada en definiciones dogmáticas (cfr. DS 3074).

⁸⁶Desde los tiempos apostólicos los pastores han intervenido en las cuestiones morales, también en lo que se refiere a la ley moral natural. Esto es evidente en las Cartas del Nuevo Testamento. También pueden verse, a modo de ejemplo, DS 2038, 2039, 2044, 2045, 2060-2062, 2108, 2109, 2114, 2115, 2126-2128, 2130-2144, 2148-2151, 3336-3338, así como las encíclicas sociales.

⁸⁷Cfr. PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 4; *Donum veritatis*, n. 16.

⁸⁸Cfr. *Humanae vitae*, n. 4, y los documentos citados en la nota 1 de la misma encíclica. Otros textos del magisterio y una visión de conjunto se encuentran en F. OCÁRIZ, *La competencia del Magistero della Chiesa «in moribus»*, en AA.VV., *«Humanae vitae»: 20 anni dopo*, Ares, Milano 1989, pp. 125-138. Sobre los estudios posteriores a la *Veritatis splendor*, cfr. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *«La fe que actúa...» (Ga 5, 6). Fe y razón en la «Veritatis splendor»*, y A. CARRASCO ROUCO, *Iglesia, Magisterio y Moral*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, pp. 383-402 y 429-474, respectivamente; R. FISICHELLA, *Teologi e Magistero*, en R. LUCAS LUCAS (ed.), *«Veritatis splendor». Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1994, pp. 153-168; A. SARMIENTO, *Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral*, *«Ius Canonicum»* 40 (2000) 53-71.

⁸⁹Representantes importantes de esta orientación son, por ejemplo, A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971 (en 1984 se publicó una segunda edición con respuestas a las principales críticas recibidas, traducida al italiano: *Morale autonoma e fede cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991); F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979.

Magisterio de la Iglesia sobre las normas morales concretas del ámbito de la ley moral natural, lo que suponía el rechazo del fundamento de esta competencia, a saber, la pertenencia de estas normas al depósito revelado y su relevancia para la salvación. Se produjo un importante debate⁹⁰, y algunos exponentes de esta orientación llegaron a sostener posiciones manifiestamente erróneas, lo que motivó la intervención del Romano Pontífice con la encíclica *Veritatis splendor*. Es cierto que la tradición eclesial siempre ha considerado que, en principio, la razón humana puede alcanzar las verdades morales pertenecientes a la ley moral natural, pero nunca ha sostenido que la competencia de la razón natural en el ámbito ético sea *exclusiva y, por tanto, excluyente* de la Revelación y de la fe.

Intentemos comprender cuál es el fondo del problema. Dado que la inteligencia humana puede alcanzar las verdades éticas naturales, la encíclica *Veritatis splendor* afirma claramente que se puede y se debe hablar de una “justa autonomía de la razón práctica”⁹¹, en el sentido de que, al menos en principio, tales verdades son accesibles al hombre sin la ayuda de la fe. Pero si la autonomía gnoseológica (la razón puede conocer por sí misma) se interpreta como autonomía ontológica (la razón humana es el único fundamento), se llega forzosamente a sostener “tesis incompatibles con la doctrina católica”⁹². Estas tesis se exponen en los nn. 36 y 37 de la encíclica, aunque en realidad la conexión entre fe y moral es un tema recurrente a lo largo de todo el documento. El contenido de los números 36 y 37 puede resumirse en cinco puntos:

1) En primer lugar, y es una aclaración muy importante, se precisa que la orientación criticada «nunca pretendió oponer la libertad humana a la ley divina, ni cuestionar la existencia de un fundamento religioso último de las normas morales»⁹³. No se trata de una moral puramente laica ni de una moral sin Dios.

2) La orientación criticada, sin embargo, introdujo un profundo cambio *en el modo de concebir* la relación entre la razón humana y la Sabiduría divina, negando que entre las verdades alcanzadas por el hombre y la Sabiduría divina exista una relación de participación, como en cambio afirma Santo Tomás en su conocida definición de la ley moral natural. Esto supone la negación de las dos vías principales a través de las cuales esta relación fue esta-

⁹⁰Para una visión de conjunto, cfr. F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua*, I, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 509-581; O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, cit.; J. LANGAN, *The Christian Difference in Ethics*, «Theological Studies» 50 (1989) 131-150. Para una investigación teórica: M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason*, cit. y A. BELLOCQ, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della teologia morale*, Edusc, Roma 2020, especialmente cap. I.

⁹¹*Veritatis splendor*, n. 40.

⁹²*Ibidem*, n. 37.

⁹³*Ibidem*, n. 36.

blecida por la tradición moral católica: «Olvidando, sin embargo, la dependencia de la razón humana de la Sabiduría divina y la necesidad, en el estado actual de la naturaleza caída, así como la realidad actual de la Revelación divina para el conocimiento de las verdades morales incluso de orden natural, algunos han llegado a teorizar una *completa soberanía de la razón en el ámbito de las normas relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo*»⁹⁴. Es decir, se ha propuesto el concepto de razón creadora, que establecería según las exigencias cambiantes y siempre nuevas de las situaciones históricas particulares lo que es correcto o incorrecto en el campo de la acción intramundana. A esto siguió la afirmación de que «tales normas constituirían el ámbito de una moral puramente “humana”, es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su fuente exclusivamente en la razón humana. Dios no podría en modo alguno ser considerado autor de esta ley, salvo en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legislativa en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre»⁹⁵.

Podemos intentar hacer más comprensible la forma en que la moral autónoma concibe la relación entre la inteligencia humana y la Sabiduría divina mediante un ejemplo muy sencillo. Imaginemos a un empresario que envía a su hijo a estudiar administración de empresas a una de las mejores escuelas de negocios del mundo. Cuando el hijo regresa después de haber terminado brillantemente sus estudios, su padre le dice: “Empiezo a ser un anciano, tú tienes una excelente formación económica, así que te hago dueño de todos mis negocios y de todo el capital que tengo en diversos fondos de inversión, tú te encargas de la administración de todo, confío plenamente en tu capacidad y pienso respetar tu autonomía, por lo que a partir de este momento no quiero saber nada y de hecho no sabré acerca de esas empresas y negocios, porque no controlaré ni indagaré en tu gestión”. En este caso, está claro que todos los actos de administración serán imputables al hijo, y en ningún caso al padre, si bien es cierto que todo el poder de decisión el hijo lo recibió del padre.

La moral autónoma viene a sostener, si bien de un modo más articulado y complejo de lo que podría sugerir el ejemplo propuesto, que en el ámbito de la ley moral natural la relación entre la Sabiduría divina y la inteligencia humana es similar a la relación entre padre e hijo en nuestro ejemplo. Pero al proceder así nos topamos con un exagerado antropomorfismo. No es posible tal relación entre Dios y el hombre, porque la luz de nuestra inteligencia no es más que una chispa que procede del sol de la Sabiduría divina⁹⁶: *todas las*

⁹⁴*Ibid.*

⁹⁵*Ibid.* Nótese bien que esta última frase no contradice lo que dice *Veritatis splendor* en el pasaje citado en el punto 1). Los representantes de la “moral autónoma” no niegan que la ley moral tenga alguna relación con Dios, pero sí afirman que Dios no es su Autor, *excepto en el sentido de que...*

⁹⁶Cfr. *Gaudium et spes*, n. 15.

verdades alcanzables o logradas por el hombre están presentes en la Inteligencia divina. Santo Tomás de Aquino lo explica así: «Se puede decir que una cosa es conocida en otra en la medida en que esta última es su principio de conocimiento: como si se dijera que lo que se ve en el sol se ve por medio del sol. Y en este sentido hay que decir que el alma conoce todo en las nociones eternas, ya que en virtud de su participación conocemos todas las cosas. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una imagen participativa de la luz increada, en la que están contenidas las nociones eternas. De ahí que en los Salmos [4,6 s.] leamos: “Muchos dicen: ¿quién nos hará ver el bien?”; a cuya pregunta responde el salmista: “Haz brillar sobre nosotros, Señor, la luz de tu rostro”. Casi como si dijera: todas las cosas se nos muestran a través de la impresión de la luz divina en nuestro interior»⁹⁷. Nuestra inteligencia debe esforzarse por distinguir el bien del mal, pero cuando alcanza la verdad está participando de la Sabiduría divina, y no se puede decir que sea una verdad que corresponda a un “espacio vacío” en la Sabiduría de Dios, aunque es verdad que naturalmente no la conocemos en Dios, sino en las cosas, según el modo humano de conocer⁹⁸. Por eso se afirma con razón que la ley moral natural es la misma la ley eterna de Dios en cuanto compartida por los hombres⁹⁹.

3) Si Dios conoce el bien humano, también puede hacerlo objeto de Revelación, para facilitar su conocimiento a todos los hombres. La tesis de la moral autónoma que acabamos de exponer, en cambio, es incompatible con la posibilidad de una Revelación por parte de Dios de preceptos morales relativos a comportamientos concretos, porque si Dios no se ocupa de ellos y no conoce los preceptos morales concretos, no puede hacerlos objeto de Revelación¹⁰⁰. Así pues, «se ha llegado, en consecuencia, a negar la existencia, en la Revelación divina, de un contenido moral concreto y determinado, universalmente válido y permanente»¹⁰¹. Las referencias contenidas en la Sagrada Escritura a la moralidad del comportamiento humano son interpretadas por la moral autónoma de otras maneras: el ethos humano del pueblo de Israel, tomado de la cultura de la época, o «una exhortación, una parénesis genérica,

⁹⁷*S.Th.*, I, q. 84, a. 5, c.

⁹⁸«Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la verdad primera, en cuanto que la misma luz de nuestra mente, natural y gratuita, no es sino una huella de la verdad primera, como ya hemos visto [q.12, a.2, ad 3; q.84, a.5]. Por tanto, puesto que la luz misma de nuestro entendimiento no es el objeto conocido, sino sólo el medio de conocer, mucho menos puede ser Dios el primer objeto percibido por nuestro entendimiento» (*S.Th.*, I, q. 83, a. 3, ad 1).

⁹⁹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2, c.

¹⁰⁰Por “preceptos morales” se entienden aquí las normas relativas a las virtudes éticas naturales o a la ley moral natural, ya que no se han cuestionado otros aspectos de la moral. Los autores indicados no niegan, por ejemplo, que la moral cristiana traiga consigo una nueva imagen del sujeto y de la finalidad de la acción moral.

¹⁰¹*Veritatis splendor*, n. 37.

que sólo la razón autónoma tendría la tarea de llenar con determinaciones normativas verdaderamente “objetivas”, es decir, adaptadas a la situación histórica concreta»¹⁰².

4) Los autores criticados consideran que este nuevo concepto de autonomía debe quedar circunscrito al plano de la moral normativa concreta y, para ello, se separa claramente el plano normativo del religioso y salvífico, para el que sólo serían relevantes ciertas intenciones y actitudes interiores sobre Dios y el prójimo. Se establece así una distinción entre verdades éticas y verdades de salvación, distinción que *Veritatis splendor* considera contraria a la doctrina católica¹⁰³.

5) De las tesis indicadas en 3) y 4) se deriva de modo lógicamente coherente «la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales concretas relativas al llamado “bien humano”»¹⁰⁴, ya que este planteamiento rechaza las dos razones que fundamentan principalmente esta competencia: se ha negado que el *depositum fidei* contenga una enseñanza moral específica y concreta, y se ha negado que las normas concretas de la ley moral natural sean parte integrante del mensaje de salvación que la Iglesia lleva a todos los hombres en virtud del mandato recibido de Cristo¹⁰⁵.

Fe y moral - La encíclica *Veritatis splendor* ha tenido una amplia resonancia en la teología moral. Sólo en el año siguiente a su publicación, se publicaron muchos centenares de artículos y notas de comentario. La enseñanza de la encíclica ha sido ampliamente acogida. Sin embargo, hay autores cercanos a la moral autónoma que no han cambiado sustancialmente su planteamiento¹⁰⁶; otros, en cambio, aun manteniendo cierta cercanía a ella, han evitado los excesos criticados por *Veritatis splendor*¹⁰⁷. Más recientemente, a partir

¹⁰²*Ibidem*.

¹⁰³Cfr. *ibid*, con referencia a los cánones 19-21 de la sesión VI del Concilio Tridentino: DS 1569-1571.

¹⁰⁴*Veritatis splendor*, n. 37.

¹⁰⁵Para un estudio de la encíclica en relación con la “moral autónoma”, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “*Veritatis splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio (I)*, cit., pp. 242-259.

¹⁰⁶Véase, por ejemplo, S. BASTIANEL, *Conciencia, honestidad, fe cristiana. Un curso fundamental de ética teológica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018; K. DEMMER, *Fundamentos de ética teológica*, Cittadella, Asís 2004; E. CHIAVACCI, *Teología moral fundamental*, Cittadella, Asís 2007; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.

¹⁰⁷Por ejemplo: J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 2019³; T. MIFSUD, *Moral fundamental. Libres para amar*, San Pablo, Santiago de Chile 2002⁶; G. PIANA, *En la novedad de la vida*. Vol. 1: *Moral fundamental y general*, Cittadella, Assisi 2012; C. ZUCCARO, *Teología moral fundamental*, Queriniana, Brescia 2013; A. THOMASSET, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2011; J.L. MARTÍNEZ - J.M. CAAMAÑO, *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento*

de las enseñanzas de Exhort. Ap. *Amoris laetitia* (2016) sobre el modo de abordar ciertas cuestiones de moral familiar, varios teólogos han vuelto a poner en primer plano estas cuestiones, generando un debate que sigue abierto¹⁰⁸.

Nos hemos detenido en este problema no tanto porque la relación con el Magisterio de la Iglesia sea el único o el más importante problema de la teología moral, sino porque en la cuestión está implícita una idea inadecuada de la razón humana, que, como veremos más adelante, es también una fuente de la teología moral. Se trata de una razón sin la debida conexión con la Inteligencia divina, que excluye la fe en el ámbito de la ley moral natural y, por tanto, dificulta enormemente la cooperación armónica entre las dos fuentes principales de la teología moral. El intento de asumir el concepto moderno de autonomía en teología, fundamentalmente el concepto kantiano, y de hacer de esta asunción una posición indispensable a través de la cual debe filtrarse todo lo demás, constituye una actitud semirracionalista no aceptable¹⁰⁹.

Para no omitir la otra cara de la cuestión, la legítima autonomía de las realidades temporales, creadas por Dios con consistencia y leyes propias, debe ser cuidadosamente respetada por los órganos del Magisterio de la Iglesia, que no son competentes para resolver cuestiones humanas que nada tienen que ver con la fe y la moral católicas. Cuando las circunstancias lo requieren, son posibles pronunciamientos meramente prudenciales, que deben ser presentados y aceptados como tales¹¹⁰.

c) *La razón natural, las ciencias filosóficas y las ciencias humanas*

Razón humana y teología moral — Como se dijo, «la verdadera teología proviene de la fe y trata de conducir a la fe»¹¹¹. Entre la fe inicial y la comprensión más profunda de la fe a que tiende la vida cristiana, se coloca la aplicación de la razón a los contenidos revelados, su exploración racional, el trabajo teológico propiamente dicho. *El ejercicio ordenado y sistemático de la*

ético, Sal Terrae, Santander 2014.

¹⁰⁸Cfr. W. KASPER, *Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese*, «Stimmen der Zeit» 11 (2016) 723-732; S. GOERTZ - C. WITTING (Hrsg.), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017; pero véase también la reseña crítica de esta última obra de A. FRIGERIO, *¿Cambio di paradigma o déjà-vu? L'impatto di Amoris laetitia sulla teologia morale*, «Anthropotes» 33 (2017) 273-300.

¹⁰⁹«En la teología están volviendo las tentaciones del pasado. En algunas teologías contemporáneas, por ejemplo, vuelve a abrirse camino un cierto racionalismo, sobre todo cuando se toman como normativas para la investigación teológica afirmaciones consideradas filosóficamente bien fundadas» (*Fides et ratio*, n. 55). Cf. también DS 2829 sobre Günther.

¹¹⁰Cfr. *Donum veritatis*, n. 24.

¹¹¹*Pastores dabo vobis*, n. 53.

razón es una parte esencial de la teología. No en el sentido de una simple yuxtaposición de dos instancias cognoscitivas, sino en el sentido que ambas dan lugar a un saber humano cuyos principios, sin embargo, son divinamente revelados; es el saber que llamamos teología. Justamente escribió Scheeben que «la profunda frase “Fides quaerit intellectum” solo se comprenderá de un modo completo si se trae a colación esta otra: “Intellectus quaerit fidem”; los dos, la “fides” y el “intellectus” se completan y se postulan mutuamente para formar la unidad orgánica del saber comunicado por Dios acerca de las verdades reveladas por Él. Mediante la “fides” recibimos la palabra de Dios, mediante el “intellectus” la comprendemos; solamente mediante los dos unidos nos apropiamos el saber de Dios expresado en la palabra y nos hacemos también sus sabedores»¹¹². *La unidad y la armonía entre razón y fe resulta así la característica del buen trabajo teológico, y en base a este criterio la Iglesia ha expresado sus preferencias por el uso de la filosofía del ser de Tomás de Aquino*¹¹³, preferencia que no significa una exclusividad cerrada a los progresos registrados a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

Ética filosófica y teología moral — Para aplicar estas consideraciones generales a la teología moral, conviene recordar nuevamente el principio de la *novedad sin ruptura*¹¹⁴, según el cual se afirma que el conocimiento de nuestro ser moral excede la pura exploración racional, porque el significado último de la vida moral se reconoce solo a la luz de Cristo¹¹⁵. Y, a la vez, afirma que la gracia de la filiación divina, aun excediendo la condición humana, no la cancela: la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la destruye; más aún, sin la subsistencia propia de la condición humana, la gracia no podría ser recibida y entendida en su especificidad de don gratuito¹¹⁶. Por eso, *el conocimiento exacto de la natural condición moral del hombre, objeto de la ética filosófica, es indispensable para la teología moral.* Así lo indica Juan Pablo II: «La *teología moral* necesita aún más [que la teología fundamental] la aportación filosófica. En efecto, en la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para

¹¹²M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1960, p. 830.

¹¹³Cfr. *Optatam totius*, n. 16. Un comentario sobre la doctrina de la Iglesia en esta materia se encuentra en L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996, pp. 93-112 y 123-137. La profunda e inseparable conexión entre el conocimiento de fe y el de razón y la perenne actualidad del pensamiento del Aquinate en este ámbito han sido claramente subrayadas por la encíclica *Fides et ratio*.

¹¹⁴Cfr. más arriba § 1 c).

¹¹⁵Cfr. *Col* 1, 16-17.

¹¹⁶Sobre el fundamento ontológico de la actividad moral (natural y sobrenatural), con particular referencia al pensamiento de Tomás de Aquino, puede consultarse E. COLOM, *Dios y el obrar humano*, Eunsa, Pamplona 1976, especialmente pp. 13-31.

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»¹¹⁷. La ética filosófica no constituye el principio hermenéutico último para la inteligencia de la vida cristiana, pero debe aportar las bases que consientan y faciliten la comprensión teológica.

Uso de las ciencias humanas — Conviene, por último, considerar la función auxiliar, aunque importante, de las ciencias humanas (psicología, sociología, etc.). A nadie escapa su importancia, en cuanto permiten entender mejor las condiciones fácticas en las que se desarrolla la vida moral cristiana¹¹⁸. A la vez se debe recordar que, como «la doctrina moral de la Iglesia implica necesariamente una *dimensión normativa*, la teología moral no pueden reducirse a un saber elaborado solo en el contexto de las así llamadas *ciencias humanas*. Mientras estas se ocupan del fenómeno de la moralidad como hecho histórico y social, la teología moral, aun sirviéndose necesariamente también de los resultados de las ciencias del hombre y de la naturaleza, no está en absoluto subordinada a los resultados de las observaciones empírico-formales o de la comprensión fenomenológica»¹¹⁹. Su utilización debe ser regulada según los criterios de la epistemología teológica: pueden *describir* con precisión diversos fenómenos de la conducta humana, explicar sus causas próximas, prever ciertas consecuencias; pero los principios *normativos* a partir de los cuales se juzga que una conducta es buena para el hombre dependen de la visión global del bien humano que sólo la filosofía y la teología pueden proporcionar.

¹¹⁷*Fides et ratio*, n. 68. Para una visión más detallada, véase M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è compimento il Vangelo?*, in G. BORGONOVO, *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa* (Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'enciclica "Veritatis splendor", Lugano, 15-17 giugno 1995), Piemme, Casale Monferrato 1996, 147-148; A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, cit., 7-15, con la bibliografía allí citada.

¹¹⁸Sobre el papel que corresponde a las ciencias humanas en la ética remitimos a A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 42-46.

¹¹⁹*Veritatis splendor*, n. 111.

PARTE I

**LA VOCACIÓN DEL HOMBRE A PARTICIPAR DE LA
VIDA TRINITARIA EN CRISTO**

CAPÍTULO II

ELEGIDOS EN CRISTO ANTES DE LA CREACIÓN DEL MUNDO: LA LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD

1. Teología dogmática y teología moral ante la pregunta sobre el sentido de la existencia humana

a) La doctrina dogmática sobre el fin último de la vida humana

La pregunta sobre el sentido último de la existencia humana (¿de dónde vengo y adónde voy?) ha estimulado desde siempre la reflexión filosófica y teológica. Es una cuestión que puede indagarse tanto desde un punto de vista especulativo cuanto desde un punto de vista práctico. La metafísica, la antropología y la teología dogmática la abordan desde un punto de vista especulativo, es decir, desde una perspectiva de reflexión en la que el hombre y su conducta se estudian del mismo modo que se estudian otras entidades: sus causas, sus características específicas, los fines impresos en ellos por el Creador, etc.

Un análisis especulativo, de índole prevalentemente metafísica, sobre el sentido último de la vida humana ha sido realizado por Tomás de Aquino en la I Parte de la *Summa Theologiae*. Considerando la acción creadora de Dios, se pregunta cuál puede ser el fin de la creación y, por tanto, de las cosas creadas y, entre ellas, del hombre. Santo Tomás señala justamente que los seres imperfectos miran siempre, con su obrar, a adquirir alguna cosa; pero no es este el caso de Dios. «Al primer agente [Dios] que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan solo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas»¹.

La razón natural puede llegar a la conclusión de que Dios crea para manifestar su gloria y comunicar su perfección. La gloria de Dios es, por tanto, el fin de las cosas creadas, las cuales lo alcanzan de modo diversificado. Las criaturas inteligentes, como el hombre, «lo alcanzan de una manera especial, o sea, mediante una operación propia conociéndolo intelectualmente. Por esto es necesario que el conocimiento intelectual de Dios sea el fin de las criaturas intelectuales»².

Esta verdad racional está confirmada en la Revelación, y constituye la doctrina dogmática católica sobre el fin último de la creación. «Es una verdad fundamental que la Escritura y la Tradición no cesan de enseñar y de celebrar: “El mundo ha sido creado para la gloria de Dios” (Conc. Vaticano I: DS 3025). Dios ha creado todas las cosas, explica S. Buenaventura, “non propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam

¹S.Th., I, q. 44, a. 4.

²C.G., III, c. 25, n. 2055.

suam communicandam” (“no para aumentar su gloria, sino para manifestarla y comunicarla”, *Sent.* 2, 1, 2, 2, 1). Porque Dios no tiene otra razón para crear que su amor y su bondad: “Aperta manu clave amoris creaturae prodierunt” (“Abierta su mano con la llave del amor surgieron las criaturas”, S. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, prolog.)»³.

La doctrina dogmática de la elevación del hombre al orden sobrenatural, el pecado original y la redención completan la respuesta teológica a la pregunta sobre el sentido de la existencia humana. «Dios, en su infinita bondad, ha ordenado el hombre a un fin sobrenatural»⁴, destinándolo a la visión de la esencia de Dios. Con la caída original el hombre ha perdido la santidad y la justicia en las cuales había sido establecido⁵ y ha infringido el debido orden en relación con su último fin⁶. La misericordia de Dios, cuando llegó la plenitud de los tiempos⁷, envió a los hombres a Jesucristo, su Hijo, «con el fin de que rescatara a los judíos “que se hallaban bajo la ley” (*Ga* 4, 5), y para que “los paganos, que no buscaban la justicia, consiguieran la justicia” (*Rm* 9, 30); a fin de que todos “recibiéramos la filiación adoptiva” (*Ga* 4, 5). A este [Cristo] “exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe” (*Rm* 3, 25), “por nuestros pecados, y no solo por los nuestros, sino también por los del mundo entero” (*1 Jn* 2, 2)»⁸.

Todos los hombres están, por tanto, destinados a alcanzar en Cristo la comunión con Dios por obra del Espíritu Santo, a través del conocimiento y del amor. Con bellas y profundas palabras lo expresa el Concilio Vaticano II: «Realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...]. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación [...]. Esto vale no solo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido solo por Dios, se asocien a este misterio pascual»⁹.

b) La consideración moral del fin último de la existencia humana

Las precedentes consideraciones de índole dogmática son un dato indis-

³*Catecismo*, n. 293. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 12.

⁴CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005.

⁵Cfr. CONC. DE TRENTO, *De peccato originali*: DS 1510 ss.

⁶Cfr. *Gaudium et spes*, n. 13.

⁷Cfr. *Ef* 1, 10; *Ga* 4, 4.

⁸CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 2: DS 1522.

⁹*Gaudium et spes*, n. 22.

cutible para cualquier teólogo moralista católico. Por eso puede sorprender que Santo Tomás, en las primeras cuestiones de la parte moral de la *Summa Theologiae*¹⁰, retome el problema del fin último como partiendo de cero, con una metodología dialéctico-inductiva que parece no considerar las bases dogmáticas. El problema ha recibido diversas interpretaciones.

Una interpretación muy equilibrada es la indicada por Günthör¹¹. Según este autor, el lector del inicio de la parte moral de la *Summa Theologiae* constata que su planteamiento es diverso al de la S. Escritura. En esta, la moral «se propone según la historia de la salvación, es decir, notificando la llamada que Dios ha dirigido y continúa dirigiendo a los hombres. Su perspectiva es, por tanto, concreta y teocéntrica, porque habla en primer lugar de la acción salvífica de Dios, y solo después reclama una conducta moral recta como respuesta del hombre a la iniciativa divina. La línea de pensamiento de S. Tomás es, sin embargo, abstracta, filosófica y en cierto modo antropocéntrica, ya que parte del análisis de las estructuras del hombre polarizado hacia un fin último»¹². El planteamiento de Santo Tomás, en efecto, es susceptible de algunas objeciones: corre el riesgo de reducirse a una teoría filosófica sobre la felicidad, en vez de ser una teología de la salvación en Dios; un pensamiento eudemonista podría fácilmente derivar hacia una visión hedonista o al menos egoísta: el hombre buscaría “su” felicidad en lugar de amar a Dios en sí mismo y por sí mismo; resultaría, en fin, antropocéntrica: «Fin de todo es el hombre, que busca su felicidad, la cual es algo del hombre, no de Dios»¹³.

Después de haber expuesto las líneas fundamentales del estudio tomista sobre el fin último¹⁴, Günthör observa justamente que estas objeciones se basan en un desconocimiento del verdadero pensamiento de Santo Tomás, que, por otra parte, posee el mérito de aclarar «la correspondencia entre el fin último que se nos ha asignado de hecho por gracia, y la profunda polarización estructural del hombre hacia su consecución. Si la S. Escritura habla de la comunión con Dios a que Él nos llama [...], S. Tomás indica que esta vocación no coge al hombre desprevenido. Ella supone la posibilidad de alcanzar su anhelo más íntimo. La gran aportación de S. Tomás a la vida moral cristiana consiste en el hecho que muestra hasta qué punto tal vocación corresponde a la profunda estructura del ser humano»¹⁵. Günthör concluye su estudio afirmando que en este tema existe, ciertamente, una diversidad de perspectiva entre la Escritura y Tomás de Aquino; se trata, sin embargo, de dos puntos de vista que no se excluyen, sino que se

¹⁰Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 1-5.

¹¹Cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Paoline, Roma 1982⁴, vol. I, nn. 173-186.

¹²*Ibid.*, n. 174.

¹³*Ibid.*, n. 182. Acerca de las dos objeciones precedentes cfr. nn. 180-181. La idea que el eudemonismo aristotélico sea ambiguo o degenera en perversión egoísta ha sido repropuesta por W. PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. Véase la respuesta crítica hecha por M. RHONHEIMER, *Ethik als Aufklärung über die Frage nach dem Guten und die aristotelische «Perversion des ethischen Themas»*. *Anmerkungen zu W. Pannenberg's Aristoteleskritik*, «Anthropotes» 13 (1997) 211-223, y la réplica de Pannenberg, *Eine Antwort*, «Anthropotes» 13 (1997) 485-492. Vid. también: J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1987; R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

¹⁴Cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., nn. 175-179.

¹⁵*Ibid.*, n. 180.

integran. «En efecto, si nos limitásemos exclusivamente a la perspectiva bíblica, no se haría propiamente teología, que es una profundización científica de la Revelación. Y viceversa, si se atendiese únicamente a la visión de S. Tomás, se correría el riesgo de desarrollar en modo unilateral el aspecto filosófico-especulativo de la teología»¹⁶.

En nuestra opinión, *comenzar la teología moral con un estudio sobre el fin último de la vida humana, que no sea simple repetición de los resultados alcanzados por la dogmática* (puesto que el estudio se realiza con un método y una óptica diversa), *resulta una exigencia indispensable de la perspectiva de la “primera persona” propia de la teología moral como ciencia práctica*¹⁷. El análisis sobre el fin último se debe reelaborar y encuadrar en la óptica del hombre que, como imagen de Dios, es verdadero sujeto agente y autor de su propia conducta¹⁸, es decir, de un sujeto que a través de sus acciones “se conduce a sí mismo” hacia su bien completo y definitivo¹⁹. De hecho, el sentido último de la existencia es una realidad que resulta intrínsecamente ligada, a modo de fundamento, a todas las demás realidades y estructuras morales (virtud, norma, conciencia, pecado, etc.); estas no se entienden adecuadamente sin su relación esencial con el fin último²⁰.

La historia de la teología moral muestra claramente que, si las bases dogmáticas indicadas no se reelaboran y se encuadran en la perspectiva de la “primera persona”, acaban por no cumplir papel alguno en la teología moral, aunque se las acepte como datos dogmáticos indiscutibles. El tratado sobre el fin último desaparece totalmente o casi totalmente; y ello comporta una mutación de significado en los principales conceptos morales. En efecto, la “ética normativista” supone una antropología donde las personas no resultan atraídas por el bien último, sino que pueden elegir autónomamente, ya que su libertad de indiferencia no tiene otro motivo para respetar la ley moral que la autoridad de Dios que se la impone²¹. La función de la razón práctica se entiende como un reconocer la existencia de los mandamientos y elegir obedecerlos, una vez que la conciencia moral ha controlado que son verdaderamente vinculantes para mí aquí y ahora, teniendo en cuenta todas las circunstancias²². Entre las

¹⁶*Ibid.*, n. 186.

¹⁷Cfr. cap. I, §§ 2 b) y 3 c).

¹⁸Cfr. *S.Th.*, I-II, *prol.*

¹⁹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 6.

²⁰Esto ha sido puesto vigorosamente de relieve por A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit. Véase también E. CÓFRECES - R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 119-156. Una visión útil de cómo la Parte II de la *Summa Theologiae* articula estos elementos a partir del fin último puede verse en G. ABBÀ, *L'originalità dell'etica della virtù*, en F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI (edd.), *Virtù dell'uomo e responsabilità storica: originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 142-151.

²¹Sobre las características de la ética normativista, cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit. pp. 74-103; L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 157 ss. e S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2007³.

²²En el cap. X, § 3 veremos cómo de esta visión deriva una concepción de la teología

exigencias éticas y el fin último no existiría una conexión intrínseca: los mandamientos se acabarían considerando como un dato positivo y extrínseco al hombre, que difícilmente se pueden entender y de los cuales nos debemos liberar en cuanto sea posible. Así, la razón práctica no sería capaz de elaborar un orden en los actos voluntarios en vista del fin último conocido, deseado y a la vez debido²³. Las virtudes serían superfluas como lo es la función activa de la razón práctica, función que las virtudes morales preparan y facilitan en el ámbito ético desde el punto de vista intelectual, afectivo y dispositivo²⁴.

Es necesario, por consiguiente, partir de la consideración del papel que ocupa el fin en la vida moral, empezando por la experiencia ética natural, para estudiar después la enseñanza cristiana acerca del sentido último de la vida humana.

2. El bien de la vida humana tomada como un todo en la experiencia ética natural

Sucede con frecuencia que una persona llegue a considerar su propia vida con un sentido de profunda insatisfacción e incluso de frustración. Quizá en el pasado no ha realizado acciones desordenadas desde el punto de vista de la moral normativa (no ha matado, no ha robado, ha sido siempre fiel al marido, etc.), pero tiene la clara percepción de que la propia vida tendría que rehacerse enteramente. Experimenta la amargura de la soledad y advierte, por ejemplo, que haber preferido el trabajo a la familia fue una decisión profundamente equivocada: las mejores energías han sido entregadas a un trabajo profesional, que buscaba ante todo la suficiencia económica, y el paso del tiempo demuestra que esta actividad laboral ha enriquecido muy poco a la persona. En definitiva, si aquella persona pudiese volver atrás no haría el mismo camino.

La moral clásica considera que su principal tarea consiste en evitar estos fallos globales e irremediables y, de manera más positiva y general, orientar las principales decisiones personales hacia la plena realización de la vida humana. La aspiración humana al bien es una aspiración que sigue a la razón, y está marcada por la misma amplitud trascendental o, si se quiere, potencialmente infinita que es característica de la razón. Por eso es una aspiración que induce a la razón a buscar la verdad sobre el bien. El bien humano, en toda su amplitud, puede ser objeto de estudio y de fundamento racional. Tal análisis requiere que la persona se sitúe en un nivel de reflexión que, elevándose sobre las exigencias inmediatas y quizá ineludibles del momento

moral donde la conciencia y la ley se conciben como instancias opuestas y, en cierto modo, en mutua competencia: lo que favorece a una perjudica a la otra y viceversa.

²³Para Santo Tomás, la razón práctica elabora ese orden, que constituye precisamente el objeto de estudio de la moral: cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 2-3 y el estudio de M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017.

²⁴Estudiaremos este tema en el cap. VII.

presente, contemple globalmente la propia vida tomada como un todo. Se trata de reflexionar sobre el bien de la vida humana en su totalidad. Solamente a la luz de esta reflexión se pueden considerar y, si es el caso, modificar las propias prioridades y con estas las decisiones que deben tomarse²⁵. Este es el motivo que exige realizar un análisis de la finalidad del obrar, lo que haremos sucintamente.

«Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden»²⁶. Esta consideración, con la que Aristóteles inicia la *Ética Nicomáquea*, manifiesta que *toda acción, todo proyecto operativo humano tiende a un fin u objeto considerado bueno o conveniente*. Indagando en esta línea se advierte que las acciones humanas singulares se estructuran según unas secuencias más o menos unitarias, en las cuales ciertas acciones o ciertos bienes se ordenan a otros. La reflexión racional indica que en la serie de acciones o de bienes (fines) ordenados a otros no se puede proceder hasta el infinito. Ha de existir un bien perfecto, un bien deseado y buscado por sí mismo y no en función de otro, que genéricamente se llama felicidad.

Así lo explica Santo Tomás: «Dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito»²⁷.

Esta explicación clásica puede ser objeto de una importante objeción: la experiencia parece enseñar que no existe un único fin último o bien supremo, sino que existen diversas actividades o sectores de la actividad humana, cada una de las cuales tiene su propio fin último. Por ejemplo, el conjunto de acciones que realiza el médico tiene como fin procurar la salud del enfermo. Ciertas acciones efectuadas por el médico el domingo tienen, en cambio, como fin su propio descanso o diversión, etc. ¿No se podría pensar que los fi-

²⁵Sobre este planteamiento de la ética clásica, cfr. J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford Univ. Press, Oxford 1993. Para un tratamiento más sistemático del papel del fin último en la acción humana y, por tanto, en la reflexión moral, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO *Ética general*, cit., cap. III; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, cap. II.

²⁶ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I, 1: 1094 a 1-3, Gredos, Madrid 1985, p. 129.

²⁷*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 4.

nes últimos de las diversas actividades son también los diversos fines últimos del hombre, es decir, bienes definitivos de un sector de su vida?

La objeción desaparece cuando se continúa reflexionando. Por una parte, el hombre advierte que algunas actividades humanas tienen, más bien, un papel instrumental; otras causan satisfacción profunda, pero en ellas no se apaga toda aspiración, porque el hombre desea también otras cosas y por eso sigue actuando. No parece que los fines de estas actividades puedan ser considerados como bienes queridos absolutamente por sí mismos. Además, y sobre todo, está el hecho de que, a lo largo de la vida, los fines últimos de las distintas actividades entran en conflicto entre sí: las exigencias del trabajo, que son también económicas, pueden entrar en colisión con las exigencias del descanso y de la salud, o también con los cuidados que se deben a la propia familia, o, en fin, con ciertas convicciones morales o religiosas. Ante los conflictos es necesario escoger, es necesario limitar algunas actividades para prestar más atención a otras, etc. ¿Según qué criterio, esto es, en vista de qué bien, deben ser ordenadas las distintas actividades? Los criterios para ordenar estas elecciones presuponen que se tiene una idea sobre la contribución que cada actividad (trabajo, familia, convicciones morales y religiosas, salud, etc.) puede dar al pleno éxito de la propia vida, es decir, a la propia felicidad. Este es el verdadero problema, pues la sensación de frustración, de la que hablamos, procede precisamente de no haber sabido establecer el debido orden y las debidas prioridades entre las diversas actividades y bienes que integran la vida humana²⁸.

Por esto se propone inevitablemente la pregunta: ¿cuál es el fin último o bien perfecto de la vida tomada como un todo, el bien que hace la vida digna de ser amada, sin que le falte alguna cosa²⁹? Es la pregunta sobre la felicidad humana, sobre lo que es el bien para el hombre. Esta pregunta no presupone necesariamente que la felicidad humana deba consistir en un solo bien o en una sola actividad, con exclusión de las otras. Pero sí considera que la respuesta a tal pregunta permitirá definir *un modo de vida que es mejor que los otros, entendiendo por modo de vida el programa o el criterio que define qué bienes y según qué prioridades, medida y modalidad deben ser deseados y realizados*. En definitiva, la reflexión moral permite entender cómo puede ser alcanzada una vida feliz, la vida que anhelamos para nosotros y para todas las personas que amamos, y cómo pueden ser evitados los tipos de vida que llevan a la infelicidad y la desesperación, tipos de vida que no querríamos para

²⁸Sobre las diversas objeciones a la existencia de un fin último de la acción o a su papel en la moral, además de los textos de la nota 25, véase M. Panero, *Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee*, «Salesianum» 82 (2020) 407-453, que muestra bien cómo el fin último es lógicamente necesario para justificar la acción voluntaria, aunque no siempre se corresponda con la experiencia psicológica de cada decisión del sujeto

²⁹Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I, 7: 1096 a 12 - 1098 b 9.

nosotros ni para nuestros seres queridos.

Es verdad que *el análisis racional* no siempre consigue justificar racionalmente todas las posibles preferencias entre los distintos bienes³⁰; sin embargo está en condiciones de justificar racionalmente que, a la luz de lo que verdaderamente constituye el bien último de la vida humana, debe establecerse un cierto orden y proporción entre las diversas actividades humanas³¹, y *está en condiciones, sobre todo, de individuar ciertos modos de regulación racional de todas las actividades, que siempre deben respetarse*³². De este modo, se puede llegar a determinar cuáles son las virtudes propias del mejor modo de vida para el hombre, aunque luego deban ser vividas de maneras parcialmente distintas según las condiciones de vida de cada uno y las características de su personalidad³³.

Así se pueden determinar cuáles son las virtudes propias del mejor modo de vivir para el hombre.

No corresponde aquí llegar al fondo del estudio filosófico que establezca concretamente cuál es el bien último de la vida humana³⁴. Las precedentes reflexiones intentan únicamente definir *la perspectiva del análisis en el que se mueve la teología moral*, que encontrará en la Revelación divina la respuesta completa sobre el sentido último de la vida humana, y que aportará también el criterio para establecer las propias prioridades y orientar de manera adecuada las elecciones más importantes de la vida.

3. La santidad, plenitud de la filiación divina del cristiano, como fin último de la vida humana

La pregunta que se plantea ahora es más o menos la siguiente: según la fe cristiana, ¿existe alguna actividad humana o al menos algún programa o tipo de vida que sea deseable en sí mismo y no en relación con otro? No basta repetir los datos dogmáticos expuestos anteriormente. De poco serviría reiterar que el mundo y el hombre han sido creados para la gloria de Dios, o bien que el hombre está destinado a la visión divina, si eso no se plantea de tal modo que la persona, como sujeto agente que reflexiona sobre la propia vida globalmente considerada, pueda recabar indicaciones operativas. En efecto, hablar de la visión de Dios como fin último del hombre ¿significa que los

³⁰Por ejemplo, no resulta posible justificar en abstracto si es mejor dedicar la vida al estudio y enseñanza de las matemáticas, o bien a practicar el deporte o la música.

³¹Entre el trabajo profesional, la familia, la salud, las prácticas religiosas, etc.

³²La justicia, por ejemplo, es un criterio que siempre debe presidir la búsqueda de cualquier interés y de cualquier bien.

³³Por ejemplo, el modo de vivir la castidad para un sacerdote no es el mismo que para una persona casada o un adolescente soltero, aunque el criterio general sea el mismo

³⁴Desde el punto de vista filosófico, vid.: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 115-149.

cristianos deben abandonar las actividades cotidianas y retirarse al desierto en busca de la contemplación? ¿O bien que la vida presente es como un juego de niños en espera de que llegue el momento de alcanzar, en el más allá, la visión de Dios? ¿O que nuestro fin, aun siendo plenamente alcanzable solo en la otra vida, puede lograrse imperfecta e incoativamente también en esta, ya que nuestras actividades terrenas están ordenadas y organizadas de un determinado modo y con un cierto espíritu?

Entre las diversas respuestas que pueden encontrarse en la Sagrada Escritura y en la tradición moral católica, nos parece que *el concepto de santidad es el que mejor puede fundamentar una respuesta articulada a nuestra pregunta*. La *Carta a los Efesios* contiene una de las fórmulas resumidas más completas: «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo [...] en él [Cristo] nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza y gloria de su gracia, con la cual nos hizo gratos en el Amado»³⁵. De estas palabras, y manteniéndonos siempre en el plano moral, podemos sacar la conclusión de que *la aspiración al bien absoluto es tematizada y vivida por el cristiano como una aspiración a la santidad, entendida como plenitud de la filiación divina, que se realiza concretamente, en esta vida, en el seguimiento y en la imitación de Cristo*. Como hijo de Dios, el cristiano está llamado a ser ya en este mundo *alter Christus, ipse Christus*³⁶, en perfecta obediencia a la voluntad del Padre, viviendo según las virtudes que Cristo ha enseñado con su vida y con su palabra, y que gratuitamente nos son entregadas con la gracia bautismal en estado de una pequeña semilla destinada a crecer.

*El concepto de santidad cristiana contiene una rica y compleja analogía semántica*³⁷. En todo caso, es apto para significar el fin de las aspiraciones del cristiano: mientras en su actuación plena, la santidad representa una única actividad unitaria (la visión directa de Dios en la gloria), en su realización terrena implica un programa global de vida y, por tanto, al mismo tiempo, de criterio y de regulación de las actividades humanas (las virtudes); lo cual no significa que del solo concepto de santidad cristiana puedan deducirse analíticamente todas las reglas morales. Conviene recordar que el concepto de santidad se inserta en el análisis que surge de la pregunta sobre el bien de la

³⁵Ef 1, 3-6.

³⁶La santidad como plenitud de la filiación divina y la consiguiente llamada a ser *alter Christus, ipse Christus* son conceptos fuertemente subrayados por San Josemaría Escrivá: cfr. F. OCÁRIZ, *Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia*, en AA.VV., *Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 37-38; y, en el mismo volumen, el amplio estudio de A. ARANDA, *El cristiano, alter Christus, ipse Christus*, pp. 129-187; E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cristiana y santidad. Estudio de teología espiritual*, vol. 2, Rialp, Madrid 2011.

³⁷Véanse, por ejemplo, las voces “santificación” y “santo/santidad” en el índice temático del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

vida humana en su integridad, y no de la búsqueda de la norma que debe aplicarse en una concreta y difícil situación que hay que resolver. La santidad es el fin que da sentido a la vida cristiana. El problema de la norma viene después, y lo estudiaremos más adelante³⁸. Lo que ahora interesa es el análisis de los significados de la santidad cristiana.

a) *La santidad en la enseñanza bíblica*

Antiguo Testamento — La santidad en el Antiguo Testamento gira en torno a la santidad de Dios: «No hay nadie tan santo como el Señor»³⁹; de hecho, la santidad constituye la característica propia del ser divino⁴⁰. La palabra hebrea (*qadosh*) que expresa el concepto de santidad procede de una raíz que significa cortar, separar: Dios es santo por su radical separación y trascendencia⁴¹. Pero esto no significa que la santidad divina sea estática: se manifiesta dinámicamente en todas sus obras, y sobre todo en su voluntad de salvar a la humanidad, empezando por el pueblo de Israel, que se asombra de tener un Dios tan cerca de él⁴². Pero si todas las criaturas reflejan de algún modo la santidad de Dios, el hombre se ve interpelado en su libertad por el mandamiento de *vivir* según el modelo de la santidad divina: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo»⁴³. Además, el Antiguo Testamento muestra los distintos aspectos de la santidad: los profetas subrayan sobre todo su carácter soteriológico en la medida en que revela el amor de Dios, declara a los hombres sus pecados y los libera de ellos⁴⁴. En la literatura sacerdotal, pero no sólo en ella, la santidad se pone en relación con el culto: santo es el lugar donde se manifiesta el Señor, el templo, los sacerdotes, el sábado, las fiestas⁴⁵; Israel, como pueblo elegido, separado de los demás pueblos por el hecho de ser de Dios, es un pueblo santo⁴⁶. Por otra parte, los libros sapienciales combinan la santidad con la sabiduría, que es como una luz que viene del Señor para guiar a los santos⁴⁷.

Nuevo Testamento — En el Nuevo Testamento el concepto de santidad

³⁸Cfr. cap. VII, VIII y IX. El concepto de santidad cristiana no tiene la pretensión de explicar la génesis de la distinción general entre el bien y el mal; tal distinción la conoce el hombre antes de entrar en contacto con la Revelación, aunque en base a esta puede ser ulteriormente desarrollada: cfr. cap. I, § 1 c) y cap. VIII, § 2.

³⁹ *1 Sam* 2:2.

⁴⁰ Cf. *Is* 6,3.

⁴¹ Cf. *Eclo* 43, 27-32; *Ez* 1, 26-28.

⁴² Cf. *Dt* 4,7.

⁴³ *Lev* 19:2; cf. *Ex* 22:30; *Lev* 11:44; *Núm* 15:40; *Sal* 17:24-27.

⁴⁴ Cf. *St* 24,19; *Is* 12,2.6; 30,15; 43,3; 49,7; *Os* 11,1-4.8-9; *Sof* 3,9-15.

⁴⁵ Cf. *Ex* 3,5; 35,2; *Lv* 21,8; 23,4; *Stg* 5,15; *Ne* 8,11; *Sal* 64,5.

⁴⁶ Cf. *Ex* 19,6; *Lv* 20,26; *Dt* 7,6; 14,21; 26,19; 28,9.

⁴⁷ Cf. *Prv* 9,10; *Sab* 7,27; 9,4.9-18; 10,10.

tiene un campo semántico muy amplio⁴⁸. Ciertamente, en diversos pasajes se usa en un sentido muy semejante al Antiguo Testamento: así se dice santo el nombre de Dios⁴⁹, su alianza⁵⁰, su séquito⁵¹, los ángeles⁵², los profetas⁵³, las Escrituras⁵⁴, la ley⁵⁵, etc. Pero lo más característico del Nuevo Testamento es que *la santidad aparece ligada al Espíritu Santo que, como don de la era mesiánica, conduce al creyente hasta una participación de la santidad de Dios previamente impensable*. En esta línea, dejando el análisis lexicográfico y asumiendo la perspectiva de la teología moral sistemática, podemos distinguir: 1) la santidad ontológica inicial; 2) la vida eterna como cumplimiento escatológico de la santidad cristiana, que representa el pleno y definitivo desarrollo de la santidad inicial, y 3) la santidad moral y espiritual, camino que va de la primera a la segunda, y que constituye una cierta incoación y participación de la vida eterna.

b) El don divino de la santidad inicial

Así como en el Antiguo Testamento la santidad era participación de la santidad de Dios, en el Nuevo Testamento Jesús, como Santo de Dios, hace partícipe de su santidad a la Iglesia y a los cristianos, que son santificados en Jesucristo a través de la identificación con Él y el baño de regeneración del Espíritu⁵⁶. Los cristianos se llaman a sí mismos “los santos”: San Pablo se refiere a los fieles de Corinto como «a los santificados en Cristo Jesús»⁵⁷. *Esta acepción de la santidad, al menos en sentido directo, no tiene un significado moral, y se emplea en sentido análogo a otras expresiones como “los perfectos”⁵⁸, “los llamados”⁵⁹, “los elegidos”⁶⁰ o “los creyentes”⁶¹; se refiere más bien al don de la santidad inicial recibido por quienes han acogido la fe y han*

⁴⁸Un estudio completo requeriría analizar en los escritos neotestamentarios el uso de términos como *hágghios* (santo, sagrado), *haghiázô* (santificar), *haghiasmós*, *haghiótês* y *haghiosynê* (santidad), *hieróthytos* (consagrado), *hósios* (santo), *hosiótês* (santidad), *anósios* (no santo).

⁴⁹Cfr. *Lc* 1, 49.

⁵⁰Cfr. *Lc* 1, 72.

⁵¹Cfr. *Ef* 1, 18; *Col* 1, 12; *Ap* 18, 20.

⁵²Cfr. *Mc* 8, 38; *Lc* 9, 26; *Hch* 10, 22.

⁵³Cfr. *Lc* 1, 70.

⁵⁴Cfr. *Rm* 1, 2.

⁵⁵Cfr. *Rm* 7, 12.

⁵⁶Cfr. *Lc* 4, 34; *Jn* 6, 69; *1 Co* 6, 11; *Tt* 3, 5; *1 P* 2, 4.9.

⁵⁷*1 Co* 1, 2. Cfr. *1 Co* 6, 1-2.11.

⁵⁸Cfr. *1 Co* 2, 6; *Flp* 3, 15.

⁵⁹Cfr. *Rm* 1, 7; 8, 28; *Ef* 4, 1.

⁶⁰Cfr. *Ef* 1, 11; *Col* 3, 12.

⁶¹Cfr. *Rm* 1, 16; *2 Ts* 1, 10.

recibido el bautismo. Los cristianos han sido purificados y santificados por la gracia –principio ontológico formal de la vida de los fieles– y enriquecidos con las virtudes cristianas. Guiados por el Espíritu Santo⁶², han obtenido una primera configuración con Cristo, que los hace hijos de Dios⁶³ y partícipes de la naturaleza divina⁶⁴.

Según esta acepción, la santidad no es el fin último de la vida humana, sino más bien el don divino inicial que hace posible y obligatorio al hombre tender hacia la santidad entendida en los otros dos sentidos. Y, sin embargo, constituye una dimensión esencial: la santidad cristiana no es sólo obra del hombre, es ante todo recibida, y su desarrollo en la vida es una correspondencia a este don.

c) El cumplimiento escatológico de la santidad cristiana

El don divino recibido por los fieles (la filiación divina, la gracia, las virtudes cristianas) puede ser parangonado a un pequeño grano de mostaza destinado a crecer y llegar a ser un gran arbusto, o también a la levadura que hace fermentar la masa⁶⁵. *La Revelación presenta en términos escatológicos el fin último al cual tiende tal desarrollo*, sirviéndose de distintos conceptos; a continuación estudiaremos los principales.

La vida eterna — *La “vida eterna”, cuya existencia profesamos en el símbolo de la fe, representa el cumplimiento escatológico de la santidad cristiana*. Los fieles que gozan de la visión de Dios en la vida eterna son llamados “santos”⁶⁶. Al canonizar a algunas personas, dándoles el título de “santo”, la Iglesia proclama «solemnemente que esos fieles han practicado heroicamente las virtudes y han vivido en la fidelidad a la gracia de Dios, [por eso los propone] como modelos e intercesores»⁶⁷.

Los escritos del Nuevo Testamento, aunque con diversos matices, presentan *la vida eterna como término, cumplimiento o coronación de una vida ya iniciada en este mundo –la vida de los hijos de Dios–, y que tiene exigencias éticas precisas*. En los sinópticos se promete la vida eterna a aquellos que adoptan determinadas actitudes con relación al prójimo y a los bienes terrenos: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el Reino de los Cielos. [...] Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios»⁶⁸.

⁶²Cfr. *Rm* 8, 14; *Ga* 5, 18.

⁶³Cfr. *Jn* 1, 12-13; *Rm* 8, 14-17.

⁶⁴Cfr. *2 P* 1, 3-4.

⁶⁵Cfr. *Lc* 13, 19-21.

⁶⁶Cfr. *Ap* 20, 6.

⁶⁷*Catecismo*, n. 828. Cfr. *Lumen gentium*, nn. 48-50.

⁶⁸*Mt* 5, 3.8.

El *IV Evangelio* habla también de la vida eterna como algo ya comenzado en esta tierra: la vida eterna es pertenecer a Cristo por la fe, el amor y la observancia de los mandamientos⁶⁹, y ya la poseen, de algún modo, aquellos que comen el pan de la vida⁷⁰; pero, sobre todo, *aparece ligada a la resurrección prometida por Cristo*⁷¹, y su naturaleza se expresa en términos de conocimiento: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado»⁷². La vida eterna es la meta última de la misión de Cristo: «Tanto amó Dios al mundo le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna»⁷³.

La naturaleza de la vida eterna como conocimiento se encuentra también en la *I Carta de Juan*⁷⁴, y en San Pablo⁷⁵. Los dos hagiógrafos recuerdan que la vida eterna será la plena manifestación de la vida de los hijos de Dios. San Pablo enlaza la filiación divina a la idea de la herencia; la recepción del Espíritu del Hijo demuestra que somos verdaderamente hijos de Dios: «De manera que ya no eres siervo, sino hijo; y como eres hijo, también heredero por gracia de Dios»⁷⁶. La condición filial comporta caminar según el Espíritu, sin dejarse arrastrar por los deseos de la carne; «ahora bien, están claras cuáles son las obras de la carne: la fornicación, la impureza, la lujuria, la idolatría, la hechicería, las enemistades, los pleitos, los celos, las iras, las riñas, las discusiones, las divisiones, las envidias, las embriagueces, las orgías y cosas semejantes. Sobre ellas os prevengo, como ya os he dicho, que los que hacen esas cosas no heredarán el Reino de Dios»⁷⁷.

Hoy en día, muchas personas no consideran la “vida eterna” propuesta por la religión cristiana como algo deseable: «En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, sólo sería

⁶⁹Cfr. *Jn* 3, 15-18; 8, 12; 12, 50.

⁷⁰Cfr. *Jn* 6, 51.58.

⁷¹Cfr. *Jn* 5, 27-29; 6, 39-40; 11, 25-26.

⁷²*Jn* 17, 3.

⁷³*Jn* 3, 16.

⁷⁴«¡Mirad qué amor tan grande nos ha dado el Padre para que nos llamemos hijos de Dios, y realmente lo somos! Por eso el mundo no nos conoce: porque no le ha conocido. Amados, ya ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos. Pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es»(*I Jn* 3, 1-2).

⁷⁵«Ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido» (*I Co* 13, 12).

⁷⁶*Ga* 4, 7. También en el *Evangelio de Marcos* está presente la idea de la herencia; la pregunta del joven rico fue formulada así: «Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar (klêronomêsô) la vida eterna?» (*Mc* 10, 17).

⁷⁷*Ga* 5, 19-21. Cfr. *Rm* 2, 7.

a fin de cuentas aburrido y al final insoportable»⁷⁸. Benedicto XVI reconoce que el término “vida eterna” es ciertamente insuficiente y puede resultar confuso, pero intenta dar un nombre a esa realidad a la que todos aspiramos necesariamente, «la vida misma, la verdadera vida, que ni siquiera es tocada por la muerte», y a la que la fe nos asegura que podemos llegar. «Podemos solamente tratar de salir con nuestro pensamiento de la temporalidad a la que estamos sujetos y augurar de algún modo que la eternidad no sea un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tempo —el antes y el después— ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría»⁷⁹.

El Reino de Dios — Principalmente en los sinópticos, *el Reino de Dios* (en *Mc* y *Lc*) y *el Reino de los cielos o también el Reino del Padre* (en *Mt*) expresan el carácter escatológico y al mismo tiempo inmanente de la santidad cristiana («escatología en fase de realización», según la fórmula de J. Jeremías). El Reino de Dios es una realidad futura y es también una realidad presente, que se acerca, que viene e irrumpe en nuestra vida. Lo peculiar del mensaje de Jesús «es la afirmación de que con su presencia y sus obras ha llegado ya el reino de Dios (*Lc* 11, 20; *Mt* 12, 28), aunque todavía se sigue a la espera de su forma plena y perfecta (como “reinado” de Dios). Este último aspecto es el que expresan las imágenes del banquete festivo y el banquete nupcial (*Lc* 12, 38; *Mt* 8, 11; *Lc* 14, 16-24; *Mt* 22, 2-10), de la cosecha (parábolas del crecimiento), la petición del *Padrenuestro* “venga a nosotros tu reino” (*Lc* 11, 2; *Mt* 6, 10), así como la certeza de Jesús en la víspera de su muerte (*Mc* 14, 25 par.). Jesús anunció la venida del reino de Dios en un futuro inmediato (“se acerca”), pero sin dar la fecha fija»⁸⁰.

La dimensión principal del Reino de los cielos es, indudablemente, la escatológica: la participación en el reino futuro de Dios. Tal participación se anuncia como un don divino⁸¹, que el hombre puede recibir solo si se hace como un niño⁸². En este sentido, el Reino de Dios es la vida eterna, y ambas expresiones se usan indistintamente: «Si tu pie te escandaliza, córtatelo. Más te vale entrar cojo en la Vida que con los dos pies ser arrojado al infierno. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo. Más te vale entrar tuerto en el Reino de Dios que con los dos ojos ser arrojado al infierno»⁸³. La idea de “entrar en el Reino de Dios” se utiliza frecuentemente⁸⁴, y las condiciones para entrar en él son las mismas que se requieren para “entrar en la vida” o también para “heredar la

⁷⁸ BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, n. 10.

⁷⁹ *Ibidem*, n. 12.

⁸⁰R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, p. 35.

⁸¹Cfr. *Lc* 12, 32.

⁸²Cfr. *Mc* 10, 15.

⁸³*Mc* 9, 45-47.

⁸⁴Cfr. *Mt* 5, 20; 7, 21; 18, 3; 23, 13; 25, 34.

vida”.

*El Reino de Dios es también el Reino de Cristo*⁸⁵, y está ligado a la persona de Jesús. La postura tomada respecto a Jesús y sus palabras determina la postura en que se encontrará el hombre al final de sus días: «A todo el que me confiese delante de los hombres, también yo le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos. Pero al que me niegue delante de los hombres, también yo le negaré delante de mi Padre que está en los cielos»⁸⁶. La realización del Reino de Dios se inició en la tierra con la predicación de Jesús, y la respuesta positiva a su llamada —el seguimiento de Cristo— es el camino para entrar en el Reino. *Hacer presente a todos los hombres la llamada de Cristo constituye la misión de la Iglesia.*

La Iglesia es en la tierra el inicio y la semilla del Reino de Dios. Cristo, «para hacer la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y nos redimió con su obediencia. La Iglesia, o reino de Cristo presente ya en misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios [...] Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y guardando fielmente sus mandamientos del amor, de la humildad y la renuncia, recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios. Ella constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra. Mientras va creciendo poco a poco, anhela la plena realización del Reino y espera y desea con todas sus fuerzas reunirse con su Rey en la gloria»⁸⁷.

La Iglesia es, por tanto, el sacramento universal de la salvación y de la santidad⁸⁸: Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa»⁸⁹. La santidad es un empeño personal, pero no individualista: es participación de la vida trinitaria en Jesús y se realiza en la Iglesia que es el Cuerpo místico de Cristo. De hecho, es en la Iglesia donde, por medio de la gracia, alcanzamos la santidad; toda la actividad de la Iglesia se dirige, como a su fin, hacia la glorificación de Dios en Cristo y la santificación de los hombres⁹⁰. De ahí se deduce la índole eclesial de la vida cristiana y, consiguientemente, de su estudio sistemático, es decir, de la teología moral. *Conviene manifestar claramente la necesaria función de la Iglesia en el correcto desarrollo de la teología moral*⁹¹.

La casa del Padre — *La idea de casa del Padre pone especialmente de relieve que la santidad definitiva es la plenitud y el término de la vida de los hijos de Dios, que se expresa en el comportamiento de completa docilidad a la voluntad paterna vivido por Cristo.* «En la casa de mi Padre hay muchas

⁸⁵Cfr. *Lc* 22, 29-30; *Ef* 5, 5.

⁸⁶*Mt* 10, 32-33. Cfr. *Mt* 7, 22-23.

⁸⁷*Lumen gentium*, nn. 3 y 5.

⁸⁸Cfr. *Lumen gentium*, n. 48; *Ad gentes*, nn. 1 y 5; *Gaudium et spes*, n. 43; etc.

⁸⁹*Lumen gentium*, n. 9.

⁹⁰Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10; *Lumen gentium*, n. 48; *Catecismo*, nn. 824, 1877 y 2030.

⁹¹Esta función de la Iglesia ha sido subrayada frecuentemente en nuestro libro: cfr. cap. I, §§ 1 b) y 3 a); cap. IX, § 2; etc.

moradas. De lo contrario, ¿os hubiera dicho que voy a prepararos un lugar? Cuando me haya marchado y os haya preparado un lugar, de nuevo vendré y os llevaré junto a mí, para que, donde yo estoy, estéis también vosotros»⁹². La casa del Padre es el lugar de la residencia definitiva de los fieles con Jesús junto al Padre.

La plena participación de la santidad de Dios — *La participación de la santidad divina conecta igualmente la conducta actual de los fieles con su plenitud escatológica, subrayando la faceta de la imitación de Dios, que ya estaba presente en el Antiguo Testamento*⁹³. La *I Carta de Pedro* exhorta: «Tened dispuesto el ánimo, vivid con sobriedad y poned toda vuestra esperanza en aquella gracia que os llegará con la manifestación de Jesucristo. Como hijos obedientes, no conforméis vuestra vida a las antiguas concupiscencias del tiempo de vuestra ignorancia, sino que así como es santo el que os llamó, sed también vosotros santos en toda vuestra conducta, conforme a lo que dice la Escritura: *Sed santos, porque Yo soy santo*»⁹⁴. Estas palabras afianzan la esperanza, estimulan la purificación de la conducta y urgen a la santidad, porque solo esta obtiene la unión con Dios —el Santo— a la que estamos llamados. Se establece así una íntima relación entre la santidad y la gloria en un doble sentido: descendente y ascendente; en efecto, *Dios comunica su gloria al hombre llamándolo a participar de su santidad*⁹⁵ y *el hombre da gloria a Dios cuando corresponde a la gracia divina a través de una conducta santa*, porque Dios es «glorificado en sus santos»⁹⁶.

La santidad como bien definitivo de la vida humana — Los conceptos de vida eterna, reino de Dios, casa del Padre, santidad y otros semejantes, sea en su primer anuncio o también en la llamada dirigida a los fieles expuestos a la tibieza o a la tentación, *intentan iluminar la vida moral cristiana a la luz de lo que constituye su bien global y definitivo*. Con tal llamada se exhorta a los fieles al esfuerzo moral y a la vigilancia: «Velad, porque no sabéis a qué hora volverá el señor de la casa, si por la tarde, o a la medianoche, o al canto del gallo, o de madrugada; no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos. Lo que a vosotros os digo, a todos lo digo: ¡velad!»⁹⁷. *Velar significa ordenar el deseo hacia aquello que es verdadera y definitivamente bueno —la unión con Dios por el conocimiento y el amor— y, como consecuencia, revisar en esta perspectiva los propios valores y las propias elecciones, de una manera decisiva y radical si es necesario*.

Así lo enseña Jesús: «Si tu mano te escandaliza, córtatela. Más te vale entrar

⁹²Jn 14, 2-3.

⁹³Cfr. § 3 a).

⁹⁴I P 1, 13-16.

⁹⁵Cfr. I P 1, 3-7; *Catecismo*, n. 2809.

⁹⁶2 Ts 1, 10.

⁹⁷Mc 13, 35-37.

manco en la Vida que con las dos manos acabar en el infierno, en el fuego inextinguible»⁹⁸. Solo a la luz del cumplimiento escatológico de la vida se puede comprender cabalmente el valor relativo de la “mano”, así como del “pie” y del “ojo” (de los que se habla en los versículos siguientes). El administrador infiel⁹⁹ es alabado por su amo «por haber actuado sagazmente (*fronímós*)»¹⁰⁰, es decir, porque había sabido preparar prudentemente el momento en el que le sería quitada la administración, y no tendría ya posibilidad de traficar con los dones recibidos. En cambio, es reprendido el rico que ha disfrutado de sus bienes pensando solo en la vida presente sin tener en cuenta también la futura: «Pero Dios le dijo: “Insensato (*afrôn*), esta misma noche te van a reclamar el alma; lo que has preparado, ¿para quién será?”»¹⁰¹. *La reflexión sobre la propia vida y las propias elecciones a la luz del cumplimiento escatológico o la falta de tal reflexión determinan la prudencia o la necedad en el uso de los bienes recibidos*. En relación a este punto es significativa la coincidencia, en la parábola del hijo pródigo, entre el alejamiento de la casa del padre y el despilfarro de la herencia recibida «viviendo lujuriosamente»¹⁰². El pensamiento y el deseo de la vida definitiva en la casa del Padre estimulan, en cambio, la purificación del corazón, que se siente liberado de un intemperante apego a los bienes terrenos.

d) *La santidad moral*

La conducta santa, ilustrada en los textos bíblicos citados, es precisamente *la santidad moral, que supone el desarrollo de la santidad inicial, mediante el obrar bueno y aun excelente, y encamina a su cumplimiento escatológico*. La santidad moral es la santidad del obrar¹⁰³. El desarrollo, a través de la conducta, de la condición de hijo de Dios recibida con la fe y con el bautismo es una concreción, por analogía, de un principio metafísico general que se refiere a todo ser viviente y en particular al hombre: el obrar conlleva el crecimiento del propio ser, que brota del ser mismo.

Desde ese punto de vista se entiende cómo a través de las buenas obras –también en el plano de la ética natural– alcanzamos una mayor semejanza con el Señor: «Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; y ha añadido: Y Dios hizo el hombre: lo hizo a imagen de Dios, los hizo macho y hembra y los bendijo. El hecho de haber dicho: *Lo hizo a imagen de Dios*, y de silenciar la semejanza indica que el hombre desde la primera creación ha alcanzado la dignidad de la imagen, mientras que la perfección de la semejanza le ha sido reservada para el final, en el sentido de que él debe conseguirla, imitando a Dios con las propias obras; así, habiéndole concedido al principio la posibilidad de la perfección por medio de la dignidad de la imagen, el hombre puede al final realizar la perfecta semejanza por medio de las obras»¹⁰⁴. De ahí que la posibilidad de consumir la *semejanza* con Dios derive de haber sido creado a su

⁹⁸Mc 9, 43.

⁹⁹Cfr. Lc 16, 1-8.

¹⁰⁰Lc 16, 8.

¹⁰¹Lc 12, 20.

¹⁰²Lc 15, 13. Véase el comentario de SAN JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 5.

¹⁰³Cfr. E. COLOM, *L'agire morale, cammino di santità. Una riflessione attorno all'enc. Veritatis splendor*, «Annales theologici» 7 (1993) 281-322.

¹⁰⁴ORÍGENES, *De principiis*, 3, 6, 1: SC 268, 237.

imagen: la santidad, como todo bien, procede del Creador, en cuanto infunde en el ser la capacidad de obrar, suministra las ayudas necesarias para actuar, e indica al hombre su fin último trascendente¹⁰⁵.

El designio de Dios acerca de los seres espirituales es que alcancen la propia plenitud no pasivamente, sino como partícipes de la obra divina. Es especialmente importante entender que este designio divino resulta intrínseco al acto creador y, consiguientemente, forma parte del núcleo más íntimo de cada persona: se puede decir así que el ser humano exige el comportamiento moral y que el obrar del hombre no es otra cosa que un despliegue del propio ser; por eso, existe una relación íntima e inseparable entre la persona humana, la perfección que debe alcanzar y el acto humano o moral.

No podemos realizar ahora un análisis pormenorizado de las exigencias éticas de la santidad cristiana. De momento nos interesa trazar solamente una descripción general, para hacer inteligible qué significa que *la santificación o santidad moral constituye el fin último próximo de la vida humana*, es decir, el único tipo de vida que a la luz de la Revelación es razonable querer en sí misma, no subordinándola a ningún otro bien o condición terrena, y que debe ordenarse a la comunión definitiva con Dios en la vida eterna y, en último término, a la gloria de Dios, fin último absoluto del hombre.

Desde un punto de vista específico, la santidad moral no consiste en una actividad particular, yuxtapuesta a las otras y, como tal, actuada por el cristiano. *La santidad moral debe buscarse y alcanzarse a través y en la realización de las normales actividades del hombre*, según la vocación de cada uno: trabajo profesional, vida familiar, actividades sociales y políticas, deberes religiosos, etc. Desde un punto de vista formal, consiste en los principios que inspiran y orientan tales actividades –sobre todo la caridad– y en el modo de llevarlas a cabo, es decir, en los criterios que regulan tanto las actividades cuanto los bienes que ellas realizan o alcanzan. *La santidad moral es un tipo de vida o, si se quiere, un modo de vivir que admite muchas modalidades de realización práctica*. Diversos, al menos parcialmente, son el modo y los contenidos de la santidad moral del fiel laico casado y del célibe, y la vida de ambos es y debe ser diversa en muchos aspectos a la de un sacerdote o de un miembro de una congregación religiosa, etc.

Lo que es común a todos es que *la santidad 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 cristiana¹⁰⁶. Conviene repetir que no existe una única forma concreta o más bien una forma concreta privilegiada de seguir a Cristo: *seguir a Cristo es hacer que las virtudes teo-*

¹⁰⁵Cfr. *Jn* 3, 3.27; *Hch* 17, 25-28; *St* 1, 17; *S.Th.*, I, q. 22, a. 1; SANTO TOMÁS, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, 7, lect. 4, Marietti, Taurini-Romae 1950, n. 733.

¹⁰⁶Cfr. *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 considera así, etc.

logales y las virtudes morales –las virtudes 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. Esto se advierte mejor teniendo presente que la santidad es siempre excelencia, y que, por tanto, la actuación de las virtudes no se debe entender en sentido minimalista, como lucha contra las acciones pecaminosas que se oponen a ellas; la santidad requiere alcanzar y consolidar las expresiones máximas de vida divina que Dios concede y pide a cada persona¹⁰⁷.

Antes de estudiar las condiciones del seguimiento de Cristo y sus especificaciones, es necesario reflexionar sobre la doctrina de la llamada universal a la santidad apenas esbozada.

e) La doctrina sobre la llamada universal a la santidad

Desde el punto de vista bíblico y dogmático, la llamada a la santidad ha sido, siempre, un dato pacíficamente aceptado; sin embargo, la aserción de esta doctrina con todo su valor práctico-moral por parte del Concilio Vaticano II puede considerarse como una verdadera novedad teológica¹⁰⁸. *La novedad consiste en proponer la santidad, con cuanto implica de excelencia, como el fin práctico y alcanzable por todos los cristianos, también por aquellos –que son la mayoría– que no han recibido una vocación al estado sacerdotal ni a la vida consagrada.*

Si bien se puede decir que esta enseñanza del Vaticano II constituye un evento importante en la historia del cristianismo, es también cierto que ha sido preparada por el soplo del Espíritu en la vida misma de la Iglesia, a través de la teología de las realidades terrenas, la renovación litúrgica con su reflexión sobre el bautismo y su carácter santificante, la experiencia del apostolado laical, y la vitalidad de fenómenos pastorales como el Opus Dei. Este último se caracteriza por la importancia dada al valor santificante del trabajo profesional y del cumplimiento de los deberes ordinarios del cristiano¹⁰⁹.

¹⁰⁷Se pueden entender en este sentido las invitaciones de Jesús a “dar fruto” (cf. p. ej. Mt 25,14-30; Jn 15,1-11), que puede ser treinta, sesenta o cien (Mt 13,8).

¹⁰⁸San Juan Pablo II, recordando esta doctrina, comenta: «El Concilio Vaticano II ha pronunciado palabras altamente luminosas sobre la vocación universal a la santidad. Se puede decir que precisamente esta llamada ha sido la consigna fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia, por un Concilio convocado para la renovación evangélica de la vida cristiana. Esta consigna no es una simple exhortación moral, sino una *insuprimible exigencia del misterio de la Iglesia*» (*Christifideles laici*, n. 16). Cfr. V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008.

¹⁰⁹«La historia de la Iglesia y del mundo se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo, que, con la colaboración libre de los hombres, dirige todos los acontecimientos hacia la realización del plan salvífico de Dios Padre. Manifestación evidente de esta Providencia divina es la presencia constante, a lo largo de los siglos, de hombres y mujeres, fieles a Cristo, que iluminan con su vida y su mensaje las diversas épocas de la historia. Entre estas

*Todo esto no es un mero postulado teórico, sino que estimula en la práctica el deseo firme y concreto de realizar este ideal en la vida ordinaria, como enseña el capítulo V de la *Lumen gentium*. Este capítulo empieza señalando el fundamento último de tal empeño: la santidad de Dios –Padre, Hijo y Espíritu Santo– que Cristo ha transmitido a la Iglesia; por eso, «todos en la Iglesia, pertenezcan a la Jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad, según las palabras del Apóstol: *Lo que Dios quiere de vosotros es que seáis santos (1 Ts 4, 3; cfr. Ef 1, 4)*»¹¹⁰. El punto siguiente desarrolla esta idea, relacionando la santidad de los fieles con Jesús, maestro y modelo, con el Espíritu Santo, que mueve desde el interior al amor de Dios y del prójimo, con la vida sacramental (bautismo), las virtudes y la oración; este parágrafo trata también de la relación entre la santidad inicial y la santidad moral: «Los seguidores de Cristo han sido llamados por Dios y justificados en el Señor Jesús, no por sus propios méritos, sino por su designio de gracia. El bautismo y la fe los ha hecho verdaderamente hijos de Dios, participan de la naturaleza divina y son, por tanto, realmente santos. Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron»¹¹¹.*

Después recuerda que *la santidad es una y la misma para todos*: «En los diversos géneros de vida y ocupación, todos cultivan la misma santidad. En efecto, todos, por la acción del Espíritu de Dios, obedientes a la voz del Padre, adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y con la cruz a cuestas para merecer tener parte en su gloria»¹¹². *No se pueden, por tanto, distinguir diversos grados de vocación a la santidad, pues tal llamada es para todos una invitación a la plenitud cristiana*: «Cada uno, según sus dones y funciones, debe avanzar con decisión por el camino de la fe viva, que suscita esperanza y se traduce en obras de amor»¹¹³. El parágrafo continúa con una referencia a los obispos, a los sacerdotes, a los otros clérigos, a los laicos con especial mención de los esposos, a los que tienen condiciones de vida más difíciles y a los que sufren, e insiste en que «todos los cristianos, por tanto, en sus condiciones de vida, trabajo y circunstancias, serán cada vez más santos a través de todo ello si todo lo reciben con fe de manos del Padre del cielo y colaboran con la voluntad de Dios, manifestando a

figuras insignes ocupa un lugar destacado el beato Josemaría Escrivá, que, como subrayé el día solemne de su beatificación, recordó al mundo contemporáneo la llamada universal a la santidad y el valor cristiano que puede adquirir el trabajo profesional, en las circunstancias ordinarias de cada uno» (SAN JUAN PABLO II, *Discurso* 14-X-1993, n. 2: *Insegnamenti*, XVI-2 (1993) 1013-1014). Para un estudio teológico en profundidad sobre la naturaleza y la propuesta espiritual del Opus Dei, véase SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2012 y los estudios citados en la nota 36.

¹¹⁰*Lumen gentium*, n. 39.

¹¹¹*Ibid.*, n. 40.

¹¹²*Ibid.*, n. 41.

¹¹³*Ibidem*.

todos, precisamente en el cuidado de lo temporal, el amor con que el Padre amó al mundo»¹¹⁴. El capítulo termina ilustrando las vías y medios de la santidad y, después de hablar de algunas vocaciones concretas, recuerda una vez más: «Todos los cristianos, por tanto, están llamados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio estado de vida»¹¹⁵.

*Esta vocación universal a la santidad se traduce en buscar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza: cada persona está llamada a amar a Dios con una intensidad suma*¹¹⁶. Eso es lo que constituye la base de la santidad cristiana: el amor de Cristo nos urge a responder con un amor máximo a Dios y al prójimo, que se hace realidad en las situaciones concretas a lo largo de la vida, y que no ha de fijar límites a este crecimiento, pues no merece el nombre de bueno quien no desea ser mejor, y apenas uno no lo desea, deja de ser bueno¹¹⁷: «Te desagrade siempre lo que eres, si quieres llegar a lo que no eres. Donde te has complacido de ti mismo, ahí te has quedado. Si dijiste: Basta; percaste»¹¹⁸.

La caridad lleva consigo una intrínseca tensión hacia el crecimiento, al que no pueden ponerse límites preconstituídos. No es posible en el amor —especialmente en el amor a Dios— hacer demasiado: «El mandamiento del amor de Dios y del prójimo no tiene en su dinámica positiva ningún límite superior, sino más bien uno inferior, por debajo del cual se viola el mandamiento»¹¹⁹. Teniendo en cuenta la amorosa y paternal generosidad de Dios no tendría sentido, por parte del hombre, una actitud egoísta replegada sobre sí mismo. La profundidad del don de Dios hace que, en último término, o amamos a Dios sobre todas las cosas y procuramos crecer continuamente en este amor, o nos amaremos a nosotros mismos más que a Dios¹²⁰. Estamos, por tanto, llamados a corresponder a un don que nos compromete totalmente, tomando el Amor como regla de todo el querer y el obrar. «*La perfección cristiana solo*

¹¹⁴*Ibidem*.

¹¹⁵*Ibid.*, n. 42. Los últimos Papas han subrayado repetidamente el valor y la actualidad de la enseñanza del Concilio sobre la llamada universal a la santidad: cfr. SAN JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, nn. 30-31; BENEDICTO XVI, Audiencia general (La santidad), 13-IV-2011; FRANCISCO, Exhort. apost. *Gaudete et exsultate*, 19-III-2018.

¹¹⁶Cfr. *Dt* 6, 5; *Mc* 12, 30.

¹¹⁷«Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus» (SAN BERNARDO, *Epistola* 91, 3: *Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1974, vol. VII, p. 240, ln. 18-19).

¹¹⁸SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15, 18: PL 38, 926.

¹¹⁹*Veritatis splendor*, n. 52. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 64, a. 4.

¹²⁰«Dos amores dieron origen a dos ciudades, a la terrena el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, a la celeste el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. Aquella se gloria en sí misma, esta, en el Señor» (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 14, 28: CCL 48, 451).

tiene un límite: el de no tener límite»¹²¹.

4. El seguimiento de Cristo como fundamento esencial y original de la santidad cristiana

a) Cristo como “camino, verdad y vida”

Hemos de centrar ahora nuestra atención sobre la realización terrena de la vocación a la santidad (la santidad moral), porque tal actuación es la tarea moral y espiritual que tiene necesidad de ser iluminada y orientada por la reflexión teológica.

Como sabemos, la vida moral cristiana es el camino hacia la casa del Padre¹²², que tiene en Cristo su fundamental punto de referencia¹²³. Cristo lo ha hecho posible y *Cristo constituye su fin, su norma y su modelo*, humano y divino al mismo tiempo. Él es «el Camino, la Verdad y la Vida»¹²⁴. Jesús es “el camino” hacia la casa del Padre en cuanto mediador personal de la salvación y en cuanto norma de vida. Es el camino porque es “la verdad”, o sea la revelación personal del Padre y de su designio de amor hacia los hombres. En este sentido, todo lo que Dios quiere de nosotros nos lo ha mostrado en Cristo, modelo de nuestra santidad. Pero Jesús es también “la vida”, porque su Espíritu habita en los creyentes y los capacita para vivir como Él.

Se afirma así que *la santidad cristiana en su actuación terrena consiste en el seguimiento de Cristo*. «Es Jesús mismo quien toma la iniciativa y llama a seguirle. La llamada está dirigida, sobre todo, a aquellos a quienes confía una misión particular, empezando por los Doce; pero también es cierto que la condición de todo creyente es ser discípulo de Cristo (cfr. *Hch* 6, 1). Por esto, *seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cfr. *Ex* 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cfr. *Jn* 6, 44). No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: *adherirse a la persona misma de Jesús*, compartir su vida y su

¹²¹SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*: PG 44, 299 D.

¹²²Cfr. *Jn* 14, 2-3.

¹²³Una visión de conjunto sobre la vocación al seguimiento de Cristo se puede ver en: N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid 1999⁴: una edición crítica se encuentra en SC 355 y 361; C. SPICQ, *Dios y el hombre según el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979; L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1970; D. TETTAMANZI, *El hombre imagen de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978; A. FERNÁNDEZ, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Palabra, Madrid 1998; L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001.

¹²⁴*Jn* 14, 6.

destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre»¹²⁵.

Por eso, «*seguir a Cristo* no es una imitación exterior, porque toca al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa *configurarse con Él*, que se hizo siervo hasta la entrega en la cruz (cf. *Flp* 2, 5-8). Por la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (cf. *Ef* 3,17), y así el discípulo se asimila a su Señor y se configura con Él. Este es el *fruto de la gracia*, de la presencia operante del Espíritu Santo en nosotros»¹²⁶. Queda claro que, para el cristiano, Cristo no es sólo un modelo admirable al que imitar y un sabio maestro al que obedecer; sino que, a través de la comunión de vida con Él que el cristiano recibe por la gracia -compuesta de conocimiento y amor-, se hace progresivamente capaz de conocer y amar las cosas y las personas como Cristo las conoce y las ama, hasta el punto de poder decir, como san Pablo: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí»¹²⁷.

b) El seguimiento de Cristo como vida según las virtudes cristianas hasta la plenitud de la caridad

Nos detenemos ahora a explicar qué significa, en términos operativos, el seguimiento de Cristo. Como se ha esbozado antes, seguir a Cristo significa concretamente *vivir según las virtudes cristianas, es decir, según las virtudes enseñadas con las palabras y con el ejemplo de Cristo, «perfectus Deus, perfectus homo»*. La teología moral no es otra cosa que una explicación de esta realidad, de sus presupuestos antropológicos, de sus implicaciones normativas y de sus modalidades de actuación.

Las virtudes teologales y morales son, simultáneamente, 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 hacen al hombre capaz de creer, desear y amar a Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. Las virtudes teologales purifican y elevan el conocimiento y la voluntad humana, dirigiéndolos hacia el fin de la vida cristiana¹²⁸. Estas virtudes modifican

¹²⁵ *Veritatis splendor*, n. 19. La encíclica añade: «El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquel que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente *discípulo de Dios* (cfr. *Jn* 6, 45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cfr. *Jn* 8, 12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cfr. *Jn* 10, 11-16), es el camino, la verdad y la vida (cfr. *Jn* 14, 6), es aquel que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, el Hijo, es ver al Padre (cfr. *Jn* 14, 6-10). Por tanto, imitar al Hijo, que es “imagen de Dios invisible” (*Col* 1, 15), significa imitar al Padre» (*Veritatis splendor*, n. 19).

¹²⁶ *Veritatis splendor*, n. 21.

¹²⁷ *Gal* 2:20.

¹²⁸ Al estudio de las virtudes teologales y de su esencial función en la vida cristiana está dedicado un tratado íntegro en la teología moral especial: cfr. J. M. GALVÁN, *Scelti in*

los criterios según los cuales las virtudes morales regulan las actividades, y también la realización y el uso de los bienes humanos, haciendo posible la unión con Cristo a través de ellos¹²⁹. Sin embargo, las virtudes no son normas en el mismo sentido que lo son las leyes humanas; son normas en cuanto actúan como principios cognoscitivos, apetitivos y dispositivos de la racionalidad práctica (prudencia), de la rectitud en el amar y sentir, así como de la recta elección, según una estructura compleja que veremos en el capítulo VII.

Entre las virtudes teologales, debe subrayarse la *función central de la caridad*¹³⁰. Esta expresa el valor moral de la persona y el grado de su unión con Cristo; esta unión con Cristo mediante el amor está por encima de todos los valores humanos y no se identifica ni siquiera con el conjunto armónico de ellos. A través de las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, especialmente a través de la caridad, es como se alcanza la vida de unión con Dios, que representa el bien más grande de que es capaz el hombre en este mundo: quien lo ha experimentado reconoce que vale la pena cualquier sacrificio con tal de no perderlo¹³¹. *Esta unión, que consiste esencialmente en el amor, en la caridad, da lugar a una verdadera contemplación de Cristo y de Dios*. Por contemplación no entendemos aquí los fenómenos místicos extraordinarios, sino el esfuerzo y la capacidad de descubrir a Dios en todo acontecimiento –grande o pequeño– de la propia vida, incluso en medio de las muchas ocupaciones terrenas¹³²; sin olvidar, por otra parte, que Él se encuentra en el centro del alma en gracia, como decía San Agustín: *interior intimo meo*, más íntimo a mí que yo mismo¹³³. Aquí se inserta la amistad con el Señor a

Cristo per essere santi, vol. II: *Morale teologale*, Edusc, Roma 2018. No pertenece a la moral fundamental descender a un estudio pormenorizado de las mismas.

¹²⁹Este tema se profundizará en los apartados 4 y 5 del capítulo VII, dedicado al estudio de las virtudes morales infusas. Por ahora, baste señalar que muchas de las enseñanzas morales del Nuevo Testamento se refieren precisamente a la actitud correcta que hay que tener ante los diversos bienes que el hombre necesita, articulándolos en función del fin sobrenatural último, es decir, la santidad cristiana: por ejemplo, la riqueza y la pobreza adquieren un nuevo valor, al igual que el placer y el dolor; amar a los demás como Jesús implica amar incluso a los enemigos, perdonar setenta veces siete, etc. Sólo a través de las virtudes teologales todo esto se hace razonable, deseable y prácticamente posible.

¹³⁰Cfr. G. GILLEMEN, *La primacía de la caridad en teología moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957; F. OCÁRIZ, *Amor a Dios. Amor a los hombres*, Palabra, Madrid 1973.

¹³¹«Solo quien se ha abierto al Evangelio y ha descubierto que él es la perla y el tesoro incomparable, puede “venderlo todo”, seguir a Jesús y tratar de ser como Él (cfr. *Mt* 13, 44-46). Aquí, “el deber” aparece como fruto del gozoso y agradecido reconocimiento de los dones recibidos de Dios» (CONF. EPISCOPAL ESPAÑOLA, «*La verdad os hará libres (Jn 8, 32)*», n. 43, «Boletín Oficial de la Conf. Ep. Española» 8 (1991) 25).

¹³²«Una sola cosa es necesaria» (*Lc* 10, 42): la búsqueda amorosa del Señor; cfr. *Catecismo*, nn. 2562-2564. Conviene subrayar la necesidad de la contemplación a fin de que el cristiano, cualquiera que sea la situación de la propia vida, pueda conseguir la santidad: este tema se desarrollará en el cap. III, § 4 c).

¹³³*Confesiones*, 3, 6, 11: CCL 27, 33.

través de la oración y los actos de piedad y de culto¹³⁴.

Vale la pena transcribir algunas reflexiones, sacadas de una homilía del San Josemaría Escrivá, que ilustran eficazmente lo que es la contemplación ordinaria alcanzable por todo cristiano que intenta vivir seriamente el seguimiento de Cristo. «Primero una jaculatoria, y luego otra, y otra..., hasta que parece insuficiente ese fervor, porque las palabras resultan pobres...: y se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio. Vivimos entonces como cautivos, como prisioneros. Mientras realizamos con la mayor perfección posible, dentro de nuestras equivocaciones y limitaciones, las tareas propias de nuestra condición y de nuestro oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios, como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús, de forma más eficaz, con un dulce sobresalto [...].

»El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criatura que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo [...]. No me refiero a situaciones extraordinarias. Son, pueden muy bien ser, fenómenos ordinarios de nuestra alma [...]. Una oración y una conducta que no nos apartan de nuestras actividades ordinarias, que en medio de ese afán noblemente terreno nos conducen al Señor. Al elevar todo ese quehacer a Dios, la criatura diviniza el mundo. [...] Nace una sed de Dios, una ansia de comprender sus lágrimas; de ver su sonrisa, su rostro [...]. Y el alma avanza metida en Dios, endiosada: se ha hecho el cristiano viajero sediento, que abre su boca a las aguas de la fuente (cfr. *Sl* 26, 15).

»Con esta entrega, el celo apostólico se enciende, aumenta cada día –pegando esta ansia a los otros–, porque el bien es difusivo. No es posible que nuestra pobre naturaleza, tan cerca de Dios, no arda en hambres de sembrar en el mundo entero la alegría y la paz, de regar todo con las aguas redentoras que brotan del Costado abierto de Cristo (cfr. *Jn* 19, 34), de empezar y acabar todas las tareas por Amor. [...] Me interesa confirmar de nuevo que no me refiero a un modo extraordinario de vivir cristianamente»¹³⁵.

La caridad es así forma de todas las otras virtudes¹³⁶, principio mediato de todas las obras justas y como su fruto¹³⁷. Por eso, dada la poliedricidad de la vida que ha de ser vivida en Cristo, el seguimiento de Jesús –aun unificando

¹³⁴El tema del diálogo del hombre con Dios recorre toda la Biblia, desde la creación (*Gn* 1, 27-29; 2, 16.19.23) hasta los últimos versículos (*Ap* 22, 17.20); así, por ejemplo, el diálogo de Dios con Noé (*Gn* 6, 13 ss.), con Abrahán (*Gn* 12 ss.), con Isaac (*Gn* 26), con Moisés (*Ex* 3 ss.); la oración de David (*2 S* 7, 18-29), de los profetas (*Is* 6, 6-11; *Lm* 5; *Ha* 3), de Jesús (*Mc* 1, 35; *Lc* 5, 16; 9, 18; 21, 36-37), de María y de los Apóstoles (*Hch* 1, 14; 3, 1), de los primeros cristianos (*Hch* 12, 5.12); también lo muestran las leyes litúrgicas del *Éxodo* (cap. 25-31 y 35-40), el código sacerdotal y la ley de la santidad del *Levítico*, la liturgia postexílica (*Ne* 9, 5-10, 40), las asambleas litúrgicas cristianas (*1 Co* 11, 2-14, 40), hasta llegar a la liturgia de la Jerusalén celeste (*Ap* cap. 4, 5, 6, etc.).

¹³⁵SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1995²⁰, nn. 296, 306-308 y 310-312.

¹³⁶Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8. En el cap. VIII, § 4 c) ilustraremos el significado exacto de esta tesis.

¹³⁷Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 3.

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. El valor profundo y definitivo del obrar humano se mide por su relación con la vocación personal a la unión con Cristo. Como explica Santo Tomás, «cuando de dos cosas una es la razón de la otra, la ocupación del alma en una no impide ni disminuye la ocupación en la otra [...]. Y como Dios es aprehendido por los santos como la razón de todo cuanto hacen o conocen, su ocupación en las cosas sensibles, o en contemplar o hacer otras cosas, en nada les impide la contemplación divina, ni viceversa»¹³⁸. *La unión con Cristo, aun siendo un bien trascendente y destinado a durar eternamente, se realiza o se frustra en la regulación moral de las diversas actividades humanas y de los diversos bienes personales y sociales.*

¹³⁸*S.Th., suppl.*, q. 82, a. 3 ad 4. El Aquinate aplica este razonamiento a la contemplación en el cielo; sin embargo, en modo análogo, se puede aplicar a la contemplación amorosa en esta vida.

CAPÍTULO III

LA CONDUCTA MORAL COMO RESPUESTA DEL HOMBRE A LA LLAMADA DIVINA

1. Conducta moral y santidad cristiana

El análisis puramente filosófico considera la vida moral como un proyecto con el que el hombre pretende realizar, a través de sus acciones, el bien completo y definitivo de la propia vida. Hacia ese objetivo tiende enteramente la actividad de la razón práctica, que está en condiciones de realizar una “traducción” operativa concreta del fin último, individuando las prioridades, la medida y las modalidades con que deben ser deseados y realizados los diversos bienes y las múltiples actividades que integran la vida humana¹.

A la luz de la Revelación, comprendemos que el bien humano completo es asumido, purificado, elevado e integrado, mas no alterado, por la llamada a la santidad que se actúa en la configuración con Cristo. *La vida moral cristiana significa la activa búsqueda de la santidad, sostenida por la gracia del Espíritu Santo.* La natural capacidad práctica de la razón humana es enriquecida por el horizonte de sentido y de las concretas enseñanzas morales de la Revelación; y lo mismo sucede con las demás facultades operativas que el hombre posee naturalmente: estas son sanadas y elevadas por las virtudes cristianas. Toda la existencia moral puede ser así profundamente entendida como la respuesta del hombre al don divino que lo ha elevado –junto con los otros miembros de la comunidad cristiana y, potencialmente, junto con todos los hombres– a la dignidad de hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo.

Es necesario comprender correctamente en qué sentido la vida moral cristiana es una respuesta a una llamada divina. En cierto sentido, toda vida moral se relaciona con la llamada que Dios dirige al hombre, sea o no consciente de ello, a través del conocimiento natural y del deseo del bien². Pero en el cristiano hay también una clara conciencia de que ha sido objeto de una comunicación divina -fruto de su insondable amor por nosotros- que requiere correspondencia³. Sabe también que es destinatario de enseñanzas morales precisas, que ilustran los modos fundamentales de su respuesta. Pero

¹Cfr. cap. II, §§ 1 b) y 2.

² Cf. *Veritatis splendor*, n. 7.

³ Cf. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 1: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva».

no hay que pensar que cada acción del cristiano es una respuesta a una petición divina de contenido preciso e inequívoco. Mejor aún: en realidad lo es, pero lo es en la medida en que el cristiano ve en Dios el origen y fundamento de todo bien, y cree que el seguimiento de Cristo se realiza como compromiso obediente con todo lo que resulta bueno, tanto a la luz de la razón natural (ley moral natural⁴), como a la luz de la fe (ley evangélica⁵), aunque en realidad el cristiano actúe normalmente bajo la luz resultante de la colaboración de ambos principios cognoscitivos. Lo que queremos subrayar es que *al cristiano no se le ahorra el esfuerzo activo y creativo de encontrar caminos para lograr la unión con Cristo a través de su propia vida y actividades.*

La tarea de la teología moral es, en este sentido, ayudar al cristiano a desarrollar este esfuerzo activo y creativo. En este capítulo solo podemos trazar algunas líneas generales, que ofrecen una visión sintética y dinámica de lo que veremos más adelante, desde un punto de vista analítico, a lo largo del libro y en la teología moral especial⁶.

2. La cooperación moral del hombre al don de Dios

Se puede afirmar en términos generales que toda iniciativa de Dios en relación al ser humano exige la *respuesta libre del hombre*⁷. Incluso lo que hemos llamado *santidad inicial* supone ya una primera y fundamental *respuesta del hombre*: la libre acogida de la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, en la cual se realiza la justificación⁸. No consideramos ahora esta perspectiva: lo que ahora interesa analizar es cómo la persona, mediante su vida y con la ayuda de la gracia, manifiesta y desarrolla convenientemente el don con que ha sido santificada y renovada.

La fe, a la que sigue la caridad y el deseo de llegar a la plena comunión con Dios (esperanza), debe fortalecerse cada día: *ni siquiera la santidad inicial puede considerarse una realidad indefectible*. Como escribe San Agustín, «todo procede de Dios; pero no permaneciendo nosotros como somnolientos, como reacios a todo esfuerzo, casi contra voluntad. Sin tu voluntad, en ti no se hallará la justicia de Dios. Indudablemente, la voluntad es tuya, la

⁴Véase el capítulo VIII, § 2.

⁵Véase el capítulo VIII, § 4.

⁶Indudablemente, muchos de los argumentos de este capítulo presuponen el conocimiento de conceptos como libertad, gracia, pecado, concupiscencia y otros que serán estudiados sucesivamente; resulta, sin embargo, conveniente ofrecer ahora una visión sintética, suponiendo que el lector tiene al menos un conocimiento genérico de estos temas.

⁷Cfr. *Catecismo*, n. 2002.

⁸Cfr. *Catecismo*, nn. 1991 y 1993. Véase también, a propósito de san Pablo, R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 645-657.

justicia es solo de Dios. La justicia de Dios existe sin tu voluntad, pero no puede existir en ti sin tu voluntad. [...] Quien te creó sin ti, no te justificará sin ti»⁹. Del hombre depende, en definitiva, la continua correspondencia al don divino, que se manifiesta en la decisión siempre actual de vivir, ante todo, como santo en Cristo¹⁰. Este deseo se realiza según dos líneas: alejar cuanto nos aleja del Señor y practicar cuanto nos acerca a Él.

Los Escritos Apostólicos distinguen estos dos momentos. La *Carta a los Efesios*, por ejemplo, los describe como “abandonar la conducta del hombre viejo” y “renovarse y revestirse de Cristo”; concretamente les exhorta a «abandonar la antigua conducta del hombre viejo, que se corrompe conforme a su concupiscencia seductora, para renovaros en el espíritu de vuestra mente y revestiros del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en justicia y santidad verdaderas»¹¹. En la *Carta a los Gálatas*, el primer momento se considera como lucha contra los deseos de la carne; el segundo, como vida según el Espíritu¹². La *Primera Carta a los Tesalonicenses* pide a los fieles abandonar las pasiones y los pecados de los paganos que no conocen a Dios, y vivir de manera agradable a Dios buscando progresar siempre más¹³. Y, en la *Carta a los Romanos*, indica: «No os amoldéis a este mundo, sino, por el contrario, transformaos con una renovación de la mente, para que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, agradable y perfecto»¹⁴. En definitiva, es necesario tanto el esfuerzo de luchar contra el pecado y el vicio, cuanto la práctica de las virtudes y el uso de los medios de santificación.

3. El aspecto negativo del comportamiento moral: «abandonar la conducta del hombre viejo»

a) La lucha contra el pecado

Al hablar del “aspecto negativo” de la conducta moral hemos adoptado un modo común de hablar, que ha de ser bien entendido. En la vida cristiana, la negación procede siempre de una afirmación previa y está ordenada a una afirmación ulterior y plena. Se ha escrito justamente que, en el anuncio cristiano, el pecado no es «un tema primario, sino un tema indirecto, reflejo: un tema que entra, obviamente, pero que no está en primer plano [...] Es necesario citar al menos la primera carta a los Corintios donde encontramos esta arcaica formulación de fe: “Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras; se apareció a

⁹SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169, 11, 13: PL 38, 922-923. Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje Urbi et Orbi*, 25-XII-2012, que habla de nuestra “omnipotencia invertida” como aquel poder del hombre de cerrarse a Dios y hacer ineficaz la omnipotencia divina en su propia vida: AAS 105 (2013) 73-75.

¹⁰Cfr. *I Co* 1, 2; véase también R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1991, vol. II, pp. 77-78.

¹¹*Ef* 4, 22-24.

¹²Cfr. *Ga* 5, 16-17.

¹³Cfr. *I Ts* 4, 1-5.

¹⁴*Rm* 12, 2.

Cefas y luego a los Doce” (*1 Co* 15, 3-5). Aquí se hace una inmediata mención de los pecados, pero es puesta en segundo lugar, en función del hecho que Cristo ha muerto por ellos. La confesión de fe es Cristológica»¹⁵.

Esta consideración, lejos de desvirtuar la importancia del pecado, la subraya, colocándola en su justa perspectiva. El que vive en Cristo está muerto al pecado: «Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él [...] Porque lo que murió, murió de una vez para siempre al pecado; pero lo que vive, vive para Dios. De la misma manera, también vosotros debéis consideraros muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. Por lo tanto, que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal»¹⁶. Entre la vida del hombre en Cristo y el pecado existe una total incompatibilidad. El pecado se opone a la santidad de Dios y a la vida en Cristo, supone un “no” del hombre a la llamada divina; es el alejamiento de Dios que en Cristo se ha acercado y se acerca a nosotros¹⁷. Por eso *la lucha contra el pecado constituye la primera, radical e inmediata exigencia de la llamada divina a la santidad*.

Esta enseñanza resulta especialmente patente en las Cartas del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, lo recuerda San Pablo a los tesalonicenses: «Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os abstengáis de la fornicación (*porneías*), que cada uno sepa guardar su propio cuerpo santamente y con honor, sin dejarse dominar por la concupiscencia, como los gentiles que no conocen a Dios. En este asunto, que nadie abuse ni engañe a su hermano, pues el Señor toma venganza de todas estas cosas, como ya os advertimos y aseguramos; porque Dios no nos llamó a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, el que menosprecia esto no menosprecia a un hombre, sino a Dios»¹⁸. No es menos radical la advertencia de la *I Carta de Juan*: «Sabéis que él se manifestó para quitar los pecados, y en él no hay pecado. Todo el que permanece en él, no peca. En cambio, el que peca no le ha visto ni le ha conocido. Hijos: que nadie os engañe. El que obra la justicia es justo, como él es justo. El que comete pecado, es del diablo, porque el diablo peca desde el principio. Para esto se manifestó el Hijo de Dios: para destruir las obras del diablo. Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque el germen divino permanece en él; no puede pecar porque ha nacido de Dios»¹⁹. Los que siguen a Cristo no pecan. Pertenece a la misma realidad de la filiación divina la ausencia del pecado. Pecar supone rechazar la filiación divina y herir el amor de Dios que la otorga como un don. Estas ideas no se oponen al hecho de que en esta vida todos -incluso los cristianos- son pecadores, ni al hecho de que Dios muchas veces realiza la santidad en medio de la fragilidad personal. Sólo pretenden subrayar que una característica esencial de la vida cristiana es no contentarse con el propio pecado y, por tanto, esforzarse por superarlo²⁰.

¹⁵R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, cit., p. 379 (trad. nuestra).

¹⁶*Rm* 6, 8.10-12.

¹⁷Teniendo en cuenta la incidencia del pecado en la vida moral, le dedicaremos el cap. XI.

¹⁸*1 Ts* 4, 3-8.

¹⁹*1 Jn* 3, 5-9.

²⁰ Cf. J.M. BERGOGLIO, *Guarire dalla corruzione* [orig. *Corruzione y pecado*], EMI, Bolonia 2013, en el que propone la distinción entre el hombre *pecador* -que siempre puede volver a levantarse con la ayuda de Dios- y el hombre *corrupto*, presa de una

b) La tibieza como respuesta frustrada a la vocación cristiana

La vocación cristiana, en cuanto vocación a la santidad que hay que realizar en el mundo, ha de superar, además del pecado, otro obstáculo, en apariencia menos grave, pero en la práctica más insidioso: la tibieza o acidia, «a la cual pertenece la negligencia por la que uno, a causa del esfuerzo que exige, rehúsa conseguir los bienes espirituales»²¹. La persona tibia no quiere ofender gravemente al Señor, pero tampoco se compromete seriamente por realizar la unión con Cristo a través de su vida. El tibio quizá no dice claramente “no” a la llamada divina, pero aplaza sistemáticamente la respuesta a un “después” o a un “mañana” que nunca llegan. Su débil amor a Dios le hace demasiado pesado el esfuerzo de responder positivamente. Esto explica las fuertes palabras que usa el Apocalipsis en relación a los tibios: «Conozco tus obras, que no eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Y así, porque eres tibio, y no caliente ni frío, voy a vomitarte de mi boca»²². El hecho es que *la persona tibia olvida el gran amor que Dios le ha demostrado, no hace fructificar el dinamismo de crecimiento propio de la caridad y se siente satisfecho con aquello que es y con aquello que hace*: «Porque dices: “Soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad”, y no sabes que eres un desdichado y miserable, pobre, ciego y desnudo»²³. *La tibieza o “aburguesamiento” es, en definitiva, la respuesta frustrada a la vocación a la santidad, y representa indudablemente un fracaso.*

El tibio se deja llevar por la tentación de pensar que el camino hacia la felicidad humana es una vía media entre la santidad cristiana –vista como demasiado pesada– y el alejamiento de Dios –visto como un oscuro callejón sin salida–. El tibio quiere ser “bueno”, pero descuida su relación filial con el Señor, se mueve en horizontes exclusivamente terrenos (dinero, poder, bienestar material, etc.), no escucha las inspiraciones de la gracia, es superficial y quizá irresponsable en el cumplimiento de los deberes familiares, profesionales y sociales, no demuestra ninguna preocupación por el propio crecimiento espiritual y claudica ante el esfuerzo de lo que va más allá de cuanto se ve y se toca.

Los remedios contra la tibieza se encuentran en el mismo pasaje del Apocalipsis²⁴: 1) convertirse con todo el corazón a Dios y hacer fructificar sus dones: «Te aconsejo que me compres oro acrisolado por el fuego para que te autosuficiencia que le impide identificar el pecado.

²¹*S.Th.*, I-II, q. 84, a. 4 ad 5. La tibieza no debe confundirse con un estado de aridez interior, pues se trata de una condición de voluntaria languidez espiritual que se caracteriza por la dejadez en la edificación de la propia santidad.

²²*Ap* 3, 15-16. «Dice un autor que la tibieza es como la tisis, que no alarma, porque apenas se la siente, y, sin embargo, es tan peligrosa que con dificultad se sale de ella. Y así es en realidad, porque la tibieza hace al alma insensible a los remordimientos de la conciencia, y, por ende, como estaba acostumbrada a la insensibilidad de los remordimientos acerca del pecado venial, se hará también insensible ahora que vive en pecado mortal» (SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Sermones abreviados*, XIV, III: *Obras ascéticas*, BAC, Madrid 1954, vol. II, p. 576).

²³*Ap* 3, 17.

enriquezcas, túnicas blancas para que te vistas y no aparezca la vergüenza de tu desnudez, y colirio con que ungirte los ojos para que veas»; 2) tomar con generosidad la cruz del Señor y aceptar las mortificaciones pasivas: «Yo, a cuantos amo, los reprendo y castigo»; 3) renovar el esfuerzo por la santidad: «Ten celo y arrepiéntete»; 4) escuchar, con la firme intención de cumplir, los requerimientos divinos: «Mira, estoy a la puerta y llamo: si alguno escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo»; esta escucha se debe realizar en dos modos complementarios: a) mejorar la vida de oración, «pues cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la acidia cese»²⁵; b) acercarse con frecuencia al sacramento de la confesión y a la dirección espiritual, para lograr una percepción cada vez más clara de lo que Dios pide.

c) *La lucha contra la concupiscencia*

La libertad del hombre es la libertad de un ser compuesto de espíritu y carne, inmerso en la temporalidad, y que no se decide plenamente mediante una única opción, sino fatigosamente a lo largo de la propia vida. Así pues, mientras está en camino, la persona tiene que ocuparse de la propia salvación con temor y temblor²⁶, y resulta inevitable la lucha para superar las resistencias y para confirmar las propias decisiones, pues en esta vida es siempre posible volver atrás²⁷. Además, después del pecado, la conducta moral recta comporta esfuerzo: la natural ordenación a Dios es contrastada por el desorden causado por el pecado original y por los pecados actuales; este principio de desorden en la vida moral, llamado “concupiscencia” o “*fomes peccati*”²⁸, se atribuye a la “carne”²⁹.

Este desorden moral se manifiesta sobre todo en el inmoderado amor de sí mismo, en el deseo de autoafirmación y, especialmente, en cerrarse al querer de Dios, es decir, en el orgullo³⁰: lo peor de la concupiscencia se encuentra en el amor propio, que

²⁴Cfr. *Ap* 3, 18-20.

²⁵*S.Th.*, II-II, q. 35, a. 1 ad 4.

²⁶Cfr. *Flp* 2, 12.

²⁷Cfr. *Lc* 9, 62.

²⁸«En sentido etimológico, la “concupiscencia” puede designar toda forma vehemente de deseo humano. La teología cristiana le ha dado el sentido particular de un movimiento del apetito sensible que contraría la obra de la razón humana. El apóstol S. Pablo la identifica con la lucha que la “carne” sostiene contra el “espíritu” (cfr. *Ga* 5, 16.17.24; *Ef* 2, 3). Procede de la desobediencia del primer pecado (cfr. *Gn* 3, 11). Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados (cfr. Concilio de Trento: DS 1515)» (*Catecismo*, n. 2515).

²⁹“Carne” en el sentido de “hombre viejo”, de persona marcada por el desorden del pecado, como veremos en el cap. XI, § 6 c). Sobre la lucha contra la carne en S. Pablo, cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 48-51.

³⁰Así la Vulgata y la Neovulgata: «*Quoniam initium omnis peccati est superbia*» (*Eccli [Si]* 10, 15); las versiones recientes de la Escritura ofrecen una diversa redacción. Citando

toma cuerpo en los diversos apetitos humanos (en el espiritual y en los sensitivos) e impulsa al pecado. «San Pablo es quien de manera particularmente elocuente describe la tensión y la lucha que turba el corazón humano. Leemos en la *Carta a los Gálatas*: “Por mi parte os digo: *Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne*. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais” (*Ga* 5, 16 s.). Ya en el hombre en cuanto *ser compuesto*, espiritual y corporal, existe una cierta tensión, tiene lugar una cierta lucha entre el “espíritu” y la “carne”. Pero esta lucha pertenece de hecho a la herencia del pecado, del que es una consecuencia y, a la vez, una confirmación. Forma parte de la experiencia cotidiana. Como escribe el Apóstol: “*Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje ... embriaguez, orgías y cosas semejantes*”. Son los pecados que se podrían llamar “carnales”. Pero el Apóstol añade también otros: “odios, discordias, celos, iras, rencillas, divisiones, envidias” (*Ga* 5, 19-21). Todo esto son “las obras de la carne”. Pero a estas obras, que son indudablemente malas, Pablo contrapone “el fruto del Espíritu”: “amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí” (*Ga* 5, 22 s.). Por el contexto parece claro que para el Apóstol no se trata de discriminar o condenar el cuerpo, que con el alma espiritual constituye la naturaleza del hombre y su subjetividad personal; sino que trata de las *obras* –mejor dicho, de las disposiciones estables–, virtudes y vicios, moralmente *buenas o malas*, que son *fruto de sumisión* (en el primer caso) o bien de *resistencia* (en el segundo) *a la acción salvífica del Espíritu Santo*. Por ello, el Apóstol escribe: “Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu” (*Ga* 5, 25)»³¹.

No resulta posible mantener la dirección hacia la santidad sin una lucha por vencer los movimientos desordenados. Ya en el Antiguo Testamento se habla de la vida sobre la tierra como de una milicia, una lucha entre la estirpe de la mujer y la estirpe de la serpiente, y muchos otros pasajes recurren a la alegoría de las batallas³². El tema es retomado en el Nuevo Testamento, ya sea con la metáfora de la guerra³³, ya sea con la de una competición deportiva³⁴, hasta la total victoria de Cristo en el combate escatológico³⁵. Y el Vaticano II recuerda: «A través de toda la historia del hombre se extiende una dura batalla contra los poderes de las tinieblas que, iniciada ya desde el origen del mundo, durará hasta el último día según dice el Señor. Inserto en esta lucha, el hombre debe combatir continuamente para adherirse al bien, y no sin grandes trabajos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de lograr la unidad en sí mismo»³⁶. El cristiano, sin embargo, no se mueve por un afán terreno de perfeccionismo;

este texto bíblico Agustín y Tomás escriben: «*Initium quippe omnis peccati superbia*» (*De civitate Dei*, 12, 6: CCL 48, 359); «*Initium omnis peccati superbia vel amor proprius*» (*S.Th.*, I-II, q. 84, a. 2 ad 3).

³¹*Dominum et Vivificantem*, n. 55.

³²Cfr. *Gn* 3, 15; *Jb* 14, 14; *Sal* 2, 18, 40-41; *Sb* 5, 16-22; *Is* 59, 16-18.

³³Cfr. *Mt* 10, 34-36; *2 Co* 10, 3-5; *Ef* 6, 10-17; *1 Tm* 1, 18; *1 P* 2, 11.

³⁴Cfr. *Hch* 20, 24; *1 Co* 9, 24-27; *Flp* 3, 14; *Hb* 12, 1; *Ap* 3, 11-12.

³⁵Cfr. *Jn* 16, 33; *2 Co* 2, 14; *Ap* 19, 11-21; 20, 7-15.

³⁶*Gaudium et spes*, n. 37.

su meta no es la autoafirmación en el dominio de la naturaleza desordenada, sino amar a Dios sobre todas las cosas e identificarse con Jesucristo mediante la gracia del Espíritu Santo. La lucha ascética es principalmente esfuerzo de identificación con Cristo. Por esto es una lucha optimista, dirigida más a practicar el bien que a evitar el mal: «No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence el mal con el bien»³⁷.

4. El aspecto positivo de la conducta moral: la renovación en el Espíritu y los medios de santificación

El aspecto positivo de la conducta moral es el que mejor responde a su profunda naturaleza de respuesta a la llamada divina a la santidad. La vida moral es, ante todo, progreso espiritual, que tiende a una unión siempre más íntima con Jesucristo. «Esta unión se llama “mística”, porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos –“los santos misterios”– y, en Él, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con Él»³⁸. El Concilio Vaticano II termina su exposición de la doctrina sobre la llamada universal a la santidad con una visión sintética de los principales medios para alcanzar la unión con Cristo: «El don principal y más necesario es el amor con el que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo a causa de Él. Ahora bien, para que el amor pueda crecer y dar fruto en el alma como una semilla buena, cada cristiano debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y cumplir su voluntad con la ayuda de su gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras acciones sagradas y dedicarse constantemente a la oración, a la renuncia de sí mismo, a servir activamente a los hermanos y a la práctica de todas las virtudes»³⁹.

a) El crecimiento en la santidad

La vida moral cristiana es un proceso de progresiva santificación. Esto se expresa en el Nuevo Testamento como crecimiento en la unión con Cristo⁴⁰, o también como una mayor identificación con la voluntad de Dios Padre⁴¹ o, más simplemente, como desarrollo de la caridad, que es la virtud más propiamente unitiva. Así lo recuerda San Pablo a los filipenses: «Pido también que vuestro amor crezca cada vez más en perfecto conocimiento y en plena sensatez, para que sepáis discernir lo mejor, a fin de que seáis puros y sin falta hasta el día de Cristo, llenos de los frutos de justicia que proceden de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios»⁴²: para el Apóstol la caridad es el

³⁷Rm 12, 21.

³⁸Catecismo, n. 2014.

³⁹Lumen gentium, n. 42.

⁴⁰Cfr. Ef 4, 13-15.

⁴¹Cfr. Rm 12, 2; Col 1, 9-12.

⁴²Flp 1, 9-11.

motor inspirador del conocimiento y del discernimiento moral del cristiano, que ordena toda su conducta a la glorificación de Dios por medio de Jesucristo. En la *Primera Carta a los Tesalonicenses* se expresa de modo semejante, y añade que la caridad, como principio de la vida cristiana, procede de Dios: «Que el Señor os colme y os haga rebosar en la caridad de unos con otros y en la caridad hacia todos, como es la nuestra hacia vosotros, para que se confirmen vuestros corazones en una santidad sin tacha ante Dios, nuestro Padre, el día de la venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos»⁴³.

*La creciente identificación con Cristo y con el Padre, a través de la caridad, comporta cumplir los mandamientos*⁴⁴. Los Evangelios contienen muchos discursos morales de Jesús, entre los cuales la tradición ha mostrado predilección por el “Sermón de la montaña”, que tiene como núcleo “las bienaventuranzas”; estas, junto con el “mandamiento del amor” y la confirmación del “decálogo”, se pueden considerar como el resumen del obrar moral cristiano⁴⁵. Este núcleo se esclarece y explicita en otros pasajes del Nuevo Testamento, que también subrayan la radicalidad de la vida cristiana⁴⁶. La conducta moral no es, sin embargo, un conjunto de actividades sueltas: no consiste solo en hacer ciertas cosas y no hacer otras. El cristiano debe, más bien, trazar por sí mismo una línea de conducta, un programa de vida, que actualice en sus concretas circunstancias personales, familiares, profesionales y sociales la vida en Cristo, a la que ha sido llamado y en la que encuentra su plenitud humana y cristiana. *La vida en Cristo es el criterio último con el que han de ser congruentes las acciones, las relaciones humanas y sociales, el modo de buscar y usar las cosas y los bienes*. De ahí deriva una coherencia en toda la conducta personal, que da lugar a la “unidad de vida” del cristiano⁴⁷.

No es posible dividir la vida del cristiano en dos grandes sectores dominados, respectivamente, por la obediencia y por la libertad, como si al pri-

⁴³1 Ts 3, 12-13.

⁴⁴Cfr. Jn 14, 21.23.

⁴⁵Cfr. Mt 5, 3-12; 19, 17-19; 22, 36-40.

⁴⁶Cfr. Mt 5, 48; St 1, 4; 1 P 1, 15-16. Una visión de conjunto se puede encontrar en: C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento* (2 vol.), Eunsa, Pamplona 1970 y 1973; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit.

⁴⁷Para el tema de la unidad de vida cristiana véase: *Presbyterorum ordinis*, n. 14; *Perfectae caritatis*, n. 18; *Christifideles laici*, nn. 30, 34, 59 y 60; SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 10. El concepto de “unidad de vida” es característico de las enseñanzas del San Josemaría Escrivá: cfr. I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en F. OCÁRIZ, - I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios*, Eunsa, Pamplona 1993², pp. 91-128; R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación apostólica «Christifideles laici»*, en *Estudios 1985-1996*, suplemento de «Romana» (ed. castellana) pp. 85-102; D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 633-676; y la bibliografía citada en estos trabajos.

mero pertenecieran las acciones mandadas o prohibidas por las normas morales, y al segundo, en cambio, las acciones que no entran en ninguna norma moral, en las cuales sería posible moverse “libremente” en busca de objetivos o de intereses meramente humanos. En realidad, quien ha sido “tocado” por la gracia de Dios concibe toda su existencia y sus actividades como medio de unión con Dios a través de Cristo: «Tanto si coméis, como si bebéis, o hacéis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios»⁴⁸. Aunque existen actividades que, consideradas en abstracto, son moralmente indiferentes y aun admitiendo que no siempre se consigue referir actual y explícitamente todas las acciones a Cristo, *la dinámica intrínseca de la vida cristiana tiende por sí misma a hacer siempre más actual y consciente la finalidad suprema del amor a Dios* o, si se quiere, el comportamiento filial que busca, en todas las cosas, el modo de «discernir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, agradable y perfecto»⁴⁹. De la caridad filial, como «fuente de agua que salta hasta la vida eterna»⁵⁰, promana todo el obrar moral del cristiano, que merece un progresivo aumento de la caridad misma y de la unión con Cristo.

Como escribe San Cipriano, «la voluntad de Dios es la que Cristo cumplió y enseñó. Es la humildad en la conducta, la firmeza en la fe, el respeto en las palabras, la rectitud en las acciones, la misericordia en las obras, la moderación en las costumbres; es no hacer agravio a los demás y tolerar los que nos hacen a nosotros, conservar la paz con nuestros hermanos, amar a Dios de todo corazón, amarlo en cuanto Padre, temerlo en cuanto Dios, no anteponer nada a Cristo, ya que Él nada antepuso a nosotros; es mantenernos inseparablemente unidos a su amor, estar junto a su cruz con fortaleza y confianza, cuando está en juego su nombre y su honor, mostrar en las palabras la constancia de la fe que profesamos; manifestar en los tormentos la confianza con que luchamos y, en la muerte, la paciencia que nos obtiene la corona: esto es querer ser coherederos de Cristo, esto es cumplir el precepto de Dios y la voluntad del Padre»⁵¹.

El amor y la unión con el Señor, que conllevan el cumplimiento de su voluntad, *se alimentan, en primer lugar, a través de un conjunto de comportamientos en relación con Dios*⁵², entre los que resaltan: la adoración⁵³; la oración⁵⁴; la aceptación de la cruz de Cristo⁵⁵; la acción de gracias⁵⁶; la petición⁵⁷; la

⁴⁸ *I Co* 10, 31. Cfr. *Col* 3, 17; *I P* 4, 11.

⁴⁹ *Rm* 12, 2.

⁵⁰ *Jn* 4, 14.

⁵¹ SAN CIPRIANO, *De Dominica oratione*, 15: CSEL 3, 277-278.

⁵² Cfr. *Lumen gentium*, n. 42.

⁵³ «Al Señor tu Dios adorarás, y solamente a Él darás culto» (*Mt* 4, 10). Cfr. *Is* 42, 8; *Sal* 50, 14.23; *I Tm* 1, 17; *Hb* 13, 15.

⁵⁴ Vid. el sucesivo § c).

⁵⁵ Cfr. *Mt* 16, 24-25; *I Co* 1, 18; *I P* 2, 20-21. Vid. el sucesivo § d).

⁵⁶ «Dad gracias por todo, porque eso es lo que Dios quiere de vosotros en Cristo Jesús» (*I Ts* 5, 18). Cfr. *Lc* 17, 16-18; *Ef* 5, 20.

⁵⁷ «Bendice al Señor Dios en todo momento, y suplícale que tus caminos sean rectos y

docilidad⁵⁸; la conducta propia de un hijo de Dios⁵⁹ que lleva a un confiado abandono en la divina providencia⁶⁰; la humildad⁶¹; la penitencia por los pecados⁶². *Todo ello favorecerá la identificación con Cristo también en el cumplimiento de las propias obligaciones terrenas*: esforzarse por hacer bien, como Él, todas las cosas⁶³; santificar la vida cotidiana⁶⁴; dominar el mundo con justicia y santidad para la gloria de Dios⁶⁵; realizar todas las actividades con perfección humana⁶⁶; aprovechar el tiempo⁶⁷; ser responsable en los propios quehaceres⁶⁸; vivir la laboriosidad⁶⁹; cumplir acabadamente los deberes familiares⁷⁰, sociales⁷¹, cívicos⁷² y profesionales⁷³; desarrollar todas las tareas con plenitud y perfección incluso en los detalles⁷⁴; no adaptarse a una mentalidad mundana⁷⁵; trabajar sin pensar solo en la propia ganancia o en la propia gloria terrena⁷⁶.

La vida cristiana informar también la dimensión social y política de la

que todas tus sendas y proyectos terminen bien. Pues no todas las gentes tienen este pensamiento, sino que es el mismo Señor el que les da los buenos pensamientos» (Tb 4, 19). Cfr. Lc 11, 9-13; Jn 16, 23-24; 1 Ts 5, 17.

⁵⁸Cfr. 1 S 15, 22; Mc 4, 20; Hch 7, 51; Rm 5, 19; 8, 14.26-27; Ga 5, 25.

⁵⁹Cfr. Jn 1, 12-13; Rm 8, 14-17; Ga 3, 26-28; Ef 1, 5; 1 Jn 3, 1-2.

⁶⁰Cfr. Sal 31, 2-7; Mt 6, 25-34; Mc 11, 22-24; Lc 12, 22-31; Hch 27, 25; 1 P 4, 19; Catecismo, nn. 302-314.

⁶¹«Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da la gracia» (St 4, 6 y 1 P 5, 5, que citan Pr [LXX] 3, 34). Cfr. Mt 11, 29; Jn 13, 1-17; 1 Co 4, 7; Flp 2, 5-11.

⁶²Cfr. Sal 51, 19; Is 66, 2; Mt 3, 2; 4, 17; Hch 2, 38; 2 Co 7, 1; Hb 10, 22.

⁶³Cfr. Mc 7, 37.

⁶⁴Cfr. Lc 8, 38-39; 1 Tm 4, 4-5; 1 P 4, 11; Gaudium et spes, n. 33.

⁶⁵Cfr. Sal 8, 7-9; Sb 9, 2-3; 1 Co 10, 31; Gaudium et spes, n. 34.

⁶⁶Cfr. Lv 22, 20; Col 3, 22-4, 1; 1 P 2, 12.15.

⁶⁷Cfr. 1 Co 7, 29; Ef 5, 16.

⁶⁸Cfr. Pr 12, 10.24.27; Mt 25, 26-27; Lc 17, 10.

⁶⁹Cfr. Pr 20, 4.13; Qo 10, 18; Ef 4, 28; 2 Ts 3, 7-12; Gaudium et spes, n. 35.

⁷⁰Cfr. Sal 127, 3-5; Si 3, 1-18; 7, 20-21.25-30; Ef 5, 22-6, 4; Col 3, 18-21; 1 Tm 5, 8; Gaudium et spes, n. 52.

⁷¹Cfr. Lv 19, 9-18.33-36; Tt 2, 1-10; St 5, 4; Gaudium et spes, n. 43.

⁷²Cfr. Mt 22, 21; Rm 13, 1-7; 1 P 2, 13-17; Gaudium et spes, n. 75.

⁷³Cfr. Pr 24, 30-34; Si 7, 24; Ef 6, 5-9. En este sentido conviene recordar que la Biblia habla de diversas actividades laborales: artesanos (Ex 31, 1-11), amas de casa (Pr 31, 10-31), funcionarios (Lc 3, 12-13), jueces (Dt 19, 18-20; 2 Cro 19, 6-7), gobernantes (1 R 10, 9; Jr 22, 1-5), médicos (Si 38, 1-15), oficios manuales (1 R 7, 13-14; Si 38, 28-36), siervos y amos (1 Tm 6, 1-2; 1 P 2, 18), militares (Mt 8, 5-13; Lc 3, 14), etc.

⁷⁴Cfr. Qo 7, 8; Ct 2, 15; Lc 16, 10; Gaudium et spes, n. 67.

⁷⁵Cfr. Rm 12, 2; Tt 2, 12; 1 Jn 2, 15.

⁷⁶Cfr. Jr 9, 22-23; Ez 33, 31; Ha 2, 9; Lc 11, 43; 12, 21; 2 Co 10, 17; Flp 2, 4.

vida humana. El magisterio ha recordado que existen «dos tentaciones a las que [los fieles laicos] no siempre han sabido sustraerse: la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas»⁷⁷. La atención hacia la persona humana y hacia su bien implica asimismo, y es lo que queremos subrayar, *la sensibilidad de saber juzgar, en relación al bien de la persona y de las personas, el valor de la organización social y política en la cual vivimos; este juicio ha de estar también en condiciones de avanzar propuestas concretas dirigidas a mejorar las condiciones sociales y políticas*⁷⁸.

Quizá hasta un pasado reciente, y en buena medida como consecuencia del carácter prevalentemente estático de la sociedad, la moral ha insistido en los deberes individuales y ha minusvalorado, porque no eran tan actuales como hoy, los aspectos sociales. En una sociedad interdependiente y dinámica como la nuestra, el ámbito social cobra un especial relieve en la conducta moral⁷⁹. Sobre este punto, el Concilio Vaticano II pone en guardia para «que no exista nadie que, despreocupado del curso de las cosas e indolente en su inercia, se contente con una ética meramente individualista [...]. Sea para todos algo inviolable considerar y observar las relaciones sociales como uno de los deberes principales del hombre de hoy. Pues cuanto más se unifica el mundo, tanto más abiertamente los deberes del hombre rebasan los grupos particulares y, poco a poco, se extienden al mundo entero. Esto no puede realizarse si cada hombre y cada grupo no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de modo que surjan hombres realmente nuevos y artífices de una nueva humanidad, con el auxilio necesario de la gracia divina»⁸⁰.

b) Los sacramentos

La tarea de conformar todas las dimensiones de la vida humana con las virtudes teologales y morales, convirtiéndolas en medio de unión con Cristo, no nace del hombre ni puede ser sostenida con las solas fuerzas humanas. Así lo enseña Jesús⁸¹ y el Apóstol⁸². Por eso, debemos exponer ahora los principales medios –sacramentales y no sacramentales– dispuestos por el Señor, a través de los cuales resulta posible seguir su amable enseñanza: «Venid a mí todos los fatigados y agobiados, y yo os aliviaré»⁸³.

⁷⁷*Christifideles laici*, n. 2.

⁷⁸Volveremos sobre este tema en el cap. IX, § 1.

⁷⁹Cfr. E. COLOM, *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2006², y el volumen IV de este Curso de Moral.

⁸⁰*Gaudium et spes*, n. 30. Cfr. también el fuerte llamamiento de las encíclicas sociales de FRANCISCO, *Laudato si'* (24-V-2015) y *Fratelli tutti* (3-X-2020).

⁸¹«Sin mí no podéis hacer nada» (*Jn* 15, 5).

⁸²«Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (*Flp* 4, 13).

⁸³*Mt* 11, 28.

Según el carácter sacramental de la economía salvífica⁸⁴, el don inicial de la vida cristiana se obtiene *ex opere operato* con el bautismo y se afianza con la confirmación. Estos dos sacramentos y también el orden sagrado pueden ser recibidos solamente una vez en la vida. El matrimonio y la unción de los enfermos otorgan la capacidad de vivir cristianamente determinadas situaciones, pero pueden ser administrados limitadamente (si ha fallecido el primer cónyuge y cuando el cristiano se encuentra nuevamente en peligro de muerte). En cambio, los otros dos sacramentos —la penitencia y la Eucaristía—, por sus efectos y por la frecuencia con que pueden recibirse, son por excelencia los medios de santificación⁸⁵.

«Cristo instituyó el sacramento de la Penitencia en favor de todos los miembros pecadores de su Iglesia, ante todo para los que, después del Bautismo, hayan caído en el pecado grave y así hayan perdido la gracia bautismal y lesionado la comunión eclesial. El sacramento de la Penitencia ofrece a estos una nueva posibilidad de convertirse y de recuperar la gracia de la justificación»⁸⁶. Incluso para aquellos que lo reciben sin haber cometido pecado mortal, este sacramento acrecienta la gracia, aumenta las fuerzas espirituales para el combate cristiano⁸⁷, sana progresivamente la concupiscencia y las heridas causadas por los pecados de la vida pasada, contribuye a la formación de la conciencia y es ocasión de eficaz dirección espiritual. Es, por tanto, *no solo un remedio contra las culpas graves, sino también un importante medio de santificación y de unión con Cristo*: aplicando al cristiano los méritos del Redentor, posee una gran eficacia en el desarrollo moral y espiritual de los fieles; por eso la Iglesia aconseja la práctica de la confesión frecuente⁸⁸.

El ápice de la vida sacramental es la Eucaristía⁸⁹. El amor de Jesús a los hombres se manifiesta, sobre todo, en su Pasión y Muerte: «Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por sus amigos»⁹⁰; y este amor hace que el Señor busque nuestra cercanía y la más íntima unión con nosotros. Tal amor

⁸⁴Cfr. cap. I, § 1 b).

⁸⁵Sobre los sacramentos como medios de santificación véase: *Sacrosanctum Concilium*, n. 59, y *Lumen gentium*, n. 11.

⁸⁶*Catecismo*, n. 1446.

⁸⁷Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, nn. 28-29.

⁸⁸Cfr. CIC, can. 988, 2; *Catecismo*, n. 1458. BENEDICTO XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, n. 21; FRANCISCO, *Audiencia general*, 20-XI-2013. El magisterio del Papa Francisco es particularmente rico en relación con el sacramento de la reconciliación. Para una panorámica de los primeros años de su pontificado, véase PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *La fiesta del perdón con el papa Francisco*, LEV, Ciudad del Vaticano 2017.

⁸⁹ El Magisterio reciente ha vuelto a menudo sobre la centralidad de la Eucaristía en la vida de los fieles: cfr. SAN JUAN PABLO II, Exhort. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003; BENEDICTO XVI, Exhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007; FRANCISCO, Lett. ap. *Desiderio desideravi*, 29-VI-2022.

⁹⁰*Jn* 15, 13. Cfr. *Rm* 5, 8; *1 Jn* 3, 16.

lo llevó a “inventar” un sacramento que fuese memorial de su Pasión, Presencia entre los hombre y Alimento de una singular identificación⁹¹. Por eso «Nuestro Salvador, en la última Cena, la noche que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y su sangre, para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de amor (cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 26, cap. 6, n. 13: PL 35, 1613), banquete pascual en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura (*Breviarium Romanum*, Fiesta del “Corpus Christi”, antífona del Magnificat en las II vísperas)»⁹². Así *la vida cristiana está estrechamente conectada con la Eucaristía, ya que en ella está encerrado todo el bien espiritual de la Iglesia y se configura como el centro y la raíz de la evangelización y de toda la vida cristiana*⁹³. Es centro y cima de la vida cristiana porque a ella se dirige todo lo que la Iglesia y los fieles han de realizar; y es también su raíz y su fuente en cuanto contiene no solo la gracia, sino al mismo Autor de la gracia. Por consiguiente, toda la vida del cristiano ha de ser eminentemente eucarística.

El Santo Sacrificio no es solo el recuerdo de un acontecimiento pasado, sino un *memorial*⁹⁴, una representación –en el sentido de re-presentar: hacer de nuevo presente– del acontecimiento salvífico de la cruz, que se renueva y se aplica a lo largo de la historia. *La Misa, por tanto, en su conexión con el Sacrificio redentor, es el acto culminante de la historia de la salvación y para cada persona es el acto culminante de la propia salvación y santidad*. El compromiso de santidad está íntimamente relacionado con la participación en el Sacrificio eucarístico: lo que el cristiano quiere imitar en su propia vida es lo que Cristo hace en la Misa, por lo que participar fructuosamente en la Misa implica el compromiso de hacer lo mismo que Cristo, ofreciendo la propia vida al Padre, tanto durante la celebración como después en una vida cotidiana coherente con el misterio celebrado⁹⁵. Por eso la Iglesia recomienda la asistencia frecuente a la Misa y pide a todos los fieles que participen al menos

⁹¹«Igual que el Padre que me envió vive y yo vivo por el Padre, así, aquel que me come vivirá por mí» (*Jn* 6, 57).

⁹²*Sacrosanctum Concilium*, n. 47.

⁹³Cfr. *Lumen gentium*, n. 11; *Presbyterorum ordinis*, nn. 5 y 14; SAN JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 11-IV-2003; SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 87.

⁹⁴La palabra *memorial*, que traduce el *zikkaron* hebreo y el *upomnéma* griego, no significa memoria del pasado, sino evocación del hoy divino en el cual se continúa y se hace presente el designio salvífico del Señor.

⁹⁵ Cfr. J.J. SILVESTRE, “*Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo*” (*Flp* 2,5). *Una liturgia que configura a Cristo*, «*Annales theologici*» 36 (2022) 155-178, con abundantes referencias al Magisterio reciente; A. GRANADOS, *La casa construida sobre arena. Manual de teología pastoral*, Edusc, Roma 2022, pp. 263-271.

semanalmente los domingos⁹⁶.

Un segundo aspecto de la Eucaristía es la Comunión, por la que el cristiano se une íntimamente a Cristo y se identifica con Él⁹⁷: como tal identificación coincide con la meta de la santidad, es evidente que *la santidad cristiana no puede prescindir de la Comunión asidua*. La Eucaristía refuerza las energías humanas en el camino de la santidad, previene los peligros, las dificultades y los pecados, facilita la lucha ascética, es prenda de la vida eterna y consolida la unión entre los hombres⁹⁸. Conviene, por tanto, estar bien dispuestos para recibir la comunión con fruto⁹⁹ y dar gracias al Señor con profundo fervor.

Para terminar recordemos que Jesús se encuentra verdadera, real y substancialmente presente en las especies eucarísticas. Esto explica que la Iglesia haya multiplicado los actos de culto eucarístico: visitas al Santísimo Sacramento, exposiciones y bendiciones, procesiones, congresos eucarísticos, etc. «La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este Sacramento del Amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las graves faltas y delitos del mundo. No cese nunca nuestra adoración»¹⁰⁰.

c) La oración

«No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios»¹⁰¹: la vida cristiana requiere una atenta y dócil escucha de la palabra de Dios; de hecho, una de las últimas enseñanzas de Jesús fue: «Velad y orad, para no caer en tentación»¹⁰², y los primeros cristianos cumplieron esta recomendación: «Perseveraban asiduamente en la doctrina de los

⁹⁶ Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 106; CIC, c. 1247; *Catecismo*, n. 2181; S. JUAN PABLO II, Ap. Lett. *Dies Domini*, 31-V-1998 (especialmente nn. 46-49); BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Sacramentum caritatis*, nn. 72-76; FRANCISCO, Lett. Ap. *Desiderio desideravi*, n. 65.

⁹⁷A San Agustín le pareció oír la voz del Señor que decía: «Yo soy el alimento de los adultos: crece y me comerás. Pero no me transformarás en ti como el alimento de tu carne, sino que tú te transformarás en mí» (*Confessiones*, 7, 10, 16: CCL 27, 103-104); aunque aquí San Agustín no se refiere directamente a la Eucaristía, este pasaje expresa con exactitud el efecto de la Comunión: así lo interpreta Santo Tomás en *S.Th.*, III, q. 73, a. 3 ad 2. Véase también SAN LEÓN MAGNO, *Tractatus* 63, 7: CCL 138 A, 388.

⁹⁸Cfr. *Jn* 6, 54; *1 Co* 10, 17-22.

⁹⁹Cfr. *1 Co* 11, 29; *Catecismo*, nn. 1385-1387.

¹⁰⁰SAN JUAN PABLO II, Carta *Dominicae cenae*, 24-II-1980, n. 3. Sobre el culto eucarístico fuera de la Misa, cfr. BENEDICTO XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis*, nn. 66-69.

¹⁰¹*Mt* 4, 4. Cfr. *Dt* 8, 3.

¹⁰²*Mc* 14, 38.

apóstoles [...] y en las oraciones»¹⁰³. La relación viva y personal con Dios – Padre, Hijo y Espíritu Santo– se consigue en la oración: esta consiste en estar en la presencia de Dios y en diálogo filial con Él. Por eso, *la llamada universal a la santidad se puede concretar en la llamada universal a la oración, a la familiaridad amorosa con el Señor que invita incesantemente a cada hombre a un misterioso, pero real, encuentro en la oración*. Así lo ha hecho y enseñado Jesús¹⁰⁴ y así deben hacerlo sus discípulos: la plegaria de los cristianos, como la de Cristo, implica la plena adhesión de la voluntad humana a la amorosa voluntad del Padre; requiere la conversión y la pureza de corazón, la confianza y la audacia filial, la humildad, la paciencia y la perseverancia¹⁰⁵. Esto es lo que se llama contemplación, o sea, tener la “mirada” de la fe fija en Jesús, para conocer mejor su querer y para identificarse más y más con Él; esta contemplación no exige la *fuga mundi*, al contrario, se puede y se debe realizar en la vida ordinaria y por medio de las actividades terrenas: «Cuando nuestro espíritu va en busca de los bienes temporales para hallar en ellos su reposo, queda esclavizado a ellos. Pero cuando los busca en orden a la bienaventuranza, no es arrastrado hacia abajo por ellos, sino que, más bien, es él quien los eleva a un nivel superior»¹⁰⁶, y los utiliza para establecer en todo momento un diálogo amoroso con el Señor¹⁰⁷.

El hombre tiende, por naturaleza, al diálogo, a la comunicación; y cuando no habla con otros, lo hace consigo mismo: recuerdos, preocupaciones, dudas, deseos, sueños, etc. La verdadera vida cristiana ha de aspirar a una continua conversación con el Señor, que sea real, profunda y generosa; así la persona evita el egocentrismo y se hace más teocéntrica: refuerza la amistad divina, desarrolla la caridad, rectifica la intención, adquiere serenidad y objetividad, fortalece su obrar moral. Ninguna actividad, aun terrena y material, impide el trato constante con Dios¹⁰⁸: basta una invocación (jaculatorias), la mirada a una imagen sagrada, una sonrisa destinada al Señor, un pequeño sacrificio, el ofrecimiento a Dios de la propia actividad. Estos actos, sin embargo, no surgen espontáneamente: es necesario un esfuerzo personal perseverante para mantener el diálogo asiduo con Dios. Todos los santos y los autores de espiritualidad hablan de las dificultades en la oración: desánimos, activismo, distracciones, arideces, falta de fe, acidia, etc.; y todos recuerdan también su importancia y necesidad en el desarrollo de

¹⁰³ *Hch* 2, 42.

¹⁰⁴ Cfr. *Mt* 11, 25-26; *Mc* 1, 35; 6, 46; *Lc* 3, 21; 9, 28; 11, 1; 22, 41-42; *Jn* 11, 41-42; 17.

¹⁰⁵ Cfr. *Catecismo*, nn. 2600-2615.

¹⁰⁶ *S.Th.*, II-II, q. 83, a. 6 ad 3. El tema de la contemplación en la vida ordinaria, con especial referencia a las enseñanzas del San Josemaría Escrivá, ha sido estudiado por M. BELDA, *Contemplativos en medio del mundo*, «Romana» (ed. castellana) 14 (1998) 326-340 (con bibliografía).

¹⁰⁷ «Es necesario acordarse de Dios más frecuentemente que de respirar» (SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orationes Theologicae*, 1, 4: PG 36, 15 C).

¹⁰⁸ «Es posible, incluso en el mercado o durante un paseo solitario, hacer una frecuente y fervorosa plegaria. Es posible también hacerla en vuestro negocio, mientras compráis o vendéis, o también cuando cocináis» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2: PG 63, 585 A).

la vida cristiana¹⁰⁹.

Para mantener esta continua intimidad con Dios, es conveniente dedicar ratos concretos a la meditación y a la plegaria; es este un deber –como el de la santidad– que atañe a todo cristiano: la Escritura enseña que es «preciso orar siempre sin desfallecer»¹¹⁰. De hecho, la realidad existencial cristiana confirma la necesidad de determinados actos de piedad, entre los que resaltan los actos litúrgicos: la praxis apostólica y eclesial, la vida de los santos y de los místicos, y la misma reflexión teológica explicitan su razón de ser y ofrecen elencos de prácticas dirigidas a mantener una relación de amistad con el Señor. El Vaticano II, recogiendo toda esta tradición y hablando a los laicos, indica que «solamente con la luz de la fe y la meditación de la palabra de Dios es posible reconocer siempre y en todo lugar a Dios, en quien *vivimos, nos movemos y existimos* (Hch 17, 28); buscar su voluntad en todos los acontecimientos, ver a Cristo en todos los hombres, tanto cercanos como extraños; juzgar rectamente sobre la verdadera significación y el valor de las realidades temporales, consideradas en sí mismas y en orden al fin del hombre»¹¹¹.

Si bien las prácticas de piedad recomendadas por los distintos autores difieren según las diversas espiritualidades, se puede decir que todas coinciden en algunos elementos esenciales: 1) la oración litúrgica y los sacramentos; 2) la lectura y la meditación de la Sagrada Escritura, de libros espirituales y de la vida de los santos; 3) la práctica metódica de la meditación y de la oración mental¹¹²; 4) la oración vocal¹¹³; 5) los exámenes de conciencia. Hay que subrayar, sin embargo, que estas prácticas no son un fin en sí mismas ni han de ser vividas de modo inconexo; se trata de adquirir una síntesis vital que ayude a descubrir la presencia divina en cada situación de la propia vida: «Los ayunos, las vigiliias, la meditación de las Escrituras, la desnudez y la privación de toda riqueza no constituyen por sí mismas la perfección, sino los instrumentos de la perfección, pues el fin del esfuerzo no consiste en estas cosas, que son, en cambio, medios para llegar al fin»¹¹⁴.

¹⁰⁹Cfr. *Catecismo*, nn. 2725-2751.

¹¹⁰Lc 18, 1. Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., nn. 238-254 y 294-316.

¹¹¹*Apostolicam actuositatem*, n. 4.

¹¹²«El bien que tiene quien se ejercita en oración, hay muchos santos y buenos que lo han escrito, digo oración mental. [...] Y quien no ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien. [...] No es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, cap. 8, 5: *Obras completas*, vol. I, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1984³, pp. 46-47).

¹¹³No se puede olvidar que, cuando los discípulos pidieron a Jesús que les enseñase a orar, Él les respondió con una plegaria vocal, el Padre Nuestro: cfr. Lc 11, 1-4. Sin embargo, la importancia de este tipo de oración no está en su expresión exterior, sino en el impulso interior: «Que nuestra plegaria sea escuchada depende no de la cantidad de palabras, sino del fervor de nuestras almas» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2: PG 63, 583 A). Cfr. Mt 6, 7-8.

¹¹⁴JUAN CASIANO, *Collationes*, I, 7, 3: CSEL 13, 14.

d) La Cruz

Jesús «decía a todos: Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz cada día, y que me siga»¹¹⁵. *Todos los discípulos del Señor deben llevar la cruz cada día; más aún, la cruz es lo que distingue a los que son cristianos auténticos de los que no lo son: «El mensaje de la cruz es necedad para los que se pierden, pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios»*¹¹⁶. Dificilmente puede darse una vida cristiana coherente sin la disponibilidad a morir con Jesús, a completar en la propia carne lo que falta a la Pasión de Cristo¹¹⁷. *Es la abnegación o mortificación cristiana: su objetivo principal es la identificación con el Señor, pero esta identificación requiere la renuncia de sí mismo, del propio yo. «El camino de la perfección pasa por la cruz. No hay santidad sin renuncia y sin combate espiritual (cfr. 2 Tm 4). El progreso espiritual implica la ascesis y la mortificación que conducen gradualmente a vivir en la paz y el gozo de las bienaventuranzas»*¹¹⁸. Por eso, la Iglesia ha establecido algunos tiempos concretos de práctica penitencial y recomienda vivamente las privaciones voluntarias como el ayuno y la limosna¹¹⁹; además cada uno puede y debe buscar en su vida cotidiana prácticas adecuadas para unirse a la cruz de Jesús: mortificación de los sentidos y de la imaginación, de la inteligencia y de la voluntad, esfuerzo para servir a los otros y para realizar con perfección los propios deberes, aceptación alegre de las contrariedades, etc.

5. La Virgen María en la santificación del cristiano

Sin querer retomar ahora los contenidos del tratado dogmático sobre la Virgen María, resulta necesario poner de relieve la esencial dimensión mariana de la vida cristiana. *La función de María en la vida de la Iglesia y de cada uno de los cristianos deriva de su singular unión con Cristo y, en último término, de su maternidad divina. «Por su total adhesión a la voluntad del Padre, a la obra redentora de su Hijo, a toda moción del Espíritu Santo, la Virgen María es para la Iglesia el modelo de la fe y de la caridad»*¹²⁰. Pero no termina

¹¹⁵Lc 9, 23. Cfr. Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34; Lc 14, 27; Jn 12, 24-25.

¹¹⁶1 Co 1, 18.

¹¹⁷Cfr. Jn 11, 16; Col 1, 24; 1 P 2, 21.

¹¹⁸Catecismo, n. 2015. «La Iglesia hace suya la conciencia que el apóstol Pablo tenía de la misión recibida: “Me envió Cristo... a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo...; nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Co 1, 17.23-24). Cristo crucificado revela el significado auténtico de la libertad, lo vive plenamente en el don total de sí y llama a los discípulos a tomar parte en su misma libertad» (Veritatis splendor, n. 85).

¹¹⁹Cfr. Sacrosanctum Concilium, nn. 105, 109-110; Ad gentes, n. 40; Presbyterorum ordinis, n. 12; CIC, cann. 1249-1253; Catecismo, n. 1438.

¹²⁰Catecismo, n. 967.

aquí su función, porque María «colaboró de manera totalmente singular a la obra del Salvador por su fe, esperanza y ardiente amor, para restablecer la vida sobrenatural de los hombres. Por esta razón es nuestra madre en el orden de la gracia»¹²¹. *María es verdaderamente Madre espiritual de los cristianos y, en relación con nosotros, ejercita una constante y eficaz mediación materna*. Es esta una doctrina repetidamente propuesta por los Romanos Pontífices¹²², el Concilio Vaticano II¹²³, por la enc. *Redemptoris Mater*¹²⁴ y el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹²⁵.

La mediación maternal de María nace del beneplácito de Dios y «brotó de la sobreabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende totalmente de ella y de ella saca toda su eficacia; favorece, y de ninguna manera impide, la unión inmediata de los creyentes con Cristo»¹²⁶. Lo que la Iglesia entiende por mediación de María es que, *según el designio de Dios, «incluso después de su Asunción a los cielos (...) por su múltiple intercesión sigue obteniéndonos los dones que nos aseguran la salvación eterna»*¹²⁷: María recibió de Jesús una maternidad espiritual que tiene como fin otorgar la vida sobrenatural, mantenerla y hacerla madurar en los cristianos¹²⁸.

La mediación de María tiene todas las notas que son propias del actuar materno: afecto, comprensión, ternura, amor inquebrantable. En la cruz, Cristo experimentó el sufrimiento del abandono previsto por el designio redentor del Padre. Aquellos que lo habían seguido permanecieron escondidos; los enemigos, en cambio, asistieron al suplicio saboreando su aparente victoria. Entonces «Jesús clamó con fuerte voz: *Elí, Elí, ¿lemá sabacthani?* es decir, *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*»¹²⁹. El precio a pagar por nuestros pecados apareció en toda su pesadez. Sin embargo, en aquel momento, el Padre no privó al Hijo del apoyo de su Madre, que estaba «junto a la cruz de Jesús»¹³⁰. Dándonos a María por Madre¹³¹, Cristo parece que quiere explíci-

¹²¹ *Lumen gentium*, n. 61.

¹²² Cfr. BEATO PÍO IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8-XII-1854; LEÓN XIII, Enc. *Octobri mense*, 22-IX-1891; Enc. *Magnae Dei Matris*, 8-IX-1892; Enc. *Adiutricem populi*, 5-IX-1895; S. PÍO X, Enc. *Ad diem illum*, 2-II-1904; BENEDICTO XV, Carta ap. *Inter sodalicia*, 21-V-1918; PÍO XI, Enc. *Quas primas*, 11-XII-1925; PÍO XII, Enc. *Mystici corporis*, 29-VI-1943; Enc. *Haurietis aquas*, 15-V-1956; SAN PABLO VI, Enc. *Mense maio*, 29-IV-1965; Ex. ap. *Signum magnum*, 13-V-1967.

¹²³ Cfr. *Lumen gentium*, cap. VIII.

¹²⁴ SAN JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987.

¹²⁵ Cfr. *Catecismo*, nn. 963-975.

¹²⁶ *Lumen gentium*, n. 60.

¹²⁷ *Ibidem*, n.º 62.

¹²⁸ Cf. A. DUCAY, *La prediletta di Dio. Sintesi de Mariologia*, Aracne, Roma 2013, p. 217; pero para una visión general de la asociación de María con la obra salvífica de Cristo, cf. pp. 197-222.

¹²⁹ *Mt* 27, 46.

¹³⁰ *Jn* 19, 25.

¹³¹ Cfr. *Jn* 19, 26-27.

tamente confirmar que nadie de cuantos seguirán sus huellas a lo largo de los siglos quedará privado cuanto menos de la presencia consoladora y maternal de la Virgen María. A partir de aquel momento, María pasa a ser para todos los cristianos refugio siempre alcanzable, motivo de segura esperanza, presencia que nunca abandona.

El Concilio Vaticano II subraya que María es también el modelo que la Iglesia y los cristianos deben imitar. «La Iglesia en la Santísima Virgen llegó ya a la perfección, sin mancha ni arruga (cfr. *Ef* 5, 27). En cambio, los creyentes se esfuerzan todavía en vencer el pecado para crecer en la santidad. Por eso dirigen sus ojos a María, que resplandece ante toda la comunidad de los elegidos como modelo de todas las virtudes»¹³². María es un preclaro espejo de vida moral. «Acogiendo y meditando en su corazón acontecimientos que no siempre puede comprender (cfr. *Lc* 2, 19), se convierte en el modelo de todos aquellos que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (cfr. *Lc* 11, 28)»¹³³.

A la protección maternal y al ejemplo que nos ofrece María, el cristiano corresponde confiándose enteramente a Ella. «La dimensión mariana de la vida de un discípulo de Cristo se manifiesta de un modo especial precisamente mediante esta entrega filial respecto a la Madre de Dios, iniciada con el testamento del Redentor en el Gólgota. Entregándose filialmente a María, el cristiano, como el apóstol Juan, acoge “entre sus cosas propias” a la Madre de Cristo y la introduce en todo el espacio de su vida interior, es decir, en su yo humano y cristiano»¹³⁴.

Desde el punto de vista práctico, desde la perspectiva del cristiano que, a pesar de las propias limitaciones, desea ante todo y sobre todo vivir la propia vida en unión siempre creciente con Cristo, conviene subrayar que *el abandono en María constituye el camino más fácil, más rápido y más seguro para alcanzar la meta deseada*. A este propósito son dignas de atenta reflexión las palabras de San Luis María Grignion de Montfort: «Una de las razones que explica por qué son tan pocas las almas que llegan a la madurez en Jesucristo es el que María —que ahora como siempre es la Madre de Cristo y la Esposa fecunda del Espíritu Santo— no está bastante formada en los corazones. Quien desee tener el fruto maduro y bien formado, debe tener el árbol que lo produce. Quien desee tener el fruto de vida —Jesucristo—, debe tener el árbol de vida que es María. Quien desee tener en sí la operación del Espíritu Santo, debe tener a su Esposa fiel e inseparable, la excelsa María, que le hace fértil y fecundo»¹³⁵. Más sintéticamente lo afirma el santo patrono de los moralistas: «No se llega a Dios sino por medio de Jesucristo, ni se llega a Jesucristo sino por medio de María»¹³⁶.

¹³²*Lumen gentium*, n. 65.

¹³³*Veritatis splendor*, n. 120.

¹³⁴SAN JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 45.

¹³⁵SAN LUIS M. GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, n. 164: *Obras*, BAC, Madrid 1984, pp. 345-346.

¹³⁶SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Las Glorias de María*, Parte I, cap. V, Respuesta a un anónimo: *Obras ascéticas*, cit., vol. I, p. 644.

6. La dimensión apostólica de la vocación cristiana

*La respuesta del cristiano a la llamada a la santidad comprende también la activa participación en la misión de Cristo y de la Iglesia: «La vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado»¹³⁷. No hablamos ahora específicamente de las tareas derivadas de los diversos ministerios eclesiales, sino del empeño apostólico intrínsecamente ligado al seguimiento de Cristo, que es propio, por tanto, de todos los fieles, también de los fieles laicos, como ha puesto de relieve el decreto *Apostolicam actuositatem* del Concilio Vaticano II y, más recientemente, las exhortaciones apostólicas *Christifideles laici* de San Juan Pablo II y *Evangelii gaudium* de Francisco.*

El fin de la Iglesia es «hacer partícipes a todos los hombres de la redención salvadora, y, por medio de estos hombres, ordenar realmente todo el mundo hacia Cristo»¹³⁸. Toda la actividad de la Iglesia ordenada a este fin se llama “apostolado”. *La llamada radical al apostolado deriva no de un ministerio o de particulares circunstancias, sino de la unión con Cristo Cabeza*¹³⁹, por lo que todos los fieles contribuyen al apostolado cristiano, aunque de modo diverso según su situación y circunstancias. No es posible separar el seguimiento de Cristo del apostolado, «como no es posible separar en Cristo su condición de Dios-Hombre y su misión de Redentor. El Verbo quiso encarnarse para salvar a los hombres, para hacerlos uno con Él. Aquí radica la razón de su venida al mundo, como recitamos en el Credo: Por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo. Para el cristiano, el apostolado es algo inherente a su condición»¹⁴⁰. El apostolado cristiano, en definitiva, es siempre evangelización y santificación. En efecto, se dirige «a manifestar al mundo el mensaje de Cristo con palabras y obras y a comunicar su gracia»¹⁴¹.

El apostolado se realiza espontáneamente cuando el fiel procura ordenar las propias actividades buscando ante todo la unión con Cristo. El clero lo realiza a través del ministerio de la palabra y de los sacramentos; los religiosos, con su oración y su testimonio escatológico; los fieles laicos, a través de la vida cristiana, la palabra, el servicio fraterno, etc. Tarea específica de los laicos es la animación cristiana del orden temporal¹⁴², tema importante que será tratado más adelante¹⁴³. Ahora queremos subrayar solamente que el apostolado cristiano comporta también «el anuncio y la

¹³⁷ *Apostolicam actuositatem*, n. 2. Cfr. SAN JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, especialmente nn. 2, 90; FRANCISCO, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, especialmente nn. 119-121. Para un estudio en profundidad de la relación entre el mandato misionero del Señor y el respeto de la conciencia y de la libertad religiosa, cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunos aspectos de la evangelización*, 3-XII-2007.

¹³⁸ *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

¹³⁹ Cfr. *ibid.* n. 3.

¹⁴⁰ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Jesús que pasa*, cit., n. 122.

¹⁴¹ *Apostolicam actuositatem*, n. 6.

¹⁴² Cfr. *ibidem*.

propuesta moral»¹⁴⁴, esto es, mostrar mediante el ejemplo y las palabras la vía que se debe seguir para ser discípulo de Cristo. «De la misma manera, y más aún, que para las verdades de fe, la nueva evangelización que propone los fundamentos y contenidos de la moral cristiana manifiesta su autenticidad y, al mismo tiempo, difunde toda su fuerza misionera, cuando se realiza a través del don no solo de la palabra anunciada, sino también de la palabra vivida. En particular, es *la vida de santidad*, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicionada a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles»¹⁴⁵. Esta realidad ofrece un característico punto de vista en el estudio y la enseñanza de la teología moral que nunca debe olvidarse.

¹⁴³Cfr. cap. IX, § 1 e).

¹⁴⁴*Veritatis splendor*, n. 107.

¹⁴⁵*Ibidem*.

PARTE II

EL SUJETO LLAMADO POR DIOS: LA ANTROPOLOGÍA MORAL

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS

1. Visión de conjunto de los temas de la antropología moral cristiana

La Parte I ha considerado la vocación universal a la santidad, es decir, la llamada a participar de la vida trinitaria en Cristo. Se ha estudiado también que, entre la justificación inicial y el cumplimiento escatológico de la salvación, media el proceso de la santificación, la actuación terrena e histórica de la vocación cristiana, cuyas grandes líneas han sido trazadas en el capítulo precedente. Antes de afrontar el examen del referente normativo de la actividad moral (Parte III), conviene analizar la naturaleza y la estructura de lo que debe ser regulado (las acciones, los afectos, etc.) y la modalidad en que puede ser regulado. Es decir, se deben considerar las estructuras que hacen del cristiano un sujeto capaz de colaborar libremente con Dios, diseñando y escogiendo –con el auxilio de la gracia– un tipo de vida (conducta moral) que no solo sea congruente con su identidad de hijo de Dios, sino que, además, le permita expresarse y crecer según «la medida de la plenitud de Cristo»¹.

La antropología moral cristiana no se ocupa de todos los temas de la antropología teológica: esta se presupone. Objeto de nuestra atención es solo el cristiano en cuanto sujeto moral y, por tanto, fundamentalmente la libertad, que estudiamos en este capítulo. *El cristiano considera la libertad en el marco de su autocomprensión como hijo de Dios en Cristo*, es decir, como la libertad de un hijo que, sobre todo, desea cumplir la voluntad del Padre². El estudio previo de las dimensiones del concepto filosófico de libertad ofrecerá el esquema analítico para encuadrar correctamente el tema.

Las acciones libres poseen una articulación discursiva compleja, que se desarrolla a lo largo de dos ejes. Según el eje horizontal, el actuar libre puede concebirse como un proceso de comunicación entre el hombre, el mundo y Dios, que en su conjunto tiende a la efectiva realización de la vida en Cristo. Según el eje vertical representa el momento culminante y el principio supremo de integración de una diversidad de procesos, contenidos y estados de la psique que, debido a su interconexión y retroalimentación, poseen un cierto carácter circular³.

¹Ef 4, 13.

²Cfr. *Jn* 4, 34; 5, 30; 6, 38 con referencia a Jesucristo, y *Jn* 7, 17 con referencia al cristiano.

³Debido a esta circularidad el estudio de la teología moral presupone el conocimiento de las estructuras esenciales del ser y del actuar humanos: facultades espirituales, apetitos

En este proceso es posible distinguir analíticamente cinco elementos fundamentales:

1) Las inclinaciones y las tendencias, que llamaremos genéricamente deseo, en el sentido de deseo no deliberado, es decir, previo a la libre elección.

2) La percepción de la presencia o ausencia de bienes a los que propende el deseo humano.

3) Las reacciones afectivas (sentimientos, emociones, pasiones) que siguen a la percepción. La persona reacciona de manera positiva o negativa en función del significado que tiene para las tendencias lo que ha percibido.

4) Los actos humanos o actos libres, gobernados por la inteligencia y la voluntad, a través de los que la persona se conduce a sí misma (conducta) para realizar el tipo de vida que ha elegido, dirigiendo sus propias tendencias y respondiendo, en modo positivo o negativo, a la llamada de Dios.

5) Los hábitos, principal expresión de la libertad personal, mediante los cuales la libertad modifica, para bien o para mal, la propia estructura operativa, es decir, las inclinaciones, las tendencias, la capacidad de juzgar, de decidir, de realizar. Junto a los hábitos adquiridos a través de la conducta personal, la antropología moral cristiana debe estudiar los hábitos infusos (las virtudes morales infusas, los dones del Espíritu Santo), por los que el Espíritu Santo guía al cristiano hacia la vida de los hijos de Dios en Cristo.

Este quinto elemento, los hábitos morales adquiridos e infusos, cierra el círculo, y pasa a ser en realidad el primer elemento de la serie, ya que en la vida real las inclinaciones y las tendencias no se encuentran en la persona en estado puro: han sido modificadas, en modo positivo o negativo, por los hábitos morales, es decir, por la conducta ética de la persona y su correspondencia a la acción santificadora del Espíritu Santo.

De los cinco elementos mencionados, los tres primeros se estudiarán en el capítulo V. Estos son muy importantes para formarse una idea exacta de la libertad humana, de sus motivaciones y de los bienes que la atraen. *La libertad humana es sin duda una realidad espiritual, pero no es la opción pura de un espíritu que está fuera del espacio y del tiempo.* Nuestro desear no es una mera iniciativa, sin raíces. El hombre tiene inclinaciones y necesidades relacionadas con el cuerpo, la sensibilidad y la racionalidad, así como “inclinaciones” y exigencias recibidas con la gracia del Espíritu Santo, que pueden realizarse solo mediante una conducta libre. Por ello, en la vida moral, temas y

sensitivos, conciencia, etc., cuestiones que no se puede analizar aquí en toda su extensión. Se estudiarán solo los aspectos que se relacionan directamente con la conducta moral. Una útil introducción a estos temas puede encontrarse en F. RUSSO - J.A. LOMBO, *Antropología filosófica. Un'introduzione*, Edusc, Roma 2007² (esp. Primera parte). Para más información: A. MALO, *Essere persona. Una antropología de la identidad*, Armando, Roma 2013; A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, cit., cap. III.

necesidades que proceden de la no-libertad se elevan al nivel de la libertad, donde sufren una cierta elaboración y transformación, y a veces son corregidos o incluso rechazados. La libertad se alimenta de motivaciones que frecuentemente no proceden de ella misma. Algunas de estas surgen en los estratos inferiores de la totalidad psicofísica humana, otras proceden del ámbito superior determinado por la presencia del Espíritu Santo en el cristiano. En cualquier caso, si no se consideran cuidadosamente estos elementos no puede tenerse una idea adecuada del hombre y del cristiano en cuanto sujeto moral. Este no es un sujeto indiferente a quien vincula una ley, ni tampoco un sujeto autónomo que realiza, fuera del espacio y del tiempo, opciones trascendentales⁴.

Los dos últimos elementos, la acción moral y los hábitos morales, son más familiares a la tradición de la teología moral. Les dedicaremos los capítulos VI y VII, respectivamente.

2. Dimensiones del concepto filosófico de libertad

La ética filosófica, y lo mismo vale para la teología moral, presupone la realidad de la libertad humana. Si no tuviésemos la real posibilidad psicológica de decidir libremente entre bien y mal, no existiría la conducta humana (el hombre no podría “conducirse”) ni se nos podría imputar ninguna responsabilidad y no tendría sentido la alabanza o el reproche sobre nuestro comportamiento. La experiencia jurídica y política de la humanidad se apoyan en el mismo presupuesto. La existencia de múltiples factores que condicionan el actuar humano no comporta una objeción esencial a la realidad de la libertad humana, siempre que estos condicionamientos dejen cierto margen para la decisión autónoma última⁵ y, como observa Hans Reiner, nadie hasta ahora ha conseguido demostrar rigurosamente que tal margen no exista⁶. La negación de la libertad se basa en premisas de carácter general, cuya legítima aplicabilidad al entero ámbito de lo real nunca ha sido probada.

Es preciso reconocer, sin embargo, que la libertad humana es una realidad profunda, poliédrica y, en cierto sentido, misteriosa; por eso ha sido, es todavía, y probablemente lo será siempre uno de los principales objetos de la reflexión humana. Corresponde principalmente a la antropología filosófica y a la metafísica aclarar los múltiples aspectos teóricos de la noción de libertad⁷.

⁴Las diversas concepciones del sujeto moral en las orientaciones éticas actuales, pueden consultarse en G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 239-274.

⁵Una adecuada valoración de las restricciones a que alude la psicología del profundo, la realiza A. LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli 1987, pp. 429-474.

⁶Cfr. H. REINER, *Ética. Teoría e storia*, Armando, Roma 1971, p. 36.

⁷Para una visión de conjunto del concepto de libertad y de los problemas conexos, cfr. A. FERNÁNDEZ, *Filosofía de la libertad* (2 vol.), Conf. Caj. de Ahorros, Madrid 1975; F. INCIARTE, *Freiheit*, en AA.VV., *Persönliche Verantwortung*, Adamas, Köln 1982, pp. 65-83; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 201-210. El lector interesado en un

Aquí nos limitamos a esbozar las principales dimensiones del concepto filosófico de libertad, para poder encuadrar adecuadamente lo que la antropología cristiana enseña sobre esta.

Si consideramos la expresión «debemos tener la libertad para ser libres de ser libres», vemos que *el concepto de libertad se usa con tres significados diferentes*. El primero («debemos tener la libertad») significa *ausencia de restricciones o de coacción*; el segundo («para ser libres») significa *libertad de elección, capacidad de elegir autónomamente*; el tercero («de ser libres») significa, en cambio, una condición de la persona que se alcanza a través de la elección, y que representa *una cualidad de orden genuinamente ético* cuya naturaleza ha de ser ulteriormente explicada. En torno a estas tres acepciones se pueden agrupar los principales núcleos problemáticos del concepto de la libertad, aunque ciertamente no todos.

a) *La libertad de coacción*

La “libertad de coacción” o “libertad de restricción” es la condición del sujeto que no está obligado o impedido en su actuar por agentes externos. No tienen esta libertad el esclavo, el prisionero y aquellos a los que una ley o la fuerza de otros impide expresarse o hacer lo que querrían. Es una libertad que se refiere principalmente a poder realizar externamente lo que se ha decidido hacer, aunque puede también referirse al querer cuando está directamente sometido a una coerción desde el exterior, por ejemplo, a través de ciertas drogas o sistemas de torturas. De este tipo de libertad y de sus múltiples manifestaciones se ocupan desde diversos puntos de vista la moral, la política y el derecho.

Las primeras reflexiones sobre la libertad en la Grecia clásica prearistotélica se movían en este ámbito. La libertad se definía en contraposición a aquello de lo que se es libre, y así se formulaba una noción de libertad fundamentalmente política: es libre el ciudadano, el que no es ni esclavo ni prisionero de guerra. Para algunos filósofos de la Edad Moderna, este concepto de libertad ha sido el objeto principal de su atención, aunque su contexto era muy diverso del griego. Con la llegada de la ciencia moderna, la reducción de la causalidad a la sola causa material/eficiente hizo especialmente difícil la reflexión sobre la libertad: se establecía una relación causal de tipo material/eficiente entre el estado precedente de la persona y la volición que de él derivaba; en definitiva, se analizaba como una conexión necesaria entre dos acontecimientos o momentos (dada la motivación o el estado de ánimo A, sigue necesariamente la decisión B). Afirmar la libertad del querer suponía, por tanto, negar la existencia de esa conexión necesaria entre motivación y acción y, por consiguiente, la causalidad. Ahora bien, como el ejercicio teórico de la razón estaba dominado por la categoría de causalidad, afirmar la libertad limitando la causalidad equivalía a sostener la imposibilidad de comprender teóricamente el actuar humano libre, que terminaría por

análisis interdisciplinar puede consultar útilmente F. RUSSO - J. VILLANUEVA (cur.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Armando, Roma 1995; A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995; F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

concebirse como lo irracional y lo imprevisible por excelencia. Por esta razón, filósofos como Hobbes, Locke, Hume y Voltaire prefirieron considerar la libertad no como una propiedad del querer, sino más bien como una capacidad de actuar externamente según el propio querer. La libertad sería el poder actuar como se quiere, pero no la facultad de querer libremente. Leibniz hizo notar justamente que el verdadero problema es la libertad del espíritu, y no la de los brazos o de las piernas, si bien tampoco Leibniz consiguió resolver de modo satisfactorio todos los problemas ligados a la libertad del querer.

b) La libertad de elección

El segundo significado de la libertad no se fija tanto en la posibilidad de hacer lo que se ha decidido hacer, cuanto en *la ausencia de necesidad interna para tomar una decisión u otra. Es propiamente la libertad de querer, que se llama comúnmente libertad psicológica*, y que es un presupuesto de lo que hemos dicho sobre la acción humana, las pasiones y las virtudes en los tres capítulos precedentes. La doctrina filosófica que niega la existencia de esta libertad se llama genéricamente *determinismo psicológico*, y sostiene, en síntesis, que la libertad de elección del hombre es solo aparente, ya que en realidad está sujeta a una necesidad interna, por ejemplo, la de la motivación racional más fuerte, frente a la cual la voluntad se reduciría a aceptarla. Ciertamente no se puede negar la existencia de ciertas limitaciones internas, que disminuyen (y, en algún caso, quitan) la libertad psicológica; esto prueba que la libertad humana es limitada, pero no niega su existencia: la autoexperiencia del obrar humano hace ver que, en condiciones normales, la persona elige lo que *quiere*.

Esta libertad de elección, llamada “libre albedrío” por la filosofía clásica, implica la realización autónoma de un acto de la voluntad que se coloca entre el “puedo” y el “no estoy obligado”. En el plano vital está ligada al reconocimiento de que se debe a mi voluntad el que exista algo que podría no haber existido nunca, o también que no exista algo que, por el contrario, podría existir. Gracias a la libertad psicológica el hombre es causa y principio de los propios actos (Aristóteles), dueño de las propias acciones (Santo Tomás). El hombre no quiere necesariamente lo que quiere, puede realizar elecciones o mostrar preferencias, e incluso cuando no existe la real posibilidad de escoger puede, no obstante, tomar una posición interior: afirmar o negar, aceptar o rechazar lo que le es ofrecido. Es una libertad interior compatible incluso con la coacción: el encarcelado, por ejemplo, conserva la libertad de tomar posición frente a su situación, aceptándola porque la considera una justa pena por sus delitos, o no aceptándola porque sabe que ha sido injustamente condenado.

En la libertad de elección es posible distinguir conceptualmente dos dimensiones: la *autodeterminación* y la *intencionalidad*. La idea de autodeterminación⁸ expresa

⁸Seguimos aquí el análisis de la autodeterminación de K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, cap. III.

fielmente, a nuestro juicio, la esencia del acto libre. Muestra, en efecto, que en cada acción libre *soy yo* (y no otra persona o una necesidad interna) *el que decide o determina*, y que, además, *decido o determino acerca de mí mismo*. El primer aspecto de esta dimensión (“soy yo quien decide, y no otro en mi lugar”) es el propio del mismo concepto de libertad. Pero el segundo no es menos importante: en cada acción libre, incluso aunque se trate de una acción que recae sobre otra persona o sobre una materia externa, decido también sobre mí mismo, modifico y forjo mi modo de ser persona. La segunda dimensión de la voluntad libre (intencionalidad) está en la línea de la apertura de la voluntad hacia su objeto. La voluntad es la facultad de la que se sirve la persona para alcanzar sus objetivos y, en esta perspectiva, la libertad implica que los objetos presentados por la inteligencia no determinan necesariamente el acto de la voluntad. Este punto de vista ha sido indebidamente absolutizado por quienes conciben las discusiones sobre la libertad en forma de oposición entre determinismo e indeterminismo. A través de la idea de indeterminismo ante los objetos del querer es posible hacerse una idea solo negativa (lo que no es) e inadecuada de la libertad, pues esta implica una forma de dependencia y de determinación cualitativamente superior a la dependencia y a la independencia respecto a los objetos del querer: tal forma superior de determinación y de dependencia es la *autodeterminación* o *autodependencia*. La persona no está determinada por los objetos del querer, en cuanto está determinada y dominada solamente por sí misma (autodeterminación). Así pues, la autodeterminación es la dimensión fundamental de la libertad, mientras que la intencionalidad en el plano de los objetos es una dimensión derivada⁹.

Santo Tomás establece en la libertad de elección una distinción entre el plano del ejercicio y el plano de la especificación¹⁰, equiparable a la ya indicada entre autodeterminación e intencionalidad, sobre la cual no nos detenemos ahora. Conviene más bien considerar que, para el Aquinate, la universalidad del conocimiento intelectual es la raíz de la libertad de elección. Los objetos conocidos son ciertamente individuales, pero de ellos decimos que son respectivamente una casa, una mesa, etc.; es decir, los conocemos en su universalidad –casa, mesa– y, en último término, en cuanto entes o en cuanto bienes. Así como oímos algo en cuanto produce sonido, y lo vemos en cuanto está iluminado, así comprendemos algo en cuanto es, y lo comprendemos “prácticamente” cuando lo consideramos bueno. La capacidad intelectual *per se* se relaciona con el ser y el bien universal, y por eso no puede ser saciada por objetos singulares. El horizonte universal de la inteligencia –virtualmente infinito– hace posible la libertad del juicio de la razón práctica en torno a la bondad de las cosas singulares y, por tanto, que haya siempre un margen real de autodeterminación de la voluntad, cuyo horizonte –la razón del bien en general– participa de la infinitud virtual de la inteligencia: ningún bien finito (o infinito, pero conocido de manera finita) se commensura perfectamente con la inteligencia y la voluntad como para producir un juicio y un asentimiento necesarios.

Por eso, ordinariamente, la valoración cognoscitiva de los bienes concretos no introduce necesidad en el querer. La persona no resulta atraída necesariamente por los bienes conocidos, sino que corresponde a ella determinarse a sí misma en relación con esos bienes. Se podría decir que el querer personal se auto-forma, se da a sí mismo una determinación formal, sirviéndose ciertamente del conocimiento. También puede

⁹Véanse las interesantes observaciones sobre este tema de M. SCHELER, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, en ID., *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires 1960, pp. 7-36.

¹⁰Cfr. *De malo*, q. 6. Para un análisis detallado, véase F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Edusc, Roma 2002.

decirse que la inteligencia solo introduce la determinación formal que la voluntad acepta. En todo caso, ante un bien cuya atracción pareciera irresistible, la persona puede querer no considerar este bien, pensar en otra cosa, etc.: es el caso de quien no entiende “porque no quiere entender” y de quien no oye “porque no quiere escuchar”. Debemos concluir que el ejercicio de la inteligencia depende de la voluntad y, por otra parte, que la inteligencia guía, en cierto modo, ese aparente trascenderse de la voluntad: la persona rechazaría la propuesta de la inteligencia solo si tal propuesta fuese considerada contraria, en algún modo, al propio bien. En síntesis: la voluntad es precedida por un acto intelectual, que ella no ha constituido objetivamente; sin embargo, depende de la voluntad que tal consideración –y no otra– sea decisiva en el plano práctico. En este sentido dijimos que la autodeterminación es la dimensión fundamental de la libertad de elección.

c) *La libertad como valor y tarea ética*

Nos referimos ahora al valor y la tarea moral que comporta el buen uso de la libertad de elección o, en otras palabras, al valor que supone la libre afirmación del bien y, por contraste, la degradación que causa en el mundo espiritual el que un ser inteligente elija lo que él sabe que es malo o rechaza lo que él sabe que es bueno. Esta clase de libertad no es, por tanto, algo que el hombre tiene por naturaleza, en virtud de su constitución ontológica o psicológica: es, más bien, objeto de elección y de conquista por parte de la persona, y puede considerarse como un tercer tipo de la “libertad-de”. Si antes se ha hablado de libertad-de coacción externa y de libertad-de necesidad interior, ahora se trata de *la libertad-de los impulsos desordenados, la libertad del pecado y de la miseria moral. Esta representa la perfección ética de la libertad psicológica, su consolidación en el bien mediante la virtud, que es el fin propio de la educación moral.* En la formación de este tercer significado de la libertad ha tenido un influjo decisivo el cristianismo, que la ve como el fruto de la colaboración entre la libertad (psicológica) humana y la gracia de Dios, aunque no se puede considerar como un concepto exclusivamente teológico¹¹.

d) *Libertad y amor*

La reflexión filosófica advierte que la consideración de la libertad humana como “libertad-de” en los tres sentidos indicados, es insuficiente. En los tres casos se trata de nociones negativas que, paradójicamente, necesitan lo que se niega para poder afirmarse. En efecto, hemos considerado la libertad

¹¹En este sentido escribe V. Mathieu: «Para ser libres es necesario y suficiente *quererlo*: pero al decir “basta querer” no se debe olvidar la *dificultad* intrínseca de este querer, que no depende del simple arbitrio, sino que es, al contrario, la más ardua de las realizaciones. El problema es conseguir querer ser libres; haber puesto en relación gracia y libertad ha sido, para el conocimiento de este problema, una adquisición preciosa, precisamente porque ha subrayado la problematicidad de aquel querer. [...] Además de su interés teológico, el concepto de “gracia” es necesario para comprender en toda su profundidad, aun en el ámbito estrictamente filosófico, el problema de la libertad» (V. MATHIEU, voz *Libertà*, en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1957, vol. 3, col. 23).

como negación de la coacción, de motivos internos que determinan necesariamente la elección, y como liberación de las pasiones desordenadas y del pecado. Pero aunque estuvieran garantizados estos tres tipos de libertad, la vida humana no alcanzaría aún su plenitud. Por más que la libertad sea un gran bien, no es el bien que satisface los deseos de la persona, sino la condición necesaria para el logro de ese bien. Sin libertad, ningún bien es un bien humano; pero sin bien la libertad es algo vacío. La libertad es la libertad de la persona que “se conduce a sí misma”, libertad de la conducta. Y el “conducirse a sí mismo” plantea la cuestión de la meta propuesta, del “para qué” de la libertad. La “libertad-de” suscita el tema de la “libertad-para” y, por tanto, del bien humano que debe afirmarse y del mal que debe negarse. *El estudio de la libertad lleva a la consideración del amor, que en todas sus formas es siempre una libre afirmación del bien.* El amor, como afirmación autónoma del bien porque es bueno, es la esencia de la libertad¹². Quien hace lo que ama actúa libremente, porque el amor no puede ser sino libre. Si no es libre, no es amor. Obtenemos así un concepto de libertad que nos permite comprender la libertad de Dios, la libertad de Cristo y la libertad humana. Así, podemos comprender también cuán reductiva es la tendencia de la cultura actual a definir la libertad como la “ausencia de límites” para hacer lo que uno quiere en cualquier momento, y considerar así cualquier compromiso (el matrimonio, una causa noble, etc.) o condicionamiento vital (un hijo, una enfermedad, etc.) como una “pérdida” de libertad¹³.

3. La libertad en la antropología cristiana

a) La libertad como don de Dios en la perspectiva histórico-salvífica

La Sagrada Escritura no contiene reflexiones filosóficas abstractas sobre el concepto de libertad, aunque algunas consideraciones de la literatura sapiencial alcancen una cierta abstracción. Particularmente, *en el Nuevo Testamento prevalece una perspectiva existencial o histórico-salvífica, que ve la libertad –que se ha hecho pecadora– redimida por Cristo y llamada a colaborar con la gracia para llegar a ser libremente voluntad buena y aun voluntad santa.* Es habitual, en la perspectiva bíblica, que la libertad de elección esté simplemente presupuesta cuando trata del comportamiento de las personas o del pueblo escogido; pero no faltan afirmaciones explícitas: «Hoy pongo ante ti la vida y el bien, o la muerte y el mal. [...] Pongo ante vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición; elige, pues, la vida, para que tú y tu descendencia viváis»¹⁴; y en modo más abstracto: «Él, desde el principio, creó

¹² En este sentido, San Anselmo dice que “la libertad de la voluntad es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma” (SAN ANSELMO, *De libertate arbitrii*, cap. III).

¹³ Cf. A. BELLOCQ, *La libertà nella cultura attuale*, en F. INSA (ed.), *Formare nella e per la libertà. Seguire Cristo nella vita sacerdotale*, Edusc, Roma 2022, pp. 45-66.

¹⁴ Dt 30, 15.19.

al hombre y le dejó en manos de su propio albedrío. y lo puso en mano de su concupiscencia. Le dio sus mandamientos y preceptos, e inteligencia para hacer lo que a Él le place. Si quieres cumplir los mandatos, ellos te protegerán; si tienes fe en Él, también vivirás. Él ha puesto ante ti fuego y agua; adonde quieras extenderás tu mano. Ante los hombres están la vida y la muerte, el bien y el mal; a cada uno se le dará lo que le plazca»¹⁵.

En el Antiguo Testamento, el episodio del Éxodo ocupa un lugar importante en el estudio de la liberación: Dios ha visto la opresión de su pueblo y decide liberarlo de esta situación de sufrimiento y de explotación, para conducirlo a la tierra prometida¹⁶. Se trata de una liberación que tiene un inmediato aspecto socio-político, si bien no puede interpretarse ni en sentido individualista, ni en sentido de liberación de una clase, pues se trata de todo el pueblo elegido; por otra parte, no es el hombre a emanciparse, sino que recibe la liberación de Dios¹⁷, si bien esto no excluya –al contrario, implique– la mediación humana¹⁸. La liberación socio-política, por ende, no agota el sentido del Éxodo, y ni siquiera es su significado principal: la liberación se encamina a la Alianza, tiene un valor trascendente de relación con el Señor, con sus prescripciones rituales, morales y jurídicas. El profundo sentido del Éxodo es religioso-moral.

Debe subrayarse que la libertad, tanto la de elección como la liberación de la opresión, se considera un don de Dios, ligado a la acción salvífica del que lo concede. El gran valor de la libertad humana como don de Dios se ha convertido en una tesis característica de la antropología cristiana. La «verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre»¹⁹. Y resalta la trascendencia del hombre sobre el mundo material: «En su interioridad, el hombre es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios, decide sobre su propio destino»²⁰. Por eso, en el plano humano, es decir, natural, la libertad es el don más grande que Dios ha concedido a los hombres²¹. *El valor de la libertad consiste en el hecho de que solo ella hace posible la libre afirmación del bien porque es bien, y por tanto también el amor a Dios en cuanto bien sumo, acto de libre adhesión al bien que constituye por parte de la criatura la imitación o participación de la bondad beatificante de Dios.* Sin libertad no sería posible la unión con Dios a través del amor ni la bienaventuranza eterna del hombre. «Quiso Dios dejar al hombre “en manos de su propia decisión” (cfr. *Si* 15,

¹⁵*Si* 15, 14-18.

¹⁶Cfr. *Ex* 3, 7-9.

¹⁷Cfr. *Est* 4, 17f-z; *Sal* 18, 3.49; *Dn* 6, 28.

¹⁸Cfr. *Ex* 3, 10-12.

¹⁹*Gaudium et spes*, n. 17. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, II, 5, 5: CCL 1, 480; S. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 184 BC; *S.Th.*, I-II, *proem.*; *Veritatis splendor*, n. 34.

²⁰*Gaudium et spes*, n. 14.

²¹Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 148.

14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección. La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa»²². Esta perspectiva impone pasar a la dimensión de la libertad como tarea ética y como amor del verdadero bien, a la que hemos llamado “libertad-para”; así lo hace el Concilio Vaticano II: «El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose totalmente de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados. La libertad del hombre, herida por el pecado, solo puede hacer plenamente activa esta ordenación a Dios con la ayuda de la gracia de Dios»²³. Dentro de poco volveremos sobre este punto, pero antes debemos proponer otra reflexión.

La posibilidad de adherir libremente al bien implica, como es lógico, la posibilidad de no adherir. La posibilidad del amor implica la posibilidad del odio. A la vista de la experiencia histórica del mal que, quizá, adquiere formas brutales y humillantes, puede surgir la duda de si la libertad humana valga la pena. Es el problema que ha atormentado por siglos las mentes filosóficas y teológicas más agudas. Desde el punto de vista teológico hay que responder que sí, ante las dos posibilidades, había algo que ponderar o discernir, esto lo ha hecho Dios una vez por todas, y su sabia elección ha sido un sí a la libertad humana, incluso sabiendo que para sostenerla sería derramada la sangre del Hijo. Con esto se intenta decir que *la antropología cristiana, aun distinguiendo claramente entre libertad y libertinaje, entre libertad como valor y corrupción de la libertad, sostiene sin restricción alguna, con “divina” grandeza de ánimo, el valor de la libertad humana, afirmación sobre la que no es posible dudar.*

b) «Para esta libertad Cristo nos ha liberado»

Como se ha indicado, la atención de la Sagrada Escritura, y particularmente del Nuevo Testamento, se dirige a las dos últimas dimensiones de la libertad, es decir, a la libertad del pecado y a la que se expresa mediante el amor (“libertad-para”), consideradas en una perspectiva histórico-salvífica. Se trata de un punto de especial importancia, a causa de sus implicaciones soteriológicas, antropológicas y morales.

La idea central es que *toda la humanidad puede ser liberada del pecado, solo si, y en la medida que, acepta la acción salvífica de Dios en Cristo*. Esto lo muestra con particular fuerza la *Carta a los Romanos*, que es la exposición más completa y detallada del evangelio de San Pablo. En ella, la realidad actual, los acontecimientos pasados y los que nos esperan en el futuro se leen a

²²*Gaudium et spes*, n. 17.

²³*Ibidem*. Cfr. *Catecismo*, nn. 1730-1733.

la luz de la fe en Cristo Redentor, cuya obra se puede entender en profundidad solo en referencia al poder del pecado que reduce a esclavitud a la humanidad, aquel pecado como poder personificado (*hamartía*, en singular) tan característico de esta carta paulina²⁴. Resumiendo su sentido, Prat escribe: «El pecado, entrando en el mundo y estableciéndose como una fortaleza, reina en forma despótica. El imperio del mal crece y se dilata cada vez más; la corrupción del corazón alcanza la mente, y la perversión de la mente acelera la de las costumbres. Esto explica, a los ojos de Pablo, el progreso de la idolatría y el extenderse del vicio»²⁵.

De este estado de sujeción la humanidad no podía autoliberarse. San Pablo no tiene dudas de que el pecado es más fuerte que la ley de Moisés y que la sabiduría moral de los mejores filósofos paganos. Si tenemos en cuenta solo las fuerzas humanas, hay que decir que estaba esclavizada toda la humanidad, judíos y no judíos²⁶; más aún –se podría decir ampliando la perspectiva– pecadores es lo que todos somos sin la ayuda de la «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree»²⁷. Estas afirmaciones no son una profesión de pesimismo antropológico, sino una expresión sintética de la fe en Cristo Redentor y en la universalidad y la necesidad de la obra de la salvación preparada y anunciada por la Ley y los Profetas²⁸.

Rm 1, 18-3, 20 contiene una imponente acusación contra el género humano²⁹, un proceso judicial que recurre a menudo al estilo de la diatriba³⁰. Destinataria de la requisitoria es, sin duda, toda la humanidad, judíos y gentiles: «Hemos demostrado que todos, judíos y griegos, están bajo el pecado»³¹. Aparentemente, se habla de la humanidad antes del advenimiento de Cristo, pero en realidad se dirige a todos los hombres –antes y después del advenimiento de Cristo– cuando se consideran sus fuerzas, separadas de la

²⁴Cfr. ST. LYONNET, *Péché*, DBS VII, Paris 1966, p. 495; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 130-134. Vid también: G. BADINI, *Il peccato nella teologia di San Paolo*, en P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato*, Ares, Roma 1959, pp. 95-122; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 voll., Paris 1961; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973; F. VARO PINEDA, *El concepto teológico de pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos (Reflexiones en torno a Rm 1, 21 y 10, 3)*, en AA.VV., *Reconciliación y penitencia*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 417-430.

²⁵F. PRAT, *La teologia di San Paolo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1961, vol. II, p. 55.

²⁶Cfr. *Rm* 3, 9-20.

²⁷*Rm* 1, 16.

²⁸Cfr. *Rm* 3, 21.

²⁹Cfr. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., p. 101.

³⁰A. PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, pp. 81-86.

³¹*Rm* 3, 9.

obra salvadora de Dios que se cumple en Cristo y que se acoge con la fe³². San Pablo no pretende indicar que la en historia no ha existido ningún judío o gentil justo antes de la llegada de Cristo³³. Esto resulta también evidente en la referencia a Abrahán de *Rm 4*: «Creyó Abrahán a Dios, y se le contó como justicia»³⁴. Y lo mismo podría decirse de otros justos del Antiguo Testamento³⁵. El Apóstol muestra su convicción de fe: no han existido en el pasado ni habrá en el futuro hombres justos independientemente de la acción salvífica de Dios en Cristo. Es decir, los justos del pasado (Abrahán, etc.), no lo son por sus fuerzas naturales³⁶ o por las obras de la ley de Moisés³⁷, como si los hombres pudieran derrotar el poder del pecado al margen de Cristo, sino que han sido justificados por la fe, es decir, por haber aceptado la “justicia de Dios” en Cristo tal como a cada uno de ellos se mostraba (en muchos casos, como promesa). En resumen: solo Dios puede superar la condición en la que se encuentra la raza humana después del pecado, y solo acogiendo por fe la libre y gratuita acción de Dios los hombres de pueden ser justos³⁸: «Justificados, por tanto, por la fe, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo»³⁹.

La proliferación del pecado no significa que la libertad humana, entendida como libertad psicológica o libertad de elección, no exista o sea totalmente incapaz de hacer algo bueno. No es esta la perspectiva paulina. Cuando el Apóstol dice: «Así como por medio de un solo hombre entró el pecado en el

³²Esta es una de las interpretaciones propuestas por Santo Tomás: «Uno modo quod intelligatur: nullus est justus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet justitiam» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, cap. III, lect. II, Marietti, Taurini-Romae 1953, n. 277).

³³En *Rm 2*, 10 afirma explícitamente que son dignos de gloria, honor y paz quienes obran el bien, «primero para el judío, luego para el griego». Se discute a quien se refiere Paolo en *Rm 2*, 9-10. Debe distinguirse la perspectiva apocalíptica de la escatológica: cfr. R. PENNA, *Escatologia paolina. Aspetti originali dell'escatologia paolina*, «Annali di storia dell'esegesi» 16 (1999) 77-103; publicado también en R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 581-611.

³⁴ *Rm 4*, 3,

³⁵ Cfr. *Hb 11*.

³⁶Cfr. *Rm 2*, 14-16.

³⁷Cfr. *Rm 3*, 20.

³⁸De este modo interpreta Estius el texto de *Rm 2*, 9-10, oponiéndose al parecer de Orígenes: «Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt justitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...]». Estius refuta tal interpretación, porque «constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum judicem mereantur» (G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, Ludovico Vivès, Parisiis 1891, vol. I, p. 42).

³⁹*Rm 5*, 1.

mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron»⁴⁰, quiere afirmar dos cosas y negar otras dos. Sostiene que el régimen del pecado entró en el mundo a través de Adán, y que bajo este régimen todos pecaron libremente. Y niega tanto el fatalismo cuanto que el pecado es un hecho puramente individual. Armoniza el poder del pecado con la certeza de que no es un *fatum* o una necesidad: el poder del pecado se expresa en el acto de pecar y, a la vez, este acto es una claudicación al poder del pecado. Schlier escribe que «el régimen de pecado que desde el comienzo de la historia ha entrado en el mundo, no es una idea o una hipóstasis, sino que existe en las concretas acciones pecaminosas. Viceversa, el acto de pecar no es solo una decisión exclusivamente autónoma del individuo, que en de vez en cuando acaece en un mundo sano, más bien implica un asentimiento que mantiene concretamente en existencia aquel régimen. Pecar significa, en definitiva, manifestar el régimen del pecado realizando una acción pecaminosa»⁴¹.

Solo la gracia que reciben los que creen en Cristo hace posible la victoria completa sobre el pecado. El poder del pecado, que se manifiesta con la elección inmoral de la persona, tiene su origen en la ruptura fundamental de la relación del hombre con Dios. Ese poder se vence solo cuando aquella relación se renueva por la gracia de Cristo. Sin embargo, también el creyente encuentra en sí mismo la oposición entre el hombre interior y el “hombre viejo”, entre una instancia interior crítica que distingue entre el bien y el mal y otra ley que la resiste y quisiera evitar que aquella instancia orientase la vida hacia el bien: «Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza bajo la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me librerá de este cuerpo de muerte...? Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo Señor nuestro... Así pues, yo mismo sirvo con el espíritu a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado»⁴². La liberación del pecado es una tarea ética para el creyente, una lucha contra la división interior que se experimenta cada día. Pero ahora, con Cristo, la victoria es posible: «Para esta libertad Cristo nos ha liberado»⁴³.

La fe en Cristo y la consiguiente posibilidad de superar el pecado abren

⁴⁰Rm 5, 12.

⁴¹H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, p. 279.

⁴²Rm 7, 22-25. San Agustín, siguiendo algunos Padres y escritores eclesiásticos griegos, interpretó este pasaje pensando que el yo dividido era el yo de quienes aún no habían sido justificados por la fe en Cristo. Más tarde, debido principalmente a la profundización motivada por su controversia con Pelagio, afirmó que aquí San Pablo también se refiere al cristiano. Para una discusión de las diferentes posiciones de los comentaristas antiguos, ver: G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, cit., vol. I, pp. 141-143.

⁴³Ga 5, 1.

el camino a la realización de la libertad cristiana en el amor, a una libertad, es decir, que no se erige en barrera ante las necesidades del prójimo, sino que se entiende a sí misma como un don que hay que poner al servicio de los demás. Quien ha sido liberado por Cristo es al mismo tiempo siervo de Cristo⁴⁴, sometido a la ley de Cristo⁴⁵, que es la ley de la libertad⁴⁶ y del amor: *la libertad cristiana se manifiesta como liberación del propio egoísmo y, por tanto, como disponibilidad para el servicio de Dios, de la justicia y del prójimo*⁴⁷. En cualquier caso, no queda espacio para la oposición dialéctica entre libertad y “ley de Cristo” (o “ley del Espíritu”), perspectiva completamente ajena a la antropología cristiana⁴⁸.

4. Libertad trascendental y opción fundamental

En la segunda mitad del siglo XX algunos teólogos han considerado oportuno distinguir un nuevo y más profundo nivel de libertad, denominado *libertad trascendental*, cuya actuación se llama *opción fundamental*. No todos han concebido la opción fundamental del mismo modo, pero en general con este concepto se intentaba superar un planteamiento atomista de los actos humanos, profundizar en la relación entre la persona y sus actos singulares y alcanzar una comprensión más adecuada de la naturaleza del pecado.

Es un dato de hecho que *algunos* autores (no todos), desarrollando esta noción, han formulado tesis sobre la libertad y sobre el pecado que merecen claras reservas doctrinales. Por eso la encíclica *Veritatis splendor* se ha ocupado de la temática⁴⁹, trazando claramente los límites dentro de los cuales el concepto de opción fundamental es doctrinalmente aceptable⁵⁰. Según esta encíclica, *«la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave. Separar la opción fundamental de los comporta-*

⁴⁴ Cf. *Rm* 1,1; *1 Cor* 7,22; *Fil* 1,1.

⁴⁵ Cf. *1 Co* 9,21.

⁴⁶ Cf. *St* 1,25; 2,12.

⁴⁷ Cf. *Rm* 6,18-23; *1 Cor* 9,19-22; *1 Tes* 1,9.

⁴⁸ Esta es una de las ideas fundamentales recurrentes en *Veritatis splendor*.

⁴⁹Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 65-70.

⁵⁰En esta línea doctrinalmente aceptable se encuentran, por ejemplo: A. SARMIENTO, *Elección fundamental y comportamientos concretos*, «Scripta Theologica» 26 (1994) 179-197; A. GATTI, *Opzione fondamentale sì, ma...*, LAS, Roma 1994; L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Eiunsa, Madrid 1998², pp. 67-80. Un estudio muy interesante de esta noción, centrado en el pensamiento de D. von Hildebrand, se puede ver en J. M. YANGUAS, *La intención fundamental*, Eiunsa, Barcelona 1994.

mientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma»⁵¹.

Aun reconociendo que el concepto de opción fundamental es doctrinalmente aceptable dentro de los límites señalados por la enc. *Veritatis splendor*, nosotros, sin embargo, no lo usaremos, porque no es congruente con nuestro enfoque teológico. Para una ética de la virtud, el concepto de opción fundamental no es idóneo para expresar el verdadero modo de actuar de la razón práctica y de la libertad humana, y, por tanto, resulta superfluo. Pensamos, además, que esta noción presupone el substrato filosófico propio de la concepción “trascendental” de la libertad, presente en los autores que han dado de ella una formulación más profunda y coherente, y que hace difícil y artificioso usar este concepto dentro de los límites señalados por el magisterio eclesial⁵². Para respetar esos límites, dicho concepto ha de ser reelaborado, dando lugar a un enfoque híbrido que le hace perder su propia coherencia interna.

Quisiéramos dejar claro que nuestra posición respecto al teorema de la opción fundamental no responde al hecho de que haya tenido y pueda seguir teniendo formulaciones doctrinalmente discutibles o incluso erróneas. Antes bien, creemos que el teorema de la opción fundamental, considerado en sí mismo y en sus presupuestos filosóficos, carece fundamentalmente de fundamento, al no responder a la realidad de la conciencia y de la acción moral humanas. Las razones que apoyan este juicio nuestro las expresamos en parte hace algún tiempo⁵³.

Aquí podemos recordar brevemente que, según la exposición de F. Böckle, «Rahner distingue al hombre como 'persona' y como 'naturaleza'. Por persona se entiende el hombre en cuanto puede disponer de la libertad sobre sí mismo [...]. Rahner llama naturaleza a la corporeidad vivificada junto con las relaciones y conexiones con el mundo circundante. En correspondencia con la distinción entre persona y naturaleza, Rahner distingue un doble estrato en la decisión humana: en primer lugar el acto originario, inteligible, de la libertad del hombre como tal y luego su necesaria plasmación en los actos humanos a través de la naturaleza [...]. Lo que la persona realiza en la dimensión de la naturaleza es expresión y revelación de la decisión de la libertad en la materialidad espacio-temporal del hombre, en su 'visibilidad'; y siendo distinto de la libertad, este acto es al mismo tiempo encubrimiento de esta libertad originaria en cuanto tal»⁵⁴. Por eso puede decirse que el acto moral 'conserva así en su estructura «una equivocidad fundamental e inerradicable»⁵⁵.

La consecuencia que puede extraerse de ello es que la acción externa, la materia grave o leve de un acto, que presupone advertencia y consentimiento, no es base

⁵¹ *Veritatis splendor*, n. 67.

⁵² Una primera información sobre la génesis del punto de vista trascendental puede verse en: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 70-79.

⁵³ Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, cit., pp. 61-78.

⁵⁴ F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia 1981⁸, p. 46. (trad. nuestra).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

suficiente para valorar moralmente una acción: «La acción externa, tal como puede juzgarse objetivamente, es sólo un débil indicio. Así, tal o cual actitud de frialdad, que en sí misma puede ser insignificante, puede, por el contrario, ser signo de un egoísmo perfecto. Este egoísmo, que exteriormente no se manifiesta en ninguna acción reprobable, considerándolo profundamente podría constituir lo que los teólogos llamamos pecado mortal. Por otra parte, una carencia exteriormente grave podría ser también expresión de un amor falsamente entendido que en sí mismo no tiene por qué significar ningún alejamiento de Dios. Esto no puede ni debe llevar a apoyar ningún relativismo»⁵⁶.

Desde nuestro punto de vista, la distinción entre “naturaleza” y “persona”, tal como acaba de esbozarse, no responde a la realidad del hombre. El espíritu personal, y su libertad, no es un espíritu puro, que está en el cuerpo como en una cárcel que lo limita y oculta. El cuerpo, las pasiones, la constitución psicobiológica es parte esencial de toda persona humana. Al principio de este capítulo dijimos que, en el obrar libre, la libertad humana procesa y gestiona necesidades e impulsos que proceden de la no-libertad, que es, sin embargo, parte esencial de nuestro ser como totalidad unificada de cuerpo y espíritu, como veremos inmediatamente en el capítulo siguiente.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 122.

CAPÍTULO V

TENDENCIAS, SENTIMIENTOS Y PASIONES

1. La persona humana en cuanto sujeto de deseos y pasiones

Comenzamos el estudio de la articulación del libre actuar humano. En este capítulo y en los dos sucesivos recorreremos, de abajo hacia arriba, el eje vertical que hemos descrito brevemente en el párrafo 1 del capítulo anterior.

Hay que aclarar, antes que nada, el criterio escogido para colocar las diferentes experiencias del alma a lo largo de un eje vertical. *La experiencia moral nos hace conscientes de las acciones o movimientos que inician, se diseñan y son controlados por nuestro yo*; así, por ejemplo, centramos nuestra atención en resolver un problema de matemáticas o un dilema moral, hacemos el esfuerzo de recordar dónde dejamos un libro que ahora necesitamos, o preparamos el esquema de un artículo que deseamos escribir. *Pero la experiencia también nos hace ver otras actividades que no son emprendidas ni concebidas por el yo*. Se trata de las pasiones, los sentimientos y los estados de ánimo que proceden de un estrato de nuestra psique que se encuentra por debajo del plano determinado por las acciones libres del yo, y que Lersch llama *fondo endotímico*¹.

Al hablar del significado de este estrato más profundo de la psique, no debemos olvidar que también tiene una dimensión horizontal, es decir, a través de él el hombre entra en comunicación, de algún modo con lo que le rodea (cosas, personas, e incluso Dios). Estos fenómenos expresan una característica exclusivamente humana del carácter relacional propio de los seres personales. Para toda persona, “ser” es “ser-con”. Los fenómenos de los que estamos hablando (tendencias, sentimientos, pasiones) significan en esta perspectiva que, en el hombre, el ser-con se realiza también como un ser englobado por los otros o por el ambiente, como una reacción o modificación subjetiva causadas por la presencia o ausencia de personas o bienes; en definitiva, el ser-con humano también se realiza como afectividad y como pasión². El

¹Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1966⁴, pp. 80-81. Es la traducción española de la octava edición alemana (*Aufbau der Person*, J.A. Barth, München 1962).

²Esta línea puede ser útil consultar la interpretación de las pasiones propuesta por S. HARAK, *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York - Mahwah (NJ) 1993. En los últimos años hay un creciente interés en la psicología moral, que se desarrolla con diferentes perspectivas, no todas igualmente útiles. Cfr. O. FLANAGAN - A. RORTY OKSENBERG (ed.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge/MA - London 1990; J.J. KUPPERMAN, *Character*, Oxford University Press, New York - Oxford 1991; A. MANENTI - C.

hombre, por tanto, no es solo activo, sujeto y autor de acciones, sino también reactivo.

Con el fin de comprender mejor esta característica de la dimensión relacional humana, resulta necesario analizar la corporeidad y la particular síntesis humana de naturaleza y libertad. Responderemos así a la pregunta: ¿Por qué el hombre tiene tendencias y pasiones?

a) Alma y cuerpo

La persona humana es una totalidad unificada de cuerpo y espíritu (alma y cuerpo), condición a la que la antropología cristiana atribuye notable importancia³. El cuerpo humano no es independiente del espíritu, como tampoco el espíritu humano es independiente del cuerpo mientras está vivificándolo. La dependencia es tan estrecha, que hasta la actividad humana más espiritual está de algún modo impregnada de la condición corpórea, así como el cuerpo está gobernado y finalizado por el espíritu.

El hecho de que el alma humana informe un cuerpo implica que el hombre posee las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva, además de las que son específicas de la vida racional. Las funciones principales de la vida vegetativa son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La vida sensitiva se caracteriza por tener además un sistema perceptivo (sentidos externos e internos) y un sistema apetitivo, mediante los que establece una relación con el hábitat encaminada a la satisfacción de las necesidades vitales. A través de la percepción sensible el animal capta un estímulo procedente del entorno al que sigue una respuesta apetitiva instintiva, es decir, automática y no modificable. Por su parte, la vida intelectual propia del hombre se caracteriza por el conocimiento intelectual y la voluntad libre. De este modo el hombre elude la necesidad del circuito estímulo-respuesta, pues entre ellos se inserta el juicio intelectual y la libre decisión de la voluntad. Todas estas funciones son los principios de los actos humanos: de los actos dirigidos a satisfacer las necesidades vegetativas que, en este caso, no están reguladas únicamente por el instinto, sino que pasan a ser objeto de un gobierno propiamente moral; y también de los actos propios de la vida intelectual: comprensión del significado de las cosas, amor interpersonal, adhesión a valores ideales, búsqueda de la justicia, desarrollo de la técnica, etc.

Estos tres grados de la vida humana –vegetativa, sensitiva y racional– no están simplemente yuxtapuestos: entre las actividades vitales humanas se establece una jerarquía e interconexión. Interconexión significa que existe una

BRESCIANI (ed.), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Dehoniane, Bologna 1992; L.A. BLUM, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; J. JACOBS, *Practical Realism and Moral Psychology*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1995.

³Cfr. *Gaudium et spes*, n. 14.

dependencia recíproca entre ellas y entre sus funciones, de modo que la alteración de una provoca también cambios en las otras. La jerarquía responde al principio de que cada grado de vida presupone el inferior y se beneficia del buen desarrollo de los superiores. Así, por una parte, la actividad de la razón y de la voluntad presupone la actuación del conocimiento y de la apetencia sensible que, a su vez, presuponen la integridad de las bases orgánicas, del cerebro, etc. Por otra parte, el ejercicio recto o desordenado de la libertad modifica positivamente o negativamente las disposiciones de los apetitos sensitivos mediante los hábitos morales (virtudes y vicios), e incluso puede modificar las funciones vegetativas (enfermedades con un notable componente psicosomático).+

En el hombre es difícil aislar funciones puramente sensibles o puramente racionales. Desde un punto de vista analítico esa diferencia subsiste, pero en el plano funcional y práctico lo sensitivo y lo intelectual actúan siempre en recíproca conexión. Por eso, los fenómenos del apetito sensitivo humano son diversos de los propios de los animales: contiene elementos que presuponen la autoconciencia y la voluntad. Basta pensar que en los apetitos sensibles humanos radican los hábitos morales que modifican su intencionalidad.

La corporeidad humana y, en un sentido funcional, la vida vegetativa y sensitiva, implican una estructura y un conjunto de actividades y de necesidades vitales que vienen dadas al ser humano, sin intervención del centro activo de la persona. A través de ellas el hombre vive e actúa, de ellas proceden frecuentemente motivaciones, sentimientos y finalidades que cada uno elabora o realiza a su manera. Ellas constituyen una fuente primera e importante de pasividad, de emociones y pasiones. Teniendo en cuenta que pasividad no implica negatividad, lentitud o ausencia de significado. Implica, más bien, que estos fenómenos no brotan por iniciativa del yo.

b) Naturaleza y libertad

Incluso a nivel de las operaciones superiores humanas, el conocimiento intelectual y la voluntad, no todo responde a la iniciativa o la libre elección de la persona. En este nivel tenemos una síntesis de naturaleza y libertad, es decir, dos modos de actuar claramente diferentes, que se caracterizan, respectivamente, de la *determinatio ad unum* y de la autodeterminación⁴. Esto no quiere decir que algunos actos concretos de la voluntad (algunas decisiones) sean necesarios mientras que otros son libres. Significa que la voluntad posee una naturaleza, en virtud de la cual –y por ello de modo necesario, anterior e independiente a cualquier acto del individuo– la voluntad posee una inclinación (natural) hacia el propio objeto formal, la *ratio boni* captada por la inteligencia, que tiene la misma amplitud potencialmente infinita de esta, y se manifiesta como aspiración a la felicidad. Como sabemos, Santo Tomás

⁴Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 1 ad 1.

denomina a esta inclinación natural “*voluntas ut natura*”⁵. Esta constituye el horizonte intencional básico del querer humano y la razón de su automovimiento, cuya presencia informa a nivel fundamental todos los actos concretos de la voluntad, que son siempre libres (“*voluntas ut ratio*”). Todo lo que se quiere libremente, se quiere porque la inteligencia descubre en ello una razón de bien, que puede ser auténtico o solo aparente⁶.

También la inteligencia posee una dimensión natural, denominada “*ratio naturalis*” por Santo Tomás⁷, que está formada por algunas evidencias fundamentales de carácter especulativo y práctico: los primeros principios, que analizaremos al estudiar la ley moral natural. Ahora lo que interesa observar es que tanto la composición de alma y cuerpo, como la síntesis de naturaleza y libertad, entrañan que la libertad humana no es una iniciativa pura, sin presupuestos. El hombre tiene inclinaciones y necesidades vinculadas con la corporeidad y la sensibilidad, e incluso con la racionalidad que solo pueden ser satisfechas mediante un comportamiento libre. *En la vida moral, la persona debe confrontarse y tomar decisiones sobre temas y necesidades que no ha elegido libremente*, por ejemplo, el deseo de plenitud y felicidad, la necesidad de alimentos o la pulsión sexual. Esto se aplica igualmente a la vida moral del cristiano, que debe definir un modo de satisfacer esas inclinaciones y necesidades que sea propio de un hijo de Dios en Cristo.

La distinción entre naturaleza y libertad, válida como distinción entre dos modos de actuar en el plano operativo, no puede entenderse como una distinción de sujetos en el plano ontológico. En el hombre no coexisten dos sujetos, uno natural y otro libre o personal. El ser humano no es una suma de naturaleza y razón, sino un individuo de naturaleza racional. En el plano entitativo el término naturaleza no se entiende en sentido físico o cosmológico, como modo de ser y de obrar opuesto a lo espiritual y a lo libre; debe tomarse, por el contrario, en su acepción rigurosamente metafísica, como

⁵Para Santo Tomás el objeto de la *voluntas ut natura* es “*ipsum bonum absolute*” (*De veritate*, q. 25, a. 1), “*bonum conveniens apprehensum*” (*De malo*, q. 6, a. un.), “*ipsam bonitatem*” (*De veritate*, q. 25, a. 1), “*ultimus finis sui in commune*” (*Ibid.*, q. 22, a. 7), “*se esse completum in bonitate*” (*Ibid.*), “*bonum in commune*” (*S.Th.*, I-II, q. 10, a. 1), “*finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur*” (*De veritate*, q. 22, a. 5), “*rationem appetibilitatis absolute*” (*Ibid.*, q. 25, a. 1). Sobre el concepto tomista de *voluntas ut natura* véase T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985.

⁶Llama la atención sobre la importancia de esta duplicidad de niveles (*voluntas ut natura/voluntas ut ratio*) para comprender la subjetividad F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 305: «El hecho de que el apetito humano se distribuya conjuntamente en un nivel de necesidad fundamental y de libertad inquisitiva significa que el sentido del acto voluntario libre (el *intendere*) reside en ser función del necesario (el *velle*), que propone lo que para la voluntad vale *absolutamente*. El ejercicio discursivo racional del acto de voluntad está estructuralmente al servicio del intuitivo deseo del fin último» (trad. nuestra).

⁷Vid., por ejemplo, *De Veritate*, q. 11, a. 1.

la índole propia o la peculiar manera de ser de un ente considerada como principio de su dinamismo específico. *La naturaleza*, en sentido metafísico, *no es de suyo un principio de operaciones uniformes* (como la naturaleza de la que se ocupa la física), sino *un principio uniforme de operaciones*, que pueden muy bien ser libres, como es el caso del hombre. Por ello, el espíritu es una naturaleza no menos que un viviente irracional. El hecho de que sea propia del espíritu la apertura hacia lo universal no invalida el concepto metafísico de naturaleza espiritual.

De lo dicho se sigue que no parece realista la distinción entre *naturaleza* y *persona* propuesta por algunos autores⁸, y que para ellos está estrechamente ligada al concepto de opción fundamental. Naturaleza sería todo lo que el sujeto humano recibe a nivel físico, psicológico, espiritual, etc., mientras que la libertad o la persona sería la pura capacidad de autodecisión junto a las consecuencias de su ejercicio. A la naturaleza pertenecerían las inclinaciones y las disposiciones espontáneas, mientras que a la persona serían atribuidas las acciones y las disposiciones causadas enteramente por el yo. Tal contraposición entre naturaleza y persona introduce por fuerza una ambigüedad en la determinación de la responsabilidad moral (no se sabe hasta qué punto es imputable a la “persona” la conducta observada, pues esta resulta mediatizada por la “naturaleza”), y hace particularmente difícil –a nivel ético, pedagógico, etc.– la articulación unitaria de los conocimientos propios de la filosofía y de la teología con los de la medicina, la psicología experimental, etc. (“ciencias de la naturaleza”), pues entre los dos tipos de saber existiría la misma falta de integración que entre las dos partes del ser humano.

Es verdad que la integración de los diversos dinamismos humanos constituye, a veces, un arduo problema ético-práctico que, en todo caso, es una tarea asignada a las virtudes morales. Pero, como veremos inmediatamente, concebir las tendencias y sentimientos sustancialmente como resistencias, y no como bases motivacionales de la libertad, resulta reductivo. En todo caso, en el orden ontológico, la necesidad de integrar los diversos elementos físicos y caracteriales de la acción libre, con lo que ello implica de tensión y búsqueda de equilibrio, pertenece a la esencia de la libertad humana y responde, en último término, a una de las condiciones metafísicas de todo espíritu finito: el acto es diverso del sujeto y deriva de él; el sujeto no es acto puro. Por tanto es necesario presuponer en el sujeto algo que él no ha puesto; de lo contrario tendríamos que admitir que el acto puesto por el sujeto pone a la vez sus propias condiciones intrínsecas, es decir, aquellas que determinan desde su interior la estructura típica del acto, y esto no es posible. Lo cierto es que el acto de un espíritu finito presupone la naturaleza espiritual. Y en este sentido el espíritu tiene también una dimensión natural, aunque se trate de una naturaleza abierta al ser en toda su universalidad (*anima quodammodo omnia*). En el caso de la persona humana, la condición natural es al mismo tiempo corpórea y espiritual, pues el espíritu humano, además de ser finito, es

⁸Cfr. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, en ID., *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid 1961, pp. 381-419; F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia 1981⁸, pp. 45-47.

esencialmente forma de un cuerpo⁹. La contraposición entre naturaleza y persona, a la cual nos estamos refiriendo, depende de una visión inicial que interpreta la apertura intencional del espíritu humano como una especie de infinitud entitativa tendencial (espíritu como plena autotransparencia y autoposesión) que, de hecho, estaría limitada por un elemento extraño, denominado naturaleza. Como si la finitud fuese una condición extrínseca del espíritu humano, derivada de su unión con el cuerpo (el cuerpo sería la cárcel del alma).

Ahora que hemos explicado por qué y en qué sentido el hombre es un ser con deseos y pasiones, veremos cuál es la estructura de estos presupuestos del ejercicio de la libertad: primero hablaremos de las tendencias humanas (o deseo) y luego de las reacciones afectivas (o afectividad). Por último, dedicaremos un apartado al papel de los deseos y los afectos en la vida moral.

2. El desear humano

El deseo o impulso es la forma en que se manifiestan las necesidades del hombre en su diálogo con el mundo. A cada necesidad corresponde un impulso, y viceversa. Los impulsos animales se refieren sustancialmente a las necesidades vitales (nutrición, reproducción, defensa). Las tendencias humanas tienen un campo mucho mayor (sociabilidad, necesidad de amar y ser amado, deseo de saber, religiosidad, etc.), que se amplía ulteriormente en el cristiano. Pero en los dos casos *los deseos constituyen un principio de selección de los objetos significativos y, para la persona humana, un principio configurador del propio mundo*. El mundo de cada uno es el resultado de los propios intereses, aunque se ha de añadir que el hombre, gracias a los procesos más elevados del pensamiento y de la voluntad, puede alcanzar un alto grado de objetividad en la comprensión de sí mismo y del mundo (en la práctica, sin embargo, no siempre consigue hacerlo). Esta dimensión “cognoscitiva” del deseo es muy importante también para la percepción del bien que, en la experiencia moral concreta, no es solo objeto de la inteligencia abstracta, sino que presupone condiciones personales y, en particular, una adecuada estabilidad emocional. La dimensión “cognoscitiva” del deseo es la base antropológica de la función cognoscitiva de las virtudes morales. El amor de la madre por su hijo le permite darse cuenta rápidamente si éste tiene alguna dolencia oculta, y al hombre virtuoso y generoso también le resulta más fácil comprender si uno de sus colegas necesita ayuda, aunque no lo manifieste.

Afrontamos el estudio del desear humano desde dos perspectivas diversas, aunque complementarias. Analizaremos primero el concepto tomista de *inclinación natural*, que pone de manifiesto el fundamento ontológico del desear humano. Después mostraremos el punto de vista descriptivo propio de la

⁹Cfr. sobre este argumento, J. DE FINANCE, *Etica generale*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1997², pp. 459-478.

psicología, para presentar un “mapa” del sistema tendencial humano¹⁰.

a) La dimensión ontológica del desear humano: las inclinaciones naturales

El concepto tomista de *inclinación natural*¹¹ es un concepto metafísico, no psicológico, que quiere poner de manifiesto el fundamento ontológico de las tendencias humanas. Partiendo del planteamiento creacionista, Santo Tomás considera que toda naturaleza creada tiene una ordenación a su perfección propia, y a esa ordenación metafísica la llama genéricamente *apetito natural*. Este apetito no es de suyo una inclinación o deseo consciente, sino una ordenación objetiva hacia el fin de la propia naturaleza (un finalismo metafísico), previa a cualquier acto del individuo. El apetito natural es conforme a la esencia de cada ser: en los animales es instinto, en el hombre es tendencia consciente que se manifiesta en deseo sensible y en querer voluntario.

Santo Tomás se ocupa de las inclinaciones naturales sobre todo cuando estudia la ley natural¹². En ese contexto, le interesa subrayar que *la razón práctica capta “naturalmente” como bienes humanos todos aquellos objetivos hacia los que el hombre está naturalmente inclinado* (la finalidad de las inclinaciones naturales). Por eso puede afirmar que los preceptos de la ley natural se adecuan a la temática de las inclinaciones naturales y constituyen la regulación moral básica. Las inclinaciones naturales cumplen una función de primer orden en la constitución de las evidencias prácticas fundamentales.

Distingue tres grandes grupos de inclinaciones naturales¹³:

- 1) las que el hombre tiene en común con todas las sustancias: la permanencia en el ser, que para los seres vivos supone conservación de la vida, autodefensa, nutrición, etc.
- 2) las que tiene en común con los animales: reproducción y cuidado de la prole, que en el hombre se extiende al matrimonio, etc.
- 3) las que son propias del hombre como ser racional: sociabilidad, amistad, conocimiento, amor, trascendencia metafísica, etc.

Como se ha dicho, la explicación del Aquinate solo intenta ilustrar la relación entre las inclinaciones naturales y los preceptos de la ley moral natural. Es, por eso, esquemática y no pretende trazar un cuadro completo de los

¹⁰Retomamos, con amplias modificaciones, cuanto se dice en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., cap. V.

¹¹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Un primer estudio de las inclinaciones naturales había sido ya realizado por el Aquinate en *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, d. 33, q. 1, a. 1.

¹²fCr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

¹³Cfr. *ibidem*. Es todavía útil sobre este tema el estudio de D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich 1971.

bienes humanos. Como son las virtudes morales las que contienen los criterios de regulación en la búsqueda de los bienes humanos, solo el estudio de estas virtudes permite captar en profundidad la visión tomista de los bienes humanos fundamentales¹⁴.

b) La fenomenología del desear humano: las tendencias

La psicología empírica emplea el concepto de *tendencia* para describir el dinamismo que ofrece las motivaciones de base a la conducta humana. Este concepto psicológico se encuentra en un nivel de reflexión diverso del que es propio de la metafísica; por eso una tendencia no es lo mismo que una inclinación natural tomista. No obstante, pensamos que ambos conceptos resultan complementarios y que las tendencias son la manifestación dinámica de las inclinaciones naturales humanas a nivel de la actividad psicológica.

Las tendencias tienen cuatro notas características¹⁵:

1) Son un reflejo psicológico de la ley vital de la comunicación entre la persona y el mundo. En la tendencia nuestras necesidades (las inclinaciones naturales) se manifiestan como un déficit acompañado de inquietud (hambre, sed, deseo de estimación, etc.) que deseamos superar a través de la acción.

2) Se experimentan como un movimiento que va desde el estado de necesidad del que se quiere salir hacia el estado futuro de satisfacción, percibido anticipadamente de un modo todavía oscuro y confuso, pero que la tendencia anticipa y sugiere.

3) Cada tendencia apunta hacia una meta. Si la tendencia se propone como un “buscar algo”, la meta es ese “algo” que se busca. Esa meta representa un valor, un bien en el sentido amplio del término, porque responde a una necesidad.

4) La tendencia tiene siempre el carácter de algo dado. No procede de una iniciativa del individuo, como no procede de una libre opción la necesidad de alimentarse o de vivir en sociedad. En este sentido, la tendencia tiene un carácter pasivo.

No es difícil darse cuenta de que las tendencias, en su conjunto, miran al desarrollo y a la plena realización del hombre, y que tener un “mapa” de esas tendencias es lo mismo que tener un cuadro completo de los bienes humanos. Sin embargo, existen entre los psicólogos muchas divergencias acerca de los bienes concretos comprendidos en el desarrollo y la realización de la persona. Por eso proponen concepciones diversas sobre el número y la clasificación de las tendencias humanas.

Algunos autores sostienen una concepción *monotemática* de las tendencias,

¹⁴Cfr. *S.Th.*, II-II, qq. 47-170.

¹⁵Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-100.

reduciendo toda la dinámica finalista de la vida anímica a un único motivo fundamental, que constituiría en último término la explicación y el denominador común de todos los fenómenos de la esfera tendencial. Un ejemplo es Freud, para quien la libido (impulso sexual) es el tema de fondo del dinamismo de la psique. También Epicuro, Hobbes, Bentham, La Rochefoucauld y Adler tienen una visión monotemática del desear humano.

Otros, como McDougall, Pfänder y Klages, sostienen una concepción *politemática*, en la que se distinguen varias tendencias o grupos de tendencias diversas entre sí, no procedentes unas de otras.

Un tercer grupo de autores, entre los que destaca Gehlen, son partidarios de una concepción *atemática*: reconocen que es posible distinguir en el plano experimental una variedad de tendencias, pero la consideran como una adaptación transitoria a la diversidad de situaciones por las que vamos pasando a lo largo de la vida. No sería, por tanto, posible proponer una clasificación porque en el hombre no existiría un sistema tendencial fijo.

La clasificación de las tendencias humanas es sin duda un problema complicado, y tal vez nunca se encontrará una solución que satisfaga a todos. Es muy difícil expresar la riqueza de la vida humana en una clasificación cerrada y definitiva, y quizá ni siquiera sea conveniente intentarlo. Sin embargo es importante, en el ámbito moral, disponer de una base descriptiva –aunque no sea definitiva–, que tenga en cuenta todas las dimensiones esenciales de la vida y el desarrollo humano, es decir, que no sea reductiva *a priori*. Adoptamos la clasificación *politemática* propuesta por Lersch¹⁶, que consideramos abierta a ulteriores mejoras, pero que nos parece suficientemente amplia y equilibrada.

c) Clasificación de las tendencias

Lersch distingue tres grupos de tendencias: a) *las tendencias de la vitalidad*, que son el impulso a la actividad, la inclinación al goce, la tendencia sexual y el impulso vivencial; b) *las tendencias del yo individual*, que comprenden el instinto de conservación, la tendencia a la posesión de lo necesario para la expansión de la propia vida, el deseo de poder, la necesidad de estimación por parte de los demás, el afán vindicativo, el deseo de autoestima; c) *las tendencias transitivas*, que son la tendencia a estar con los otros (sociabilidad) y la de ser para los otros, las tendencias creativas (creatividad), el deseo de saber, la tendencia amorosa, las tendencias normativas y las tendencias trascendentes.

Antes de exponer sintéticamente las características de las diversas tendencias, conviene recordar que esta clasificación se ha elaborado desde una perspectiva fenomenológica descriptiva. Su propósito es mostrar cómo se presentan las vivencias humanas a una atenta observación, y no establecer cuáles y cómo deben ser desde el punto de vista moral. Corresponde precisamente a la moral individuar los criterios que ayuden a distinguir los impulsos

¹⁶Cfr. *ibíd.*, pp. 99-183.

y los sentimientos ordenados de los desordenados.

Tendencias de la vitalidad — La *tendencia a la actividad* busca la actividad por su propio valor funcional. El cuerpo necesita ejercicio y la vida se desarrolla mediante la actividad. Nadie logra permanecer completamente quieto durante mucho tiempo. La necesidad de la actividad es muy pronunciada en los niños, y tiende a disminuir con los años. Existen, sin embargo, importantes diferencias individuales: desde las personas hiperactivas o inquietas a las sedentarias o pasivas, para las que cualquier cambio produce ansiedad y sufrimiento interior.

La forma más elemental de la *tendencia al goce* es el impulso hacia el placer, presente desde la primera infancia. A lo largo de la vida el tema de esta tendencia sufre diversos cambios, entrando en relación con los temas de otras tendencias (junto al placer de comer o de beber, aparece el gozo vinculado a las funciones superiores: conocimiento, humorismo, autoafirmación, etc.). Esta tendencia adquiere un acento particular en la actitud hedonista, para la que el goce es el fin último de la vida. El hedonista no acepta vínculos ni responsabilidades, evita el esfuerzo y la exigencia, es inconstante, no va más allá de sí mismo y acaba sintiendo una sensación de vacío interior (como la figura de Dorian Gray, creada por O. Wilde).

La *tendencia sexual* es una forma básica del impulso vital. Busca la unión con el sexo opuesto, y se diferencia de la simple tendencia al goce por su objetiva referencia a la transmisión de la vida y, una vez transmitida, a su conservación. La relación genética que tiene esta tendencia con la precedente hace posible que una persona transfiera su dinamismo del ámbito de la procreación al del placer sexual exclusivamente, y entonces la búsqueda de la voluptuosidad se hace autónoma; esto tiene consecuencias negativas sobre las posibilidades de actualizar con madurez algunas tendencias transitivas.

La meta del *impulso vivencial* es advertir la propia vitalidad, viviendo y “reviviendo” interiormente los fenómenos del fondo endotímico, cualesquiera que sean. Esta tendencia se pone de manifiesto especialmente en la pubertad, coincidiendo con la madurez sexual. Su intensidad es muy variable de persona a persona; en algunos casos puede manifestarse como una búsqueda de experiencias cada vez más fuertes y excitantes.

Tendencias del yo individual — La *tendencia a la conservación individual* es, en su forma evolutiva más básica, el instinto de conservación de la existencia biológico-corporal del individuo, que tiene como objetivo la alimentación, la defensa y la fuga del peligro. Pero, por lo general, va más allá: estimula a desarrollar y producir herramientas, recursos, y en general todas las cosas útiles para la vida que consideramos parte de la cultura humana.

La *tendencia a la posesión* está relacionada con la anterior, pero se

diferencia de ella en que se manifiesta ante el peligro o la rivalidad ocasionados por otras personas, y no por elementos naturales. Por otra parte, mientras que el instinto de conservación se limita a mantener la vida, la tendencia a la posesión se encamina hacia una vida mejor (incluso mejor que la de los otros), y fomenta la acumulación de bienes no estrictamente necesarios. En sentido amplio se puede llamar egoísmo, que oscila entre lo que se considera un “sano egoísmo” y la egolatría. El ególatra es frío e indiferente ante los demás, agresivo y desconsiderado, o bien —si se siente débil— excesivamente preocupado por la propia seguridad. La egolatría tiende a inhibir las tendencias transitivas.

El *deseo de poder* pretende disponer del ambiente, también el del prójimo. Tiene una relación genética con las dos tendencias anteriores, ya que el disponer del ambiente es medio seguro para garantizar la propia conservación y seguridad, pero comporta una específica distinción en cuanto pretende confirmar la propia superioridad, que va más allá de las necesidades de la conservación.

La *necesidad de estimación* busca el reconocimiento, el ser apreciado por los demás. No se trata de la conservación o afirmación de la vida biológico-corporal, sino del sentido de la propia valía tal como aparece en el juicio de los demás. Especialmente durante la infancia, pero siempre hasta cierto punto, la estimación ajena es necesaria para el normal desarrollo de la personalidad. Una genuina y moderada necesidad de estima hace que la persona sea prudente, sencilla y modesta. El afán de notoriedad es su manifestación exagerada y deforme: da lugar a personas que buscan ante todo reforzar el propio yo mediante las apariencias. Hacen de todo (incluso simular la enfermedad) para atraer la atención y el aprecio de los demás. Frecuentemente son personas intransigentes, obstinadas y susceptibles, con las que es difícil colaborar. Fácilmente se aíslan.

El *afán vindicativo* tiende a compensar la lesión de las propias aspiraciones (legítimas o ilegítimas) causando un daño al responsable de la ofensa. Se rige por la creencia común de que “quien ha agraviado debe pagar” o por la ley del talión. Admite diversidad de formas y puede manifestarse como resentimiento. Si esta tendencia está bien integrada y ordenada es perfectamente compatible con el perdón y la generosidad.

El *deseo de autoestima* responde al sentido de la propia valía, necesario para la normal constitución de la personalidad y para sus relaciones con los demás. Con la pubertad se manifiesta como deseo de autonomía, independencia y libertad. Su exageración da lugar a figuras negativas (orgullo) y a veces cómicas o incluso ridículas. La ausencia total de autoestima es característica de algunas tipologías criminológicas.

Tendencias transitivas — La *tendencia a estar con los otros*, la sociabilidad, responde a la necesidad de vivir en sociedad, de comunicar y de

compartir. No es simplemente el instinto gregario de algunos animales: el hecho del lenguaje hace de la sociedad humana algo completamente diferente. Presupone la individuación, y la trasciende sin anularla. En términos de carácter, existen diferencias individuales que van de la introversión a la extroversión.

La *tendencia a ser para los otros* supone la conciencia de una auténtica responsabilidad respecto a los demás, una verdadera dedicación. En el ámbito de las comunidades más vitales e íntimas, como la familia, se desarrollan los aspectos de esta tendencia, que comporta un profundo sentido de pertenencia y de participación.

La *tendencia creativa*, en sus diversas manifestaciones, es el impulso a dejar una huella en el mundo y en la sociedad con el fruto del propio quehacer, por lo que se refiere al rendimiento o a la inventiva personal. Tiende a aportar algo importante para los demás y para la sociedad, produciendo un aumento de valor.

El *deseo de saber* es la tendencia a ampliar el propio horizonte vital a través del conocimiento. No es un simple saber como poder, que habría que relacionar más bien con las tendencias del yo individual, sino saber como búsqueda de sentido. Genéticamente se aspira al saber, en primer lugar en orden a la supervivencia individual y social, a la conservación y afirmación del yo en el plano vital, profesional, económico, social (razón instrumental). Más tarde, este deseo se muestra en toda su pureza y profundidad como autónoma búsqueda de sentido.

La *tendencia a amar y a ser amado* representa el interés más radical del hombre. Su temática coincide, en parte, con la de la tendencia a ser para los otros. Incluye las distintas formas de amistad, benevolencia y amor, así como sus opuestos: enemistad, malquerencia y odio. Esta tendencia ejerce un notable influjo en el desarrollo moral de la persona.

Las *tendencias normativas* se dirigen hacia valores abstractos: verdad, justicia, solidaridad, etc., y representan la capacidad y la necesidad de empeñarse en la promoción de esos valores, considerados como algo cuyo fundamento está más allá del hombre. Si se interpretan rectamente, estas tendencias expresan una auténtica autotrascendencia.

Las *tendencias trascendentes* buscan «en el mundo una esfera del ser que supere a la relatividad y fugacidad del yo individual [...]. Aquello que aquí se busca y se investiga es, pues, siempre un absoluto»¹⁷. Comprenden el impulso artístico, la aspiración metafísica y la búsqueda religiosa. Si el análisis fenomenológico se limita a registrar la existencia de estas tendencias y las formas que adoptan en un contexto particular, cultural e histórico, la reflexión teológica indaga su fundamento, descubriendo en ellas la huella grabada en el

¹⁷*Ibid.*, p. 170.

ser humano por Aquel que lo creó por medio de Cristo y en vista de Cristo¹⁸.

Las tendencias transitivas tienen una particular importancia en la vida moral, ya que llevan al hombre a trascenderse. Tienden a la participación en el mundo, no con afán de posesión, sino haciendo hincapié en la dependencia y la dedicación del individuo a las personas y los valores. La persona se siente atraída por algo que está más allá del yo. En particular, la existencia de una inclinación a estar con los otros y ser para los otros ilumina el fundamento antropológico de la justicia y la solidaridad y, más en general, de la ética social y política: presuponen el radical reconocimiento de los otros como iguales a sí mismo. El hombre es capaz de reconocer a sus semejantes como iguales, y por tanto de promover su bien en cuanto tal, y no solo porque ello redunde en el propio bien. La capacidad de autotranscendencia permite superar el inútil rompecabezas de querer fundamentar la ética social exclusivamente en el *self-interest*.

La autonomía de las tendencias transitivas respecto a las tendencias del yo individual muestra la importancia autónoma del ejercicio de la inteligencia encaminado a la captación del sentido del mundo y de la vida, así como de la búsqueda del Absoluto. Este ejercicio de la inteligencia, que podríamos llamar sapiencial, no puede quedar reducido ni suplantado por la razón instrumental, es decir, por el ejercicio de la inteligencia, ciertamente necesario, dirigido a dominar y a explotar la naturaleza en orden a la seguridad y expansión del yo y de sus necesidades individuales (afán de poseer, de seguridad, de autoafirmación, etc.). El deseo de conocer la verdad no representa, desde el punto de vista antropológico, una tendencia menos importante y necesaria de las que se refieren a la subsistencia biológica.

La coordinación e integración de las diversas tendencias no es algo ya dado de manera inmodificable. Está condicionado por las diferencias caracteriológicas individuales y por las concepciones de la vida que se afirman en las diversas sociedades y culturas. Cada temperamento individual y cada cultura representa un punto de partida, parcialmente diverso, para lograr el equilibrio y la integración requeridos por un género de vida adecuado al bien de la persona. Las virtudes morales cristianas, a la luz de las virtudes teologales, aportan nuevas temáticas y criterios específicos de regulación de las tendencias humanas.

d) Las tendencias y la voluntad

Debemos ahora estudiar, desde el punto de vista fenomenológico, la cuestión de cómo se relaciona la voluntad con las tendencias. ¿Es la voluntad un impulso endotímico específico del ser humano, o es autónomo respecto a las tendencias estudiadas? *La voluntad a primera vista no parece una tendencia más, sino una instancia superior de control, cuya tarea es regular el “trá-*

¹⁸Cfr. Col 1, 16; Ef 1, 3-7.

fico” de las tendencias, determinando qué impulso debe seguirse y cómo debe realizarse, y venciendo la resistencias que encuentra para hacerlo. Sin embargo, algunos autores como Wundt, sostienen que el querer es solo una emoción particular perteneciente al fondo endotímico. Esta equiparación no parece aceptable¹⁹. Las tendencias y los otros fenómenos del fondo endotímico tienen una cosa en común: arrancan de un nivel psíquico no directamente controlable por la conciencia del yo, y tienden de por sí a empujar el yo hacia un fin determinado, anticipando y sugiriendo una línea de acción. Tienen un carácter *pathico* (del griego *pâschein*, padecer). En el querer, sin embargo, el hombre se percibe como centro activo, consciente y unitario, no determinado necesariamente por un impulso, ya que es él mismo quien se determina activamente, planifica y gestiona su querer. *En la volición el yo se advierte como instancia activa que decide qué hacer y cómo hacerlo*. Alzándose sobre los fenómenos *pathicos* como una isla en el mar, la experiencia del autodomínio y de la autodeterminación²⁰ se diferencia del flujo de los fenómenos endotímicos como la tierra firme se distingue de las aguas en movimiento.

Ciertamente muchas temáticas de la voluntad, consideradas “materialmente”, proceden de las tendencias. La distinción subsiste, sin embargo, porque la voluntad aparece como una toma de posición personal acerca de lo que sugieren las tendencias. La persona acepta o rechaza, favorece, elabora, modifica o reprime. Y después se centra en la realización de la meta elegida, mostrándose como una fuerza capaz de tomar nuevamente posición frente a las resistencias internas o externas, e incluso de superarlas.

La autonomía del querer se basa en una dinámica específica, una aspiración que sigue a la inteligencia –y por lo tanto de carácter no endotímico–, que es el “deseo”²¹ de bien que hemos llamado *voluntas ut natura*, es decir, la inclinación constitutiva de la voluntad que es el deseo del bien captado como tal por la inteligencia. La voluntad, por tanto, es también deseo, y tiene una temática específica, al menos desde el punto de vista formal, en cuanto incluso las temáticas procedentes de las diversas tendencias son ahora vistas y evaluadas en relación con el bienestar global de la persona.

La voluntad humana, sin embargo, *no es solo deseo*. También actúa en un sentido diferente del “recibir” y del “tender” y, para no reducirla a deseo, es necesario asumir un “concepto hiperteleológico de voluntad”, muy característico de la antropología cristiana²². Para el pensamiento griego la voluntad

¹⁹Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 435-437.

²⁰Cfr. cap. IV, § 2 b).

²¹En relación a la voluntad se puede hablar de deseo en el sentido de deseo deliberado, pero no de deseo previo a la elección, que es el propio de las tendencias.

²²Cfr. L. POLO, *Tener y dar. Reflexiones en torno a la Segunda Parte de la Encíclica “Laborem Exercens”*, en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”*, BAC, Madrid 1987, pp. 223-227.

era una facultad básicamente tendencial y desiderativa; solo el conocimiento era considerado como la operación inmanente que posee su propio fin (la teoría aristotélica de la amistad obligaría a hacer algunas precisiones, pero no a modificar sustancialmente esta aserción). «Por eso dice Tomás de Aquino que, más o menos, todos los filósofos vislumbraron que Dios es Logos, pero que Dios es amor no lo vislumbró ninguno. Es claro que si la voluntad es tendencia y deseo solamente, no cabe ponerla en Dios (un dios deseante es una noción mítica o una ilusión gnóstica aberrante), porque de ello se sigue que Dios es imperfecto, y un dios imperfecto es una contradicción. Sin embargo, el cristianismo sabe que Dios es Amor»²³. *El amor –que consiste en darse– es una actuación específica de la voluntad. En el don de sí se pueden reunir y purificar, a un nivel axiológicamente superior, los elementos procedentes de las tendencias, en particular los propios de las tendencias transitivas.*

3. La afectividad humana: sentimientos y pasiones

Si las tendencias son como un movimiento que sale del sujeto y se proyecta sobre el mundo, orientando la búsqueda y la percepción, *las emociones y los sentimientos constituyen la resonancia interior consiguiente a la percepción*. En los sentimientos se advierte y se valora la respuesta que da el mundo al interrogante contenido en la tendencia.

Los sentimientos tienen un carácter pasivo (no responden a una iniciativa del yo), y por eso la filosofía los ha llamado pasiones. *Los sentimientos no son aún una toma de posición deliberada*, aunque de suyo tienden y sugieren una toma de posición y un comportamiento libre. Pero en sí mismo el sentimiento es una reacción, a la vez orgánica, psíquica y espiritual, causada por la percepción del bien (alegría, entusiasmo) o del mal (tristeza, temor, preocupación) en relación a las tendencias. Así, por ejemplo, la tendencia (que no hemos elegido nosotros) a ser apreciados por los demás, produce espontáneamente ante la alabanza un sentimiento de satisfacción, y ante la reprimenda un sentimiento de tristeza o desánimo.

a) Fenomenología de los sentimientos

La estrecha relación entre los sentimientos y las tendencias hace que en los dos casos se pueda adoptar la misma clasificación. Así tenemos sentimientos ligados a las tendencias de la vitalidad (placer y dolor, aburrimiento, repugnancia, diversión, fastidio), a las tendencias del yo individual (miedo, excitación, confianza y desconfianza, celos, sentimiento de inferioridad o de fracaso, vergüenza, desprecio de sí mismo), y a las tendencias transitivas (simpatía y antipatía, amor y odio, estima y desprecio, respeto y burla, compasión, alegría de compartir, sentimiento artístico y religioso, etc.). Una fenomenología completa de los sentimientos supondría analizar de nuevo la temática de cada tendencia, señalando los sentimientos específicos vinculados a

²³*Ibid.*, p. 224.

cada una. No lo haremos para evitar repeticiones.

La Psicología distingue los sentimientos de los estados de ánimo. Los primeros son emociones de breve duración, mientras que los segundos son más persistentes. Sin embargo, no se puede establecer una distinción rígida entre ambos, pues existen fenómenos emotivos que están a mitad de camino. Comprender el origen y la dinámica de los estados de ánimo es una cuestión compleja. Aquí nos limitamos a indicar que tales estados persistentes pueden tener un papel importante en el modo de vida de la persona. Baste pensar, por ejemplo, la diversidad entre personas predominantemente alegres y las que son melancólicas o están deprimidas; entre quienes son hipersensibles respecto a su propia dignidad, jerarquía o valer y quienes se ven afectados por un persistente complejo de inferioridad. También son conocidas las consecuencias vitales de estados de ánimo caracterizados por la ansiedad, el pesimismo o un sentido nihilista del mundo²⁴.

b) Las pasiones

Pasamos ahora a hablar de los apetitos y las pasiones, con lo que retomamos una terminología más familiar a la teología moral. En los seres vivos que tienen conocimiento, las inclinaciones naturales se manifiestan como apetito elícito (para la psicología, como tendencia), que actúa en dependencia del objeto intencionalmente captado por los sentidos (apetitos sensitivos) o por la inteligencia (voluntad).

Santo Tomás llama pasiones a los actos de los apetitos sensitivos. El concepto tomista de pasión no tiene el significado negativo que posteriormente se ha dado al término. Son pasiones todos los actos de los apetitos sensitivos (alegría, deseo, fuga, etc.), con independencia de si son actos positivos o negativos, violentos o no violentos, causados por la voluntad, aceptados por ella o completamente involuntarios. La pasión no es de por sí un impulso violento hacia una acción inmoral que dificulta el gobierno racional de la conducta. Es una componente normal de la vida humana, que constituye a menudo la base motivacional de la acción.

El término “pasión” implica, sin embargo, la idea de pasividad, de algo que el sujeto padece o que le ocurre sin que él haya tomado la iniciativa (aunque no siempre es así). El Aquinate dedica un amplio espacio al estudio de las pasiones²⁵, por su importancia para la vida moral: las pasiones mueven al sujeto hacia objetivos concretos convenientes, aquí y ahora, para sus facultades sensitivas y que, por tanto, se captan como bienes; en este sentido las pasiones constituyen un notable apoyo u oposición al bien global de la persona.

²⁴Sobre los estados de ánimo persistentes, vid. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 267-309.

²⁵Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 22-48.

Las pasiones se distinguen según tres criterios:

1) Su diversidad genérica se basa en la distinción de dos facultades apetitivas en la sensibilidad humana: el *apetito concupiscible* o impulso al placer, que tiene como objeto el bien sensitivo deleitable, y el *apetito irascible* o impulso agresivo, cuyo objeto es el bien deleitable difícil de conseguir o el mal difícil de evitar, y que por ende requiere esfuerzo y lucha. Según este criterio, las pasiones del apetito concupiscible siempre son diversas de las del apetito irascible.

2) Las diferencias entre los objetos de las pasiones según el bien y el mal, y también según la presencia o ausencia del bien o del mal. Las pasiones que miran al bien deleitable ausente (*deseo*) son diversas de las que miran al bien deleitable presente (*gozo*) y de las que reaccionan ante el mal presente (*tristeza*) o ausente (*aversión*).

3) Solo para el apetito irascible se emplea un tercer criterio, que consiste en el diferente tipo de movimiento ante un mismo objeto: tendencia hacia un bien arduo posible de alcanzar (*esperanza*) o renuncia del mismo bien en cuanto considerado imposible de lograr (*desesperación*).

Componiendo estos tres criterios Santo Tomás enumera las siguientes pasiones:

1) En el apetito concupiscible: a) haciendo abstracción de la presencia o ausencia del objeto, tenemos el *amor* hacia el bien y el *odio* hacia el mal; b) respecto a un objeto ausente: *deseo* del bien y *fuga* o *aversión* del mal; c) respecto de un objeto presente: *gozo* (o alegría) del bien y *tristeza* ante el mal²⁶.

2) En el apetito irascible: a) respecto a un bien arduo ausente considerado como posible de alcanzar: *esperanza*; si parece imposible de alcanzar: *desesperación*; b) respecto a un mal inminente que se supone evitable: *audacia*; si se estima inevitable: *temor*; c) respecto a un mal presente: la *ira*.

Esta clasificación quiere poner de relieve las diferencias formales entre los diferentes actos de los apetitos sensitivos, dejando de lado la diversidad de bienes y males, es decir, la temática de las tendencias. Es, por tanto, una clasificación extremadamente formal, de poca utilidad descriptiva. El deseo es para el Aquinate una pasión, pero desde el punto de vista fenomenológico resulta muy diferente el deseo de comer, el deseo de saber, el deseo de venganza y el deseo de hacer sufrir a otra persona. Sin embargo, este formalismo es intencional y consciente. *El punto de vista tomista no responde al propósito de describir los diferentes temas o contenidos de los fenómenos del alma, sino al propósito de distinguir la tarea que estos fenómenos plantean a la razón.* Su objetivo es diferenciar las pasiones que mueven de las pasiones que frenan,

²⁶Conviene advertir, para evitar confusiones, que palabras como amor, odio, alegría, etc. se emplean también para designar actos de la voluntad. Aquí nos referimos en cambio sólo a los actos del apetito sensible, es decir, a pasiones.

porque es muy diverso el modo en que inciden sobre la libertad. Téngase en cuenta, por ejemplo, el dispar influjo que tienen en el consentimiento matrimonial el deseo y el temor: el consentimiento dado por temor no es plenamente voluntario y fácilmente puede ser canónicamente nulo; un profundo deseo de contraer matrimonio hace que el consenso sea más voluntario, salvo en el caso que dificultase el uso de la razón.

Se ha de añadir, por otra parte, que Santo Tomás, al tratar de las virtudes que ordenan las pasiones, introducirá ulteriores distinciones según los diversos tipos de bienes y males. Así, por ejemplo, distingue la virtud que regula el deseo de comer (*templanza*) de la que se refiere al deseo de saber (*studiositas*) y de la que regula el deseo ser estimado (*humildad*). Esto muestra que el estudio de las virtudes morales tiene en cuenta las temáticas de las diferentes tendencias, como hace la psicología.

4. Las pasiones en la vida moral

a) El papel de las pasiones en la vida moral

La presencia de las pasiones en la vida humana es un hecho absolutamente normal, que pertenece a la condición psicológica humana. Sentimientos y pasiones estuvieron presentes en la vida de los santos y también en la vida de Cristo²⁷. Más bien sería anormal la ausencia de las pasiones y los sentimientos; tal ausencia, de hecho, es una de las características de las personalidades psicopáticas.

Tampoco es exacta la idea de que las pasiones son en sí mismas un obstáculo a la voluntariedad de la acción humana. Al contrario, *las pasiones de normal intensidad son una de las motivaciones más frecuentes de las acciones voluntarias*²⁸. Las pasiones y los sentimientos constituyen la base que, ulteriormente elaborada y cuando es necesario moderada por el yo, impulsa muchas acciones humanas y desarrolla el carácter psicológico y moral de la persona. Las pasiones no deben considerarse fundamentalmente como un enemigo que hay que combatir o suprimir, sino como parte del propio ser que se debe integrar y regular según las exigencias del bien de la persona.

La esfera tendencial y sentimental no es, por ende, algo que de por sí impida la libre expresión de la persona. La estructura afectiva es, más bien, una de las expresiones más claras y, a veces, también más inmediatas de la personalidad moral del hombre. Salvo en el caso de enfermedades mentales o de trastornos de la personalidad, cada persona tiene, en definitiva, la estructura afectiva que poco a poco se ha dado a sí misma. Es verdad que el tempera-

²⁷ Cf. *Mt* 26,37-38; *Lc* 10,21; y el interesante estudio de G. TANZELLA-NITTI, *La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità*, «Annales theologici» 27 (2013), pp. 267-292.

²⁸Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 7.

mento innato y ciertos condicionamientos educativos, culturales y sociales, muchas veces ejercen un influjo notable sobre la persona. Pero, en último término, esta conserva siempre la capacidad de tomar posición frente a esos condicionamientos, y de controlar –secundándolos o contrastándolos– su influjo en el propio carácter.

También debe enfatizarse el papel 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. Más aún, causan en nosotros reacciones interiores que permiten evaluar su incidencia en nuestra vida y en nuestras tareas. La alegría cuando se encuentra un ser querido, el miedo de enfrentarse a 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. *En los sentimientos el mundo se considera en la perspectiva de valor*, y por eso los sentimientos oscilan entre lo positivo y lo negativo: placer-dolor, simpatía-antipatía, respeto-burla, etc. Debido a esta tonalidad positiva o negativa, nunca neutral, *los sentimientos desempeñan un papel importante en la percepción del bien y del mal en sentido moral*.

Esta tarea de los sentimientos es, a su vez, muy delicada, ya que son o pueden ser moralmente ambiguos. Tal ambigüedad moral responde:

- a que la resonancia que tienen los sentimientos en la persona depende de su grado de educación de la afectividad;

- a que 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. Los sentimientos no se integran por sí mismos, necesitan para ello la actividad propia de la razón y de la voluntad. Por ejemplo, es natural sentir miedo a la muerte, pero a veces habrá que aceptarla en aras de un bien mayor (el martirio); del mismo modo que es razonable sentir satisfacción por la compañía de una persona atractiva y simpática, pero si tal compañía pone en peligro la fidelidad conyugal, habrá que evitarla.

Si las tendencias y los sentimientos están bien formados proporcionarán un conocimiento verdadero. En palabras de Aristóteles, el hombre virtuoso «juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en el ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas»²⁹. Como veremos en el capítulo VII, las virtudes morales son necesarias 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 sen-

²⁹ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 4: 1113 a 28-32, cit., pp. 188-189. Sobre este tema cfr. M. D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

timientos. Las virtudes se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de una afectividad moralmente ordenada.

b) Las pasiones en la antropología cristiana

La enseñanza moral cristiana considera las pasiones como componentes naturales de la psique humana³⁰. La Sagrada Escritura, al ofrecer un retrato del hombre tal como es, pone de relieve también el elemento emocional y pasional. A primera vista podría parecer que San Pablo considere las pasiones en una perspectiva éticamente negativa: «Los que son de Jesucristo han crucificado su carne con sus pasiones y sus concupiscencias»³¹; pero esta impresión no es del todo exacta. El Apóstol valora negativamente las «pasiones deshonrosas»³² que dominan a los que no conocen a Dios³³. De hecho, en el contexto de la Escritura, las pasiones no reciben una valoración únicamente negativa, pues se atribuyen al mismo Dios³⁴ y a Jesús³⁵.

Según la doctrina de la Iglesia, *las pasiones son positivas o negativas desde el punto de vista moral «en la medida en que dependen de la razón y de la voluntad. [...] Pertenece a la perfección del bien moral o humano el que las pasiones estén reguladas por la razón (cfr. S.Th., I-II, q. 24, a. 3)»*³⁶. En el estado de justicia original existía una perfecta armonía entre las tendencias sensitivas y la voluntad; el pecado original alteró esta armonía, ya que la naturaleza humana resultó herida por la concupiscencia o *fomes peccati* que proviene del pecado e inclina a pecar³⁷. La gracia no ha restaurado plenamente la armonía perdida, por lo cual el hombre caído, aunque redimido, no posee un total dominio de los propios movimientos sensitivos, si bien –con la gracia– es capaz de vencer los desórdenes graves³⁸.

La doctrina cristiana no comparte la idea de algunas corrientes de pensamiento –por ejemplo, los estoicos y Kant– que consideran las pasiones con sospecha, en cuanto dañarían el juicio de la inteligencia y serían incompatibles con una auténtica pureza moral: esto es cierto solo para las pasiones desordenadas; las pasiones ordenadas, en cambio, contribuyen al buen comportamiento moral. *Lo que es más concorde con la naturaleza humana es ordenar todos los movimientos pasionales de manera que el hombre entero se esfuerce en la realización del bien: «Pertenece a la perfección del bien moral*

³⁰Cfr. *Catecismo*, n. 1764.

³¹*Ga* 5, 24.

³²*Rm* 1, 26.

³³Cfr. *1 Ts* 4, 5.

³⁴Cfr. *Dt* 28, 63; *Is* 30, 27.30; *Am* 5, 21.

³⁵Cfr. *Mt* 21, 12-13; 26, 37-38; *Lc* 10, 21; *Jn* 11, 33-35.

³⁶*Catecismo*, n. 1767.

³⁷Cfr. CONC. DE TRENTO, *De peccato originali*, can. 5: DS 1515.

³⁸Cfr. *Gaudium et spes*, n. 17.

que el hombre se mueva al bien no solo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del *Sal* 83, 3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo*, entendiendo por *corazón* el apetito intelectual, y por *carne*, el apetito sensitivo»³⁹.

El impulso hacia el bien puede incluso generarse en el ámbito tendencial: las pasiones no solo pueden cegar la inteligencia, la pueden hacer más clarividente para mostrar el mejor camino de agradar al amado. La vida cristiana no debe ser solo intelectual y voluntarista, ha de tener también en cuenta los sentimientos humanos, de otro modo no estaría suficientemente enraizada en la persona y podría fácilmente resquebrajarse (lo que no significa, ciertamente, una religiosidad “meramente sentimental”). Todo esto no quita que, en la actual economía de la salvación, las pasiones tengan frecuentemente un influjo moral negativo, pero no por sí mismas, sino por un previo desorden voluntario: el pecado «produjo en mí [...] todo género de concupiscencia»⁴⁰. *El desorden introducido por el pecado hace que cada apetito busque su propio objeto con independencia del orden racional*; por eso, en lugar de facilitar la recta intención de la voluntad, las pasiones pueden dificultarla, a causa de su falta de integración; esta disgregación es evidente a la propia experiencia, aunque su origen debido al pecado original se conoce claramente solo con ayuda de la fe.

Los pecados personales agravan este desorden, especialmente en el campo en que la persona peca más frecuente o intensamente; por ejemplo, la tendencia a enojarse se acentúa en quien no lucha por mantener la calma o lo hace débilmente, etc. El pecado oscurece la inteligencia y acrecienta el desorden pasional que, a su vez, impulsa con más fuerza al pecado: «Cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le atrae y le seduce. Después, la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado»⁴¹. En el hombre pecador, el desorden afectivo resulta preponderante y más difícil de evitar: «La carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu tiene deseos contrarios a la carne, porque ambos se oponen entre sí, de modo que no podéis hacer lo que os gustaría»⁴². Los Padres de la Iglesia asemejan las pasiones –buenas y malas– a los árboles que crecen en el campo del alma; estos se pueden eliminar fácilmente cuando todavía no han crecido mucho, lo que es más difícil cuando se desarrollan; «así son las pasiones: mientras son pequeñas, si queremos, conseguimos fácilmente arrancarlas. Pero si las dejamos porque son pequeñas, se endurecen, y cuanto más se endurecen, mayor esfuerzo se precisa. Si además echan raíces profundas, ni aun con esfuerzo conseguimos extirparlas por nosotros mismos»⁴³.

³⁹*S.Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

⁴⁰*Rm* 7, 8.

⁴¹*St* 1, 14-15.

⁴²*Ga* 5, 17. Cfr. *Dominum et Vivificantem*, n. 55.

Podemos decir en resumen que para la doctrina cristiana los sentimientos y las pasiones son parte importantísima de la persona humana, expresión de su ser y de su cualidad moral y, a la vez, uno de los escenarios en donde se plantea la lucha entre la buena voluntad y la gracia por una parte, y el pecado por la otra parte. Por eso es decisiva la educación y la formación moral de la afectividad.

c) Educación moral de la afectividad

Los sentimientos y las pasiones son actos morales (buenos o pecaminosos) solo cuando se provocan o se consienten deliberadamente; sin embargo, estos fenómenos, considerados en sí mismos, no son realidades moralmente neutras. Ya hemos visto que los sentimientos desempeñan un papel en la percepción de lo bueno y de lo malo, contienen una primera valoración, esbozan una toma de posición y sugieren una posible línea de conducta ante lo percibido. *Su valor moral depende de la verdad o falsedad de la valoración que contienen, de la corrección o incorrección moral de la toma de posición que esbozan y de la moralidad de la conducta que sugieren o a la que impulsan*⁴⁴. La cualidad de los sentimientos depende, por tanto, de su contenido y de su intensidad. Es positivo alegrarse o sentirse espontáneamente atraído por lo que es verdaderamente bueno, y es negativo alegrarse o sentirse espontáneamente atraído por lo que es malo. Los sentimientos positivos son de gran ayuda en la vida moral, mientras que los negativos son un obstáculo considerable, ciertamente no insuperable, pero importante a la larga. Pero incluso los buenos sentimientos pueden ser de una intensidad exagerada.

El objetivo de la educación moral de la afectividad es superar la ambigüedad de los fenómenos emocionales ya indicada, confiriéndoles un orden habitual (las virtudes morales), para que no solo no sean un obstáculo, sino que su rapidez e inmediatez estén al servicio del bien moral. El sentimiento ordenado permite juzgar y actuar con prontitud, facilidad y penetración, con una profunda intuición de lo bueno.

*La educación moral de los sentimientos supone una triple tarea: interpretar, valorar y dirigir o corregir*⁴⁵. Interpretar quiere decir entender el significado de lo que se experimenta. Esto es a veces sumamente fácil: si, por ejemplo, a causa de un dolor de muelas se duerme poco y mal durante algunos

⁴³SAN DOROTEO, *Doctrinae (Enseñanzas)*, 11, 115: SC 92, 361.

⁴⁴«Los sentimientos más profundos no deciden ni la moralidad, ni la santidad de las personas; son el depósito inagotable de las imágenes y de las afecciones en que se expresa la vida moral. Las pasiones son moralmente buenas cuando contribuyen a una acción buena, y malas en el caso contrario. La voluntad recta ordena al bien y a la bienaventuranza los movimientos sensibles que asume; la voluntad mala sucumbe a las pasiones desordenadas y las exacerba. Las emociones y los sentimientos pueden ser asumidos en las *virtudes*, o pervertidos en los *vicios*» (*Catecismo*, n. 1768).

⁴⁵Cfr. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, pp. 216-230.

días, no es difícil entender cuál es la causa del cansancio o la desgana que hace ver cualquier tarea como ardua y fastidiosa. Otras veces, en cambio, es más difícil captar el exacto significado de un sentimiento: una persona, a quien aparentemente todo va bien, puede experimentar un profundo malestar, amargura o vacío interior, del que no encuentra explicación. Y, mientras ignore lo que le sucede, no es posible aplicar el remedio oportuno.

Una vez conocido el significado de lo que se siente, debe valorarse. El bien y el mal que nos afecta debe ponerse en relación con el bien global de la vida en Cristo, según la vocación y las circunstancias de cada uno. Pensemos, por ejemplo, en una persona que ha decidido ser médico. Al inicio de su actividad profesional, puede experimentar espontáneamente miedo ante los pacientes con enfermedades contagiosas graves, o sentirse abrumado por el hecho de ver morir con frecuencia a pacientes con los que ha entablado una relación profesional que, sin duda, tiene una dimensión emotiva importante. Esos sentimientos manifiestan una innegable dificultad, que la persona debe saber valorar. Si se decide a continuar la actividad médica a la que se siente llamada, deberá aprender a convivir con esos sentimientos sin abatirse, buscando a la vez dar un sentido al sufrimiento propio y ajeno, a la muerte y al propio cometido junto a los moribundos; así, su actividad como médico contribuirá positivamente a su maduración humana y cristiana. Si la dificultad pareciera insuperable, quizá deberá pensar en cambiar de ocupación. Esta valoración de la afectividad es una importante función normativa de la razón práctica.

A la evaluación de la afectividad sigue la dirección. Dirigir significa, según los casos, aceptar los sentimientos, con la valoración espontánea que contienen y la línea de conducta que sugieren, o bien modificarlos o rechazarlos. Así, por ejemplo, se debe rechazar y modificar un sentimiento negativo que no tiene base objetiva, que instiga a ser injustos con un colega y que el sujeto entiende que procede de la envidia ante una persona que es un buen profesional. En ocasiones será incumbencia de la inteligencia práctica suscitar o tratar de suscitar sentimientos (pasiones consecuentes, que analizaremos de inmediato).

d) El influjo de los sentimientos y las pasiones en la voluntad

Como hemos visto en el esquema general del comportamiento, los sentimientos y las pasiones son anteriores a la acción voluntaria. Es normal que *las pasiones acaezcan con independencia de la voluntad*. En algunos casos, pueden provocar un acto externo absolutamente involuntario que, como consecuencia, no tendría valor moral; por eso se afirma que la moralidad no consiste en “sentir”, sino en “consentir” un determinado impulso pasional. Sin embargo, ordinariamente la voluntad está en condiciones de ejercer un control o dominio “político” sobre las pasiones⁴⁶; se llama “político” porque no es un

⁴⁶Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 5: 1254 b 6.

dominio pleno: la tendencia de la sensibilidad hacia su propio objeto no puede eliminarse, aunque la voluntad puede reconducirla hacia el bien del hombre. Por eso, *normalmente, el influjo de las pasiones sobre el obrar depende del consentimiento de la voluntad*. Por otra parte, la gracia de Dios, reforzando profundamente la misma voluntad, la hace cada vez más apta para ser el centro unificador de la persona, y aumenta su dominio sobre la sensibilidad; esto hace que los santos alcancen un notable equilibrio en los movimientos pasionales⁴⁷.

Los afectos que se sienten antes de que la voluntad tome una decisión sobre ellos se llaman pasiones antecedentes. A veces aparecen espontáneamente sin ser advertidas, y aún menos aprobadas por la voluntad (*motus primo primi*); incluso cuando son advertidas, pueden preceder a la libre decisión (*motus secundo primi*). Un movimiento pasional puede, también, perdurar en el tiempo sin que la voluntad lo consienta; en tal caso continúa siendo una pasión antecedente. *Las pasiones antecedentes influyen sobre la voluntad de dos modos*:

1) condicionando el juicio práctico de la razón, para que acepte como conveniente, aquí y ahora, lo que la pasión desea; cuando la pasión es desordenada puede presentar como adecuado un “bien aparente”, incluso contrario a una virtud que se posee; en este sentido, la pasión influye sobre la razón práctica haciéndole juzgar una acción concreta en sentido contrario a lo que se piensa de una manera habitual y general⁴⁸; cuando la pasión es ordenada refuerza el juicio práctico para buscar el bien real;

2) el otro modo en que las pasiones antecedentes influyen sobre la voluntad es debilitándola: la energía interior de la persona no es ilimitada, y cuando una pasión es muy fuerte, se apropia de la capacidad de atención y de las energías operativas, dejando poco espacio para una acción de control por parte de la voluntad⁴⁹. No surge un gran problema cuando la pasión y la voluntad están orientadas en la misma dirección; en cambio, cuando lo están en

⁴⁷«Cuán dulce se me hizo de repente la privación de las dulzuras frívolas, y las que antes temía perder, ahora gozo privándome de ellas. Tú, verdadera y suprema dulzura, las expulsabas de mí, las expulsabas y entrabas en su lugar más dulce que cualquier placer, pero no para la carne y la sangre; más claro que toda luz, pero más escondido que cualquier secreto; más elevado que todo honor, pero no para quien se engríe en sí. Mi ánimo estaba libre ya de las preocupaciones mordaces de la ambición, de la posesión, y de las bajezas de las pasiones, y hablaba, hablaba contigo, mi gloria, mi riqueza y mi salvación, Señor Dios mío» (SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, 9, 1, 1: CCL 27, 133).

⁴⁸«De la pasión depende que algo aparezca ahora como un bien que se debe realizar. Como quien por temor al naufragio juzga como bueno en el momento presente echar al mar la carga de la embarcación; o quien padece una fuerte concupiscencia y considera bueno cometer una acción deshonesta. Sin embargo, el juicio por el cual la persona juzga que algo es bueno en sí mismo y absolutamente depende, en cambio, de la inclinación del hábito» (*In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 13, n. 520).

⁴⁹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 77, a. 1.

dirección contraria, o al menos divergente, una pasión fuerte puede sobreponerse a la voluntad.

Además de las pasiones antecedentes, que tienen gran importancia en moral, existen también *pasiones consecuentes*: su actuación depende de la voluntad, sea porque están instigadas por una decisión voluntaria, sea porque una vez generadas de modo espontáneo son después libremente aprobadas. Por último, la pasión puede ser simplemente reflejo de la voluntariedad de la acción: es *la pasión concomitante*. Esta no se busca por sí misma, sino que aparece contemporáneamente al acto voluntario; si es aceptada libremente se convierte en pasión consecuente.

En el próximo capítulo estudiaremos en qué medida las pasiones pueden modificar la imputabilidad moral de la acción voluntaria.

CAPÍTULO VI

NATURALEZA, ESTRUCTURA Y VALORACIÓN DE LA ACCIÓN MORAL

1. Concepto de acto moral

Siguiendo el plan esbozado en el primer párrafo del capítulo IV, pasamos ahora al estudio de los actos libres. En ellos se expresa directamente la libertad de la persona humana y su respuesta, positiva o negativa, a la llamada divina a ser santos en Cristo¹. *Los actos libres son el sujeto inmediato de la moralidad y de la inmoralidad, o más exactamente, sujeto de la moralidad y de la inmoralidad es la persona en cuanto actúa libremente.* La moralidad (opuesta en sentido genérico a la amoralidad) y la libertad tienen la misma extensión: todos los actos libres, y solo estos, son morales. La razón de esta igualdad es simple: todo lo que en el hombre no se rige ineludiblemente por el instinto o por algún tipo de necesidad causal, debe ser proyectado por la razón práctica y adoptado por la libertad, y eso es precisamente ser moral.

El ser moral o inmoral es una cualidad específica y, en sentido estricto, exclusiva del querer personal y de sus actos. Los actos de las otras facultades humanas (pensamientos, recuerdos, actos de la facultad nutritiva o generativa, actividades económicas, etc.), así como los impulsos instintivos, las pasiones y los sentimientos son morales o inmorales solo en cuanto imperados o consentidos libremente. Tanto los actos de la voluntad libre cuanto los de las otras facultades imperados o consentidos libremente se llaman, en teología moral, *actos humanos*, porque es propio de la persona humana tener la libertad de efectuar o no sus acciones, de realizarlas en una forma o en otra, determinando deliberadamente su intencionalidad. Los actos humanos son los actos de los que el hombre es dueño.

Por estas características, los actos humanos se distinguen no solo de las tendencias y sentimientos, cuya intencionalidad la determina el fondo endotímico, sino también de los *actos del hombre*. Son actos del hombre, por ejemplo, los procesos fisiológicos que tienen lugar sin la intervención de la voluntad (la digestión), o las acciones puramente reflejas, es decir, respuestas motoras involuntarias a un estímulo que parten de un órgano periférico de sentido, y no de una decisión personal (alejar el brazo de un objeto caliente que de pronto quema la piel). Se trata, en todo caso, de procesos o acciones que ocurren *en el hombre*, más que ser realizados *por el hombre*.

Todo esto puede resumirse diciendo que *lo que cualifica el acto humano*

¹Cfr. Ef 1, 4-5.

–y por tanto el acto moral– es el hecho de que sea voluntario. Por esto conviene definir qué es la acción voluntaria y cuáles son sus características².

a) *Definición de acción voluntaria*

La acción voluntaria puede ser definida como la *acción que procede de un principio intrínseco y está acompañada por el conocimiento formal del fin*³. Explicuemos ahora los diversos elementos de esta definición:

1) La acción voluntaria “*procede de un principio intrínseco*”, de una facultad operativa del sujeto que obra: la voluntad. Los actos voluntarios nacen del interior del hombre, y esto los distingue de las acciones coercitivas o violentas, impuestas por una causa externa contra la voluntad o el deseo del sujeto.

2) “*Conocimiento formal del fin*” significa que el sujeto conoce “*aquello en vista de lo cual*” realiza la acción, y lo conoce expresamente como objeto de su obrar, valorando su conveniencia, de tal manera que el conocimiento ponderado del objeto es el origen y la causa del obrar. Por eso la acción voluntaria se distingue también de los gestos y de los procesos simplemente espontáneos, que proceden o se verifican en el hombre, pero no proceden de un juicio libre (por ejemplo, los reflejos).

Sin el conocimiento formal del fin, o en la medida en que no se conozca, no existe acto voluntario. Si, por ejemplo, una persona sin que yo lo sepa deja entre mis papeles viejos un cheque de 500 €, cuando tire esos papeles a la papelera, hago la acción voluntaria de “romper y tirar papeles viejos a la basura” (eso es lo que yo sé que hago), pero no realizo voluntariamente la acción de “romper y tirar a la basura un cheque de 500 €”, aunque es cierto

²Sobre la teoría de la acción, además de los estudios que se citarán a lo largo de este capítulo, véanse: G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, LAS, Roma 2018, capítulos I-II; G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957; A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, cit., cap. III; S.L. BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edusc, ROMA 2002; A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona 2015, cap. IV; J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, LEV, Ciudad del Vaticano 1992; A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Cittadella Editrice, Asís 2002; A. LÉONARD, *Il fondamento della morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, cap. I; T.H. NISTERS, *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg - München 1992; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., cap. III; P. RICOEUR, *La semántica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986; D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; W. ZAGAR, *Acting on Principles: a Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Nueva York - Londres 1984.

³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1. «Duo igitur sunt necessaria ad constituendam rationem voluntarii, nempe quot sit a principio intrinseco, et cum aliqua cognitione finis» (SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theologiae Moralís*, lib. V, *praeamb.*, 1, 7: *Opere*, Giacinto Marietti, Torino 1880, vol. VI, p. 6).

que lo he hecho yo sin sufrir violencia. Si falta el conocimiento formal de lo que se hace no existe acto voluntario.

3) Por último, *el término “fin” expresa el objeto propio de los actos de la voluntad*. Existe una acepción restringida del término *fin*, que estudiaremos en el § 2 de este capítulo. Ahora hablamos del fin en su acepción más amplia y genérica, según la cual *fin* significa el objeto o término del acto voluntario: una vez alcanzado, la voluntad ha realizado su acto y este termina. La voluntad está naturalmente inclinada (*voluntas ut natura*) hacia el bien captado por inteligencia, por eso el fin del acto voluntario es siempre un bien auténtico o al menos un bien aparente (algo que se considera como un bien) que puede ser alcanzado, usado, realizado por una acción voluntaria (bien práctico).

Cuando se habla del fin (es decir, del objeto) de un acto voluntario es engañoso pensar inmediatamente en una cosa (reloj, pluma, vestido, etc.). Como se trata de un bien práctico, *el fin del acto voluntario será con frecuencia una acción imperada*: si la voluntad elige la acción “regalar un reloj” o “robar un reloj”, el objeto o fin del acto voluntario no es el “reloj”, sino la acción de “regalar un reloj” o de “robar un reloj”.

Se trata de ser coherente con lo dicho anteriormente: la acción humana es acción moral en la medida en que es acción *voluntaria*. Por tanto, cuando preguntamos por el objeto de un acto, debemos pensar en el objeto de la voluntad, no en el objeto tocado por las manos, aunque el uso ordinario del lenguaje tienda a esconder el acto de la voluntad. Digamos, por ejemplo, “Juan compró un reloj”. ¿Cuál es el objeto del acto de Juan? Tendemos a responder: “el reloj”. Y si en cambio decimos: “Juan robó un reloj”, ¿cuál es el objeto del acto? Tenderíamos a responder: “el reloj”. Pero inmediatamente uno se da cuenta de que ambos actos, tan moralmente diferentes, no pueden tener el mismo objeto (es decir, el mismo bien práctico). Si, por el contrario, decimos: “Juan *quería* comprar un reloj”, nos damos cuenta de que el objeto del querer no es el reloj, sino “comprar un reloj”. Y así se entiende fácilmente que lo que se *quiere* es diferente: el acto de querer comprar un reloj y el acto de querer robar un reloj tienen un objeto diferente y también una calificación moral diferente.

b) La tendencia de la voluntad hacia el fin: la voluntariedad

La definición apenas indicada de acto voluntario muestra que *el elemento constitutivo esencial del acto moral es la tendencia consciente y deliberada del querer personal hacia su fin*, tendencia que llamamos *voluntariedad*. La voluntariedad es, por tanto, el “tender hacia”, el “mirar a” encarnado en todo acto voluntario. La *voluntariedad* es la intencionalidad constitutiva del acto voluntario.

Toda la teoría de la acción moral presupone una comprensión adecuada

de la voluntariedad. No solo porque sin esta no hay acción voluntaria, sino también porque la modalidad concreta que la voluntariedad asume en cada acto es lo que lo constituye en un tipo específico de acción (donación, robo, préstamo, etc.). En términos generales, cualquier acción se especifica por su objeto, es decir, por el principio específico de actuación de la facultad operativa humana de que se trata⁴: el oído se actualiza con el sonido y el olfato con el olor; frente al olor y al sonido, el olfato y el oído no pueden realizar otro acto que oler y oír. La persona, sin embargo, puede confrontarse de muy diversas maneras ante la misma realidad (aprobarla o rechazarla, amarla u odiarla, comprarla o robarla), razón por la cual esta realidad en cuanto objeto o fin da la voluntad, no es independiente del modo en que la persona la considera, es decir, no se puede definir independientemente de la voluntariedad. Por eso, como hemos dicho y repetimos pues es importante, *el fin o bien objeto de la voluntad no es propiamente una cosa –un reloj, por ejemplo– sino una acción que usa o trata de algún modo esa cosa*: el reloj es un bien práctico (un fin de la voluntad) en cuanto objeto de una compra o de un robo, como alarde de riqueza o de buen gusto, como objeto de regalo para manifestar amistad o para sobornar a una persona, etc. El bien o el fin de la voluntad sería, en estos diferentes actos, comprar un reloj, robar un reloj, ostentar riqueza o buen gusto mediante el reloj, etc.

Resulta un grave error concebir o describir el acto moral desde el exterior como un simple hecho físico, sin tener en cuenta el propósito interior (voluntariedad) del que el acto procede y al que informa. El acto moral no es, por ende, un simple evento externo al que siguen ciertos efectos. El evento y los efectos son solo el componente físico de la acción, el cuerpo de la acción, mientras que la acción voluntaria está también constituida, y en sentido formal, por la voluntariedad que es como su alma. Así, por ejemplo, si el paciente Pedro muere mientras se somete a una operación quirúrgica correctamente realizada, tenemos la acción “operación quirúrgica” y el efecto “muerte de Pedro”, pero no se produce la acción voluntaria “asesinar a Pedro” porque en ningún momento y bajo ningún aspecto el cirujano ha contemplado la muerte de Pedro como un bien (fin) que quiere lograr ni ha querido causarla intencionalmente mediante la propia acción.

c) Características de la voluntariedad

Podemos ahora analizar, de modo más explícito, las características de la voluntariedad.

La voluntariedad es un dirigirse deliberado y consciente hacia el objeto; no basta que la persona “tenga conciencia” de lo que hace: se puede tener conciencia de alguna cosa que, sin embargo, no está organizada ni regulada por mí (como en el caso del latido del corazón). *La acción voluntaria es deliberada y consciente porque incluye en su íntima estructura un juicio intelec-*

⁴Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1978, pp. 131-134.

tual que proyecta y valora como bien la acción o aquello que a través de la acción se alcanza. El conocimiento racional es presupuesto de la voluntariedad y está como inmerso en ella (*nihil volitum nisi praecognitum*): la voluntad es un “tender juzgando”⁵. Esto es así porque la voluntad es un apetito racional, que puede escoger una acción solo cuando la razón se la presenta con un sentido inteligible. Las acciones elegidas se quieren siempre a la luz de una descripción racional, es decir, de una descripción tal que su elección por parte de la persona tenga un sentido⁶.

Santo Tomás explica que el objeto de las acciones morales son formas concebidas y constituidas por la razón⁷. Quiere decir que el objeto al que se refiere la voluntad no se identifica con la acción elegida o el objeto realizado considerados simplemente en su facticidad física o considerados únicamente como actos de una facultad física (nutrición, facultad generativa, etc.), porque la acción moral es el acto de un agente racional que capta sus aspectos inteligibles, y que a su vez explican por qué la persona se dirige hacia el objeto en un modo y no en otro. Así, por ejemplo, la misma acción de “pasar por alto” los errores cometidos por un estudiante en la exposición de un tema puede ser contemplada por la razón, según las circunstancias, como un acto de misericordia o de indebida condescendencia por parte del profesor. Una actuación fisiológicamente idéntica de la facultad generativa puede ser en un caso adulterio y en otro un legítimo acto de amor conyugal. La diferencia entre el primero y el segundo es relevante para la persona que elige la acción, pero no para una consideración puramente naturalista (médico-fisiológica) de tal acto.

La voluntariedad es activa, ya que el modo de dirigirse hacia el fin ha sido elegido o decidido por la persona. No es un movimiento puramente reactivo, como son, en cambio, las *pasiones* de la sensibilidad. Los actos de la voluntad no son pasiones, sino acciones, porque la relación entre el sujeto del acto voluntario y su objeto la decide y realiza el sujeto mismo.

La voluntariedad es siempre autorreferencial. La acción voluntaria, además de tender a un objeto en el sentido hasta ahora indicado, afecta al sujeto personal, modificándolo y cualificándolo. No es posible, por ejemplo, robar sin convertirse en ladrón; en cambio, se puede conocer un robo o un homicidio sin mancharse con estas culpas morales. La voluntariedad implica una identificación personal (una valoración y una toma de posición positiva con el amor o negativa con el odio y el rechazo) con la acción querida⁸, que no se da en el conocimiento (el hombre no se convierte en ladrón simplemente por saber que se ha cometido un robo). La voluntariedad es la expresión inmediata de la persona. Esta resulta implicada como persona en cada acto de la vo-

⁵Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 171.

⁶Este aspecto ha sido estudiado y aclarado profundamente por G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, cit.

⁷«Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 10).

⁸Esto no quita que existan actos voluntarios realizados con una cierta repugnancia, como tomar una medicina de sabor desagradable: lo que aquí el agente busca –con lo que se identifica– es la salud no el sabor.

luntad⁹, y por esto *toda determinación de la voluntad hacia un objeto es siempre también autodeterminación*, es decir, acto por el cual la persona se autodetermina. Pertenece a la esencia misma del querer que el yo personal reclame para sí lo que es querido, aprobándolo o rechazándolo, mientras no vincula consigo lo que es objeto del simple conocimiento. La voluntariedad no es nunca neutral, y si alguna vez se la describe como neutral es porque se desconoce su íntima esencia¹⁰.

d) Actos voluntarios elícitos y actos voluntarios imperados

Se llaman elícitos los actos voluntarios realizados directamente por la voluntad (amor, odio, decidir una compra etc.). La persona como centro espiritual toma posición ante un objeto (ama, odia, aprueba, desaprueba, elige, decide, etc.). Los actos elícitos pueden referirse también a objetos que no están en su poder; así, por ejemplo, se pueden amar u odiar las cualidades de otra persona, se puede desear que tenga éxito en sus actividades o que fracase, aunque no se haga nada para promover u obstaculizar estas cualidades, éxitos o fracasos. Pero con mucha frecuencia los actos elícitos proyectan o eligen acciones realizables o realizadas (se decide ir de vacaciones en tal fecha, comprar un vestido, etc.), y aplican las facultades operativas (las manos para conseguir algo, las piernas para correr, etc.) para realizar lo que se ha decidido hacer.

La realización de los actos elegidos da lugar, en efecto, a *los actos voluntarios imperados, es decir, actos realizados inmediatamente por una facultad diferente de la voluntad (la inteligencia, los brazos, los ojos) bajo la influencia y la moción de la voluntad*: así leer un libro, golpear la mesa, prestar atención son acciones voluntarias imperadas. Estos y otros actos imperados son proyectados, elegidos y ejecutados libremente por la persona, y, por tanto, son acciones voluntarias en sentido riguroso. La proyectación y la elección interior de estos actos constituyen su “alma”, lo que informa, vivifica y da sentido al acto; la acción imperada en su facticidad psicológica o física es como su “cuerpo”.

Por esa razón *la descripción moral de las acciones debe captar, en la medida de lo posible, lo que anima al acto imperado*: el acto elícito caracterizado esencialmente por la voluntad. Una acción descrita así: “los músculos del brazo izquierdo del motociclista Pedro se contraen”, no es aún una acción voluntaria ni puede valorarse moralmente; es un “cuerpo” sin “alma”, moralmente ininteligible; descrita así, nadie la podría elegir. Si esta acción se describe de otro modo, por ejemplo: “el motociclista Pedro levanta el brazo para indicar que gira a la derecha”, o también “Pedro levanta el brazo para insultar a Juan”, entonces esta elección de Pedro tiene un significado humano, y es

⁹Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., cap. III (pp. 123-172); L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1984, vol. II, p. 229.

¹⁰Cfr. *Veritatis splendor*, n. 78.

susceptible de valoración moral. En la descripción de un acto no se puede prescindir de *la voluntariedad*, porque esta *es el nivel básico de intencionalidad constitutivo de la acción voluntaria imperada*. Es precisamente la voluntariedad la que permite distinguir un tipo de acto de otro, que quizá puede parecer casi idéntico para el observador externo. Además de esta intencionalidad constitutiva pueden existir intenciones ulteriores, no constitutivas de la acción aunque moralmente relevantes, como se explicará en este mismo capítulo. Naturalmente, debe evitarse una descripción de la acción que muestre un “cuerpo” sin “alma”, e igualmente una descripción que manifieste un “alma” sin “cuerpo”. La acción imperada es un todo unitario.

Santo Tomás, y con él otros muchos teólogos, llama a los actos elícitos de la voluntad *actos internos*, y a los actos imperados *actos externos*. Los términos “interno” y “externo” se utilizan aquí con referencia a la voluntad, y así un pensamiento o un recuerdo voluntario (que son actos imperados de la voluntad pero realizados por una facultad externa a ella) se consideran actos externos. Este es el uso correcto de esta terminología. Sin embargo, a veces las calificaciones de “interno” y “externo” se refieren a lo que un observador externo puede captar. En este sentido, un pensamiento o un recuerdo voluntario serían actos internos, mientras estudiar, golpear o robar serían los actos externos. Con este significado, tradicionalmente se distinguen los pecados internos (malos pensamientos, malos deseos, etc.) de los pecados externos (robo, violencia, etc.).

2. Los diversos tipos de objeto de la voluntad

a) El objeto directo de la voluntad

Si hasta ahora hemos hablado en términos generales del acto moral o acto voluntario para definir lo que es, ahora debemos explicar con más detalle la naturaleza y estructura de su objeto. Precisando más nuestro análisis, conviene aclarar que el objeto de la acción voluntaria del que se ha hablado hasta este momento, debería llamarse con rigor *objeto directo de la voluntad*, para distinguir lo del *objeto indirecto*, del que trataremos en el § 2 b). En relación al objeto directo de la voluntad, deben tenerse en cuenta algunas diferencias cualitativas, que permiten entender mejor la acepción estricta del concepto de fin¹¹.

El objeto directo de la voluntad es el bien (real o aparente) presentado por la razón. Para el sujeto agente, una acción o lo que a través de ella se alcanza, puede tener la razón de bien en formas diversas: hay, por decirlo así, varias clases de bienes. Entre estas, *el fin en su acepción más rigurosa es lo que se presenta como bien deseable en sí mismo*, es decir, aquello que interesa en sí mismo y, por tanto, puede ser por sí mismo principio de actuación de la voluntad. Una vez conseguido el fin que ha dado origen a un acto de voluntad, este acto voluntario termina. *Fin es lo que se considera como bueno o*

¹¹Retomamos cuanto hemos escrito en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 183, 194-196, limitándonos a los aspectos esenciales.

apetecible en sí mismo, y es querido o realizado por sí mismo. En esta acepción restringida de fin se debe introducir aún una ulterior distinción de tipo cualitativo: una acción o una cosa puede ser considerada como buena en sí misma porque es *honesta* o porque es *deleitabile*. Lo que es querido en sí mismo por ser objetivamente bueno y digno de ser amado (es decir, porque está dotado de un valor objetivamente relevante) es un *bien honesto*; este tiene un carácter objetivo, pues la persona humana se reconoce en él y lo aprueba como tal. Lo que es querido en sí mismo porque causa en mí una resonancia afectiva positiva (placer, satisfacción, alegría, etc.) es un *bien deleitable*.

Existe, por último, un tercer tipo de bien que no es un fin, pero se quiere en relación al fin y, por eso, entra en el objeto directo de la voluntad, aunque de modo secundario. Este tercer tipo de bien suele llamarse *bien útil*, aunque parece preferible denominarlo *bien finalizado* (Tomás de Aquino usa la expresión «*ea quae sunt ad finem*») o simplemente *medio*. *El bien finalizado considerado formalmente en cuanto tal no es querido en sí mismo (ni como bien honesto ni como bien deleitable), sino en cuanto ordenado (finalizado) a la realización o a la consecución del fin:* es querido en virtud de otro, en función del fin para cuya consecución resulta útil. Por ejemplo, quien se somete a una cura médica dolorosa, no la desea por sí misma, sino porque le hace recuperar la salud. La distinción entre fines y medios permite entrever una de las formas más comunes de organizar los comportamientos morales complejos: ciertas acciones se eligen como medios, en orden a otras cosas. La distinción en la volición de una cosa como fin o como medio tiene muchas aplicaciones en teología moral¹².

b) El objeto indirecto de la voluntad

Además del fin y del bien finalizado (medio), que son queridos directamente por la persona, la voluntad puede tener también un objeto indirecto que, en la medida en que ha sido previsto, permanece en el campo intencional¹³. *El objeto indirecto es una consecuencia de la acción (un efecto colateral del acto) que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero es prevista y permitida en cuanto que está inevitablemente unida a lo que se quiere.* Algunos ejemplos: una persona se somete a una cura contra la leucemia que provoca, como efecto secundario, la calvicie. La calvicie es objeto indirecto de la voluntad, no querido, sino efecto conocido y previsto que la necesidad obliga a tolerar. Cuando una acción conlleva un efecto indirecto negativo para sí mismo o para otros, se plantea el problema de su licitud moral. Así San Pablo enseña que se deben evitar ciertas acciones que, aun siendo en sí lícitas, tienen como efecto indirecto el escándalo de los

¹²Véase por ejemplo *Evangelium vitae*, n. 62.

¹³Como ejemplo de la distinción entre voluntario directo e indirecto, vid. *Evangelium vitae*, n. 57.

débiles en la fe¹⁴. Es el problema moral de la acción de doble efecto, que estudiaremos en el § 5 de este capítulo.

Para evitar confusiones, *es importante distinguir el objeto indirecto del objeto querido directamente como medio*. Si una mujer consiente en que se le extraiga el útero, porque se le ha formado un tumor maligno, y como consecuencia no podrá tener más hijos, la esterilidad es objeto indirecto de la voluntad; si en cambio se trata de una mujer no quiere tener más hijos, y hace que el médico le extirpe el útero, la operación quirúrgica es querida directamente como esterilizante, y la esterilidad consiguiente es también querida directamente. El criterio distintivo fundamental es el siguiente: *para que el efecto previsto de una acción pueda ser considerado objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no puede ser querido como el medio (en el plano real, la causa) que permite conseguir o realizar lo que realmente interesa*. Todo efecto que se considera y se quiere como anillo causal entre el sujeto y su fin es querido directamente como medio, es decir, como bien finalizado. Hablando propiamente, el efecto indirecto no es querido, sino permitido, tolerado o soportado.

3. La estructura discursiva del obrar voluntario

Como se desprende de lo que estamos diciendo sobre el objeto del acto voluntario, ese bien o fin deseado por la persona es una actividad determinada con una estructura compleja: nunca queremos “un libro”, sino que queremos “dar un libro” en estas circunstancias a esta persona, por estas razones, sabiendo que tendrá estas consecuencias, etc. Este querer concreto es el resultado de una actividad discursiva del sujeto según la cual, partiendo de ciertos fines más profundos y estables (la idea de felicidad con las prioridades que conlleva, la personalidad que hemos desarrollado, etc.), pasamos a determinar cómo realizarlos aquí y ahora mediante fines más concretos y acciones determinadas.

La actividad racional es discursiva, comporta el paso de un término a otro. En el orden teórico, el progreso consiste en adquirir nuevas verdades a partir de las conocidas. En el orden práctico se establece una relación análoga entre los diversos momentos de actuación de la razón práctica y de la voluntad: del acto de querer no aumentar de peso, por ejemplo, pasamos a deliberar acerca del modo de conseguir tal fin decidiendo hacer ejercicio físico o seguir una dieta. Santo Tomás, asumiendo y completando los análisis de Aristóteles, San Agustín y San Juan Damasceno, ha elaborado un cuadro general de los diversos niveles de actuación de la voluntad¹⁵. Según el Aquinate, a la *primera aprensión* de un fin sigue la complacencia de la voluntad que se llama *amor*. Después hay un *juicio* que valora la posibilidad y el modo de alcanzar el fin, al cual puede seguir una firme decisión de conseguirlo por medio de ciertas acciones: esta decisión se llama *intención*. Movida por la intención, la inteligencia *delibera* acerca de los medios (acción finalizada) idóneos para conseguir o realizar este fin, a

¹⁴Cfr. *Rm* 14, 14-21.

¹⁵Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 11-16.

los cuales la voluntad puede dar o no su *consentimiento*. Luego hay que establecer, entre las posibles acciones, cuáles son las más apropiadas y cuáles se pueden poner en práctica inmediatamente (*juicio de elección*), y se toma entonces la decisión interior de obrar de tal manera (*elección*). Cuando se ha decidido lo que se hará aquí y ahora, es preciso organizar y coordinar la actividad de las diversas facultades operativas (*imperio* racional), y de acuerdo con este plan la voluntad mueve las otras facultades (*uso activo* de la voluntad y *uso pasivo* de las otras facultades). Siguen *la consecución del fin* y el *gozo del fin poseído*. La primera aprensión, el amor, la intención y el juicio que la precede, como el gozo y la fruición final son actos que tienen como objeto el fin, es decir, lo que es deseable en sí y por sí mismo y, entre los actos, el amor, la intención y la fruición son actos elícitos de la voluntad. El consentimiento, la elección y el uso activo son también actos elícitos de la voluntad, pero que tienen como objeto las acciones ordenadas al fin. Las interpretaciones modernas sostienen que este análisis es de carácter estructural y no psicológico, y que no ha de ser interpretado como un conjunto de actos completos e independientes, que se suceden en una secuencia temporal fija e irreversible, sino más bien como individuación analítica de las modalidades que adquieren los actos de la razón práctica y de la voluntad, los cuales dan lugar a una estructura discursiva unitaria que, según los casos, puede actuarse de manera parcial o total¹⁶.

En el estudio del obrar voluntario, la teología moral tiene un particular interés por la *elección* y la *intención*¹⁷.

Entendemos por intención un acto elícito de la voluntad que consiste en el querer eficaz de un fin (algo apetecible en sí y por sí) que, en su realidad fáctica, está distante de nosotros, de modo que no resulta inmediatamente realizable o alcanzable, sino que se logra mediante una serie de acciones finalizadas a él. Este fin, que es el objeto de la intención, tradicionalmente se ha llamado finis operantis. Es visto y proyectado formalmente en cuanto término de algunas acciones finalizadas; la intención es el acto finalizador por excelencia.

El Aquinate observa que «cuando el apetito se dirige inmediatamente hacia alguna cosa, no tiene intención de este bien, sea que se trate del fin último sea de un fin a él ordenado; solamente cuando a través de lo que se quiere ahora se pretende llegar a un fin, se tiene intención de ese fin»¹⁸. Esta característica de la intención puede dar lugar a confusiones. Si separamos del fin una serie de medios concatenados entre sí, una acción finalizada puede aparecer como fin sin serlo realmente. Por ejemplo: la salud en sí misma es un bien, y para conservarla estoy dispuesto a tomar una medicina repugnante que, además, solo puedo encontrar en una farmacia situada en el extremo opuesto de la ciudad. Abstrayendo de mi deseo de conservar la salud, podría pensar que tomo el dinero, subo al autobús, etc., para comprar y tomar la medicina repugnante, estimando que esta es el fin intentado. Pero esta descripción de la acción es errónea, puesto que la medicina no es propiamente un fin (no es querida por sí

¹⁶Cfr. S. PINCKAERS, *La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas*, «Revue Thomiste» 63 (1955) 393-412; A. FUMAGALLI, *Azione e tempo*, cit.

¹⁷Ya Aristóteles había estudiado este aspecto: cfr. por ejemplo *Ética Nicomáquea*, VI, 2: 1139 a 32-34.

¹⁸*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1, a. 3. Sobre la intención cfr. *S.Th.*, I-II, q. 12.

misma): lo es solo funcionalmente en el modo –equivocado en este caso– de describir la acción; aquí el fin y, por tanto, la intención es la salud.

*Llamamos elección al acto elícito de la voluntad que tiene por objeto la acción inmediatamente realizable en vista del fin deseado*¹⁹. El objeto de la elección es, por tanto, la acción finalizada que inmediatamente puedo ejecutar o no ejecutar, realizar de una manera u otra. La elección presupone varios actos de la inteligencia: al menos la deliberación y el juicio práctico, y supone también el acto de intención. El objeto de la deliberación y de la elección no puede ser un fin, pues deliberar sobre un bien y elegirlo significa ordenarlo a otro, y por tanto significa considerarlo como bien finalizado (medio).

Si confrontamos lo que estamos diciendo ahora con lo que ya sabemos sobre la voluntariedad²⁰, notamos inmediatamente que *existen diversos niveles de la intencionalidad de la acción*. Así, por ejemplo, la acción “amenazar de muerte un funcionario”, que en virtud de su *intencionalidad constitutiva* (intencionalidad propia de la elección) es diferente de la acción de “pedir” o de “agradecer”, podría responder en un caso a la *intención* de obtener un permiso de construcción al que se tiene derecho, y en otro caso, la intención de obtener algo a lo que no se tiene derecho, y que incluso es ilegal. La presencia de distintos niveles de intencionalidad plantea algunos problemas cuando se debe hacer la valoración moral, como veremos en el § 4 c) de este capítulo.

4. La valoración moral de la acción voluntaria: las fuentes de la moralidad

Después de haber estudiado la naturaleza y la estructura de la acción voluntaria, es posible afrontar el análisis de los elementos de los que depende la valoración moral de la acción por lo que se refiere a su materia, o sea, a su contenido. Son los elementos que la teología moral suele llamar *fuentes de la moralidad*. En el § 6 de este capítulo estudiaremos los elementos referentes a la perfección psicológica de la acción, que determinan no tanto la moralidad objetiva de su contenido, cuanto su imputabilidad subjetiva.

a) La doctrina eclesial sobre las fuentes de la moralidad

Sobre las fuentes de la moralidad existe no solo una secular reflexión teológica²¹, sino también una precisa doctrina eclesial, recordada recientemente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*²² y la encíclica *Veritatis splendor*²³.

¹⁹Acerca de la elección véase *S.Th.*, I-II, q. 13.

²⁰Vid. § 1 de este capítulo.

²¹Una buena síntesis de la reflexión teológica sobre esta materia está recogida en TH. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

²²Cfr. nn. 1749-1761.

²³Cfr. nn. 71-83.

La exposición del *Catecismo de la Iglesia Católica*, muy sintética, se limita prácticamente a enumerar todos los elementos esenciales. La moralidad de los actos humanos depende de tres elementos: 1) «del objeto elegido», es decir, el objeto del acto que en la sección anterior hemos llamado *elección*; 2) «del fin que se busca o la intención», que es el objeto del acto que hemos denominado *intención*; 3) «de las circunstancias de la acción», cuya naturaleza aún no se ha explicado. «El objeto, la intención y las circunstancias forman las “fuentes” o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos»²⁴.

El objeto elegido indica la especie moral acto de la voluntad²⁵, y «puede por sí solo viciar el conjunto de todo el acto. Hay comportamientos concretos –como la fornicación– que siempre es un error elegirlos, porque su elección comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral»²⁶. Una intención buena no puede hacer ni bueno ni justo un comportamiento inmoral por su objeto; por el contrario, una intención mala convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno²⁷. Las circunstancias, elementos secundarios del acto moral, contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de un acto; pueden también atenuar o aumentar la responsabilidad del que obra, pero no pueden hacer ni buena ni justa una acción inmoral por su objeto (acciones intrínsecamente malas)²⁸. En síntesis, «el acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias»²⁹.

La exposición de la encíclica *Veritatis splendor* tiene un carácter diverso, ya que no trata de exponer una visión general y simple de la doctrina, sino reiterar y profundizar algunos puntos que se han negado o puesto en discusión recientemente. El núcleo doctrinal de la sección que analiza el acto moral es la afirmación que existen los actos intrínsecamente inmorales (*intrinsece malum*), es decir, muestra que hay comportamientos concretos (adulterio, aborto, etc.) que son moralmente malos «siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa, y de las circunstancias»³⁰. El término “comportamiento” no se refiere a las acciones realizadas por alguien que es incapaz de realizar una elección libre; cuando se habla de “comportamiento” se entiende precisamente el objeto posible de elecciones deliberadas y libres³¹. Esta referencia explícita a la elec-

²⁴*Catechismo*, n. 1750.

²⁵Cfr. *ibíd.*, n. 1751.

²⁶*Ibíd.*, n. 1755.

²⁷Cfr. *ibíd.*, n. 1753.

²⁸Cfr. *ibíd.*, n. 1754.

²⁹*Ibíd.*, n. 1760. Se trata del principio «bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus» (*S.Th.*, I-II, q. 19, a. 6 ad 1). Vid. también *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 4 ad 3 y q. 19, a. 7 ad 3.

³⁰*Veritatis splendor*, n. 80.

³¹Cfr. J. FINNIS - G. GRISEZ, *Gli atti intrinsecamente cattivi*, en *Lettera enciclica*

ción deliberada está presente siempre que la encíclica habla de los tipos o clases de acciones que son intrínsecamente malas³². Es evidente que la insistencia en los mismos modos de decir es deliberada y tiene un significado preciso. También se afirma que «la Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente malos, acoge la doctrina de la sagrada Escritura»³³. De la existencia de acciones que son moralmente malas según su especie, es decir, según su objeto³⁴, deriva una segunda tesis doctrinalmente importante: las normas que prohíben tales acciones son válidas *semper et pro semper*, siempre y para todos sin excepción³⁵. Se trata de una tesis que afirma en diversos momentos³⁶.

La encíclica ofrece además las indicaciones necesarias, positivas y negativas, para entender adecuadamente las enseñanzas doctrinales expuestas hasta ahora. En sentido positivo, estas indicaciones presuponen la tesis que «*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*»³⁷, tesis óptimamente expuesta y fundamentada por Tomás de Aquino, pero no solo por él. También en sentido positivo, pero adentrándonos en el campo metodológico, hace una observación de especial importancia: «Para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad»³⁸. Sobre esta base, se muestra la unidad

“*Veritatis splendor*” del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. *Testo e commenti*, «Quaderni de “L’Osservatore Romano”» 22, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 227.

³²Algunos ejemplos: «*Hay que rechazar la tesis [...] según la cual sería imposible calificar como moralmente mala [...] la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados*» (n. 79); «*las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto subjetivamente honesto o justificable como elección*» (n. 81); «*hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados*» (n. 82); «*la moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto [...]*» (n. 67); «*semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural*» (n. 76).

³³*Veritatis splendor*, n. 81.

³⁴Cfr. *ibíd.*, n. 79.

³⁵Cfr. *ibíd.*, n. 82.

³⁶Vid. por ejemplo nn. 52, 96, 97 y 99.

³⁷*Ibíd.*, n. 78.

³⁸*Ibidem*. Sobre este aspecto cfr. W. MAY, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica “Veritatis splendor”*, «Scripta Theologica» 26 (1994) 199-219; M. RHONHEIMER, “*Intrinsically Evil Acts*” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of “*Veritatis splendor*”, «The Thomist» 58 (1994) 1-39.

entre la moralidad de la elección y la moralidad de la persona: el objeto moral «es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa. En este sentido, como enseña el *Catecismo de la Iglesia católica*, “hay comportamientos concretos cuya elección es siempre errada porque ésta comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral”»³⁹.

Entre las indicaciones metodológicas negativas, dos son particularmente decisivas. La primera se refiere básicamente al concepto de acción: «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»⁴⁰. La segunda se refiere a la constitución del objeto moral: «La ponderación de los bienes y los males, previsibles como consecuencia de una acción, no es un método adecuado para determinar si la elección de aquel comportamiento concreto es, *según su especie o en sí misma*, moralmente buena o mala, lícita o ilícita»⁴¹.

Estas breves anotaciones muestran esencialmente la doctrina de la Iglesia sobre las fuentes de la moralidad. Pero hay puntos que deben profundizarse, como veremos a continuación.

b) El objeto moral

El principio general que está en la base de la doctrina eclesial sobre las fuentes de la moralidad es claro y pacíficamente aceptado: *el acto de voluntad se especifica fundamentalmente por el objeto (por el fin o el bien) al que tiende directamente ese acto*. El objeto elegido confiere la especie a la elección (la hace ser un tipo de elección y no otro); el objeto (fin o bien) de la intención confiere la especie al acto del consentimiento. La tradición moral llama al objeto de la elección *objeto moral* o *finis operis* (fin del acto); y al objeto de la intención *fin* o *finis operantis* (fin del agente). Como hemos dicho antes, se trata del objeto del querer (Juan quiere *comprar un reloj*) y del fin por el cual se quiere el objeto (Juan quiere comprar un reloj *para regalarlo a su tía con motivo de su cumpleaños*).

La expresión “moral” que sigue a la palabra “objeto” (objeto moral) significa que el objeto del querer se pone en relación con las virtudes. “Querer comprar un reloj” es una elección buena, conforme a la virtud de la justicia, mientras que “querer robar un reloj” es una elección contraria a esa virtud, es una elección injusta. *El objeto moral es, pues, el objeto de la elección visto en su relación con las virtudes morales*.

No siempre es fácil determinar el objeto moral de una determinada

³⁹*Veritatis splendor*, n. 78. La cita interna es del n. 1761 del *Catecismo*.

⁴⁰*Ibid.*, n. 78.

⁴¹*Ibid.*, n. 77.

acción, es decir, decir qué tipo de acción es y, por tanto, cuál es su moralidad. Gran parte de la dificultad para comprender exactamente cuál es el objeto moral proviene del error muy frecuente de describir los actos voluntarios imperativos como un mero acontecer físico, al que siguen determinados efectos, sin tener en cuenta el propósito interno de elección (voluntariedad) del que procede el acto imperativo y que éste encarna⁴². Por el contrario, debe tenerse en cuenta que *el propósito interior representa el nivel básico de intencionalidad que constituye el elemento formal y decisivo del objeto moral de la acción externa elegida*.

Para entenderlo mejor, volvamos al ejemplo del motociclista Pedro. Si decimos “se contraen los músculos del brazo derecho de Pedro”, hablamos de un hecho físico y hacemos una descripción fisiológica. Santo Tomás llama a este evento físico *materia ex qua* de la acción voluntaria imperada. Esta materia, por sí sola, no constituye aún una acción voluntaria o un objeto moral. Pero si decimos “Pedro señala que gira a la derecha levantando el brazo”, hablamos ya de una acción voluntaria, que una persona sensata puede elegir, en la que los movimientos corporales (levantar el brazo derecho) responde y encarna un proyecto o propósito deliberado que tiene sentido para él y para otros que lo ven. Santo Tomás utiliza para esto el concepto técnico de *materia circa quam*⁴³, que es equivalente al de objeto moral de la elección, aunque teniendo en cuenta que la *materia circa quam* es de algún modo una *forma a ratione concepta*⁴⁴, es decir, que el objeto moral es formalmente un proyecto o un propósito operativo concebido y evaluado por la razón práctica, y *en cuanto tal* elegido⁴⁵. El mismo elemento material de la acción imperada y, por tanto, el objeto de la elección (levantar el brazo), podría responder y encarnar un propósito diferente, por ejemplo, amenazar a alguien, y así una misma componente material sería la *materia ex qua* de una acción moral completamente diversa. “Indicar que se gira a la derecha” es una acción voluntaria

⁴² Cf. lo dicho más arriba, en los subapartados 1(b) y 1(d). Téngase en cuenta *Veritatis splendor*, n. 78 (citado anteriormente en la cita 40).

⁴³ «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 2 ad 2). «Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui» (*S.Th.*, I-II, q. 72, a. 3 ad 2). Vid. también *S.Th.*, I-II, q. 73, a. 3 ad 1.

⁴⁴ *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 10.

⁴⁵ No se debe pensar que para Santo Tomás el elemento material y el elemento formal del objeto son dos cosas o dos principios hilemórficos (materia y forma de una cosa). Son, más bien, el aspecto formal y material del mismo objeto, como cuando se habla de objeto formal y material de una ciencia. Santo Tomás los compara con el color y el cuerpo que tiene ese color. Tanto el color (la *ratio visibilitatis*) cuanto el cuerpo caracterizan todo el objeto, pero desde un punto de vista diferente. Para este tema, ver el profundo estudio: M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 111-120 (especialmente 115-117) y 394-464.

muy diferente de “amenazar a alguien levantando el brazo”: el objeto moral de la elección de la primera acción es distinto del objeto moral de la segunda, y esta diferencia depende solo del objeto moral, no de la intención o del *finis operantis*. Aún no hemos hablado de la intención por la que Pedro decide levantar el brazo; y no es necesario hacerlo si se trata solo de distinguir la acción “indicar que se gira a la derecha” de la acción “amenazar a alguien”. La intencionalidad (voluntariedad) intrínseca de cada uno de esos dos actos es constitutiva de la acción, indica su especie moral y suele llamarse *finis operis*. A esa intencionalidad constitutiva de la acción, la intención o *finis operantis* representa una la intencionalidad ulterior o de segundo nivel. La encíclica *Veritatis splendor* habla en este sentido de «intención ulterior»⁴⁶, y la edición latina del *Catecismo* de «intentio superaddita»⁴⁷, para indicar que ya a nivel de elección o de *finis operis* existe una intencionalidad inicial constitutiva de la acción (que hemos llamado *voluntariedad*).

A la luz de estas precisiones, el objeto moral de la acción contraceptiva, por ejemplo, no puede ser descrito como “tomar una pastilla anovulatoria con un poco de agua”. Este acto físico, en sí mismo, podría ser la *materia ex qua* (ciertamente no la *materia circa quam*) de la contracepción, pero también podría serlo de una acción que nada tiene que ver con la contracepción, como por ejemplo, la acción terapéutica mencionada en la encíclica *Humanae vitae*, n. 15⁴⁸, o bien la acción para protegerse de los efectos de los actos de violencia sexual que pueden ocurrir cuando un ejército enemigo entra en la ciudad. Si queremos saber lo que es una acción anticonceptiva o cuál es el objeto moral de la elección anticonceptiva, se debe definir el propósito (la *forma a ratione concepta*) a la que responde la acción y en la que esta se encarna; así la contracepción es la «acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»⁴⁹.

En resumen, todo el problema consiste en entender que la elección (que es una acción voluntaria), como todo acto humano, es una realidad intencio-

⁴⁶*Veritatis splendor*, n. 80.

⁴⁷*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica Latina, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, n. 1753.

⁴⁸«La Iglesia, en cambio, no retiene de ningún modo ilícito el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que se siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal de que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido» (PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 15).

⁴⁹*Ibid.*, n. 14. Debe tenerse en cuenta que este “propone” se refiere a la intencionalidad de primer nivel constitutiva de la acción, como lo es también la finalidad terapéutica de la acción mencionada en n. 15. No se trata de dos “intenciones” (de segundo nivel) que califiquen una acción neutra, sino de dos acciones diferentes, una de las cuales es intrínsecamente mala y, por tanto, no justificable por ninguna intención (de segundo nivel).

nal, es otro modo de expresar el principio metafísico *omne agens agit propter finem*⁵⁰. La acción voluntaria, también cuando se describe en abstracto como tipo de acción (robo, asesinato, calumnia, etc.), posee una intencionalidad (voluntariedad) que la constituye como tal tipo de acción. Cuando la intencionalidad constitutiva o de primer nivel entra en contradicción con una virtud moral (con la justicia, la templanza, etc.), la acción tiene una negatividad moral que ningún intención ulterior o de segundo nivel (*finis operantis*) puede sanar. Naturalmente, existen muchos tipos de acción que, de acuerdo a su intencionalidad constitutiva, no se oponen a una virtud, como veremos a continuación.

Tipología moral del objeto — Según su objeto, los actos voluntarios pueden ser: 1) *buenos*: si son en sí mismos actos conformes a una virtud, como rezar o ayudar al prójimo; 2) *malos*: si son en sí mismos contrarios a la virtud, como el robo, el adulterio, etc.; 3) *indiferentes*: si son actos que en sí mismos no poseen una específica razón de conformidad o disconformidad con la virtud (cantar una canción, etc.).

En realidad, no existen actos indiferentes “en concreto”, pues, cuando los actos humanos se consideran en su realidad concreta, su moralidad está ya determinada por algunas circunstancias o por el fin. Algunos teólogos (por ejemplo, San Buenaventura) defienden la existencia de actos humanos concretos que son moralmente indiferentes; sin embargo, la gran mayoría — entre los cuales figuran Santo Tomás y San Alfonso M. de Liguori— niegan esta posibilidad. Así concluye Santo Tomás el estudio de la cuestión: «Es necesario que todo acto humano que procede de la razón deliberativa, considerado individualmente, sea bueno o malo»⁵¹.

¿Cómo puede conocerse la bondad o la malicia del objeto de un acto moral? No hay duda de que *la fuente de discernimiento moral se encuentra en la razón humana*: en base a sus principios prácticos naturales y a su desarrollo discursivo, la razón está en condiciones de reconocer y de distinguir el bien del mal, la virtud del vicio⁵². *La capacidad natural de la razón se halla reforzada por la Revelación*, que confirma las enseñanzas de la recta razón y la instruye en lo que se refiere a los bienes sobrenaturales. Concretamente, la Escritura contrapone las obras buenas, o frutos del Espíritu, o de la fe⁵³, a las obras de la carne, obras malvadas, obras perversas, obras de las tinieblas, obras muertas⁵⁴. De manera más sistemática, «la *materia grave* es precisada por los Diez mandamientos según la respuesta de Jesús al joven rico: “No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes testimonio falso, no seas

⁵⁰Cfr. S. L. BROCK, *Azione e condotta*, cit., pp. 59-62 y 123-131.

⁵¹*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 9.

⁵²Cfr. *Veritatis splendor*, n. 61.

⁵³Cfr. *Mt* 5, 16; *Rm* 7, 4; 8, 4-6; *2 Co* 9, 8; *Ga* 5, 22; *Col* 1, 10; *St* 2, 17-18.

⁵⁴Cfr. *Rm* 7, 5; 8, 12-13; 13, 12; *Ga* 5, 19-21; *Hb* 9, 14; *1 Jn* 3, 12; *2 Jn* 11.

injusto, honra a tu padre y a tu madre” (Mc 10, 19)»⁵⁵.

*También el magisterio de la Iglesia constituye una ulterior ayuda para distinguir las acciones buenas de las malas*⁵⁶. El «magisterio de los pastores de la Iglesia en materia moral se ejerce ordinariamente en la catequesis y en la predicación, con la ayuda de las obras de los teólogos y de los autores espirituales. [...] Esta catequesis ha tomado tradicionalmente como base, junto al Credo y el Padre Nuestro, el Decálogo que enuncia los principios de la vida moral válidos para todos los hombres»⁵⁷. Otros ejemplos de esta enseñanza moral son: los preceptos de la Iglesia⁵⁸; la inmoralidad de los atentados contra la persona humana⁵⁹; las enseñanzas sobre el matrimonio⁶⁰; la doctrina sobre la ética sexual⁶¹; las diversas encíclicas y documentos de ética socioeconómica.

c) *El fin del agente o finis operantis*

Concepto de fin (*finis operantis*) — Aunque el objeto de cualquier acto voluntario (intención, elección, consentimiento, etc.) suele llamarse fin, la doctrina sobre las fuentes de la moralidad reserva el término fin para el objeto de uno de estos actos, la intención⁶². *El fin (finis operantis) es el objetivo al cual el agente ordena su actuar; es decir, lo que quiere conseguir por medio de la acción o las acciones escogidas; es, por tanto, el motor principal de la acción.*

El Evangelio pone de manifiesto el significado moral de la intención que impulsa a obrar. Se trata de una doctrina que Jesús ha querido inculcar explícitamente a sus discípulos, pues era contraria a la enseñanza moral contemporánea, tanto hebrea como pagana. El pasaje del Evangelio que quizá desarrolla más esta idea es la discusión con los fariseos a propósito de lavarse las manos antes de comer; la conclusión es clara: «Lo que sale de la boca procede del corazón, y eso es lo que hace impuro al hombre. Porque del corazón proceden los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios ...»⁶³. La razón de esta primacía de la interioridad es evidente: el hombre ha de buscar el verdadero bien (en última instancia, Dios) con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente, por eso el aspecto más significativo de la conducta

⁵⁵Catecismo, n. 1858.

⁵⁶Cfr. *Veritatis splendor*, n. 25.

⁵⁷Catecismo, n. 2033.

⁵⁸Cfr. *Catecismo*, nn. 2041-2043.

⁵⁹Cfr. *Gaudium et spes*, n. 27; *Evangelium vitae*, nn. 57, 62 y 65.

⁶⁰Cfr. Enc. *Casti connubii*, *Humanae vitae* e Instr. *Donum vitae*.

⁶¹Cfr. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Persona humana*, 29-XII-1975.

⁶²Véase lo indicado en el § 2 a).

⁶³Mt 15, 18-19.

moral se encuentra en sus disposiciones interiores⁶⁴.

El fin o intención del agente, el verdadero motivo o “motor” de la acción, no debe confundirse con otros motivos que pueden concurrir accidentalmente: es distinto, por ejemplo, dar limosna solo para hacerse notar, y esto sería el fin (si los otros no mirasen no se daría la limosna), y darla para ayudar al prójimo, pero con el placer de ser visto. De hecho, junto a la intención principal, pueden insinuarse intenciones concomitantes o motivos que no hacen vano el fin principal, pero lo pueden hacer más o menos puro. A este respecto conviene subrayar la importancia de la lucha contra las intenciones concomitantes desordenadas, las cuales, si no se combaten, llevan con frecuencia a cambiar el mismo designio prioritario de la voluntad; por ejemplo, trabajar *con* vanidad o con una intención concomitante de “carrerismo” puede fácilmente transformarse en trabajar *por* vanidad o *por* “hacer carrera”.

La presencia de diferentes niveles de intencionalidad (intención y elección, voluntas intendens y voluntas eligens⁶⁵) no rompe la unidad de la conducta humana. Es cierto que el acto de intención puede realizarse por separado del acto de elección, como sucede cuando se toma una firme decisión de alcanzar un objetivo futuro sin pensar siquiera en los medios que se elegirán (por ejemplo, una persona que está en el penúltimo año de escuela secundaria decide ser periodista, pero no piensa aún la forma de lograrlo: puede inscribirse en una facultad universitaria de ciencias de la comunicación, o comenzar con un aprendizaje en un periódico y luego, si es necesario, realizar un master, etc). Sin embargo, *en muchas ocasiones, la intención y la elección de los medios son dos momentos de un mismo movimiento de la voluntad*, que podría describirse empezando por cada uno de los extremos: el objetivo es alcanzar una meta usando ciertos medios, y entonces hablamos de *intención*, o bien se eligen determinadas acciones para alcanzar esa meta, y entonces hablamos de *elección*⁶⁶.

En términos absolutos, la intención del fin (de lo que realmente interesa) es más significativa y refleja mejor la disposición de ánimo de la persona que la elección de los medios. La perspectiva de la moral, sin embargo, está determinada por el principio *«bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente»*⁶⁷, es decir, la moral considera los diferentes momentos de la conducta como un proceso de realización de metas que tienen valor positivo o negativo y, desde esta perspectiva, la intención se presenta como el proyecto interior de un bien que se realizará o negará mediante las acciones que se

⁶⁴Conviene recordar que la vida moral fluye del “corazón” humano: cfr. *Lv* 26, 41; *Dt* 10, 16; 11, 16; 30, 6; *Sal* 37, 4; 81, 13; 112, 7; *Qo* 11, 9; *Sb* 1, 6; *Si* 6, 35; *Ez* 11, 19; 44, 7; *Jl* 2, 13; *Mt* 5, 8; 15, 8; 22, 37; *Lc* 12, 34; *Hch* 5, 3; 7, 51; 8, 21; *Rm* 2, 29; *Ef* 3, 17; *St* 4, 8; etc.

⁶⁵Estos son los conceptos empleados en el *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1 e lib. II, d. 40, donde Santo Tomás desarrolla un profundo estudio sobre la relación entre intención y elección.

⁶⁶Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 12, a. 4.

⁶⁷*De veritate*, q. 1, a. 2.

elijan.

El gerente de una sociedad industrial, por ejemplo, puede plantearse un problema económico complicado, con intención de resolverlo según justicia, respetando los derechos de los trabajadores, de los accionistas, de los acreedores, etc. Después establece un programa de acción que, de hecho, no respeta los derechos de todos, e incluso uno de los grupos en cuestión sufre una grave injusticia; en este caso, intención original correcta ha sido negada por las acciones elegidas. La intención de vivir la justicia se rechaza en el momento mismo en que, para realizarla, se eligen acciones injustas: la justicia no puede obtenerse a través de la injusticia. La distinción entre el fin justo y los medios injustos, que analíticamente es posible, no debe enfatizarse demasiado, porque en realidad quien proyecta la realización de un objetivo justo usando medios injustos nunca ha tenido una intención real de justicia⁶⁸. El ejemplo muestra que, en el orden del bien, la realización práctica de la intención a través de la elección añade un nuevo valor, positivo o negativo, a la intención solo proyectada (“no bastan las buenas intenciones”). La intención es un principio al cual hay que añadir un recto discernimiento sobre el modo concreto de realizarla.

La selección de lo que hay que hacer aquí y ahora para realizar una intención presenta, con frecuencia, nuevas dificultades y resistencias que han de ser vencidas. De ahí deriva que *la elección, presuponiendo y conservando el significado ético de la intención, le añade nuevos elementos; la intención se hace realidad –o se niega– a través de las elecciones*. El fracaso en el plano de la elección concreta haría vana la buena intención, o bien podría manifestar la poca firmeza y la escasa convicción de una intención, que ha cedido ante el primer obstáculo encontrado. Debe también tenerse en cuenta que las acciones finalizadas elegidas para logra el fin pueden causar efectos indirectos no deseados pero previstos y tolerados, que a veces pueden ser moralmente significativos: sería, por ejemplo, el caso en que las acciones elegidas para logra un fin justo, causen indirectamente situaciones injustas más importantes que el fin justo directamente buscado.

Cuanto se ha explicado evidencia que la intención es solo un momento particular (aunque muy importante) de la organización y proyectación interior de la acción. *El proyecto intencional no es solo finalización, sino también elección de las acciones finalizadas y del modo de ejecutarlas*. Por eso, el acto propio y principal de la virtud es la *recta elección*, porque la virtud requiere no solo la buena intención, sino también y sobre todo llevar a cumplimiento la intención a través de elecciones rectas, es decir, a través de elecciones que verdaderamente realicen la intención virtuosa⁶⁹. La persona entraría en

⁶⁸«Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic., de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1, a. 5).

⁶⁹«Principalitas virtutis moralis in electione consistit» (*De veritate*, q. 22, a. 15, ob. 3).

contradicción consigo misma si intentase realizar la justicia a través medios injustos o la pureza a través de actos impuros. La unidad de la persona implica la coherencia ética entre la intención y la elección.

Esta relación entre intención y elección, permite entender con exactitud la enseñanza evangélica según la cual las intenciones interiores se muestran a través de sus frutos, que son las obras exteriores: «Por sus frutos los reconoceréis»⁷⁰. Al final del Discurso de la montaña, la “carta magna” de la moral cristiana, el Señor dijo explícitamente: «No todo el que me dice: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. [...] Todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica, es como un hombre prudente [...]. Pero todo el que oye estas palabras mías y no las pone en práctica es como un hombre necio»⁷¹. O sea, al amor, a la buena intención, siguen coherentemente las obras buenas⁷².

Conviene subrayar que las obras de que habla la Biblia no son acciones abstractas, sino muy concretas: véanse los distintos elencos de lo que se debe hacer o evitar, además del Discurso de la montaña, en *Rm* 1, 22-32; 12, 6-21; *I Co* 10, 7-11; *Ga* 5, 19-22; *I P* cap. 2, 3 y 4; etc. A lo largo de la historia no han faltado autores que abogan por una moral sin el esfuerzo de las acciones concretas: sin embargo, el tentativo de establecer como dos ámbitos de moralidad aislados, es decir, una moral de las intenciones y una moral de las obras, está destinado al fracaso; significa no haber comprendido la dinámica de la voluntad y, lo que es peor, desconocer el profundo sentido de las palabras de Jesús, pues es patente que tal pretensión no tiene el mínimo fundamento bíblico, como ha puesto en evidencia la *Veritatis splendor*, n. 82.

El papel del fin en la valoración moral — La cualidad moral del fin por el cual la acción es elegida influye sobre su moralidad de un modo diverso según la calificación moral del objeto. *Las acciones que por su objeto son indiferentes se convierten en buenas o malas a causa del fin*⁷³.

«Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus» (*Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 2). «Proprium virtutis moralis est facere electionem rectam» (*S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1). «Electio maxime videtur esse propria virtuti» (*In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 5, n. 432).

⁷⁰Mt 7, 20.

⁷¹Mt 7, 21.24.26.

⁷²Cfr. *Mt* 25, 40.45; *Jn* 13, 15; *Rm* 2, 13; *Hb* 10, 24-25; *St* 2, 18; *I Jn* 3, 18; *Ap* 2, 23.26; 22, 12. Así también los Padres de la Iglesia: «Debemos creer siempre los hechos y las obras, no los discursos retóricos. Hablar y prometer es fácil, en cambio no es tan fácil actuar, llevando a la práctica las propias ideas. ¿Por qué he dicho esto? Porque son muchos los que dicen temer y amar a Dios, mientras con sus obras demuestran lo contrario: Dios, en cambio, pide ser amado también con las obras. Por esto Jesús decía a los discípulos: “Si me amáis, observad mis mandamientos”. Como antes había dicho: “Cualquier cosa que pidáis, yo os la daré”, para que no creyeran que fuese suficiente pedir, añadió: “Si me amáis”, “Solo con esta condición —dice— yo lo haré”» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioannem homilia*, 75, 1: PG 59, 403).

⁷³Cfr. *Mt* 15, 19; *Mc* 7, 20-21.

Las acciones buenas por el objeto (por ejemplo, un comportamiento amistoso), a causa del fin, se *convierten en*: 1) *más buenas*: por ejemplo, hacer amistad por amor a Dios o para ayudar al prójimo; 2) *menos buenas*, debido a motivos concomitantes desordenados: por ejemplo, hacer amistad con (no por) vanagloria de ser popular; 3) *malas*: por ejemplo, hacer amistad *para* encontrar cómplices para un robo; en este sentido, el Evangelio habla de las “virtudes” hipócritas de los fariseos⁷⁴; «una intención mala sobreañadida (como la vanagloria) convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno (como la limosna: cfr. Mt 6, 2-4)»⁷⁵.

Una acción mala por el objeto puede empeorar o disminuir su malicia a causa de la intención; así Jesús dice: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen»⁷⁶; *pero nunca puede llegar a ser buena*: «Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla: son actos “irremediablemente” malos, por sí y en sí mismos no son ordenables a Dios y al bien de la persona. [...] Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto “subjetivamente” honesto o justificable como elección»⁷⁷.

En realidad, como ya hemos visto, quien elige una acción contraria a la virtud no tiene nunca –salvo por error invencible– una intención moralmente buena: en semejantes casos, el fin es solo aparentemente recto, y los motivos que se aducen para actuar así tienen, en el fondo, más de autojustificación que de verdaderas razones para actuar de ese modo.

d) *Las circunstancias*

Además de los dos elementos principales del acto moral, existen un conjunto de elementos secundarios que influyen en su moralidad: las varias condiciones personales y ambientales, la aparición –al lado de la intención principal– de distintos motivos secundarios, el tiempo o el lugar en que se realiza la acción, etc. Todos estos elementos constituyen las circunstancias morales, que son componentes del acto humano de valor moral secundario. La Biblia tiene en cuenta esta realidad cuando, además de los elementos esenciales, enseña la importancia de tales factores concomitantes: valor del óbolo de la viu-

⁷⁴Cfr. Mt 23, 28; Lc 11, 39-12, 1.

⁷⁵Catecismo, n. 1753.

⁷⁶Lc 23, 34. Cfr. Mt 11, 20-24.

⁷⁷*Veritatis splendor*, n. 81. San Pablo enseña que no se puede hacer el mal aunque la finalidad sea buena (Rm 3, 8) y Santo Tomás escribe: «Ningún mal hecho con buena intención puede ser excusado» (*In duo praecepta caritatis*, 6, n. 1168; cfr. *S.Th.*, I-II, q. 88, a. 6 ad 3). De hecho, «una intención buena (por ejemplo: ayudar al prójimo) no hace ni bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado (como la mentira y la maledicencia). El fin no justifica los medios. Así, no se puede justificar la condena de un inocente como un medio legítimo para salvar al pueblo» (Catecismo, n. 1753).

da, diversa gravedad de la culpa de Pilato y de los fariseos, mayor responsabilidad de quien está constituido en autoridad⁷⁸. La consideración de las circunstancias morales permite, además, llegar al hombre concreto, que obra en su propio ambiente y en la continuidad de su existencia temporal.

Siguiendo *S.Th.*, I-II, q. 7, a. 3, las circunstancias morales se pueden agrupar en dos categorías:

1) Circunstancias relacionadas con el objeto moral:

- tiempo (*quando*): un servicio atrasado pierde parte de su eficacia;
- lugar (*ubi*): no es lo mismo injuriar a una persona en público o en privado;
- cantidad del objeto (*quantum*): valor económico de la mercancía robada;
- efectos de la acción (*quid*): una limosna que aparta a quien la recibe de un grave peligro físico o moral.

2) Circunstancias relacionadas con el agente:

– condición del agente que actúa (*quis*): ejemplo del óbolo de la viuda⁷⁹; «no es lo mismo que incurra en culpa una persona favorecida y que ha recibido muchos beneficios del Espíritu Santo [...] a que cometa la misma transgresión una persona sin tales privilegios»⁸⁰;

– modo de actuar (*quomodo*): por ejemplo, orden e intensidad al realizar el propio deber⁸¹, actuar deliberadamente o bien ofuscado por una pasión vehemente;

– medios empleados (*quibus auxiliis*): el uso de medios más eficaces significa una mayor voluntariedad para el bien o para el mal; por ejemplo, el buen samaritano adopta medios extraordinarios para socorrer al herido⁸²;

– motivos circunstanciales (*cur*): por ejemplo, realizar un servicio por cortesía, pero esperando un cierto reconocimiento o compensación es menos meritorio que hacerlo por caridad con absoluta benevolencia⁸³.

Hablando en sentido estricto, las circunstancias morales se comportan como accidentes del acto moral, cuya moralidad substancial le viene del objeto y del fin; así, *las circunstancias aumentan o disminuyen la bondad o maldad del acto, sin convertir nunca un acto bueno en malo ni un acto malo en bueno, y sin cambiar siquiera la especie moral o teológica*⁸⁴.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ciertos detalles de la acción que parecen meras circunstancias cambian en realidad el objeto moral. Por ejemplo, si quien cae en fornicación está casado, cambia el objeto moral, que ya no es la fornicación, sino el adulterio. El Concilio de Trento tiene esto

⁷⁸Cfr. *Mc* 12, 41-44; *Jn* 19, 11; *Tt* 1, 5-9.

⁷⁹Cfr. *Lc* 21, 1-4.

⁸⁰SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum homilia*, 26, 7: PG 57, 341.

⁸¹Cfr. *Lc* 19, 17.19.

⁸²Cfr. *Lc* 10, 34-35.

⁸³Cfr. *Mt* 5, 44-47.

⁸⁴Cfr. *Catecismo*, n. 1754.

presente cuando prescribe que los pecados graves deben manifestarse en el sacramento de la penitencia con las circunstancias capaces de cambiar la especie⁸⁵.

Por último, hay casos en los que un aspecto que, desde el punto de vista de la materialidad de la acción, parecería ser una circunstancia, es en realidad lo constitutivo del objeto moral: si una determinada cualidad es aquello por lo que primeramente una acción se opone en al orden moral, esa cualidad constituye el objeto moral. Por ejemplo, si una persona interrumpe una ceremonia religiosa cantando una canción de moda (que en su casa sería libre de cantar cuando quisiera), no puede decirse que la acción elegida es la de cantar, y que asistir a una ceremonia religiosa es una simple circunstancia de lugar: la acción moral (*genus moris*) que se considera contraria a la virtud de la religión es *la interrupción de un acto de culto*, y el canto es una circunstancia (el medio empleado para interrumpir el acto de culto). Las circunstancias que cambian la especie moral de la acción son, en verdad, elementos de la esencia misma del objeto moral del acto⁸⁶.

e) Profundización de la doctrina eclesial con referencia al debate sobre el proporcionalismo

La encíclica *Veritatis splendor* critica las orientaciones morales conocidas como consecuencialismo y proporcionalismo porque niegan la existencia de actos intrínsecamente malos y el valor absoluto de las normas éticas que prohíben esos actos⁸⁷: «Hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados, prescindiendo de la intención por la cual se hace la elección o por la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas. Sin esta *determinación racional de la moralidad del obrar humano*, sería imposible afirmar un *orden moral objetivo* y establecer cualquier norma determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones»⁸⁸. La encíclica muestra las motivaciones doctrinales del juicio expuesto, afirmando explícitamente que estas dos teorías éticas no son fieles a la doctrina de la Iglesia ya que, en base a su metodología, justifican «como

⁸⁵ Cf. *De sacramento paenitentiae*, cap. 5 y can. 7: DS 1681 y 1707.

⁸⁶ Cf. *S.Th.*, I-II. q. 18, aa. 10-11; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, cit., nn. 252-253; ID., «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, cit., p. 61.

⁸⁷La encíclica *Veritatis splendor* entiende por consecuencialismo la concepción ética que «pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado solo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión» (n. 75). Y por proporcionalismo la concepción ética que, «ponderando entre sí los valores y los bienes que persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del *bien mayor* o del *mal menor*, que sean efectivamente posibles en una situación determinada» (n. 75).

⁸⁸*Veritatis splendor*, n. 82. El texto remite a la Decl. *Dignitatis humanae*, n. 7.

moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural»⁸⁹.

Partiendo de una concepción simplista del problema propuesto por el proporcionalismo, se ha afirmado que este sostiene que una acción reconocida como moralmente mala en sí puede convertirse en moralmente buena a causa del fin, de las circunstancias o de las consecuencias. Algunos autores han pensado erróneamente que esta era la crítica que la encíclica *Veritatis splendor* dirigía al proporcionalismo⁹⁰. Las cosas no son exactamente así. Un editorial publicado en «L'Osservatore Romano»⁹¹ precisaba que la raíz del problema en discusión está en la concepción del objeto moral; más concretamente, en el hecho de que los proporcionalistas privan al objeto de un elemento fundamental, que nosotros hemos llamado voluntariedad⁹², y en este sentido “moralmente lo neutralizan”. Así por ejemplo, Fuchs escribió que «no se puede decir, por tanto, que matar, en cuanto realización de un acto humano, sea moralmente bueno o malo, porque matar, en sí, no expresa aún la intención y el fin del sujeto moral y, por tanto, en sí, no puede ser una acción humana»⁹³. Sin esa intención no se podría distinguir, por ejemplo, entre matar por interés y matar en legítima defensa. Hay que afirmar, por tanto, –añade Fuchs– que «una acción, en su materialidad (homicidio, herimiento, ir a la Luna) no puede ser justificada desde un punto de vista moral sin considerar el motivo por el cual un sujeto actúa. Sin el motivo, de hecho, no es aún una acción humana y solo una acción humana puede valorarse en sentido propio como moralmente buena o mala. El mal pre-moral realizado mediante una acción humana no puede ser querido en cuanto tal y ha de ser justificado en la totalidad de la acción por razones proporcionadas»⁹⁴. De ahí saca la siguiente conclusión: «Un juicio moral puede ser formulado solo a partir de la consideración simultánea de tres elementos (acción, circunstancias, fin) en sí premorales. La realización de los tres elementos (a. la sustracción de dinero de otro, b. que es muy pobre, c. para dar gusto a un amigo) no es la combinación de tres acciones humanas, que pueden ser valoradas separadamente, sino que constituye una única acción humana»⁹⁵. Una norma moral, para ser verdaderamente universal, debería tener en cuenta los tres elementos en toda su amplitud, pero eso “es teóricamente imposible”, y por esta razón en el

⁸⁹*Veritatis splendor*, n. 76.

⁹⁰Cfr. por ejemplo R. A. MCCORMICK, *Some early reactions to «Veritatis Splendor»*, «Theological Studies» 55 (1994) 490-491.

⁹¹*La ricezione della «Veritatis splendor» nella letteratura teologica*, «L'Osservatore Romano», 20-V-1995, p. 1.

⁹²Cfr. § 1 b).

⁹³J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, cit., p. 110.

⁹⁴*Ibid.*, p. 111. Fuchs señala que las últimas frases corresponden también al pensamiento de Van der Marck, Van der Poel y Knauer.

⁹⁵*Ibid.*, p. 112.

momento de la aplicación de la norma se descubrirá que su amplitud es menor de lo que se pensaba⁹⁶.

Como han hecho notar distintos autores⁹⁷, en razonamientos como los de Fuchs, y de McCormick, se encuentra un error a nivel de la teoría de la acción, que quizá procede de la herencia de la moral casuística. El error consiste en la consideración fisicista de la acción moral (*el matar en sí*, de que habla Fuchs), privada del significado de su voluntariedad, que se quiere superar mediante la añadidura de elementos tomados de la intencionalidad del sujeto (*finis operantis*), de las circunstancias o de las consecuencias. McCormick y Fuchs tienen razón al decir que una acción que fuese descrita de manera puramente fisicista (sin la voluntariedad) no podría ser valorada moralmente, porque no es una acción humana, dado que la acción humana es una realidad esencialmente voluntaria; pero, en lugar de entender la voluntariedad (y, por tanto, la moralidad) como intrínseca a la acción (que ellos mismos han eliminado para poder considerar la acción como una realidad pre-moral), quieren introducir la voluntariedad (y, por tanto, la moralidad) solo al nivel de la intención del agente, de las circunstancias y de las consecuencias previsibles. Como ha escrito Rhonheimer, para ellos la acción humana, como realidad voluntaria y por tanto moral, sería la suma de una acción física o físicamente descrita (*el matar en sí*) más la actitud del sujeto respecto al fin (el *finis operantis* de la manualista tradicional, que la *Veritatis splendor* n. 80 llama «ulteriores intenciones») y respecto a las circunstancias y consecuencias; pero el verdadero problema es que, ya a nivel de la teoría de la acción, una acción física más la intención no da como resultado una acción voluntaria⁹⁸.

Así puede entenderse correctamente la aclaración hecha por el citado editorial: «Ofreciendo indicaciones sobre el modo de entender el objeto moral, la encíclica pone en guardia contra el consecuencialismo y el proporcionalismo en cuanto teorías que conciben la constitución del objeto moral de tal manera que realizan, primero, una indebida neutralización moral de la acción elegida y, después, una sucesiva redefinición de la moralidad en base a las intenciones o consecuencias ulteriores. Se constituye de tal modo un contexto argumentativo que ciertamente no niega el principio de que el fin no justifica los medios, pero lo hace prácticamente inaplicable. Es esta la

⁹⁶Cfr. *ibídem*.

⁹⁷Cfr. W. MAY, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica «Veritatis splendor»*, cit.; M. RHONHEIMER, «*Intrinsically Evil Acts*» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of «*Veritatis splendor*», «The Thomist» 58 (1994) 1-39; ID., *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*, «The Thomist» 59 (1995) 279-311; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, cit., pp. 693-714.

⁹⁸Cfr. M. RHONHEIMER, *Intentional Actions and the Meaning of Object*, cit., pp. 286-287.

compleja operación metodológica que debe rechazarse absolutamente»⁹⁹.

5. *La moralidad de los efectos*

La voluntariedad de una acción comporta, en algún modo, la voluntariedad de los efectos que resultan de la acción. Por eso, la valoración moral de un acto debe tener en cuenta la moralidad de sus consecuencias. La problemática que se presenta puede ser muy compleja. La teología moral, partiendo de la tradición viva de la Iglesia, de muchas experiencias concretas y de la reflexión sobre la vida práctica, propone algunos criterios que ayudan a resolver estos problemas.

a) *Imputabilidad moral de las consecuencias*

El problema está en saber cuándo se es moralmente responsable de las consecuencias buenas o malas de una acción o de una omisión. Aunque la temática es muy amplia, nos limitamos a indicar cinco principios que ayudan a resolver los casos más frecuentes¹⁰⁰.

1) Somos responsables de las consecuencias negativas previsibles de nuestras malas acciones, aunque no se hayan previsto¹⁰¹. 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 obras¹⁰². 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 bue-

⁹⁹*La ricezione della «Veritatis splendor» nella letteratura teologica*, cit., p. 1.

¹⁰⁰Seguimos los aspectos esenciales del análisis más amplio realizado por M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 385-389.

¹⁰¹Cfr. *Catecismo*, n. 1736.

¹⁰²Cfr. *Catecismo*, n. 1737.

nas acciones, siempre que se cumplan las condiciones indicadas para la acción del doble efecto.

b) La acción de doble efecto

Es frecuente en la vida cotidiana la existencia de actos que, además de los efectos deseados, tienen también consecuencias no deseadas, pero toleradas por amor al efecto bueno que se busca; este tipo de acción se puede llamar también “voluntario indirecto”¹⁰³. El problema moral se presenta cuando uno de estos efectos no deseados se configura como un mal ético: por ejemplo, vender un arma a quien la puede usar para robar. La pregunta que se propone es: ¿cuándo es lícito realizar una acción que, además de los efectos buenos, implica también alguno moralmente malo?

Se pueden indicar algunas *condiciones* que han de ser observadas –todas juntas– para que sea lícito ejecutar (o bien omitir) una acción cuando provoca también un efecto inmoral¹⁰⁴. Estas condiciones son:

1) *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 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.

2) *El efecto bueno no se debe conseguir a través del malo*: no debemos hacer «el mal para que venga el bien»¹⁰⁵. Si el bien procede del mal, este no es “indirectamente voluntario”, sino querido directamente como medio¹⁰⁶.

3) *La persona ha de buscar directamente el efecto bueno* (es decir, 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.

¹⁰³Cfr. § 2 b).

¹⁰⁴No se nos oculta que este enfoque ha sido criticado por algunos autores; sin embargo, las críticas parecen dirigirse más a las aplicaciones casuísticas y a las derivaciones casi mecanicistas que a los mismos principios morales que configuran el problema. Por otra parte, si es verdad que diversos problemas prácticos podrían ser resueltos con otros instrumentos de análisis moral, esto no es siempre posible si se prescinde de la figura del “voluntario indirecto”. Sobre este tema remitimos a: V. ALONSO, *El principio del doble efecto en los comentadores de Santo Tomás de Aquino, desde Cayetano hasta los Salmanticenses*, Roma 1937; J. T. MANGAN, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, «Theological Studies» 10 (1949) 41-61; G. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1997; y el estudio sistemático de A. MIRANDA MONTECINOS, *El principio del doble efecto*, G. Olms Verlag, Hildesheim 2014.

¹⁰⁵Rm 3, 8.

¹⁰⁶ Se vea más arriba § 2 b).

4) *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: a) más grave sea el mal tolerado; b) 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; c) mayor sea la certeza del efecto malo: como vender alcohol a un alcohólico; d) mayor sea la obligación de impedir el mal: por ejemplo, cuando se trata de una autoridad civil o eclesiástica.

6. La integridad psicológica de la acción humana y su imputabilidad moral

Terminado el estudio de la valoración de la acción voluntaria por lo que hace referencia al mismo acto (objeto, fin, circunstancias) y sus consecuencias, pasamos a ocuparnos de los elementos que explicitan o limitan la imputabilidad subjetiva.

a) Noción de imputabilidad moral

Imputar significa atribuir una acción a un hombre. La imputabilidad es la cualidad que una acción tiene de ser atribuible o, más exactamente, el estado del hombre en cuanto sujeto de la acción, en virtud de la cual esta acción le puede ser atribuida como autor. Si la acción puede ser atribuida como mérito o culpa moral, tenemos la imputabilidad moral, que no coincide exactamente con la imputabilidad jurídica¹⁰⁷. *Solo las acciones libres son moralmente imputables*: el hombre puede responder (dar razón), frente a sí mismo y a los otros, solo de las acciones que él mismo ha proyectado y organizado. Es decir, ha de sentirse responsable solo de las acciones que le pueden ser atribuidas en cuanto es su autor, y en la medida en la que es autor. Ahora nos interesa estudiar algunas condiciones y circunstancias del sujeto que modifican o pueden modificar la libertad de la acción, y, por consiguiente, su imputabilidad moral. Se trata de condiciones o circunstancias de diverso origen que inciden directa o indirectamente sobre alguno de los elementos esenciales del acto libre, es decir, sobre el conocimiento formal del fin y la voluntariedad, y que pueden disminuir o incluso anular la libertad y la imputabilidad¹⁰⁸.

¹⁰⁷La imputabilidad jurídica depende de ciertas disposiciones de la ley civil. Una persona puede estar obligada, por la ley civil o por la sentencia del juez, a resarcir un daño causado de modo involuntario, y por tanto sin haber cometido una culpa moral. En tal caso hay imputabilidad jurídica del acto, pero no imputabilidad moral (aunque no se excluye una imputabilidad moral del resarcimiento).

¹⁰⁸Existen, además, otras causas que pueden modificar la imputabilidad moral, como algunas enfermedades, especialmente las mentales, y otros factores psicológicos, que requieren un estudio especializado; sobre este tema, el lector interesado puede consultar: A. POLAINO, *Psicología Patológica*, 2 vol., Uned, Madrid 1983.

b) *Circunstancia propias del conocimiento que modifican la imputabilidad moral*

La advertencia y tipos de advertencia — Por cuanto se refiere al conocimiento formal del fin, debemos considerar la advertencia y la ignorancia. *La advertencia es el acto mental por el cual la persona se da cuenta de lo que se dispone a hacer o de lo que está haciendo y de la moralidad de su acción.* Respecto a la advertencia conviene tener presente las siguientes distinciones:

1) *Por la intensidad*, es decir, por la mayor o menor percepción del acto o de su moralidad por parte del agente:

a) *advertencia plena*: cuando la persona es claramente consciente de lo que hace y de su significado moral;

b) *advertencia parcial o semiplena*: cuando existen obstáculos que dificultan, sin anularla, la plena conciencia; por ejemplo, ebriedad parcial, somnolencia o gran agitación;

c) *inadvertencia*: cuando un obstáculo anula totalmente ese conocimiento.

2) *Por la modalidad*: se refiere a la característica del acto humano que se advierte; no es lo mismo, por ejemplo, conocer las leyes del tráfico y no ver una señal de stop, que advertir la existencia de una línea amarilla, sin saber que significa prohibido aparcar. Por eso se habla de:

a) *advertencia (o inadvertencia) de la ley*: saber (no saber) la existencia de una ley moral; por ejemplo, no saber que existe la obligación grave de la Misa dominical;

b) *advertencia (o inadvertencia) del hecho*: ser consciente (o no serlo) de un acto concreto, cuya ley se conoce; por ejemplo, saber (o no saber) que hoy es domingo.

3) *Por la actualidad*:

a) *advertencia actual*: se es consciente del acto y de su moralidad en el momento en que el sujeto lo ejecuta;

b) *advertencia virtual*: es la que tiene una persona que precedentemente tuvo advertencia actual que aún influye en el acto, pero que no es actual en el momento de realizarlo; por ejemplo, la advertencia de la meta que muchas veces posee el que está de viaje. Gran parte de nuestras acciones se realizan solo con advertencia virtual.

4) *Por la amplitud*:

a) *advertencia distinta (o clara)*: cuando se advierte de manera precisa las particularidades éticas del acto; por ejemplo, pagar una deuda advirtiendo que es una obligación de justicia;

b) *advertencia genérica* (o confusa): cuando se advierten solamente la bondad o malicia, sin distinguir exactamente la moralidad específica de lo que se hace; por ejemplo, cuando se comprende que pagar los impuestos es un bien, sin saber que se trata de una obligación de justicia.

Principios morales sobre la advertencia — 1) *Una acción es moralmente imputable si se realiza, al menos, con advertencia virtual, pues esta es suficiente para garantizar la libertad del acto.* Por otra parte, no resulta posible tener siempre advertencia actual en todas nuestras acciones. La advertencia virtual es también suficiente para el pecado mortal y para un acto virtuoso heroico. La advertencia actual es *per se* causa de mayor voluntariedad, pero *per accidens* la advertencia virtual puede causar un acto moral más intenso; por ejemplo, la advertencia virtual de una persona que trabaja intensamente durante mucho tiempo por su familia responde a una voluntariedad mayor que la advertencia actual de una pequeña cortesía en la vida social.

2) *La advertencia genérica de la moralidad es suficiente para el acto moral:* si bien no es consciente de la moralidad específica de la acción, se trata de un conocimiento que distingue netamente el bien del mal.

3) *La advertencia semiplena disminuye la libertad y, por tanto, la imputabilidad del acto.* De hecho, para el pecado mortal es necesaria la plena advertencia, que no hay que confundir con la advertencia refleja de ofender a Dios: es suficiente advertir plenamente —aunque quizá confusamente— que aquella acción es mala, que no está bien hacerla, que no es congruente con las enseñanzas del Señor, etc. Por otra parte, advertencia semiplena no equivale a inadvertencia; la primera, de hecho, no quita toda la libertad y por eso los actos son parcialmente imputables; por ejemplo, un pecado mortal por su objeto resulta venial si se comete con advertencia semiplena.

La ignorancia — Distinta es la cuestión de la ignorancia. Aquí no se trata de la existencia de un obstáculo que impide la aplicación al acto del conocimiento que normalmente se posee, sino del hecho que el conocimiento de las circunstancias de la acción y, sobre todo, de su moralidad es erróneo; es decir, se considera buena la acción que, en realidad, es mala o viceversa. Estudiaremos la ignorancia, cuando nos ocupemos de la conciencia moral, en el capítulo X.

c) *Circunstancia propias de la voluntad que modifican la imputabilidad moral*

Acción no-voluntaria, involuntaria y voluntaria mixta — Sabemos lo que es una acción voluntaria. Ahora es preciso añadir que se habla de *acción no-voluntaria para indicar la simple ausencia de voluntariedad.* La causa más frecuente de acciones no-voluntarias es la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción, principalmente de su objeto. Quien usa un árbol como blanco y hiere un perro, cuya presencia en la cercanía del árbol era inadvertida, no lo hiere voluntariamente, pues tal lesión no ha sido el objeto de un acto positivo y deliberado de su voluntad. Tales acciones no

pertenecen al ámbito de la moralidad formal. Aunque pueden tener un cierto grado de imputabilidad en cuanto a la no voluntariedad admite diferentes grados.

El concepto de acción involuntaria añade un elemento más al de la acción no voluntaria. Este elemento es la contrariedad u oposición de la acción involuntaria al acto o a la disposición habitual de la propia voluntad. La acción involuntaria procede frecuentemente de la violencia, pero también puede derivar de la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción. Esto sucede, por ejemplo, cuando se siente dolor al advertir que, sin saberlo, se ha hecho algo que nunca se habría querido hacer, por ser contrario a los propios sentimientos, a las propias convicciones, etc.

Mucho más frecuentes son las acciones realizadas por una persona sana, en las que voluntariedad e involuntariedad se mezclan: son las *acciones mixtas*. *Las acciones mixtas son acciones libres, pero que no responden a una libre iniciativa de la persona.* Son acciones realizadas a causa de una situación difícil en la cual el sujeto se encuentra, y se cumplen venciendo una cierta repugnancia, pues se oponen a sus deseos, y de hecho no se harían fuera de esa situación. Aristóteles describió detalladamente este tipo de acciones¹⁰⁹. Desde el punto de vista moral conviene recordar que la constricción de la situación no elimina de por sí la imputabilidad de la acción, pero la puede disminuir e incluso eliminar, si el temor u otra pasión causada por el peligro próximo reduce o impide el uso de la razón.

El consentimiento y los tipos de consentimiento — *Se entiende aquí por consentimiento el elemento esencial de la voluntariedad: la libre tendencia de la voluntad (aprobación, aquiescencia) hacia el bien (real o aparente) presentado por la inteligencia.* El consentimiento, por tanto, se encuentra íntimamente ligado a la advertencia: esta es una condición de aquel; pero el consentimiento no es un simple trasunto de la advertencia, porque la voluntad puede querer más o menos intensamente el bien conocido, y elegir entre diversos bienes. El consentimiento se refiere tanto a la intención del fin cuanto a la elección de las acciones finalizadas (los medios). A efectos prácticos son importantes las siguientes distinciones:

1) *Por el grado de consentimiento:*

¹⁰⁹Conviene transcribir aquí sus palabras: «Lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a este hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja la carga al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento [de las circunstancias...]. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: <tal sucede> cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado [no debe realizar], sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas» (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 1: 1110 a 4 - 29, cit., pp. 178-179).

a) *consentimiento perfecto*: la voluntad se adhiere plenamente al acto, al menos en sus aspectos esenciales, ya que el consentimiento perfecto admite diversos grados accidentales;

b) *consentimiento imperfecto*: significa adhesión parcial de la voluntad, sea porque la voluntad no se adhiere plenamente al objeto, sea porque sigue a una advertencia semiplena.

2) *Por la actualidad del consentimiento*: se trata de una división análoga a la de la actualidad de la advertencia (véase § b), pero referida a la voluntad y no al conocimiento.

Hay que recordar, además, que el consentimiento atañe también a los efectos indirectos de la voluntad, de los cuales hemos hablado antes.

Principios morales sobre el consentimiento — 1) *Para la imputabilidad del acto humano es suficiente el consentimiento imperfecto, que deriva de una advertencia semiplena o bien de una advertencia plena pero con aquiescencia incompleta de la voluntad*. Esto es así porque la voluntad tiene dominio sobre su propio actuar y, por tanto, si hay advertencia y no existe violencia, el acto se ha de considerar voluntario e imputable. Ciertamente un consentimiento imperfecto disminuye la moralidad positiva o negativa del acto.

2) *Para el pecado mortal, que tiene una malicia y unas consecuencias gravísimas, es necesario un consentimiento perfecto; este, sin embargo, como se ha dicho, es posible con una cierta repulsa y con la voluntariedad mixta*. Dentro de una perfección esencial del consentimiento existen diversos grados accidentales: no es lo mismo un pecado de pasión que uno de malicia; en estos casos, el grado de la moralidad, sin cambiar la especie del acto, depende de la intensidad de la voluntad.

3) *La realidad de nuestra naturaleza libre implica que, con la normal advertencia y si no existe coacción externa, el consentimiento sea perfecto cuando el acto se realiza externamente*. En los actos puramente internos es más difícil apreciar la perfección o imperfección del consentimiento; sin embargo, existen algunas señales que pueden ayudar a reconocer el grado de consentimiento en caso de *duda* (es decir, cuando la persona, de buena fe, no está segura de haber consentido perfectamente):

– un consentimiento que cambia la profunda actitud personal, si es perfecto es igualmente claro: en la *duda*, se presume que la persona en gracia no ha pecado gravemente (quizá lo ha hecho venialmente), y la persona en pecado ha cometido un nuevo pecado; análogamente, si una persona que lucha por ser santa, duda si ha hecho un acto de culto de un modo rutinario, probablemente lo ha realizado con plena voluntariedad;

– con advertencia semiplena, el consentimiento se presume imperfecto,

incluso aunque el acto sea externo; por ejemplo, en estado de somnolencia o de parcial embriaguez;

– si es fácil realizar el acto exterior y no se ejecuta, ha de suponerse un consentimiento imperfecto.

Algunos de estos conceptos volverán a tratarse al estudiar específicamente el tema del pecado (capítulo XI).

d) Relación de las pasiones con la imputabilidad moral

Las pasiones en general — Es posible formular algunos principios sobre el influjo de las pasiones en la imputabilidad moral, y que resultan útiles en el plano de la casuística¹¹⁰. Los principales son los siguientes:

1) *Las pasiones antecedentes, en la medida en que perturban la razón, disminuyen la responsabilidad del acto*; por ejemplo, una persona enojada dice y hace cosas que no haría si se encontrara tranquila. Si la pasión impide completamente el uso de la razón, anula la imputabilidad, si bien esto no es frecuente; los pecados cometidos por pasión antecedente se llaman de fragilidad, y, aunque pueden ser mortales, son menos graves que los cometidos deliberadamente.

2) *La pasión concomitante, que sigue espontáneamente al acto voluntario, no cambia la responsabilidad*; más bien es un signo de la intensidad de la voluntariedad.

3) *La pasión consecuente aumenta la imputabilidad*, pues ha sido provocada voluntariamente para actuar con mayor intensidad; por ejemplo, excitar la propia ira para provocar un acto violento. Aquí se pueden incluir aquellas pasiones que parecen antecedentes, pero que, en realidad, son voluntarias “in causa”, como quien no quiere rechazar el pensamiento de una ofensa recibida, y cuando se encuentra con el ofensor se enoja inmediatamente.

Estudio especial del temor — Una consideración especial merece el temor, que puede tener repercusiones notables sobre la voluntad, comparables a las de la violencia; el temor disminuye y, en algunos casos, incluso anula la responsabilidad moral¹¹¹. El temor puede ser grave o leve según la intensidad, que por otra parte es muy subjetiva: lo que para uno es grave, para otro puede ser leve. El temor puede también ser justo, cuando se causa en otro sujeto por un justo motivo (la presencia de un agente de policía puede justamente causar temor a un ladrón), o injusto, cuando por sí mismo o por su intensidad no responde a un motivo justo y proporcionado.

En relación a su imputabilidad moral deben tenerse en cuenta los siguientes principios:

¹¹⁰Utilizamos aquí conceptos y distinciones estudiados en el cap. V, § 4 d).

¹¹¹Cfr. *Catecismo*, n. 1735.

1) El temor disminuye la voluntariedad –aunque normalmente no la anule– de acuerdo con su gravedad objetiva y subjetiva; por ejemplo, hacer el bien por temor del castigo es menos meritorio que hacerlo con plena voluntariedad¹¹².

2) Las leyes positivas no obligan en caso de temor grave, pues no obligan *cum grave incommodo*; por ejemplo, no peca quien no asiste a la Misa un día de precepto por temor a perder la vida. Si bien tales leyes obligan con temor leve; por ejemplo, pecaría quien no asistiese a la Misa por temor a acatarrarse.

3) Las leyes negativas (que se refieren a los actos intrínsecamente malos) obligan incluso con temor grave; por ejemplo, no se puede apostatar ni aun por temor a la muerte.

4) Superar el temor es signo de mayor voluntariedad, como sería el caso de quien ayuda a un enfermo, incluso temiendo contraer un enfermedad infecciosa.

5) El temor puede hacer nulos o al menos rescindibles ciertos actos que, por su importancia y consecuencias, requieren una libertad plena. Así, por ejemplo, sería nulo el matrimonio bajo presión de un temor grave causado injustamente.

Como hemos dicho, estos principios se refieren exclusivamente a la relación de las pasiones con la imputabilidad moral. Desde otros puntos de vista, sería posible realizar otras consideraciones. Baste pensar, por ejemplo, que la persona que no consigue dominar el temor, según los presupuestos de un sano realismo y de la debida confianza en Dios, puede tener problemas caracteriales de no poca importancia: desde la ansiedad a la pusilanimidad, desde formas neuróticas leves hasta trastornos más profundos de la personalidad. También desde este punto de vista, la regulación virtuosa de las pasiones coincide con el equilibrio y la madurez de la persona¹¹³.

7. Las acciones morales meritorias

a) El mérito en la Sagrada Escritura

El término “mérito” indica la *retribución debida a una acción o a una conducta. La Sagrada Escritura pone de manifiesto que en sentido riguroso el*

¹¹²El bien hecho *solo* “por temor” no es meritorio por falta de intención recta; en cambio, el mal hecho solo “por temor” resulta menos grave, pero no plenamente inculpable porque «el amor [a Dios] implica obligatoriamente el respeto de sus mandamientos, incluso en las circunstancias más graves, y el rechazo de traicionarlos, aunque fuera con la intención de salvar la propia vida» (*Veritatis splendor*, n. 91).

¹¹³Una aplicación de la teoría de las pasiones al ámbito educativo se puede ver en G. ABBÀ, *L'architettura delle virtù. Educare a vivere bene*, «Studi Cattolici» 35 (1991) 292-297. También resultará útil la lectura de A. AGUILÓ, *Educación los sentimientos*, Palabra, Madrid 1999.

*Creador no debe nada a la criatura, pero de una manera también muy clara enseña que Dios recompensa las acciones humanas buenas y castiga las malas*¹¹⁴. El Antiguo Testamento usa diversos términos que responden, con mayor o menor exactitud, a la idea de retribución: premiar, castigar, arruinar, hacer feliz, resarcir las buenas acciones, pagar por los pecados, recompensar según los propios actos, etc.¹¹⁵.

*En el Nuevo Testamento es omnipresente la idea de la retribución*¹¹⁶, que de algún modo tiene lugar ya en este mundo pero, sobre todo, en la vida eterna: «En verdad os digo que no hay nadie que haya dejado casa, hermanos o hermanas, madre o padre, o hijos o campos por mí y por el Evangelio, que no reciba en este mundo cien veces más [...]; y, en el siglo venidero, la vida eterna»¹¹⁷. La remuneración será dada «a cada uno según su conducta»¹¹⁸, pero al mismo tiempo debe reconocerse que «somos unos siervos inútiles; no hemos hecho más que lo que teníamos que hacer»¹¹⁹. El premio depende de lo que Dios ha preparado¹²⁰, pues la obra de la salvación es un don gratuito del amor del Padre¹²¹. San Pablo recuerda que el hombre no puede gloriarse de sus obras¹²², porque es Dios quien llama según su designio y es Él quien justifica y glorifica¹²³. No se ignora, sin embargo, la realidad de la libertad humana, que puede aceptar o rechazar el don divino: si lo rechaza, se pone en el camino de la condenación¹²⁴; si lo acepta, se salvará por la elección de Dios, la obra santificadora del Espíritu y la gracia de Cristo¹²⁵.

Aunque la Escritura se sirve del concepto humano de remuneración para

¹¹⁴El *Deuteronomio* equilibra esmeradamente los dos aspectos: a) la absoluta gratuidad del amor preveniente y retributivo de Dios; y b) la real libertad humana para aceptar y hacer fructificar los dones divinos. Esta doctrina es explícita en lo que se refiere a la Alianza con el pueblo de Israel, pero sus enseñanzas pueden aplicarse a la conducta ética de la persona.

¹¹⁵Cfr. *Lv* 26, 18; *1 S* 24, 20; *2 S* 22, 21; *Tb* 13, 2.5; *Pr* 19, 17; *Is* 40, 10; *Jr* 15, 13; *Ez* 25, 14.17; *Os* 4, 9. No es necesario detenerse sobre la evolución que la idea de retribución divina ha sufrido en el Antiguo Testamento. Un momento de extrema importancia es el logro, en el judaísmo tardío, de la certeza de la existencia de un juicio final y de una vida ultraterrena, contexto en el cual se abre paso una idea de la retribución divina más próxima a la cristiana.

¹¹⁶Cfr. *Mt* 10, 41-42; 19, 27-29; 20, 1-9; 22, 1-14; 25; etc.

¹¹⁷*Mc* 10, 29-30.

¹¹⁸*Mt* 16, 27. Cfr. *Rm* 2, 6-11.

¹¹⁹*Lc* 17, 10.

¹²⁰Cfr. *Mc* 10, 40.

¹²¹Cfr. *Jn* 3, 16-17; *Rm* 6, 23.

¹²²Cfr. *Rm* 4, 2-8.

¹²³Cfr. *Rm* 8, 28-30.

¹²⁴Cfr. *Jn* 3, 18-20; *Rm* 2, 5-9; *2 Ts* 1, 6-9.

¹²⁵Cfr. *2 Ts* 2, 13-17; *Tt* 3, 3-7; *1 P* 1, 1-9.

expresar la realidad del mérito, el significado de esta noción bíblica excede la idea humana de recompensa, porque Dios mismo, con sus dones gratuitos prevenientes y consiguientes, nos hace idóneos para realizar las buenas obras: el Señor «es tan bueno hacia todos los hombres, que quiere que sus dones se conviertan en méritos de los hombres»¹²⁶. Por eso «el mérito del hombre ante Dios en la vida cristiana proviene de que Dios *ha dispuesto libremente asociar al hombre a la obra de su gracia*. La acción paternal de Dios es lo primero, en cuanto que Él impulsa, y el libre obrar del hombre es lo segundo, en cuanto que este colabora, de suerte que los méritos de las obras buenas deben atribuirse a la gracia de Dios en primer lugar, y al fiel, seguidamente»¹²⁷. La gracia de Dios es la fuente originaria de todo mérito humano¹²⁸. Los santos han tenido siempre una conciencia viva de que sus méritos eran pura gracia¹²⁹.

b) Contenido del mérito

¿Cuál es el contenido del mérito? *El hombre que, ayudado por la gracia, se entrega a Dios en la acción buena, recibe como recompensa la donación del mismo Señor*, es decir, una unión más plena con la Santísima Trinidad: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él»¹³⁰; esto es precisamente la gracia, que nos convierte en «partícipes de la naturaleza divina»¹³¹. Al crecimiento de la gracia santificante se une *un incremento de las gracias actuales*, que son ayudas transeúntes en el camino de la santidad. Además, como la gracia es la semilla de la vida bienaventurada, *mediante el mérito se injerta más sólidamente en el hombre el germen del paraíso*. Así pues, el mérito sobrenatural es el título que los actos buenos sobrenaturales adquieren para el aumento de la vida de la gracia y para la consecución de la vida eterna¹³².

Normalmente se distingue entre mérito *de condigno*, que es debido en justicia, y mérito *de congruo*, que supone una cierta conveniencia de la retribución teniendo en cuenta la liberalidad del donante. El orden sobrenatural excede de tal modo el actuar humano que el mérito *de condigno* en sentido estricto corresponde solo a Jesucristo; en cuanto a nosotros, se puede hablar de un mérito *de condigno* fundado en la gratuita promesa divina, por la cual, si el hombre realiza obras buenas, en virtud de la Redención, tiene derecho a

¹²⁶CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 16: DS 1548. Cfr. *Indiculus*, cap. 9: DS 248.

¹²⁷*Catecismo*, n. 2008.

¹²⁸Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 7 y 16: DS 1530, 1546 y 1547; *Sacrosanctum Concilium*, n. 102; *Lumen gentium*, nn. 49 y 60; *Gaudium et spes*, n. 22.

¹²⁹Cfr. *Catecismo*, n. 2011.

¹³⁰*Jn* 14, 23.

¹³¹2 *P* 1, 4.

¹³²Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, can. 32: DS 1582.

recibir la vida eterna y el aumento de la gracia y de la gloria¹³³: «La adopción filial, haciéndonos partícipes por la gracia de la naturaleza divina, puede conferirnos, según la justicia gratuita de Dios, *un verdadero mérito*»¹³⁴. El mérito *de congruo* no nace de una proporcionalidad –aunque sea en virtud de la promesa– entre el actuar y el premio, sino de la pura liberalidad divina, en cuanto resulta conveniente que las buenas obras sean premiadas. En este mérito entran la gracia de la conversión, la gracia de la perseverancia final y las gracias que se pueden merecer para otras personas.

Puesto Dios es la fuente primera de todo mérito humano, «*nadie puede merecer la gracia primera*, en el inicio de la conversión, del perdón y de la justificación. Bajo la moción del Espíritu Santo y de la caridad, *podemos después merecer* en favor nuestro y de los demás gracias útiles para nuestra santificación, para el crecimiento de la gracia y de la caridad, y para la obtención de la vida eterna. Los mismos bienes temporales, como la salud, la amistad, pueden ser merecidos según la sabiduría de Dios. Estas gracias y bienes son objeto de la oración cristiana, la cual provee a nuestra necesidad de la gracia para las acciones meritorias»¹³⁵.

c) *Condiciones para el mérito*

Las condiciones para que el actuar humano sea susceptible de mérito sobrenatural son:

1) Que sea un acto humano: sin libertad no hay mérito, porque nadie merece un premio si no actúa con plena libertad y responsabilidad.

2) Que sea un acto bueno: solo los actos ordenados a Dios tienen la promesa de retribución; esto no significa la necesidad de una intención actual dirigida hacia Dios, pues, como se ha dicho, es suficiente una intención virtual, aunque renovar la recta intención, para que sea lo más actual posible, resulta de gran ayuda en la vida moral.

3) Que se trate de un hombre *viator*: «Todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba conforme a lo bueno o malo que hizo durante su vida mortal»¹³⁶.

4) Que la acción buena sea realizada en estado de gracia: ya se ha indicado que solamente la caridad realiza la unión con Dios, que es la raíz de todo mérito. El hombre en estado de pecado puede merecer solamente *de congruo*¹³⁷.

¹³³Cfr. *ibid.*, cap. 10 y 16, can. 26: DS 1535, 1545 y 1576.

¹³⁴*Catecismo*, n. 2009.

¹³⁵*Catecismo*, n. 2010.

¹³⁶2 Co 5, 10. Cfr. Jn 9, 4.

¹³⁷Cfr. CONC. II DE ORANGE, can. 18 y conclusión: DS 388 y 397; CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 5: DS 1525; *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 4; *De malo*, q. 2, a. 5 ad 7; *De*

5) Por el mismo motivo, la medida del mérito depende de la calidad del amor de la persona¹³⁸. Una acción más ardua no comporta por sí misma un mayor mérito, si bien el grado de dificultad puede ser una señal del grado de caridad en el actuar.

6) Cuando la doctrina del mérito se entiende correctamente, la persona no se convierte en un egoísta “cazador de recompensas”: el cristiano no ama para merecer, sino que merece porque ama¹³⁹. Sin embargo, como el premio buscado es el amor y la unión con Cristo, el deseo de ser remunerado es propio del cristiano. La Sagrada Escritura, al alabar a Moisés (y otros personajes) por sus obras, indica: «Tenía la mirada puesta en la recompensa»¹⁴⁰. Y San Pablo dice de sí mismo: «Una cosa intento: lanzarme hacia lo que tengo por delante, correr hacia la meta, para alcanzar el premio al que Dios nos llama desde lo alto por Cristo Jesús»¹⁴¹. A la luz de estas consideraciones se comprende que haya sido condenada la tesis según la cual el deseo del mérito es pecado¹⁴². En la profundidad del alma creyente se encontrará siempre la suprema aspiración del salmista: «De ti piensa mi corazón: “Busca su rostro”»¹⁴³.

virtutibus in communi, a. 2 ad 18.

¹³⁸Cfr. *1 Co* 13, 3; *St* 1, 12.

¹³⁹Cfr. *Rm* 14, 6-8; *2 Co* 8, 7-8.

¹⁴⁰*Hb* 11, 26. Cfr. *Lc* 23, 51.

¹⁴¹*Flp* 3, 13-14.

¹⁴²Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, can 31: DS 1581; DECR. DEL SANTO OFICIO, 7-XII-1690, n. 13: DS 2313.

¹⁴³*Sal* 27, 8.

CAPÍTULO VII

LAS VIRTUDES MORALES Y LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

1. Las virtudes en la tradición teológico-moral católica

a) Los orígenes en la filosofía griega

Virtud (*aretê*) es uno de los conceptos fundamentales de la antropología y de la ética filosófica griega, donde significa la *excelencia moral* del hombre. Originariamente, la lengua griega conocía un uso mucho más amplio del término virtud, que podía expresar las *cualidades excelentes* de cosas, animales, hombres o divinidades. Sócrates lo emplea ya con un significado más restringido, para referirse solo a la excelencia moral del hombre, entendida prevalentemente como un *saber sobre el bien*, que puede ser comunicado a través de la enseñanza. En esta línea, Platón desarrolla la clasificación de las cuatro virtudes: sabiduría, fortaleza, templanza y justicia¹, que llegará a ser célebre en el pensamiento filosófico occidental. En diálogo crítico con la tradición socrático-platónica, Aristóteles llevará la doctrina de la virtud a la expresión clásica más completa; para él, la virtud es la perfección habitual y estable (*héxis*) de las facultades operativas humanas, tanto de las facultades intelectuales (*virtudes dianoéticas* o intelectuales) cuanto de las facultades apetitivas (*virtudes éticas*). La vida humana según las virtudes representa para Aristóteles la vida mejor del hombre, la vida buena o felicidad. La tradición estoica retomará la doctrina de la virtud, insistiendo particularmente en la armonía que existe entre la vida según las virtudes y la vida según la naturaleza. Por su influjo sobre algunos escritores cristianos, ha tenido una notable importancia la doctrina sobre las virtudes contenida en el *De officiis* de Cicerón.

b) La Sagrada Escritura

La lengua hebrea no posee ningún término que corresponda al griego *aretê*. La versión griega de los LXX traduce con la palabra *aretê* algunas expresiones hebreas que significan casi siempre la acción gloriosa de Dios. En los libros de los *Macabeos*, el vocablo *aretê* se emplea con frecuencia para significar tanto la fidelidad a Dios, cuanto la valentía, la virilidad y la prudencia. El influjo griego es evidente en el libro de la *Sabiduría*: la virtud se contrapone al vicio² y se relaciona con la inmortalidad³; se mencionan, además, las cuatro virtudes platónicas: «Si alguien ama la justicia [en el sentido genérico de santidad], las virtudes son el fruto de sus fatigas. Ella es maestra de templanza y de prudencia, de justicia y fortaleza: nada hay más pro-

¹Cfr. PLATÓN, *La república*, lib. IV: 427 E, 433 B-C, 435 B, etc. Para una primera información sobre la virtud en el ámbito clásico, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., cap. 1.

²Cfr. *Sb* 5, 13.

³Cfr. *Sb* 4, 1.

vechoso para los hombres en la vida»⁴. Según el Antiguo Testamento, el hombre virtuoso actúa con la potencia y el vigor (*virtus*) del Espíritu divino, como se ve, por ejemplo, en el oráculo mesiánico de *Is* 11, 2: sobre el Mesías descansará el espíritu de sabiduría y de inteligencia, de consejo y de fortaleza, de ciencia y de temor del Señor.

En el Nuevo Testamento, el vocablo *aretê* se usa poco. En *1 P* 2, 9 y en *2 P* 1, 3 se aplica a Dios. En otros dos pasajes, *Flp* 4, 8 y *2 P* 1, 5, se refiere al buen comportamiento de los cristianos. Sin embargo, son numerosos los catálogos tanto de las virtudes como de los vicios, que resumen las actitudes morales congruentes o no con la vida cristiana: concretamente, en el Nuevo Testamento se encuentran al menos catorce catálogos de virtudes⁵ y veintiún catálogos de vicios⁶. Si bien los vicios enumerados sean muchos y no siempre coincidan, se puede descubrir un denominador común en el amor propio, que lleva a satisfacer los deseos de la “carne”: lujuria y apegamiento a los bienes terrenos, convertidos en una especie de idolatría que engendra envidias, peleas, disensiones, etc.

En términos generales, se puede afirmar que *la Sagrada Escritura subraya que la iniciativa del esfuerzo para adquirir las virtudes no parte del hombre, sino de Dios: las virtudes cristianas se conectan explícitamente con la acción del Espíritu Santo*; son «frutos del Espíritu»⁷, puesto que bajo su influjo tenemos la esperanza de la justificación por medio de la fe operante mediante la caridad⁸. Para un cristiano no solo el origen, sino también el fin de las principales virtudes es el mismo Dios; son las virtudes teologales, alma de la vida cristiana: «Recordamos ante nuestro Dios y Padre vuestra fe operativa, vuestra caridad esforzada y vuestra constante esperanza en nuestro Señor Jesucristo»⁹.

Son numerosos los textos del Nuevo Testamento que evidencian que, *mediante las virtudes, el cristiano camina según el ejemplo de Cristo*¹⁰. Como se indicó precedentemente, la perspectiva de la virtud es una premisa humana y racional idónea para establecer una moral cristocéntrica que, superando la ética normativista, asuma la unión sin confusión entre la dimensión natural y

⁴*Sb* 8, 7.

⁵Cfr. *1 Co* 13, 4-7; *2 Co* 6, 5-10; *Ga* 5, 22; *Ef* 4, 2-3.32; 5, 9; *Flp* 4, 8; *Col* 3, 12-15; *1 Tm* 4, 12; 6, 11; *2 Tm* 2, 22; 3, 10; *Tt* 2, 1-9; *1 P* 3, 8-9; *2 P* 1, 5-7.

⁶Cfr. *Mc* 7, 21-22; *Rm* 1, 29-31; 13, 13; *1 Co* 5, 10-11; 6, 9-10; *2 Co* 12, 20-21; *Ga* 5, 19-21; *Ef* 4, 31; 5, 3-5; *Col* 3, 5-9; *1 Tm* 1, 9-10; 6, 4-5; *2 Tm* 3, 2-5; *Tt* 1, 6-7.10; 3, 3; *1 P* 2, 1; 4, 3.15; *2 P* 2, 10.13-15; *Ap* 9, 20-21; 21, 8; 22, 15.

⁷*Ga* 5, 22.

⁸Cfr. *Ga* 5, 5-6.

⁹*1 Ts* 1, 3. Cfr. *1 Co* 13, 13.

¹⁰Vid., por ejemplo, *Ef* 5, 2; *Flp* 2, 5; *Col* 3, 13.17.

la dimensión sobrenatural del comportamiento cristiano¹¹.

En el estudio de la virtud a la luz de la Escritura se debe distinguir, por una parte, la virtud como excelencia moral y, por otra, la comprensión de las virtudes en conexión con la doctrina filosófico-antropológica de los hábitos, es decir, como perfeccionamiento propio de las facultades operativas humanas. Desde el primer punto de vista, no se puede negar que la Biblia alude frecuentemente a la excelencia ética como al conjunto de cualidades personales que integran el ser moral del sujeto, y que el concepto de “justo” corresponde a quien practica las virtudes y no tanto a quien simplemente cumple las normas. En el Antiguo Testamento no faltan descripciones concretas de conducta virtuosa o viciosa, y se señalan ejemplos de personas virtuosas: Abrahán, Moisés, Rut, Judit, etc.; también se alaban o se reprueban las actitudes propias de las virtudes y de los vicios, especialmente en los profetas y en la literatura sapiencial. Por ejemplo, el libro del *Sirácida* habla del temor de Dios (cap. 1), de la paciencia (cap. 2), de la humildad (cap. 3), de la misericordia (cap. 4), de los pecados que hay que evitar (cap. 7), de la prudencia (cap. 8), de la envidia y de la avaricia (cap. 14), de la magnanimidad (cap. 18), de la mentira (cap. 20), de la pereza (cap. 22), de la lujuria (cap. 23), de la honestidad (cap. 27), de la templanza (cap. 31), etc. También el Nuevo Testamento asigna el título de “justo” (santo) a diversas personas: Abel, Juan Bautista, José, Zacarías e Isabel, Simeón¹², etc. El Sermón de la montaña presenta un conjunto de actitudes morales propias del discípulo de Jesús, sin olvidar que la vida cristiana no es un cúmulo de actos buenos desligados, sino una disposición interior unitaria que se concreta en cada una de las acciones¹³. Entre las cualidades morales y religiosas enseñadas por la Sagrada Escritura y las cualidades morales consideradas virtuosas por la ética filosófica existe una notable convergencia. No podía ser de otro modo, puesto que la perfección del carácter humano está presupuesta e incluida en la perfección del santo¹⁴.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, es decir, a la virtud como hábito, como categoría de la antropología filosófica, la Sagrada Escritura no contiene un estudio temático explícito. La finalidad primaria de la Revelación es transmitir una enseñanza moral y religiosa, y no ofrecer las categorías filosóficas idóneas para la comprensión sistemática de la vida moral como fenómeno humano y cristiano. Este es un tema que queda abierto a la ulterior elaboración teológica, como veremos de inmediato. Parece oportuno, sin embargo, precisar que el concepto de virtud resulta más congruente con el mensaje moral del Nuevo Testamento que las discusiones sobre el fundamento (para algunos “deontológico”, para otros “teleológico”) de los preceptos morales propios de la ética normativa actual.

c) Los Padres, el magisterio y los teólogos

Los Padres ven en las virtudes la escalera que sube de la tierra al cielo y las disposiciones que se requieren para identificarse con el Señor: «El fin de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejantes a Dios»¹⁵. Las virtudes

¹¹Cfr. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, cit., p. 182.

¹²Cfr. *Mt* 1, 19; 23, 35; *Mc* 6, 20; *Lc* 1, 6; 2, 25.

¹³Cfr. *Mt* 7, 17-20.

¹⁴Un estudio bíblico de la humildad, la templanza, la mansedumbre, la prudencia, la justicia, la simplicidad, la pobreza, la paciencia, etc., constituiría una ulterior y decisiva confirmación.

¹⁵SAN GREGORIO DE NISA, *Orationes de beatitudinibus*, 1: PG 44, 1199 D.

son necesarias para alcanzar la meta a la cual Dios nos llama¹⁶ y, a su vez, son ya una cierta realización de la llamada divina, en cuanto hacen al hombre semejante al único y perfecto modelo que es Jesucristo; esto se aplica igualmente a las virtudes humanas, pues Cristo es también “perfectus homo”. Las virtudes cardinales, a veces bajo otro nombre, son alabadas en muchos pasajes de la Escritura¹⁷, y forman parte de la tradición cristiana. Entre los Padres de la Iglesia latina, es importante la contribución de San Ambrosio¹⁸ y de San Agustín. De origen agustiniano es la definición de virtud más usada en el Medievo cristiano: «La virtud es una buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, que no puede ser usada para el mal, y que Dios produce en nosotros sin nosotros»¹⁹. Un tema especialmente debatido por los Padres es si las virtudes humanas adquiridas, separadas de la caridad, pueden ser consideradas verdaderas virtudes.

El concepto de virtud ha sido frecuentemente usado por el magisterio de la Iglesia y por la catequesis cristiana para referirse tanto a la fe, la esperanza y la caridad, cuanto a las cualidades éticas naturales que en el cristiano están unidas a aquellas. «Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cfr. 2 P 1, 4). Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto Dios Uno y Trino»²⁰. Se podrían citar muchos textos del magisterio de la Iglesia que expresan la perfección moral del hombre en términos de virtud²¹; así, por ejemplo, León XIII hablando de Jesucristo afirma: «Mirando a la divinidad de este ejemplo, se comprende más fácilmente que la verdadera dignidad y grandeza del hombre [...] consiste en la virtud; que la virtud es patrimonio común, alcanzable igualmente por los

¹⁶«El camino cierto para alcanzar la bienaventuranza es la virtud» (SANTO TOMÁS, *Compendium Theologiae*, cap. 172: *Opuscula theologica*, vol. I, Marietti, Taurini-Romae 1954, n. 340).

¹⁷Cfr. *Catecismo*, n. 1805.

¹⁸De San Ambrosio es importante el *De Officiis ministrorum*, inspirado en la obra antes citada de Cicerón.

¹⁹Esta definición fue formulada por Pedro Lombardo (*Liber Sententiarum*, II, d. 27, c. 5) y completada por Pedro de Poitiers (*Sententiarum libri quinque*, III, c. 1) inspirándose en las reflexiones de San Agustín, *De libero arbitrio*, 2, 19: CCL 29, 271. Santo Tomás de Aquino la utiliza, por ejemplo, en *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4 y en *De virtutibus in communi*, a. 2. Es también de San Agustín la definición, más intuitiva y quizá más eficaz, de la virtud como *ordo amoris* (orden del amor o amor ordenado): un obrar recto que es el fruto de amar rectamente cada cosa (cfr. *De civitate Dei*, XV, 22). Sobre este punto se puede ver: A. BELLOCQ – F. INSA, *Avviamento alla teologia morale. Natura, metodo, storia*, Edusc, Roma 2023, cap. 11.

²⁰*Catecismo*, n. 1812.

²¹Un índice alfabético del Vaticano II muestra el amplio uso que hace el último Concilio de la noción de virtud; véase también *Catecismo*, nn. 1803-1829; *Veritatis splendor*, nn. 48, 52, 61, 64, 73, 76, 82, 93 y 100; *Amoris laetitia*, nn. 90-119; 206; 263-267.

grandes y por los pequeños, por los ricos y por los proletarios; que solo a las obras virtuosas, en quienquiera que se encuentren, está reservado el premio de la eterna felicidad»²².

Respecto a la teología baste recordar que Santo Tomás considera los principios específicos de la vida cristiana (fe, esperanza y caridad) como virtudes teologales, y estructura la parte moral de su más importante y madura síntesis teológica, la *Summa Theologiae*, sobre la base de las virtudes teologales y de las virtudes morales. No solo recoge lo que en el Medievo se había dicho sobre las virtudes, sino que acoge e integra, en un contexto teológico, la originalidad específica de la ética aristotélica como ética de la virtud introduciendo importantes modificaciones. Después de Santo Tomás, el tratado de las virtudes ha sido parte integrante de la teología moral, aunque las características específicas de la ética de la virtud no siempre se han entendido correctamente y en buena parte se han perdido por el camino. Esto ha creado no pocos problemas a la teología moral, incluso a la teología bíblica, como ya dijimos.

En la actualidad no faltan autores –y en algunos ambientes es casi un lugar común– que piensan que el concepto de virtud está ineludiblemente unido a un sentido de autoafirmación o de crecimiento ético puramente humano que lo hace inaceptable a la teología moral. A la luz de las consideraciones precedentes y, sobre todo, teniendo en cuenta el uso que este concepto ha tenido en la patrística, en el magisterio eclesiástico y en la tradición teológica católica –donde las virtudes morales se integran en el contexto esencialmente determinado por las virtudes teologales–, pensamos que no debería dudarse de la legitimidad teológica de presentar la teología moral católica como moral de la virtud.

2. Las virtudes morales

a) Noción y clasificación de las virtudes

En el estudio sistemático de la virtud, comenzaremos con una primera descripción de este concepto y de sus diversos tipos, para después profundizar en la noción de virtud moral. *En términos generales, la virtud puede ser definida como hábito operativo bueno*²³. Un hábito operativo es una disposición estable de una facultad humana (la inteligencia, la voluntad, los apetitos de la sensibilidad), por la que resulta bien o mal estructurada en orden a las acciones que le son propias. Los hábitos que perfeccionan las facultades humanas son las virtudes; los hábitos que, en cambio, las degradan son los vicios. Las virtudes perfeccionan las potencias operativas de modo que puedan realizar las acciones buenas e incluso excelentes con facilidad, prontitud, agrado y naturalidad en diversas circunstancias y ante diversos objetos. En este sentido, según Aristóteles, la virtud es lo que hace bueno a quien la posee

²²LEÓN XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-V-1891: ASS 23 (1890-91) 652.

²³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 3.

y hace buena su obra²⁴. Las virtudes, en cuanto hábitos operativos, se distinguen de los *hábitos entitativos*, que son cualidades que disponen bien o mal la naturaleza del hombre, y no directamente las facultades; así, por ejemplo, la gracia santificante es un hábito entitativo sobrenatural, infundido por Dios, que eleva la naturaleza humana convirtiéndola en principio mediato de las acciones propias del hijo de Dios.

Los hábitos operativos (virtudes) se dividen en *virtudes sobrenaturales o infusas*, que el hombre recibe como un don unido a la gracia, y *virtudes humanas o adquiridas*, que el hombre adquiere a través del ejercicio y del esfuerzo personal. Las virtudes humanas o adquiridas pueden ser *intelectuales o morales*. Las virtudes intelectuales inhieren en la razón y la perfeccionan tanto en el aspecto especulativo cuanto en el práctico. Las virtudes morales perfeccionan la voluntad y las tendencias. Prudencia²⁵, justicia, fortaleza y templanza son las principales virtudes morales, llamadas por eso *cardinales*.

Las virtudes de la razón especulativa son: 1) los hábitos de los primeros principios especulativos (entendimiento) y morales (sindéresis); 2) el hábito de considerar las cosas a partir de las causas últimas de toda la realidad (sabiduría); y 3) el hábito de estudiar las causas últimas de un aspecto concreto de la realidad descendiendo de estas a las conclusiones (las diversas ciencias). Los hábitos de la razón práctica son: 4) la prudencia (*recta ratio agibilium*), que determina y dicta lo que se debe hacer en cada caso concreto para obrar virtuosamente, y 5) las artes o técnicas (*recta ratio factibilium*), que facilitan la adecuada realización de determinados objetos. La distinción entre prudencia y saberes técnicos presupone la distinción entre “obrar” (*agere*) y “hacer” o “producir” (*facere*).

Los hábitos intelectuales proporcionan la capacidad de obrar bien, pero no aseguran el recto uso de esta capacidad: es posible utilizar la ciencia o la técnica para hacer el mal. Por eso, tales hábitos no cumplen plenamente la razón de virtud en cuanto cualidad que hace moralmente bueno a quien la posee. Se exceptúa la virtud de la prudencia: aunque es un hábito intelectual por la facultad en la que inhieren (la razón práctica), es una virtud moral por su objeto y porque su requisito esencial es la rectitud de la voluntad. La tarea de la prudencia no es tanto conocer lo que debe hacerse para obrar bien, cuanto impulsar el recto obrar; su acto principal no es el juicio, sino el imperio, con el que guía las otras potencias conforme a las exigencias de las virtudes morales. La prudencia no puede existir si antes la persona no quiere ser virtuosa, y en este sentido, presupone la buena voluntad y las otras virtudes morales, como veremos.

b) Definición de la virtud moral

Pasemos ahora al estudio de las virtudes morales, que son las que más directamente interesan a la teología moral. Nuestro estudio se basa en los datos de la Revelación y de la experiencia cristiana, y sigue el planteamiento filosófico hecho por Santo Tomás; este planteamiento es el propio de Aristóteles, pero ha sido recibido con facilidad por el Aquinate, ya que responde al tema –tan característico de la vida cristiana– de la realización de la excelencia moral, que se propone de modo análogo en

²⁴Cfr. *Ética Nicomáquea*, II, 6: 1106 a 15 ss.

²⁵Aunque la prudencia perfecciona la razón, se considera una virtud moral por su objeto, como se verá inmediatamente.

la ética filosófica y en la teología moral.

Santo Tomás ha hecho el estudio de la virtud moral sobre la base de su psicología de las facultades (inteligencia, voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible). Podemos completar este estudio, especialmente desde el punto de vista descriptivo y fenomenológico, a la luz de lo expuesto en el capítulo V sobre las tendencias y los sentimientos.

El hombre posee un deseo innato de llegar a la plenitud de su condición humana. El cristiano, en virtud de la fe, sabe que esa plenitud es la santidad, la unión con Cristo; y por la esperanza y la caridad, la desea y la ama. Sin embargo, inmediatamente, *surge el problema de cómo gobernar las tendencias y los bienes a que 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*²⁶, 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. La individualidad comporta al mismo tiempo riqueza y límites: «La razón de la indigencia y de la insuficiencia de la capacidad operativa del hombre para realizar el acto humanamente bueno radica en la desproporción que la individuación introduce entre las capacidades operativas del hombre como tal y las capacidades operativas de este o aquel individuo humano»²⁷.

En definitiva, la concreción en términos operativos tanto del bien humano como de la vida en Cristo 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 decidir las elecciones justas. Para asegurar la realización concreta de la excelencia moral no bastan las enseñan-

²⁶Teniendo en cuenta que el bien, considerado en su concreción personal e histórica, «varía de muchas maneras y consiste en muchas cosas, no puede existir en el hombre un deseo natural del bien en toda su determinación, es decir, según todas las condiciones requeridas para que sea efectivamente bueno, ya que estas cambian según las circunstancias de las personas, del tiempo, del lugar, etc. Por eso, el juicio natural, que es uniforme, resulta insuficiente: es necesario que mediante la razón, a la que compete comparar las cosas diversas, el hombre busque y juzgue su propio bien, determinado según todas las circunstancias, y decida cómo debe actuar aquí y ahora» (*De virtutibus in communi*, a. 6). Esto también se deduce de algunos comportamientos concretos que relata la Biblia; por ejemplo, frente a la posibilidad de circuncidar a los primeros discípulos, la prudencia de Pablo lo lleva a actuar de manera diversa en el caso de Timoteo (cfr. *Hch* 16, 3) y de Tito (cfr. *Ga* 2, 3), según las circunstancias de la comunidad.

²⁷G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 190. Se vea la obra más reciente del mismo autor *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale* 3, LAS, Roma 2018.

zas ni las reglas generales. Es necesaria una especial perfección en orden a las elecciones concretas y circunstanciadas. Esta perfección es *la virtud moral* que, por esto, *se define como 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»*²⁸. Esta definición contiene tres elementos que estudiaremos en los tres subparágrafos siguientes.

c) La virtud moral como hábito de la buena elección

En primer lugar, *la virtud moral es hábito electivo (héxis proairetichê)*. “Electivo” significa “concerniente a la elección”, y la elección es un acto de la voluntad ya estudiado²⁹, que consiste en la determinación de la acción que hay que ejecutar en orden a un fin. Hábito electivo significa, por tanto, hábito de la buena elección o, más bien, de la buena elección de la acción³⁰, disposición estable que permite individuar y elegir en cada momento y circunstancia las acciones justas y excelentes, perfección específica de la capacidad humana de elegir o de preferir. Por tanto, *la virtud moral se adapta a la libertad propia de la acción que perfecciona; de hecho, las virtudes morales son en sí mismas el principio de la acción electiva*: cada persona encuentra electivo el tipo de acción al que se inclina por su hábito, ya que éste hace que su objeto sea connatural y amable³¹. En la práctica, esto significa:

1) *La virtud no puede ser concebida como habituación o dependencia*. No es un automatismo que inclina mecánicamente a repetir siempre las mismas acciones. El automatismo o formalismo en la conducta ética sería completamente insuficiente para la vida moral humana y cristiana, también por la razón indicada en el subparágrafo precedente.

2) *El acto propio y principal de la virtud (aunque no el único, como veremos dentro de poco) es la elección buena*³². Los actos de las virtudes intelectuales, por ejemplo, la formulación de una proposición científica, son objeto de elección (yo elijo desarrollar un teorema matemático), pero no son

²⁸ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, II, 6: 1106 b 36 - 1107 a 2, cit., p. 169. Santo Tomás usa casi siempre esta definición; vid. por ejemplo: *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 46, q. 1, Exp. textus; lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ql. 1, c. y ad 1; a. 4, ql. 2 c. y ad 1; lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 3; *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 4 ad 4; q. 57, a. 5; q. 58, a. 1, ob. 2 y ad 2; q. 58, a. 2, ob. 4 y ad 4; q. 64, a. 1; q. 65, a. 1; *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 4, n. 283; lect. 5, n. 301; lect. 7, nn. 322-323; lib. III, lect. 1, nn. 382-383; lect. 5, nn. 432-433; lib. VI, lect. 2, n. 1129; lect. 10, n. 1271 y lib. X, lect. 12, n. 2119; *De virtutibus in communi*, aa. 9 y 13. Un estudio monográfico de esta definición se puede encontrar en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit.

²⁹Cfr. cap. VI, § 3.

³⁰Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 209-210.

³¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 78, a. 2.

³²Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 1 ad 2; q. 65, a. 1; *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 7, n. 322.

elecciones en el mismo sentido que para las virtudes morales. Aquí entendemos por elección la decisión tomada respecto a una acción o a una pasión o sentimiento.

3) Para poder hablar de acción virtuosa *se necesita* no solo un acto exterior adecuado a la norma, sino también *un determinado modo de actuar*. Concretamente se requiere: a) conocer lo que se hace; b) escoger interiormente la obra como tal, es decir, en cuanto es buena aquí y ahora; c) actuar con firmeza y constancia, sin flaquear ante los obstáculos³³. En definitiva, la virtud y el vicio se han de juzgar más por la voluntariedad³⁴ y por la elección interior que por la acción exterior, aunque la virtud exige las dos; esto es así porque una acción exteriormente correcta puede proceder, no solo de la virtud, sino también de la ignorancia, de la casualidad o de una intención torcida. Por otra parte, una elección auténticamente virtuosa no siempre se traduce en una realización efectiva, porque la situación no lo requiere o por motivos ajenos a la voluntad y a la previsión del que actúa.

Queda por explicar cómo es posible perfeccionar y garantizar la rectitud de una capacidad, como es la de elegir que, por su naturaleza, está abierta a diversas posibilidades, y cuyo contenido concreto no puede ser fijado anticipada y universalmente. Este complicado problema será estudiado dentro de poco (§ 3 de este capítulo), una vez analizados los otros elementos de la definición de virtud.

d) *El término medio de la virtud moral*

Se dice que *las virtudes morales consisten en un término medio (in medio virtus)* porque su acto electivo –sobre todo por lo que se refiere a los afectos sensibles– ha de adecuarse al dictamen de la recta razón, y la medida impuesta por la razón podría ser sobrepasada (“demasiado”) o no alcanzada (“demasiado poco”) por el movimiento espontáneo de la potencia carente de virtud.

En la fortaleza y la templanza se habla de un medium rationis, no porque la razón sea atraída a un punto medio cuando debe dictaminar el acto que el apetito irascible o concupiscible debe realizar aquí y ahora, sino porque el juicio de la razón guía las tendencias sensibles, con lo que sus actos se dirigen hacia un punto medio; es decir, se consigue que estas tiendan a su objeto con un impulso ni mayor ni menor del indicado por la razón. Por ejemplo, el medio de la templanza respecto a la nutrición consiste en desear el alimento necesario para conservar la salud, y esto requiere tanto refrenar el exceso de la gula como vencer el defecto opuesto de la inapetencia. *Este punto medio no es idéntico para cada persona, sino que debe ser establecido por la prudencia en cada caso, sopesando las condiciones del individuo*. Por eso, en la definición de virtud se habla de «un término medio relativo a nosotros». *En la virtud de la justicia*, cuyo objeto es el derecho (lo que es debido a otro), el *medium rationis* coincide con el *medium rei*, porque aquí no se regula el exceso o el defecto de una

³³Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 4, n. 283.

³⁴Cfr. cap. VI, § 1 b).

pasión, sino la posesión de una cosa (un derecho) que puede ser lesionado por exceso o por defecto: justo es quien da a cada uno lo que es suyo, ni más ni menos.

e) La regulación del término medio por parte de la recta razón

Según la definición de virtud moral que estamos estudiando, el «término medio relativo a nosotros está determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente». *El acto de la virtud (la actuación de las tendencias en conformidad con la virtud) es aquel que individua e impera el juicio de la razón, pero no una razón cualquiera, sino la razón recta, esto es, la razón práctica perfeccionada por la virtud moral de la prudencia.* Como sabemos, corresponde a la inteligencia interpretar, evaluar y dirigir los fenómenos de índole afectiva³⁵. La prudencia es la virtud que perfecciona la razón práctica para realizar esta función. Por eso se le llama justamente “*auriga virtutum*”, guía de las virtudes; en este sentido la Biblia alaba la persona prudente³⁶ y subraya que la prudencia pertenece al Señor³⁷.

De la prudencia deberemos ocuparnos de nuevo. Por ahora baste notar que las virtudes morales, consideradas en su conjunto como un organismo, son principio de la elección excelente no solo porque garantizan que tal elección se efectuará y llevará a término, sino ante todo porque permiten determinar la elección que aquí y ahora debe realizarse. *Las virtudes morales tienen, por tanto, un importante aspecto cognoscitivo, y no son en modo alguno una simple disposición que facilita el cumplimiento de lo que ha sido establecido al margen de la virtud.* El fundamento antropológico de esta dimensión cognoscitiva es, como ya se ha indicado³⁸, el carácter anticipador propio de las tendencias y la valoración realizada por los sentimientos: las virtudes éticas se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de la afectividad. Por otra parte, aunque es posible conocer en abstracto lo que nunca hay que hacer, porque es opuesto a las exigencias esenciales de las virtudes (el adulterio, por ejemplo), y que tal conocimiento puede ser transmitido a través de la enseñanza (en la catequesis, etc.), sin las virtudes morales no se puede garantizar que ese conocimiento universal llegue a ser, en el sujeto, una convicción personal, sólida y práctica, a la cual adapte siempre el propio comportamiento. El conocimiento moral práctico presupone una afectividad correctamente educada. El sujeto que carezca de tales presupuestos no se adecuará en la práctica a las exigencias morales y terminará por no entenderlas ni siquiera en teoría.

³⁵Cfr. cap. V, § 4 c).

³⁶Cfr. *Pr* 3, 13.21; *Si* 18, 27-29; *Mt* 24, 45-47; *Tt* 2, 5.

³⁷Cfr. *Jb* 12, 13; *Pr* 8, 14; *Is* 40, 14.

³⁸Vid. cap. V, § 4 a).

3. El perfeccionamiento habitual de la elección a través de las virtudes morales

a) Las dos dimensiones de la virtud moral

Pasamos ahora a explicar cómo las virtudes morales pueden perfeccionar habitualmente las elecciones humanas. Expresándonos sintéticamente, tal perfeccionamiento solo es posible si, por una parte, están garantizados los principios de la elección excelente y, por otra, se eliminan los obstáculos que a ella se oponen. Teniendo presente cuanto hemos estudiado en los capítulos V y VI, el perfeccionamiento habitual de las elecciones humanas requiere:

1) La intención habitual de un fin recto y la remoción de los obstáculos que dificultan tal intención. Esto comporta que las tendencias y la voluntad estén rectamente ordenadas de modo estable.

2) La capacidad habitual de determinar la acción o las acciones mediante las cuales el fin virtuoso puede realizarse aquí y ahora, y la neutralización de los elementos que obstaculizan determinar la justa elección. Estos obstáculos se deben, en buena parte, al influjo de las pasiones antecedentes sobre el juicio práctico de la razón³⁹.

3) La elección y realización de la acción indicada por el juicio prudencial.

Consideremos, por ejemplo, un abogado que trabaja junto a otros colegas en un estudio legal, y que esta persona esté dominada por una deformación de la tendencia a ser estimado por otros, que consiste en el afán de notoriedad⁴⁰. La deformación habitual de la intencionalidad de fondo de esa tendencia es origen de repetidas decisiones prácticas desacertadas: cada vez que se debe estudiar en común la estrategia a seguir para resolver un caso confiado al estudio legal, nuestro abogado se aferra obstinadamente a su opinión, y el deseo de que esta prevalezca y sea asumida por los otros le lleva con frecuencia a perder la objetividad, sin que sea claramente consciente de ello, lo que da lugar a muchos problemas y fracasos. En una persona virtuosa, sin embargo, la intencionalidad de fondo de la tendencia está habitualmente ordenada; esto significa que ciertamente desea que su opinión sea acogida por los demás con respeto, pero sobre todo que sea apreciada y considerada por su valor real. Esta persona subordina la tendencia a la realidad de las cosas, al valor y sensatez del parecer propuesto. Esta actitud es en sí un principio de decisiones correctas, y evita al menos una de las principales causas de los errores de juicio.

La recta ordenación habitual de las tendencias según la medida de la verdad y la racionalidad (recta razón) es la primera dimensión de las virtudes éticas, que llamamos *dimensión intencional* de la virtud, porque consiste hacer que la intencionalidad de las tendencias sea habitualmente recta⁴¹. Esta recta

³⁹Vid. cap. V, § 4 d).

⁴⁰Cfr. cap. V, § 2 c).

⁴¹Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. VI, lect. 10, nn. 1269 y 1273. Así escribe un ilustre comentarista de Santo Tomás: «Hacer recta la intención de los fines de las virtudes

intención, por lo general, no puede tener como objeto una conducta concreta, ya que depende de las circunstancias⁴². Lo que es peculiar de la persona virtuosa es su habitual búsqueda y subordinación a la verdad, a la justicia y a la racionalidad (recta razón). Pero aunque esta dimensión es necesaria para la virtud, no es suficiente: suponiendo la recta intención todavía debe realizarse la segunda y más importante dimensión de la virtud, que es la *dimensión electiva*⁴³, que consiste en encontrar y realizar la elección adecuada.

Se puede decir, por ende, que *la virtud moral es deseo habitual de los fines rectos (dimensión intencional) y elección de las acciones que los realizan (dimensión electiva)*, porque los fines de las virtudes son fijos y universales (la justicia, la verdad, etc.), mientras que las acciones concretas necesarias para realizarlos varían según las diversas situaciones y circunstancias⁴⁴. Veamos, en detalle, cómo actúa la virtud en ambos planos.

b) La dimensión intencional de la virtud: la prudencia presupone las virtudes morales

Los hábitos morales perfeccionan en primer lugar la intencionalidad básica de las tendencias y de la voluntad en la medida en que la persona lo necesita. Las virtudes éticas aseguran que todas las tendencias estudiadas en el capítulo V (tendencia a la alimentación, impulso sexual, deseo de conocer, etc.) se encaminen a su objeto (alimento, sexualidad, instrucción, etc.) en modo ordenado, no a cualquier costo y sin medida, sino dentro de los límites

pertenece a las mismas virtudes no en cuanto a su acto consumado y último, que es la elección (la virtud es, en efecto, hábito electivo), sino en cuanto a su acto primero e incoado, por el cual el apetito resulta bien dispuesto por la virtud respecto al bien de esta» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, ed. Solesmes, 1938, Isagoge, vol. I, p. 171). En el mismo sentido se pronuncia Cayetano: «In electione ipsa clauditur intentio finis, quoniam electio est eorum quae sunt ad finem propter finem [...]. Propter quod in definitione, dum dicitur quae est habitus electivus, implicite dictum est quod etiam intentivus finis est» (CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, Com. IX).

⁴²Así, en el ejemplo citado, no se puede decir que el hombre virtuoso siempre debe renunciar a su propio parecer para asumir el de sus colegas. Habrá casos en que la persona esté segura de tener razón y, por el bien de todos, deba insistir en la defensa de su opinión. En otros casos esa insistencia sería una obstinación poco razonable.

⁴³Una vez que nuestros abogados virtuosos estudian el problema con una intención recta, es decir, tratando de resolverlo de acuerdo a la verdad y la justicia (y no en busca de otros fines: que sus opiniones prevalezcan, obtener el mayor beneficio económico a toda costa, etc.), es necesario en primer lugar que la prudencia determine lo que es justo en esta concreta situación, y después que se elija efectivamente lo que indica la prudencia y que se lleve a cumplimiento, aunque comporte sacrificios y dificultades.

⁴⁴Así, en el ejemplo anterior, no puede decirse que el hombre virtuoso renuncie siempre a su propia opinión para asumir la de sus colegas. Habrá casos en los que la persona esté segura de que tiene razón y, por el bien de todos, deba insistir en defender su propia opinión. Habrá otros en los que seguir insistiendo en la propia opinión sería una obstinación irrazonable.

de lo razonable, es decir, en la medida y la forma en que la recta razón lo considera justo para el bien de la persona que actúa y de las otras personas involucradas.

A la dimensión intencional de las virtudes se refiere Santo Tomás cuando afirma que las virtudes morales son el presupuesto necesario de la prudencia. Quiere decir que si las tendencias y la voluntad no están permanentemente ordenadas, no será posible realizar lo que es bueno ni tampoco identificar qué sería bueno realizar en cada caso. La persona generalmente dominada por la sed de poder o de ganancia, o por el deseo de prevalecer sobre los demás, etc. actuará en modo desordenado con gran naturalidad, sin siquiera darse cuenta que debería haber actuado de otro modo.

Las otras virtudes intelectuales pueden existir sin las virtudes morales (se puede ser un buen matemático sin ser valiente), pero no ocurre así con la prudencia. «La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible; no solo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no solo de los principios universales, sino también de los principios particulares»⁴⁵. A continuación explica Santo Tomás que la ciencia moral dispone rectamente a la persona respecto a los principios universales; pero no se puede decir lo mismo en cuanto a los principios particulares, ya que las disposiciones personales influyen en el conocimiento práctico del bien. Y concluye: «Para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, como se dice en el libro III *Ethic*. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral»⁴⁶.

En el mismo sentido Santo Tomás afirma que *los fines virtuosos son los principios de la prudencia*⁴⁷, de modo análogo a como los primeros principios especulativos son los presupuestos del razonamiento científico. Los fines de las virtudes son los principios del conocimiento moral personal que dirige la conducta, o conocimiento práctico en el sentido más estricto del término. Por “*fines virtuosos*” se entiende aquí 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, y que genéricamente (esto es, sin descender a las acciones concretas que aquí y ahora se deben realizar) llamamos prudencia, justicia, humildad, sinceridad, fortaleza, generosidad,

⁴⁵*S.Th.*, I-II, q. 58, a. 5. Los “principios universales”, en este contexto, son las ideas morales de carácter general; por ejemplo, la justicia obliga a respetar la propiedad de los demás. “Principios particulares” son, en cambio, los deseos virtuosos que constituyen el punto de partida del razonamiento concreto y circunstanciado que la persona realiza aquí y ahora, y que lleva a la acción.

⁴⁶*Ibidem*.

⁴⁷Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. X, lect. 12, n. 2114; *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 4.

*templanza, etc.*⁴⁸.

El fin virtuoso no es principio de la prudencia si se considera como una proposición teórica que hace de premisa mayor o como un valor abstracto. *Lo que propiamente es principio de un razonamiento práctico es el deseo de un fin*; por eso, como las virtudes morales –en su aspecto intencional– consolidan el deseo de los fines virtuosos, se dice que sin estas no puede haber prudencia. En efecto, el último juicio práctico sobre lo que aquí y ahora es conveniente necesariamente tiene en cuenta los deseos actuales del sujeto. Para garantizar que este juicio sea conforme al bien, es necesaria la rectitud habitual de los deseos del sujeto (dimensión intencional de la virtud)⁴⁹. Sin embargo, para ser prudente no bastan las virtudes morales. El recto orden habitual de las tendencias y de la voluntad es condición necesaria, pero no suficiente.

En resumen podemos decir que *la dimensión intencional de la virtud es la ordenación estable de los apetitos y de las tendencias que permite deliberar sin ningún obstáculo a partir de los fines de las virtudes*. El vicio, al contrario, lleva a juzgar mal no solo sobre este o aquel acto, sino que fija en el ánimo una finalidad torcida, que se traduce en máximas como: “todo lo que produce placer ha de ser gozado”, “hay que evitar todo esfuerzo fastidioso”, etc., a partir de las cuales la razón delibera imprudentemente de modo habitual. La función de la virtud no es, por tanto, meramente negativa –impedir el obstáculo de la pasión–, sino también positiva: establecer un deseo recto como principio práctico.

Diversa es la situación de quien no posee ni la virtud ni el vicio, ya que sus apetitos no están establemente inclinados ni al bien ni al mal: es el caso, por ejemplo, de aquellos que Aristóteles y Santo Tomás llaman continente e incontinente, que no tienen la templanza ni su vicio opuesto. En los dos sujetos están presentes al mismo tiempo las exigencias de la recta razón y de la concupiscencia, y por eso el Aquinate dice que utilizan un razonamiento de cuatro proposiciones, que concluirá de un modo o de otro según que prevalezca la razón o la pasión. En ambos casos, la razón manda: “no se ha de cometer ningún pecado”, y la concupiscencia a su vez sugiere: “¡busca el placer!”. El incontinente se deja vencer por la pasión asumiendo el principio que esta propone, y así delibera y concluye: “esto es placentero, por tanto, me conviene hacerlo”. El continente consigue resistir la concupiscencia, y delibera y concluye según las exigencias de la razón: “esto es contrario a la virtud, por tanto, lo evitaré”⁵⁰.

El continente obra bien, pero no virtuosamente, porque le falta la firme y

⁴⁸Véase la explicación de G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 244-250.

⁴⁹«De donde resulta que, para tener el hábito de formular tales juicios, hace falta la buena inclinación habitual de la facultad apetitiva, es decir, la virtud moral. Tal es la razón por la que la “prudencia”, que así se llama el hábito relativo a esos juicios, aunque es esencialmente una virtud intelectual, constituye, no obstante, de un modo material y presupositivo, una virtud moral, por suponer la rectitud del apetito y tener como objeto los actos moralmente buenos de él» (A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1969⁶, p. 654).

⁵⁰Cfr. *De malo*, q. 3, a. 9 ad 7; *In decem libros Ethicorum*, lib. VII, lect. 3, nn. 1328-1353.

pacífica posesión de los principios de la buena deliberación y del buen actuar, por lo cual resulta una acción imperfecta, llena de luchas e inquietudes, no plenamente armonizable con la vida buena⁵¹. El incontinente obra mal, pero con menor malicia que el intemperante (el que tiene el vicio de la intemperancia); el incontinente obra *eligens* y no *ex electione*⁵², porque su mala acción no es el resultado lógico de la posesión estable de los principios del mal obrar, sino de una pasión momentánea –a la cual ciertamente ha consentido– que fuerza y tuerce la génesis deliberativo-electiva de la acción. El intemperante, al contrario, toma tranquilamente las decisiones contrarias a la virtud a causa del hábito poseído.

Todo eso es consecuencia del diferente influjo dispositivo que ejercen la pasión y el hábito sobre la razón práctica. La pasión antecedente es de por sí un elemento irracional y, debido al desorden del pecado, tiende a entorpecer el proceso decisorio, pudiendo convertirlo en imperfecto o malo. El hábito moral es, en su aspecto intencional, un principio libremente adquirido y conservado de la actividad práctica de la razón, y por eso la razón no resulta violentada por él en su normalidad psicológica. El hábito moral bueno (virtud) es una impronta de la recta razón en la afectividad, que permite una integración pacífica y positiva del aspecto afectivo y racional de la persona. El vicio es, al contrario, la impronta de una razón que se deja dominar por las pasiones desordenadas, y así da lugar a la malicia moral de quien consciente y libremente proyecta sus actividades para buscar el placer o el interés egoísta.

c) La dimensión electiva de la virtud: las virtudes morales presuponen la prudencia

Partiendo del deseo estable de los fines virtuosos, la prudencia puede establecer la acción que aquí y ahora realiza el fin virtuoso, en modo que se pueda elegir y realizar (*dimensión electiva de la virtud*). Si la dimensión intencional de las virtudes morales es presupuesto de la prudencia, esta a su vez es presupuesto de la dimensión electiva de las virtudes morales.

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 adecua a los suyos, que son los fines virtuosos; por eso *la verdad práctica consiste en la conformidad de la razón al apetito recto, es decir, al deseo del fin virtuoso*⁵³. En su comentario a la *Ética Nicomáquea*, 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 al apetito recto es lo mismo que afirmar la dependencia de la prudencia respecto a las virtudes morales.

Esta dependencia parece introducir un círculo vicioso, ya que la prudencia presupone las virtudes morales y estas, a su vez, requieren la prudencia. El

⁵¹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 3 ad 2.

⁵²Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 78, a. 4 ad 3.

⁵³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5 ad 3.

círculo se resuelve al examinar los dos aspectos de la virtud: «La rectitud del apetito respecto al fin [aspecto 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 [aspecto electivo de las virtudes]. Según esto se dice apetito recto al que tiende a lo que indica la razón verdadera»⁵⁴. *En un sentido, las virtudes son la medida de la recta razón y, en otro, la recta razón (prudencia) es la medida del acto electivo de la virtud*. El aparente círculo vicioso está resuelto, pero queda por resolver el importante problema de la formación de las virtudes, que veremos dentro de poco⁵⁵.

El concepto de verdad práctica debe considerarse atentamente. Este excluye no solo la idea de que basta una intención subjetivamente recta –la de quien quiere hacer el bien o piensa hacerlo y, sin embargo, está en el error–, sino también la idea de que basta una intención objetivamente recta. La concepción hasta ahora delineada, caracterizada por la estrecha relación entre fines virtuosos y prudencia, subraya la unidad y coherencia de la razón práctica. La razón que tiene como principios específicos los fines virtuosos es la misma que determina lo que aquí y ahora conviene hacer (prudencia). Es más, puede determinar lo que aquí y ahora se debe hacer, precisamente porque el razonamiento práctico tiene su punto de partida en el deseo de los fines virtuosos y, mediante un proceso de determinación cada vez mayor, llega a discernir la acción concreta que en esa situación se practica la virtud, es decir, se realiza un acto justo, templado, etc. La prudencia, por tanto, perfecciona el momento máximamente concreto de la razón práctica: el juicio sobre la elección que hay que hacer aquí y ahora. Decir que la elección justa es el acto principal de la virtud ética significa que, en el razonamiento práctico, el deseo del fin virtuoso (esto es, la recta intención) es la fase inicial de un proceso que culminará en la acción concreta y particular. La buena intención puede ceder o extraviarse ante el primer obstáculo que se presente, por falta de firmeza o por falta de prudencia.

Estas consideraciones establecen dos corolarios. El primero es que la determinación de la acción que hay que ejecutar no es una actividad éticamente neutral; más aún, es el objeto de la virtud específica de la razón práctica en cuanto tal, el punto de confluencia de todo el actuar moral, ya que presupone la dimensión intencional de las virtudes éticas y, además, es condición de posibilidad de su concreta realización. El segundo es que la unidad y coherencia entre intención y elección pertenece al normal funcionamiento de la razón práctica. La razón que determina un fin es la misma que determina la acción idónea para realizar aquel fin, e idéntica unidad existe entre la *voluntas intendens* y la *voluntas eligens*. El razonamiento práctico parte del fin virtuoso (justicia, templanza, etc.) y de por sí concluye en la elección justa y templada⁵⁶. Por eso, según el proceso normal del comportamiento ético, la elección equivocada presu-

⁵⁴*In decem libros Ethicorum*, lib. VI, lect. 2, n. 1131. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

⁵⁵Cfr. § 4 c).

⁵⁶Por su propia naturaleza la razón, también en el campo moral, funciona correctamente. Por eso, Santo Tomás afirma que «perversitas enim rationis repugnat naturae rationis» (*In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 2, n. 257), y que «corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus non est syllogismus» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 3 ad 3).

pone un desorden moral de la voluntad⁵⁷, porque el fin virtuoso (la justicia, la templanza, etc.) se afirma o se niega precisamente en la elección concreta. La imprudencia, esto es, el razonamiento y el juicio práctico de donde proviene la elección contraria a la virtud, es una culpa moral, y no un error técnico de valoración. Análogamente, la imprudencia habitual es un vicio.

Se debe, por último, añadir que *al juicio y al imperio de la prudencia sigue el acto electivo de la virtud, la elección virtuosa adecuada al dictamen prudencial*. Es la elección de un acto que puede implicar también una actividad de la afectividad sensible, que será así una pasión consecuente⁵⁸. Hay que notar, por tanto, que cuando el imperio de la prudencia alcanza un apetito de la sensibilidad, este, en cuanto tal, se hace partícipe de la elección virtuosa. La actuación de los hábitos virtuosos de la sensibilidad se identifica, por tanto, con un apetito deliberado, es decir, con un aspirar sensible (amor, gozo, temor, etc.) precedido por la deliberación y por el juicio imperativo de la prudencia y, por tanto, moralmente excelente⁵⁹.

d) Los fines virtuosos como principios naturales de la razón práctica

Debemos esbozar ahora una importante cuestión. Sabemos que la elección virtuosa está regulada por la prudencia, y que la verdad del juicio imperativo de esta consiste en su conformidad con los fines virtuosos. Se propone ahora la pregunta: ¿Cómo se especifican los fines virtuosos? ¿Cuál es la regla de la dimensión intencional de las virtudes morales? La respuesta es que *el conocimiento de los fines virtuosos pertenece a la razón natural y precede a la prudencia, como la intelección de los principios especulativos precede a la ciencia*⁶⁰. En efecto, la razón práctica humana posee unos principios naturales, que constituyen el punto de partida cognoscitivo tanto del razonamiento práctico cuanto del proceso de formación de las virtudes. En este sentido Santo Tomás «afirma que la prudencia y las virtudes éticas dependen de la razón en cuanto natural, es decir, en cuanto naturalmente capaz de concebir y prescribir los fines virtuosos generales de la vida buena y ciertos tipos de acciones, absolutamente requeridas o absolutamente excluidas por tales fines»⁶¹. El conocimiento natural de los fines virtuosos es un elemento substancial de la

⁵⁷Cfr. *Catecismo*, n. 1761; *Veritatis splendor*, n. 78.

⁵⁸Cfr. cap. V, § 4 d).

⁵⁹Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 4 ad 1. Juan de Santo Tomás indica que es misión de las virtudes morales «reddere appetitum sensitivum promptiorem ad recipiendam rectam electionem» (*Cursus Theologicus*, cit., in I-II, d. 15, q. 2, n. 39). Véase también CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 56, a. 4.

⁶⁰Santo Tomás sostiene esta tesis en *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 7; *De veritate*, q. 5, a. 1 y en *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 3. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., pp. 50-55. En este punto Santo Tomás añade importantes desarrollos a la teoría aristotélica de la virtud: cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 66; M. RHONHEIMER, *La prospettiva de la moral*, cit., cap. V, § 1.

⁶¹G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 66.

“naturaleza práctica” del hombre, y constituye el contenido fundamental de la ley moral natural. Son aspectos que analizaremos en la parte III de este libro.

4. El organismo de las virtudes morales

a) Distinción de las virtudes

Las virtudes morales, en su conjunto, perfeccionan de forma estable todo el dinamismo tendencial humano y, por tanto, todas las tendencias que hemos estudiado. La forma de diferenciar y organizar las virtudes depende en gran medida del instrumento de análisis y clasificación de tendencias que se utilice.

La Escritura contiene referencias a una rica gama de actitudes virtuosas: en la cumbre se encuentran las tres virtudes teologales, pero también se habla de virtudes morales, como son la audacia, la pureza, la valentía, la fidelidad, la laboriosidad, la humildad, la sinceridad, etc.⁶², sin emplear un principio específico de clasificación. Platón distinguió cuatro virtudes fundamentales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aristóteles elaboró una fenomenología de las virtudes éticas recurriendo incluso a modelos descriptivos⁶³. La tradición teológica católica organiza las virtudes morales en torno a la cuatro virtudes fundamentales o cardinales ya mencionadas por Platón⁶⁴.

La exposición del Aquinate se basa en su concepción de las facultades del alma (razón práctica, voluntad, apetito irascible y apetito concupiscible) y en la relación que existe entre las pasiones y bienes a que estas tienden y la razón que debe regularlas⁶⁵. La prudencia es la virtud fundamental (cardinal) de la razón práctica; la justicia lo es de la voluntad y sus operaciones; la

⁶²Cfr. *Gn* 29, 20; *Dt* 1, 16-17; *Pr* 28, 20; *Sb* 3, 13; *Si* 7, 12-15; *Is* 35, 3-4; *Za* 8, 16; *Mc* 15, 43; *Lc* 6, 36-38; *Hch* 20, 33-35; *1 Co* 4, 12-13; *Ef* 4, 25-31; *Col* 3, 12-15; *2 Tm* 2, 22-25; *Hb* 10, 33-39; *St* 3, 2-12; *1 P* 4, 8-10; 5, 6-9; *Ap* 14, 4-5.

⁶³Cfr. por ejemplo *Ética Nicomáquea*, III, 5-11: 1113 b - 1119 a.

⁶⁴Estas virtudes se llaman “cardinales” porque son la base y el punto de referencia de las demás virtudes humanas, hacen concreta la perfección cristiana y dan a la caridad un cuerpo y una fisonomía: «Cuatro virtudes desempeñan un papel fundamental. Por eso se las llama “cardinales”; todas las demás se agrupan en torno a ellas. Estas son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza» (*Catecismo*, n. 1802).

⁶⁵Puede ser útil citar una conocida explicación tomista: «El bien de las potencias apetitivas no se realiza del mismo modo en cada comportamiento humano. Este bien se refiere a una triple materia: a) a los impulsos irascibles y agresivos, b) a los impulsos hacia el placer, c) a las operaciones a través de las cuales nos ocupamos de las cosas externas, como la adquisición, la venta, el alquiler y el préstamo. El bien del hombre respecto a los impulsos está en asumirlos de tal modo que no se deje arrastrar por ellos alejándose del juicio de la razón; y así, frente a las pasiones que impulsan en sentido contrario a la razón, el bien de la virtud consiste en refrenarlas, como hace la templanza, que modera el impulso del placer. Ante los impulsos que impiden actuar según la indicación de la razón, como el miedo, el bien de la virtud consistirá en resistir el impulso que detiene la acción, como hace el valor o la fortaleza» (*De virtutibus in communi*, a. 12).

fortaleza y la templanza corresponden respectivamente al apetito irascible y al concupiscible. En torno a las cuatro virtudes cardinales se organizan todas las otras virtudes morales como *partes subjetivas*, *partes integrales* y *partes potenciales* de aquellas⁶⁶. Las *partes subjetivas* responden a la distinción de ámbitos parciales dentro de una misma virtud cardinal: la sobriedad y la castidad son partes subjetivas de la templanza. *Partes integrales* son los hábitos necesarios para la plena realización de la virtud cardinal: la paciencia y la perseverancia son partes integrales de la fortaleza. Las *partes potenciales* son virtudes afines a una virtud cardinal en la que no se realiza plenamente la *ratio* de esa virtud: la religión y la piedad hacia los padres son partes potenciales de la justicia.

Nos detenemos brevemente para dar un panorama general de la clasificación tomista. Las partes subjetivas de la prudencia son la prudencia personal, mediante el cual la persona se gobierna a sí mismo, y la prudencia gubernativa, propia del padre de familia, de las autoridades, etc. Las partes integrales son virtudes como la memoria que es capaz de sacar experiencia del pasado, la inteligencia de la situación presente, la docilidad, la diligencia, la previsión, la cautela, etc. Partes potenciales son la capacidad de deliberar rectamente (*eubulia*), la capacidad de juzgar adecuadamente en las situaciones ordinarias (*synesis*) y en las situaciones extraordinarias (*gnome*), que regula la epiqueya.

Las partes subjetivas de la justicia son la justicia general o legal, la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Las partes potenciales son las virtudes que no tienen o poseen perfectamente la razón de igualdad propia de la justicia, como la religión, la piedad hacia los padres, la observancia respecto a las personas constituidas en autoridad y la obediencia; o bien aquellas virtudes que no comportan un deber en sentido estricto, como la veracidad, la gratitud, la bondad, la liberalidad, etc.

La magnanimidad, la magnificencia, la paciencia y la perseverancia son partes integrales de la fortaleza si las consideramos como presupuestos del acto principal de la fortaleza, que es emprender acciones o resistir ataques que ponen en peligro la vida. Si, en cambio, las consideramos como virtudes referidas a objetos secundarios de la fortaleza, esas cuatro virtudes son partes potenciales.

Partes subjetivas de la templanza son la moderación en la comida (abstinencia), la sobriedad en la bebida y la castidad. Son partes integrales el pudor y la honestidad. Y partes potenciales la continencia, la mansedumbre, la clemencia, la modestia, la humildad, la moderación en el deseo de saber y en la curiosidad (*studiositas*) y la moderación en el juego, el deporte y, más en general, en la diversión.

Cada virtud moral tiene un modo específico de regular las acciones, las tendencias y las pasiones, y, por tanto, una lógica interna, una estructura normativa que, convenientemente desarrollada, permite resolver los problemas que presenta la ética normativa.

b) La conexión de las virtudes

Se llama conexión de las virtudes morales a la propiedad de estas según la cual una no puede llegar al estado perfecto sin el desarrollo de las otras.

⁶⁶Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 48, a. 1.

La razón de esta conexión es el vínculo que tienen las virtudes morales con la prudencia y, desde el punto de vista cristiano, su relación con la caridad, que es la forma y raíz de todas las virtudes⁶⁷.

San Agustín habla de la conexión de las virtudes, como de una proposición ampliamente compartida: «La inseparabilidad de las virtudes ha sido propuesta por todos los filósofos que proclaman las virtudes como necesarias para la vida [...]. El motivo por el cual piensan que, si uno posee una virtud, las posee todas y, si le falta una, no posee ninguna, es que la prudencia no puede ser ni débil, ni injusta, ni intemperante: pues si tuviese alguno de tales defectos, no sería prudente. Y si la prudencia es tal cuando es fuerte, justa y templada, donde ella está, consigo estarán las demás. Del mismo modo, la fortaleza no puede ser ni imprudente, ni intemperante, ni injusta; asimismo la templanza debe ser prudente, fuerte y justa; así como la justicia no es tal si no es al mismo tiempo prudente, fuerte y templada. De modo que, cuando existe una de esas virtudes, allí están igualmente también las otras; y cuando las otras faltan, aquella no es auténtica, aunque por algún motivo pueda parecerlo»⁶⁸.

También Santo Tomás usa un argumento semejante, posiblemente con una mayor amplitud: según hemos visto, la virtud moral es una cierta participación de la recta razón en las potencias apetitivas⁶⁹. Esta relación de participación entre la prudencia y las virtudes morales explica, al mismo tiempo, la distinción de las virtudes (la imposibilidad que exista una sola virtud ética) y la conexión entre ellas: las virtudes morales participan en cierto modo de la unidad que el bien tiene en la prudencia, y así todas se forman y se desarrollan al mismo tiempo, según una cierta proporción armónica, de modo semejante a como los dedos de la mano crecen proporcionalmente.

Esto resulta más claro al considerar que *las pasiones y las acciones reguladas por las virtudes se encuentran en recíproca relación*: «Todas las pasiones se originan de unas primeras, que son el amor y el odio, y terminan en otras, que son el gozo y la tristeza. Y de modo parecido, todas las operaciones que son materia de virtud moral guardan orden entre sí y con las pasiones»⁷⁰. La virtud moral, por tanto, solo puede cumplir la función de hábito electivo del justo medio a la luz de una prudencia referida a todos los sectores de la vida moral.

La templanza, por ejemplo, es el hábito electivo del justo medio en los placeres sexuales y del gusto, pero no en cuanto este medio puede incumplirse por el impulso de una u otra pasión, sino en modo absoluto, independientemente del origen de la pulsión desordenada. Por la conexión de las acciones y las pasiones puede suceder que alguien realice una acción intemperante no tanto por deseo de placer, sino por avaricia o por venganza. Por eso, la templanza ha de salvar el justo medio entre los extremos que se le oponen *per se* y entre aquellos que se le oponen por razón de su conexión con las otras pasiones: la templanza ha de hacer templado al hombre en absoluto, y no solo bajo un cierto aspecto.

⁶⁷Cfr. *1 Co* 13, 1-13; *Col* 3, 14; *Catecismo*, nn. 1827-1828; *Veritatis splendor*, n. 15.

⁶⁸SAN AGUSTÍN, *Epistula* 167, 2, 4-5: CSEL 44, 591-593.

⁶⁹Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 12 ad 16.

⁷⁰*S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 3.

c) *La formación de las virtudes*

Crecimiento y disminución de los hábitos — *Las virtudes humanas (y los vicios) se adquieren y aumentan por la repetición de actos.* Las virtudes inhieren en las potencias no en cuanto estas son principios activos, sino precisamente en la medida en que tienen una cierta pasividad. Estas potencias, al ser movidas por una potencia superior, están por esta dispuestas de un cierto modo, pues todo lo que es movido por otro recibe una disposición del agente. Si esta moción se repite, la disposición se hace estable y se genera el hábito. La fortaleza, por ejemplo, se forma en la tendencia irascible por medio de los actos que impera la razón para que esta tendencia actúe según la virtud, venciendo la propia pasión espontánea, cuando esta no coincide con la recta razón. Por eso, el Aquinate afirma que la virtud «es una disposición o forma “grabada” e impresa en la potencia apetitiva por la razón»⁷¹. En cualquier caso, la repetición de actos que genera la virtud no es la mera repetición mecánica de acciones externas, sino una repetición en la que entra en juego la propia racionalidad del acto, y por ello las motivaciones correctas y las elecciones correctas, aunque al principio no sean del todo connaturales a la persona y a menudo tengan que ser sugeridas por el educador o la ley⁷².

Las virtudes disminuyen y desaparecen por la realización de actos contrarios a la virtud. De esta manera se genera en la potencia un nuevo hábito, el vicio, que anula la virtud opuesta, ya que dos formas contrarias (intemperancia y templanza, injusticia y justicia, etc.) no pueden coexistir en la misma facultad. *La prolongada cesación de actos virtuosos puede ocasionar también la debilitación e, incluso, la pérdida de la virtud,* pues si el esfuerzo para reordenar las potencias según los dictámenes de la recta razón no es constante, necesariamente surgirán actos que se le opondrán, a causa del movimiento instintivo que las tendencias sensibles conservan.

Ningún hábito operativo humano procede exclusivamente de la naturaleza, o sea, no existen hábitos operativos innatos. Sin embargo, *hay algunos hábitos que pueden llamarse naturales, pues proceden en parte de la naturaleza y en parte de los actos realizados por la persona.* Tales hábitos “naturales” son dos: el hábito de los primeros principios especulativos (*intellectus*) y el de los primeros principios morales (*sindéresis*). A diferencia de los otros hábitos (que se llaman adquiridos), estos se constituyen como disposiciones naturales que juzgan infaliblemente, una vez que a través de la experiencia ordinaria se conocen los términos del juicio. Paralelamente a los hábitos intelectuales de los primeros principios, hay en la voluntad un principio natural de rectitud moral: la inclinación natural al bien conocido por la razón, que, sin

⁷¹*De virtutibus in communi*, a. 9.

⁷²Sobre el amplio tema de la educación a la virtud, puede verse una primera información en S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, cap. XV; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit. cap. VII; J. DIÉGUEZ, *Come, egli stesso non lo sa. Crescere in libertà*, Edusc, Roma 2022.

embargo, no es un hábito incoado, sino algo que pertenece constitutivamente a la voluntad.

Formación de la prudencia — El desarrollo de las virtudes morales propone, desde el punto de vista práctico, un importante problema del que ya hemos hablado⁷³: cómo se forma la prudencia⁷⁴. En su estado perfecto, la prudencia presupone la posesión de todas las virtudes morales, pero estas, por su parte, pueden nacer solo a través de la guía de la prudencia⁷⁵. Este círculo, ya resuelto desde el punto de vista teórico, crea dificultades desde el punto de vista práctico, sea para los jóvenes que se encuentran en fase de maduración, sea para los adultos que en relación a la virtud se encuentran en un estado imperfecto y que cada día deben afrontar problemas y elecciones sobre los cuales han de tomar forzosamente una decisión, que no cuenta con la ayuda de una prudencia desarrollada.

Aristóteles había planteado ya esta cuestión, que él resolvía en el marco de su ética de la *polis*: los que se encuentran en la situación apenas descrita serán conducidos de la mano —y en cierto sentido obligados— hacia la virtud por las leyes de la *polis*, que han sido concebidas precisamente para tal fin. Esta solución resulta hoy en día insuficiente, aunque sigue siendo en parte válida. En efecto, *el Estado, la familia, los mass media, el lenguaje, los modelos socialmente compartidos, etc., ejercen —se quiera o no— un importante influjo educativo, positivo o negativo*⁷⁶. La teología moral añade otra respuesta: «Para el problema de la prudencia imperfecta existe, ciertamente, una solución teológica: la “sanación de la naturaleza” por la gracia y la revelación de los principios morales fundamentales como ley divina»⁷⁷. *Solo la ley de Cristo (lex nova)*, que consiste primariamente en la gracia del Espíritu Santo, *puede hacer al hombre perfectamente virtuoso*⁷⁸.

5. Virtudes infusas, dones del Espíritu Santo y carismas

a) Existencia de las virtudes infusas

La Revelación y la doctrina de la Iglesia enseñan que Dios transforma al hombre redimido en una nueva criatura y lo hace capaz de actuar como hijo del Padre en Cristo mediante el Espíritu Santo. La elevación sobrenatural abarca la persona en toda su integridad, incluidas las facultades operativas.

⁷³Vid. § 3 c).

⁷⁴Tenemos presente el desarrollo de M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 242-246.

⁷⁵Cfr. SAN AMBROSIO, *De Officiis ministrorum*, 1, 27, 126: PL 16, 60.

⁷⁶Es un problema que estudiaremos al tratar de las leyes humanas en el cap. IX. Véase también lo indicado sobre las tradiciones de vida moral en el cap. I, § 1 b).

⁷⁷M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., p. 245.

⁷⁸De la ley de Cristo nos ocuparemos en el cap. VIII.

Dado que la perfección de las facultades operativas se llama virtud, resulta teológicamente legítimo hablar de virtudes sobrenaturales.

Los principios fundamentales inmediatos de la vida sobrenatural que el Espíritu infunde en el hombre son las virtudes teologales o “divinas”, esto es, la fe, la esperanza y la caridad. La doctrina cristiana enseña que «el amor de Dios [, que] ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado»⁷⁹, es una virtud, así como lo son la fe y la esperanza. *Estas tres virtudes divinas informan las virtudes morales*, adecuándolas a las exigencias de la vida en Cristo⁸⁰.

Además de las virtudes teologales, distintos pasajes de la Escritura recuerdan que también las virtudes morales son un don de Dios⁸¹. No pocos Padres y documentos del magisterio, así como la gran mayoría de los teólogos, afirman que *junto con la gracia se reciben también las virtudes morales infusas*⁸². Es lógico que sea así, pues para la vida cristiana no bastan las cualidades que disponen a un actuar inmediatamente dirigido hacia Dios (virtudes teologales), se necesitan también aquellas capacidades que hacen sobrenatural y meritorio para la vida eterna el obrar que se refiere a las cosas creadas (virtudes morales infusas). Estas últimas son paralelas a las virtudes morales humanas, en el orden sobrenatural: prudencia, justicia, fortaleza y templanza infusas.

Solo a las virtudes infusas se refiere en sentido estricto la definición de origen agustiniano antes citada: «La virtud es una buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, que no puede ser usada para el mal, y que Dios produce en nosotros sin nosotros». *Son virtudes que Dios infunde en el cristiano con la gracia santificante, y que se distinguen de las correspondientes virtudes adquiridas no por la materia que regulan (acciones, tendencias, pasiones), sino por el criterio que inspira la regulación.* La templanza cristiana, por ejemplo, modera la tendencia nutritiva en orden al progreso de la vida espiritual con un criterio diverso a como lo hace la templanza humana en vista de la conservación de la salud, aunque hay puntos de contacto: la embriaguez se opone igualmente a la templanza humana y a la cristiana. La fe ilumina en modo nuevo el sentido de los bienes humanos y de su privación

⁷⁹Rm 5, 5.

⁸⁰Cfr. *Catecismo*, n. 1813.

⁸¹Cfr. *Pr* 2, 6; *Sb* 9, 10-11 y *Lc* 1, 17 (prudencia); *Pr* 8, 16 y *Is* 1, 26 (justicia); *Sal* 18, 33 y *1 Tm* 1, 12 (fortaleza); *Mt* 19, 11 y *2 Tm* 1, 7 (templanza y otras virtudes).

⁸²San Gregorio Magno considera las cuatro virtudes cardinales como una dádiva del Espíritu Santo: cfr. *Moralia in Iob*, 2, 49: CCL 143, 106. Acerca del magisterio, vid. INOCENCIO III, Ep. *Maiores Ecclesiae causas*: DS 780; CONC. DE VIENNE, Const. *Fidei catholicae*: DS 904; *Catecismo Romano*, II, 2, 51. Sobre Tomás de Aquino, cfr. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3. El *Catecismo de la Iglesia Católica* no habla directamente de las virtudes morales infusas, y su redacción podría hacer pensar que no las considera necesarias; sin embargo, tal omisión no significa automáticamente negar su existencia.

(salud y enfermedad, dolor, falta de recursos económicos, fracasos profesionales, etc.) y, por eso, modifica al menos parcialmente los criterios del comportamiento humano en relación a ellos. Así, por ejemplo, la actitud del Señor, que «se hizo pobre por vosotros»⁸³, ilumina el sentido de la pobreza y de la sobriedad en el uso de los bienes, y abre el camino para un comportamiento virtuoso que no tendría sentido sin la fe en Cristo.

Por otra parte, la teología retiene que *las virtudes infusas dan al hombre la capacidad radical de hacer elecciones válidas en orden al progreso de la vida cristiana y a la vida eterna, pero no proporcionan la facilidad característica del hábito adquirido*⁸⁴. Por esta razón, este último es absolutamente necesario para el cristiano. En este sentido, virtudes infusas y virtudes adquiridas son complementarias: la virtud infusa facilita la consecución de la correspondiente virtud humana, ya que la gracia de Dios impulsa y conduce al cristiano en su ser global, por lo que al poner en práctica las virtudes infusas desarrolla también los elementos de la correlativa virtud natural; por otra parte, la virtud humana estabiliza y estimula el ejercicio de la virtud infusa como la perfección propia de la misma⁸⁵.

El crecimiento de las virtudes infusas, al igual que su adquisición, no depende tanto de la acción humana como de la gracia de Dios. Sin embargo, los actos de una virtud sobrenatural consolidan su posesión⁸⁶. Esto sucede, entre otras cosas, porque aumentan la correspondiente virtud adquirida que, posteriormente, facilita el uso de la infusa. Por tanto, *el hombre debe disponerse personalmente a este desarrollo* respondiendo generosamente a los dones ya concedidos por el Señor, ya que las buenas obras de la persona en

⁸³2 Co 8, 9.

⁸⁴Sin embargo, las virtudes infusas conceden, de modo remoto, una cierta facilidad para actuar en el orden de la gracia. Santo Tomás indica que la facilidad para obrar puede entenderse de dos maneras: la prontitud causada por el hábito, y en este sentido las virtudes infusas no la confieren; y la que se deriva de la inclinación al objeto de las virtudes, que es propia de los dones divinos (cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, d. 14, q. 2, a. 2 ad 5). En este segundo sentido, las virtudes sobrenaturales facilitan el obrar moral de dos maneras: 1) del mismo modo que las facultades tienden a actuar, las virtudes infusas inclinan a actuar sobrenaturalmente, por su tendencia hacia el bien absoluto; 2) la virtud infusa supone la supresión de cualquier vicio propiamente tal, y si bien permanece la disposición remota desordenada, esta está debilitada por la firme adhesión al bien contrario y eso facilita actuar ordenadamente (cfr. *De virtutibus in communi*, a. 10 ad 14).

⁸⁵ Sobre la interacción entre virtudes adquiridas y virtudes infundidas en las acciones del cristiano, está en marcha un interesante debate entre autores tomistas. Puede verse un relato en los artículos de W. Mattison, A. Knobel y J. Porter en el *Journal of Moral Theology* 8/2 (2019) y, más ampliamente, en M.A. MULLEN, *La relación entre las virtudes adquiridas y las virtudes infusas en Santo Tomás de Aquino. Un debate sobre la coexistencia de las virtudes morales adquiridas y las virtudes morales infusas en el cristiano (2004-2019)*, tesis doctoral, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2021.

⁸⁶ “Los actos que son producidos por un hábito infuso no causan otro hábito, sino que fortalecen el ya existente” (*S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4, ad 3).

gracia merecen el crecimiento de la gracia y de la virtud⁸⁷.

Por las mismas razones hay que decir que las virtudes infusas propiamente dichas no pueden disminuir: ni la tibieza ni el pecado venial privan o disminuyen estas virtudes⁸⁸. La relación entre virtud infusa y pecado grave es muy distinta: con él el hombre pierde la elevación sobrenatural de su ser (gracia santificante) y de sus facultades (virtudes infusas y dones del Espíritu), ya que se cierra a su fuente, que es Dios; sin embargo, salvo en el caso de un pecado contra la fe o contra la esperanza, estas dos virtudes persisten en la persona, aunque en condición precaria⁸⁹.

El aumento de las virtudes infusas sigue al aumento de la gracia de Dios. Por tanto, *las buenas obras, la oración y la frecuencia de los sacramentos conducen al aumento de las virtudes infusas*. De hecho, la Sagrada Escritura enseña a pedir las virtudes en la oración⁹⁰. A su vez, los sacramentos alimentan, fortalecen y expresan la fe, y disponen al ejercicio de la caridad⁹¹. En resumen, las virtudes infusas se otorgan por gracia a todos los que creen en Cristo, pero también requieren la libre correspondencia humana.

Se debe ciertamente reconocer que la existencia de virtudes morales infusas no es materia dogmática sobre la cual la Iglesia se haya pronunciado con un juicio definitivo. Es, sin embargo, la doctrina más común entre los grandes teólogos clásicos. La vida moral cristiana podría ser explicada también de otro modo: la gracia hace meritorias las actuaciones de las virtudes adquiridas, las virtudes teologales elevan y modifican parcialmente los criterios reguladores de la prudencia humana, y la caridad continúa siendo igualmente la “forma” de todas las virtudes. Por nuestra parte, sin embargo, pensamos que la doctrina sobre la existencia de virtudes morales infusas facilita la comprensión del actuar moral cristiano y, por otra parte, no hemos encontrado en la literatura teológica argumentos definitivos que refuten la validez de lo que la teología clásica ha dicho a favor de su existencia.

⁸⁷ Véase el capítulo VI, apartado 7.

⁸⁸ Esto no significa que, por lo que respecta a las virtudes, sea indiferente actuar tibiamente o pecar venialmente, ya que hacerlo disminuye su facilidad de ejercicio; y, por otra parte, el pecado venial predispone al pecado mortal.

⁸⁹ Cf. CONCILIO DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 15 y cc. 27-28: DS 1544, 1577 y 1578.

⁹⁰ San Pablo reza por el crecimiento de la caridad en los Tesalonicenses: «Que el Señor dirija vuestros corazones en el amor de Dios» (2 Ts 3,5), y por la fe y la esperanza de los Romanos: «Que el Dios de la esperanza os llene de todo gozo y paz en la fe, para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo» (Rm 15,13). Los Apóstoles pidieron al Señor que aumentara su fe (Lc 17,6), y el padre del epiléptico le rogó que le ayudara en su incredulidad (Mc 9,24). Por eso, la liturgia de la Iglesia nos invita a pedir: «Dios todopoderoso y eterno, aumenta en nosotros la fe, la esperanza y la caridad» (Colecta del domingo 30 del tiempo ordinario); cf. CONCILIO DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 10: DS 1535.

⁹¹ Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.

b) *Los dones del Espíritu Santo*

La Revelación muestra otro modo más elevado de actuar, que se verifica cuando Dios mismo actúa en nosotros: «Los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios [...]. El Espíritu acude en ayuda de nuestra flaqueza: porque no sabemos lo que debemos pedir como conviene; pero el mismo Espíritu intercede por nosotros»⁹². En este sentido, las obras buenas del cristiano son verdaderamente frutos del Espíritu Santo⁹³. El Espíritu guía la vida del cristiano y así, por medio de Cristo, «unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu»⁹⁴. Pero, para que esto suceda, es necesaria una cierta disposición estable, una cierta connaturalidad en lo íntimo de la persona, que la predispone a secundar con prontitud la guía y las inspiraciones divinas. Tales cualidades estables, infundidas por Dios en el alma, son «los dones del Espíritu Santo. Estos son disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo»⁹⁵. Basándose, sobre todo, en un texto de Isaías, se enumeran siete dones a través de los cuales el Espíritu mueve a los fieles⁹⁶:

- *sabiduría*: para conocer y amar con prontitud las cosas divinas;
- *entendimiento*: para entender con profundidad las verdades de la fe;
- *ciencia*: para valorar las cosas humanas en relación al último fin;
- *consejo*: para discernir las cosas que hay que hacer;
- *piedad*: para cumplir con solicitud y ánimo filial lo que hace referencia a Dios y, secundariamente, a los hombres;
- *fortaleza*: para estar dispuestos a rechazar prontamente las sugerencias negativas en los peligros;
- *temor de Dios*: para evitar los estímulos de las pasiones desordenadas que ofenderían al Señor.

La tradición de la Iglesia ha hablado constantemente de estos dones⁹⁷. Su necesidad se basa en la excedencia del orden sobrenatural, que requiere no solo las virtudes infusas, sino también el impulso del Espíritu Santo. Así, los

⁹²Rm 8, 14.26.

⁹³Cfr. Ga 5, 22.

⁹⁴Ef 2, 18. Cfr. Ga 5, 25.

⁹⁵Catecismo, n. 1830.

⁹⁶Cfr. Is 11, 1-3; Catecismo, n. 1831.

⁹⁷Cfr. *Decretum Damasi* del Sínodo Romano del 382: DS 178; *Catecismo Romano*, I, 9, 8; LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, 9-V-1897: ASS 29 (1896-97) 644-658. También los catecismos católicos y la liturgia de la Iglesia testimonian su existencia, y lo mismo han hecho los teólogos (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 68). Para una mayor profundización remitimos a M. M. PHILIPPON, *Los dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid 1989³.

Padres comparan las virtudes a la navegación a remo, y los dones a la navegación a vela impulsada por el viento (soplo del Espíritu); sin embargo, como todo ejemplo, no sería oportuno llevarlo al extremo, pues en la vida cristiana virtudes infusas y dones del Espíritu Santo se entrecruzan y, desde el inicio al fin del camino de la santidad, tanto unas como otros son necesarios para responder a la llamada divina.

Actualmente existe un interesante debate sobre la forma de actuación de los dones del Espíritu Santo. Siguiendo la interpretación del pensamiento tomista propuesta por Gaetano y Juan de Santo Tomás, tradicionalmente se hacía una clara distinción entre la acción de las virtudes cristianas (infusas) guiadas por la razón iluminada por la fe y la actuación de los dones del Espíritu Santo, que siempre tenía un cierto carácter extraordinario y excepcional, propio y casi exclusivo de los santos o, en todo caso, de personas con una espiritualidad muy elevada. Siguiendo el camino abierto por Pinckaers, Angela McKay Knobel propuso otra interpretación⁹⁸, según la cual la vida moral cristiana se distingue de un comportamiento informado únicamente por las virtudes humanas adquiridas por la presencia simultánea de las virtudes morales infusas y de los dones del Espíritu Santo. La moción del Espíritu Santo, posibilitada por los dones, está así presente en la vida cristiana como tal y, por tanto, en la vida de todo cristiano⁹⁹. Estamos de acuerdo con la postura de Angela McKay en la medida en que pensamos que no es correcta la distinción entre una vida cristiana de primera clase, por así decirlo, caracterizada por la puesta en práctica de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, y una vida cristiana de segunda clase, en la que sólo existe la puesta en práctica de las virtudes infusas. Al mismo tiempo, nos parece cierto que la actuación de los dones se manifiesta de forma gradual, en función de la mayor o menor profundidad de la vida espiritual de cada persona.

c) *Los carismas*

La palabra griega *carisma* significa favor, don gratuito, beneficio, y, en este sentido, aparece en el Nuevo Testamento 14 veces en las cartas paulinas. Empleada así, se puede decir que la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo son carismas. La palabra *carisma* en las lenguas modernas ha adquirido un significado técnico, usado en el Nuevo Testamento pocas veces¹⁰⁰. En esta acepción, *los carismas son múltiples dones –diversidad de carismas¹⁰¹– que el Espíritu distribuye como quiere «para utilidad común»¹⁰², y que no todas las personas reciben¹⁰³, porque no son necesarios a cada cristiano para*

⁹⁸ Angela M. MCKAY KNOBEL, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, University of Notre Dame Press, 2021.

⁹⁹ Véase el reciente estudio de E. REICHERT, *Divine Optics. The Gifts of the Holy Spirit and their Role in Practical Reason in the Thought of Thomas Aquinas*, tesis doctoral, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2021.

¹⁰⁰ Véase, por ejemplo, la traducción castellana de *1 Co 12, 31*, y sin traducirlo con la palabra *carisma* se usa el concepto en *Rm 12, 6-11*; *1 Co 12, 4* y *1 P 4, 10-11*.

¹⁰¹ Cfr. *Rm 12, 6*; *1 Co 12, 4*.

¹⁰² Cfr. *1 Co 12, 7.11*; *14, 12*; *Catecismo*, n. 951. Casi siempre los carismas se reciben para la utilidad y el servicio de los demás (*gratiae gratis datae: 1 Co 14, 19*), aunque algunas veces son solo para la utilidad de quien los recibe: «El que habla en lenguas se edifica a sí mismo» (*1 Co 14, 4*).

¹⁰³ Cfr. *1 Co 12, 28-30*.

desarrollar la propia santidad.

Tanto la etimología de la palabra, como las indicaciones explícitas de la Sagrada Escritura, muestran que los carismas son dones gratuitos de Dios —a veces se nombra concretamente al Espíritu Santo— en orden al fin sobrenatural. «Extraordinarios o sencillos y humildes, los carismas son gracias del Espíritu Santo, que tienen directa o indirectamente una utilidad eclesial; los carismas están ordenados a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo»¹⁰⁴. Tienen, por tanto, una relación muy estrecha con la vida de la Iglesia; de hecho *Rm 12* y *1 Co 12* utilizan el ejemplo del cuerpo para hablar de la diversidad, la unidad y la utilidad de los carismas. Su incumbencia eclesial, y el hecho de que en los textos indicados —y en otros¹⁰⁵— se hable de carismas ministeriales, así como las reglas dadas por los Apóstoles para el uso de los carismas¹⁰⁶, manifiestan que no solamente no hay oposición entre carisma y jerarquía, sino que son dos realidades estrechamente unidas.

«Los carismas se han de acoger con reconocimiento por el que los recibe, y también por todos los miembros de la Iglesia. En efecto, son una maravillosa riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad de todo el Cuerpo de Cristo; los carismas constituyen tal riqueza siempre que se trate de dones que provienen verdaderamente del Espíritu Santo y que se ejerzan de modo plenamente conforme a los impulsos auténticos de este mismo Espíritu, es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas (cfr. *1 Co 13*)»¹⁰⁷. Las Cartas de San Pablo varias veces ofrecen una lista de ellos; en conjunto nombran una veintena de carismas: algunos son prodigiosos, como las curaciones por medio del Espíritu o el poder de hacer milagros¹⁰⁸; otros conllevan solamente la particular aptitud para un cierto oficio, como el de apóstol para suscitar una comunidad, de profeta para exhortar a los fieles, de doctor para instruir, etc. Muchos otros pasajes de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sin usar el término, hablan de diversos carismas: la profecía, desde Moisés a Juan Bautista¹⁰⁹, la glosolalia¹¹⁰, el poder de hacer prodigios¹¹¹, de expulsar los espíritus inmundos y de curar enfermedades¹¹², la prudencia para juzgar y para gobernar¹¹³, etc.

Mientras los carismas prodigiosos, con el desarrollo de la Iglesia, resultan poco frecuentes, los ordinarios y necesarios para la vida de la Iglesia existirán siempre. Así escribe el Vaticano II: el «Espíritu Santo no solo

¹⁰⁴*Catecismo*, n. 799.

¹⁰⁵Cfr. *Ef 4*, 11-12; *1 Tm 4*, 14; *2 Tm 1*, 6.

¹⁰⁶Cfr. *1 Co 14*; *1 P 4*, 10-11.

¹⁰⁷*Catecismo*, n. 800.

¹⁰⁸Cfr. *1 Co 12*, 9-10.

¹⁰⁹Cfr. *Dt 34*, 10; *Lc 7*, 26.

¹¹⁰Cfr. *Hch 2*, 4.

¹¹¹Cfr. *Jos 3*, 7; *Hch 2*, 43.

¹¹²Cfr. *1 R 17*, 17-24; *Mt 10*, 1.

¹¹³Cfr. *Jc 4*, 4-6; *1 R 3*, 12; *Pr 21*, 1.

santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y lo llena de virtudes. También reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y *distribuye sus dones a cada uno según quiere* (1 Co 12, 11). Con esos dones hace que estén preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia, según aquellas palabras: *A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común* (1 Co 12, 7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia. [...] El juicio acerca de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia»¹¹⁴.

¹¹⁴*Lumen gentium*, n. 12. Cfr. *Catecismo*, n. 801.

PARTE III

EL CAMINO DE LA IDENTIFICACIÓN CON CRISTO

Hemos visto que todos los hombres han sido llamados por Dios a la santidad mediante la identificación con Cristo (Parte I). Sucesivamente se han analizado los principios operativos naturales y sobrenaturales que permiten al cristiano elaborar un programa de vida coherente con la llamada divina (Parte II). Ahora es necesario estudiar los puntos de referencia normativos de que dispone el creyente para alcanzar realmente la meta deseada: ¿qué es la *buena* conducta? ¿Cuál es el criterio o la medida de la buena y de la mala conducta? ¿Dónde se encuentra? ¿Cómo se expresa? ¿Por qué el conocimiento de la bondad es tan frágil y tantos no llegan a poseerlo plenamente? ¿Cómo responde Dios a esta fragilidad?

Como se ha indicado, las virtudes teologales y morales, en cuanto principios específicos de la vida cristiana, son también la regla de la vida en Cristo, presente en el cristiano moralmente formado¹. Ahora bien, la formación de las virtudes en el hombre herido por el pecado, además de tener unos presupuestos naturales (la ley moral natural), necesita la ayuda divina (la ley divina, especialmente la *lex gratiae*) y también las leyes humanas (civiles y eclesiásticas), así como las enseñanzas del saber moral que se aplica a través de la conciencia. Esto explica por qué la teología moral, siguiendo el fundamento ofrecido por la Sagrada Escritura, ha encuadrado tradicionalmente el estudio de la norma moral en el contexto de la teología de la ley (ley eterna, ley moral natural, ley divino-positiva, etc.) y de la teología de la conciencia. Ley moral (capítulos VIII y IX) y conciencia (capítulo X) son, precisamente, los dos elementos que configuran el camino hacia la adquisición y la consolidación de las virtudes teologales y morales, a través de las cuales el hombre se une con Cristo. Esta perspectiva permite entender, además, que si bien es verdad que la ética cristiana debe tener en cuenta la ley y la conciencia, no puede estructurarse en torno a la obligación moral de algún modo contrapuesta a la conciencia².

Para terminar examinaremos el acto por el que el hombre se separa de Cristo, el pecado, y el camino de retorno que es la conversión (capítulo XI).

¹Cfr. cap. I, §§ 2 b) y 3 c); cap. II, § 4 b) y c); cap. VII, §§ 2-4.

²Cfr. cap. I, § 2 b) y la bibliografía allí citada; además: R. GARCÍA DE HARO, *Legge, coscienza e libertà*, Ares, Milano 1990²; S. PINCKAERS, *Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della «Veritatis splendor»*, «Annales Theologici» 10 (1996) 3-68; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La conciencia del penitente*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 9-21.

CAPÍTULO VIII

LA LEY EN EL CONTEXTO DE LA DOCTRINA DE LAS VIRTUDES

1. El designio salvífico de Dios en Cristo y su participación en el hombre

La noción de ley, especialmente de ley moral, posee amplias resonancias bíblicas. Es verdad que una hipertrofia normativista de la vida moral y un exceso legislativo en la vida sociopolítica han ocasionado un desafecto por la ley. Pero el abuso no quita la necesidad de este concepto, incluso en el campo moral. Por eso conviene considerar ahora la relación existente entre las virtudes y la doctrina de la ley moral, para subrayar que la ética de la virtud no es una ética sin ley moral. Más aún, *la perspectiva que ve las virtudes como fundamento y razón de las normas morales constituye, a nuestro parecer, el modo más adecuado de interpretar la doctrina de la ley moral según el pensamiento cristiano.*

a) El originario designio salvífico divino como ley eterna

En el pensamiento greco-romano existía una importante reflexión sobre la ley eterna, particularmente en el estoicismo. No hay duda de que San Agustín¹ y otros teólogos cristianos se han servido de la definición de Cicerón². Sin embargo, el influjo de las fórmulas estoicas no explica el importante papel atribuido a la ley moral por el pensamiento cristiano. Este depende de manera mucho más profunda del concepto bíblico de ley de Dios, ligado ya en el Antiguo Testamento a la Alianza entre el Señor y su pueblo: se trata de la «Ley y los Profetas» que Jesús declara no querer abolir, sino llevar a la perfección³. En efecto, para los estoicos, la ley eterna se encuentra en el cosmos y la razón humana puede comprenderla y adaptarse a ella, sometiendo a ella las pasiones (la parte no racional del hombre). Para los primeros cristianos, detrás del orden cósmico hay un Dios personal que creó todas las cosas con sabiduría y amor, e hizo al hombre a su imagen y semejanza, por tanto partícipe de esta sabiduría con la que Dios guía todo a su debido fin⁴. Después de la primera caída, en las Alianzas posteriores, Dios quiso restituir progresivamente esta capacidad al hombre, mediante la revelación de la ley y la infusión de la gracia.

¹San Agustín define la ley eterna como «la razón o la voluntad de Dios que manda observar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (*Contra Faustum*, 22, 27: CSEL 25, 621).

²Cfr. *De legibus*, lib. 2, cap. 4, 8.

³Cfr. *Mt* 5, 17.

⁴ Cf. M. SPANNEUT, *Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église*, «*Studia Moralia*» 19/2 (1981) 153-175; M. RHONHEIMER, *Ragione pratica e verità della subjvità: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia*, en L. ROMERA (ed.), *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Armando, Roma 2005, pp. 77-81.

La consideración del universal designio salvífico de Dios como ley eterna constituye el punto clave del pensamiento cristiano sobre tal noción. Es decir: se puede y se debe llamar ley eterna al decreto por el cual Dios «en él [Cristo] nos eligió antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo»⁵. Se llama *ley* porque es una *ordinatio* o plan de la Sabiduría divina, que «alcanza con vigor de un confín a otro confín»⁶, ha creado todas las cosas y gobierna todo con benignidad. *Eterna* porque se trata «del misterio que durante siglos estuvo escondido en Dios, el Creador de todas las cosas»⁷, o bien de «las múltiples formas de la sabiduría de Dios [...], conforme al plan eterno que ha realizado por medio de Cristo Jesús, Señor nuestro»⁸; esta ley es eterna, como lo es la sabiduría de Dios con la cual se identifica.

Tratándose del plan de la infinita sabiduría creadora de Dios, está claro que comprende y mide todas las realidades creadas, y en particular la existencia y la vida de los hombres, alcanzándolas en su singularidad. Nada escapa a la mirada divina⁹. Santo Tomás precisará que la ley eterna no es solo el plan de la creación, sino también el designio actuado por la providencia de Dios; y definirá la *ley eterna* como «la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y de todo movimiento»¹⁰. La doctrina eclesial considera la ley eterna como norma moral suprema, arquetipo de toda bondad, de toda justicia y de toda rectitud. Afirma, en efecto, el Concilio Vaticano II «que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo entero y los caminos de la comunidad humana»¹¹. «Toda ley tiene en la ley eterna su verdad primera y última», añade el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹².

Todos los seres creados participan de la ley eterna, en la medida en que Dios los guía hasta su fin, y, sin embargo, el modo en que Dios guía a los seres irracionales y el modo en que guía al hombre es muy distinto: «Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no desde fuera, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física,

⁵*Ef* 1, 4-5.

⁶*Sb* 8, 1. Cfr. *Si* 42, 15-26.

⁷*Ef* 3, 9. Cfr. *Rm* 16, 25.

⁸*Ef* 3, 10-11.

⁹Cfr. J. SORDO - E. COLOM, *La ley eterna y su penetración en las criaturas*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 163-202.

¹⁰*S.Th.*, I-II, q. 93, a. 1. Cfr. *De veritate*, q. 5, a. 1 ad 6.

¹¹*Dignitatis humanae*, n. 3. Cfr. BEATO JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: DS 3973; *Veritatis splendor*, n. 43.

¹²*Catecismo*, n. 1951; véanse también los nn. 1950 y 1952.

sino desde dentro, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación. De esta manera, Dios llama al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable y responsable, dirigir el mundo: no sólo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas»¹³. A diferencia de los seres irracionales, el hombre puede conocer el bien y orientarse libremente en él.

El concepto teológico de ley eterna es de gran importancia para explicar el fundamento teonómico del orden moral. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestro saber, conviene tener presente que nosotros no podemos conocer directamente la *ordinatio* de la Sabiduría divina *en sí misma*. Su designio es «el misterio que estuvo escondido durante siglos y generaciones»¹⁴. Este se nos hace accesible solo mediatamente, a través de las vías previstas por la providencia de Dios para hacernos partícipes de la verdad moral y salvífica¹⁵. Estas diversas modalidades de participación del hombre en la ley eterna serán analizadas en este capítulo, primero ofreciendo una visión de conjunto y después deteniéndonos en cada una de las modalidades de participación.

b) La comunicación de la ley eterna: de la ley moral natural a las virtudes cristianas como la más perfecta participación humana en el plan de la sabiduría divina

*La primera y fundamental participación del hombre en la ley eterna es llamada por la teología “ley moral natural”. Consiste en la «luz de la inteligencia infusa en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe cumplir y lo que se debe evitar. Esta luz y esta ley, Dios las ha dado en la creación»*¹⁶. La ley moral natural no es otra cosa que el hecho, incontestable, que el hombre ha sido creado por Dios como un ser moral, y que la razón humana es, de por sí, una razón moral, capaz de ordenar nuestra conducta en vista del bien humano. En otras palabras, la instancia moral nace inmediatamente del interior del hombre, y encuentra en él una estructura que la alimenta y la sostiene, sin la cual las exigencias éticas —e incluso el lenguaje que las expresa— serían no solo externos, sino también completamente ininteligibles.

Hemos dicho que *la ley moral natural* es la primera y fundamental parti-

¹³ *Veritatis splendor*, n. 43, que añade la cita de *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2: «La criatura racional, entre todas las demás —afirma santo Tomás—, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural».

¹⁴ *Col* 1, 26.

¹⁵ Cfr. *1 Co* 2; *Dignitatis humanae*, n. 3.

¹⁶ SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta, prol.*: *Opuscula theologica*, vol. II, cit., n. 1129. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 40.

cipación del hombre en la ley eterna. Primera y fundamental en sentido lógico, pues ella *supone la originaria constitución del hombre como sujeto moral, que hace posible la inteligibilidad y la recepción de cualquier otra disposición ético-positiva, tanto divina como humana*. La ley moral natural asegura, además, como veremos dentro de poco, los primeros principios de las virtudes éticas. *Pero, al mismo tiempo, la ley moral natural es objetivamente insuficiente y fragmentaria*. Es insuficiente para ordenar la convivencia social necesaria para alcanzar el bien humano, y por eso ha de ser ulteriormente explicitada y determinada por la ley civil; también es insuficiente, en la práctica, para garantizar la realización del bien personal: aunque, en línea de principio, indica todas las exigencias del bien humano, no posee la fuerza necesaria para evitar el oscurecimiento de la percepción de algunas exigencias éticas, debido al desorden introducido por el pecado en las facultades operativas humanas. En efecto, a menudo encontramos opiniones muy diferentes entre las personas sobre lo que es bueno y lo que es malo. Ya los griegos enseñaban que, para *vivir según la razón*, no basta con tener esa facultad, sino que se requiere la adquisición de las diversas virtudes para que lo verdaderamente razonable pueda ser percibido y realizado en todas las circunstancias¹⁷. Por otra parte, considerada la totalidad del designio salvífico de Dios, es obvio que el bien sobrenatural del hombre, es decir, la realización de la unión con Cristo a través de la fe, la esperanza y la caridad, excede completamente el alcance de la ley moral natural.

La totalidad del designio salvífico de Dios en Cristo ha sido objeto de una revelación divina gradual e histórica (la historia de la salvación), a través de la cual se instaura también la progresiva participación sobrenatural del hombre en la ley eterna, que se llama comúnmente ley moral divino-positiva. En ella hay que distinguir la ley del Antiguo Testamento, que posee un carácter provisional e imperfecto, pero pedagógicamente muy importante, en cuanto confirma los aspectos esenciales de la ley moral natural y promete y prepara la obra del Mesías; y la ley del Nuevo Testamento, llamada también *lex gratiae* porque consiste primariamente en la gracia del Espíritu Santo dada a los que creen en Cristo, que hace posible el conocimiento y la realización práctica de nuestra vida de hijos de Dios¹⁸. Es necesario añadir, para completar los tipos de ley, que la vida de los cristianos en la Iglesia tiene necesidad de una ulterior regulación humana, en buena parte explicitación o determinación de la ley moral natural y de la ley divina, que es la ley eclesiástica o derecho canónico.

Desde el punto de vista normativo, la ley del Nuevo Testamento conserva y lleva a cumplimiento las exigencias de la ley moral natural, aunque no se

¹⁷ Cf. M. RHONHEIMER, *La razón práctica y la verdad de la subjetividad*, cit., pp. 73-77. Explicamos esta dinámica en el capítulo VII, párrafos 2-3.

¹⁸Una primera aproximación a este tema se puede encontrar en *Catecismo*, nn. 1961-1963 (sobre la ley antigua) y nn. 1965-1974 (sobre la ley nueva).

limita a esto¹⁹; así pues, representa la plenitud final a la cual tiende todo el cuerpo de las leyes. En cambio, *desde un punto vista real debe afirmarse que la perfecta participación en el designio salvífico de Dios se verifica (se hace realidad) en el cristiano virtuoso*, es decir, en la persona interiormente renovada por la gracia que, a través de las virtudes y bajo la acción de los dones del Espíritu Santo, está en condiciones de identificar y de realizar en cada situación el modo idóneo de comportarse con Dios, consigo mismo, con los otros y con los diversos bienes, que *hic et nunc* respeta y promueve su vida en Cristo. Solo el cristiano virtuoso participa de tal manera en el plan de la sabiduría de Dios que puede alcanzar y valorar efectivamente las acciones y las situaciones en su específica singularidad; es decir, solo de ese modo el conocimiento práctico humano –dentro de los límites de sus posibilidades– llega a captar el designio divino²⁰. Así lo enseña la Enc. *Veritatis splendor*: «Para poder “distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rm 12, 2) sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero esta no es suficiente: es indispensable una especie de “connaturalidad” entre el hombre y el verdadero bien. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad»²¹.

Esta visión de conjunto basta para darse cuenta de que el concepto de *ley moral es un* concepto análogo; es decir, se trata de un concepto que, según los casos, tiene un significado diferente, aunque siempre conserva un núcleo semántico común. Esto dificulta cualquier discurso general sobre el derecho. En el conjunto de leyes que tienen significación moral, tenemos leyes divinas (la ley natural, la ley antigua y la ley nueva) y leyes humanas (la ley civil y la ley eclesiástica), algunas de las cuales son internas (ley natural, ley nueva) y otras externas. En cualquier caso, la ley, cualquier ley, es *'aliquid rationis'*²², es un orden operativo elaborado por la

¹⁹Cfr. cap. I, § 1 c).

²⁰Una mayor profundización sobre esta cuestión sería posible a través del estudio de la doctrina tomista de las virtudes ejemplares en Dios (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 61, a. 5). Sobre estas escribe Abbà: la «ley eterna designa a Dios en cuanto principio que mueve y regula al hombre en su conducta. Ahora bien, esto es así porque en Él se encuentran las virtudes ejemplares, y sobre tal ejemplar [Santo Tomás] concibe la idea de las virtudes humanas, esto es, de los *hábitos* que completan los individuos en orden a la naturaleza humana y a la naturaleza divina participada. En función de la idea de virtud [el Aquinate] concibe un orden que puede ser parcialmente expresado mediante las diversas leyes, diversamente promulgadas; leyes pensadas para una colectividad y emanadas con criterios educativos, es decir, para estimular los individuos a vivir las virtudes. Además, como Dios es principio de los actos en su singularidad, la ley eterna designa también a Dios en cuanto concibe la idea de la perfección conveniente a cada individuo y según tal idea guía y mueve a cada individuo en las cosas particulares de su vida» (G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 259).

²¹*Veritatis splendor*, n. 64.

²²Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1.

razón. La ley es una regla o medida de acción, y ordenar las acciones con vistas al bien es una tarea que sólo la razón práctica puede realizar²³. Por tanto, sin excluir la intervención de la voluntad del legislador²⁴, la formalidad de la ley viene dada por la razón práctica y no por la voluntad, que por sí sola no podría ser regla y medida de la acción. Una segunda característica es que la ley siempre apunta de alguna manera al bien común²⁵. Por último, hay que decir que la ley está ordenada a la virtud²⁶, ya que sólo a través de las virtudes el hombre participa plena y activamente en el plan de la sabiduría divina, llegando a ser él mismo capaz de ordenar rectamente su propia conducta.

En resumen, podemos decir que la primera regla del bien humano es la conformidad con la razón, entendiendo por esto no lo que cada uno piensa sobre el bien, sino lo que en sí mismo es razonable desear: la coincidencia sólo se da en la persona plenamente virtuosa. Como capacidad intelectual, el conocimiento moral es muy frágil y necesita muchas condiciones para desarrollarse bien (cultura en la que se vive, educación recibida, buenas relaciones, buena voluntad, etc.). Dios sale al encuentro de esta fragilidad para salvarla, haciendo al hombre capaz de vivir según su plan; un plan que supera la mera razón humana, pero que está en continuidad con ella. A continuación veremos las estructuras de la razonabilidad (ley natural), primero a partir de los datos de la Revelación, luego en la doctrina filosófica y teológica. En los apartados siguientes veremos las dos etapas en las que Dios quiso dar al hombre la salvación de esta condición de imposibilidad práctica de vivir según su plan (ley antigua y ley nueva).

2. La radical constitución del hombre como ser moral: la ley moral natural

a) La ley moral natural en la doctrina católica

La ley moral natural en la Sagrada Escritura — *El concepto de ley moral natural está claramente fundamentado en la Sagrada Escritura*, aunque no se utilice explícitamente en ella como expresión técnica. Uno de los lugares clásicos es sin duda la *Epístola a los Romanos*. En el capítulo I, San Pablo ve una conexión directa entre las formas más perversas de inmoralidad y el rechazo de un Dios que pueda ser conocido por la razón humana. Se da a entender que la inmoralidad de los paganos es culpable porque no atienden a

²³Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nos. 1-3.

²⁴Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 3; q. 97, a. 3.

²⁵Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2. Hay que advertir que aquí el “bien común” no debe entenderse sólo en un sentido socio-político, sino en un sentido más amplio, que se refiere al bien propio de la comunidad bajo esa ley.

²⁶Cfr. *De malo*, q. 2, a. 6; *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 3; II-II, q. 44, a. 2, ad 1 y a. 4.

la experiencia humana del bien y del mal, experiencia que, sin embargo, es común a todos los hombres, incluso a los que no conocen la ley de Moisés. En el capítulo II, San Pablo aborda explícitamente esta cuestión: «Cuando los gentiles, que no tienen la Ley, actúan por naturaleza según la Ley, son ley para sí mismos. Demuestran que lo que la Ley exige está escrito en sus corazones, como se desprende del testimonio de su conciencia y de su propio razonamiento, que ahora los acusa y ahora los defiende»²⁷. Los que no conocen la *Torá* actúan por naturaleza de acuerdo con ella, que está escrita en sus corazones, lo que se demuestra por el testimonio de su conciencia²⁸. La Escritura, por tanto, confirma la existencia de un poder cognoscitivo natural del bien y del mal, pero también confirma la imposibilidad práctica de vivir conforme a ella: todos, paganos y judíos, necesitan la salvación; los primeros porque «se han perdido en sus vanos razonamientos y su mente embotada se ha ofuscado»²⁹, los segundos porque aunque conocen la ley no pueden ponerla en práctica³⁰. El resto de la *Epístola a los Romanos* es una explicación de cómo Cristo nos salva de esta situación y cómo se manifiesta la *nueva vida* de los cristianos.

Una perspectiva complementaria se encuentra en la discusión del Señor con los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio. Ante la indulgencia de la ley mosaica, probablemente ampliada por la sutileza interpretativa de la tradición farisaica, Jesús se remonta “al principio”, es decir, a la verdad de la creación. «¿No habéis leído que al principio el Creador *los hizo hombre y mujer*, y que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne?* De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: ¿Por qué entonces Moisés mandó *dar el libelo de repudio y despedirla?* Él les respondió: Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres a causa de la dureza de vuestro corazón; pero al principio no fue así. Sin embargo, yo os digo: cualquiera que repudie a su mujer –a no ser por fornicación– y se case con otra, comete adulterio»³¹. El interés de este pasaje no se centra en el testimonio de la propia conciencia, que no es invocada en relación a una exigencia ética parcialmente oscurecida, sino en la referencia “al principio”, entendido como verdad originaria sobre el matrimonio según el designio creador de Dios, que la ley moral natural expresa y participa³².

²⁷ Rm 2,14-15.

²⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 69-74; J. Gnilka, Pablo de Tarso. II, pp. 69-74; J. GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Paideia, Brescia 1998, pp. 273-274.

²⁹ Rm1,21; cf. también 1,16-32.

³⁰ Cf. Rm2,13; cf. también 2,1 - 3,19.

³¹ Mt 19, 4-9.

³² Sobre la importancia teológica de este pasaje, san Juan Pablo II hizo importantes reflexiones en sus *Catequesis de los miércoles* (cfr, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, Città Nuova - lev, Città del Vaticano 1987²). En la catequesis del 5-IX-

Concepto de ley moral natural — La reflexión moral de los Padres y de la tradición teológica católica sobre la ley moral natural toma con frecuencia como punto de referencia la *Carta a los Romanos*³³. Lo mismo se puede decir de la enseñanza de la Iglesia, también en los primeros siglos³⁴. Por mucho tiempo no ha sido necesario un específico desarrollo doctrinal sobre la ley moral natural por parte del magisterio eclesiástico, porque era una doctrina pacíficamente admitida. Desde hace algún tiempo, las circunstancias han cambiado, y así León XIII³⁵, Pío XI³⁶, Pío XII³⁷, Juan XXIII³⁸ y Pablo VI³⁹ se han ocupado abundantemente y con gran precisión de esta ley, tanto en general cuanto en referencia a aplicaciones concretas. Igual atención le han prestado el Concilio Vaticano II⁴⁰ y el *Catecismo de la Iglesia Católica* promulgado por Juan Pablo II⁴¹, que en la Enc. *Veritatis splendor*⁴² ha retomado con profundidad y rigor crítico esta cuestión⁴³. Más recientemente, la Comisión Teológica Internacional ha publicado un documento más extenso⁴⁴, en el que pretende hacer una presentación renovada de la doctrina de la ley natural en diálogo con otras tradiciones religiosas y con la cultura contemporánea.

1979 precisó que las palabras del Génesis expresan la ley del Creador: «Podría parecer también que el Maestro, al confirmar esta *ley primordial del Creador*, no hace más que establecer su propio significado normativo, refiriéndose a la autoridad misma del primer Legislador. Sin embargo, esa significativa expresión: “desde el principio”, repetida dos veces, induce claramente a los interlocutores a reflexionar sobre el modo en que en el misterio de la creación el hombre fue moldeado, precisamente, como “varón y mujer”, para comprender correctamente el sentido normativo de las palabras del Génesis. Y esto no es menos válido para los interlocutores de hoy que para los de entonces» (sub. nuestro).

³³Cfr. por ejemplo SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae ad populum Antiochenum*, XII, 4-5: PG 49, 132-135; SANT'AMBROGIO, *De Paradiso*, VIII, 39: PL 14, 308-309; SANTO TOMÁS, *Super Epistulam ad Romanos lectura*, 2, lect. 3, Marietti, Taurini-Romae 1953⁸, nn. 215-221.

³⁴Véase, por ejemplo, el Sínodo de Arles (año 473): DS 336.

³⁵Cfr. Enc. *Quod Apostolici muneris*, 28-XII-1878: DS 3133; Enc. *Diuturnum illud*, 29-VI-1881: DS 3152; Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888: DS 3247.

³⁶Cfr. Enc. *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937: AAS 29 (1937) 156.

³⁷Cfr. Enc. *Summi pontificatus*, 20-X-1939: DS 3780-3781; Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3892, y numerosos discursos.

³⁸Cfr. Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 (1963) 264.

³⁹Cfr. Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, nn. 4, 11, 16 y 24.

⁴⁰Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 16 y 89; *Dignitatis humanae*, n. 14; *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

⁴¹Cfr. *Catecismo*, nn. 1954-1960.

⁴²Cfr. nn. 35-53.

⁴³A la luz de sus fundamentos bíblicos y de su constante enseñanza por parte del magisterio, la existencia de la ley natural puede considerarse una verdad de fe: cfr. J. M. AUBERT, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969.

⁴⁴Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural*, LEV, Ciudad del Vaticano 2009.

Las discusiones teológicas sobre la ley moral natural de la segunda mitad del siglo XX están en buena parte ligadas al debate sobre la especificidad de la moral cristiana y, sobre todo, al tema de la autonomía moral, de los que nos hemos ocupado anteriormente⁴⁵. Por otra parte, es necesario reconocer que el concepto filosófico de naturaleza es muy insidioso: su amplia semántica y su historia no lineal han favorecido los malentendidos⁴⁶. Es un dato de hecho que incluso grandes representantes de la teología clásica ofrecen explicaciones científicas diferentes de la ley moral natural (por ejemplo, Santo Tomás y Suárez⁴⁷), aunque coinciden en las tesis fundamentales, que son irrenunciables para la doctrina católica, y que substancialmente han sido ya explicadas⁴⁸.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Veritatis splendor*, sin entrar en cuestiones de escuela, han favorecido un notable esclarecimiento — desarrollado sucesivamente en el documento de la Comisión Teológica Internacional —, inclinándose en sustancia por el enfoque de Santo Tomás, como ya había hecho León XIII. El *Catecismo* enseña que «la ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira»⁴⁹. La ley moral natural es una ley divina⁵⁰, que «está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo»⁵¹. Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana»⁵²; ya que esta ley no es otra cosa que *la luz de la inteligencia que Dios nos ha dado en la creación en cuanto permite discernir lo que hay que observar y lo que hay que evitar*⁵³.

Más compleja, aunque substancialmente idéntica, es la explicación que ofrece la Enc. *Veritatis splendor*⁵⁴. El hombre, habiendo sido creado a imagen

⁴⁵Cfr. cap. I, §§ 1 c) y 3 b).

⁴⁶Sobre los distintos significados del concepto de naturaleza y su evolución histórica, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, cit., nn. 191-195; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal*, nn. 26-33, 64-82.

⁴⁷La diferencia de planteamiento de este tema en estos dos teólogos ha sido analizada en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I)*, «Acta Philosophica» 6 (1997) 227-228 (con bibliografía).

⁴⁸Cfr. cap. I, § 3 b).

⁴⁹*Catecismo*, n. 1954.

⁵⁰Cfr. *Catecismo*, n. 1955; *Gaudium et spes*, n. 89.

⁵¹*Catecismo*, n. 1955.

⁵²*Ibidem*.

⁵³Cfr. *Catecismo*, nn. 1954-1955.

⁵⁴Cfr. M. RHONHEIMER, *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica «Veritatis splendor»*, en G. RUSSO (cur.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, cit. pp. 193-215; los textos de G. Cottier, B. Fraling, M. Rhonheimer y J. E. Smith, en AA.VV., *Lettera enciclica «Veritatis splendor». Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994; J. DE FINANCE, *La legge morale naturale*, en R. LUCAS LUCAS (ed.), «*Veritatis splendor*». *Testo e commento filosofico-teologico*, cit., pp. 268-286; A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un*

de Dios, está guiado por la Providencia «“desde dentro”, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 4 ad 1)»⁵⁵. El hombre participa activamente en la ley eterna, y es capaz de proveer para sí mismo y para los otros. «“Semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural” (*S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2)»⁵⁶. En otras palabras, la ley eterna se encuentra naturalmente presente en la luz de la razón humana y, a la vez, existe una «*esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la Sabiduría de Dios y a su ley*»⁵⁷. El magisterio de la Iglesia ha puesto en evidencia la relación que existe entre el aspecto inmanente y trascendente de esta ley. Así lo explica la *Veritatis splendor* citando a León XIII: según este Papa, la ley natural «“está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre. [...] Pero tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos”». En efecto, la fuerza de la ley reside en su autoridad de imponer unos deberes, otorgar unos derechos y sancionar ciertos comportamientos: “Ahora bien, todo esto no podría darse en el hombre si fuese él mismo quien, como legislador supremo, se diera la norma de sus acciones”. Y concluye: “De ello se deduce que la ley natural es *la misma ley eterna*, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina *al acto y al fin que les conviene*; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo”»⁵⁸.

Universalidad e inmutabilidad de la ley moral natural — *La universalidad y la inmutabilidad son dos propiedades de la ley moral natural recordadas constantemente por la enseñanza de la Iglesia.* Aquí nos limitamos a apuntar los aspectos fundamentales de esta doctrina. La ley moral natural es *universal* en el sentido que «*sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres*»⁵⁹. Esta universalidad tiene su fundamento, en último término, en la igualdad esencial de la razón humana y de su participación en la ley eterna. Sin una razón moral substancialmente unitaria no sería posible un verdadero diálogo entre las diversas culturas, ni el reconocimiento universal de los derechos humanos y del derecho internacional. Esta universalidad de la ley

bilancio (I), cit., pp. 242-260.

⁵⁵*Veritatis splendor*, n. 43.

⁵⁶*Ibidem*.

⁵⁷*Veritatis splendor*, n. 44.

⁵⁸*Ibidem*. Las citas internas de LEÓN XIII son de la Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888: *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, p. 219. Para la noción de ley natural, pueden resultar útiles: M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, cit.; J. FINNIS, *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 2000; S. THERON, *Morals as Founded on Natural Law*, Peter Lang, Frankfurt 1987; A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011.

⁵⁹*Catecismo*, n. 1956.

moral natural no hace ilegítimas las diferencias en algunas de sus aplicaciones concretas. La ley natural «puede exigir una reflexión adaptada a la multiplicidad de las condiciones de vida según los lugares, las épocas y las circunstancias. Sin embargo, en la diversidad de culturas, la ley natural permanece como una norma que une entre sí a los hombres y les impone, por encima de las diferencias inevitables, principios comunes»⁶⁰.

La ley moral natural es también «*inmutable* y permanente a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso. *Las normas que la expresan permanecen substancialmente valederas*»⁶¹ *en todo tiempo*. La inmutabilidad de los principios morales fundamentales no se opone al progreso histórico de la conciencia moral del hombre, que puede adquirir una mayor sensibilidad ante ciertos valores. Existe de hecho, y es bueno que exista, un progreso en la expresión lingüística de las exigencias morales naturales, que proponga «*la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad*»⁶². En estos casos se trata de un progreso positivo de la ciencia moral, y no propiamente de un cambio de los principios de la ley moral natural.

La universalidad e inmutabilidad de la ley moral natural no significan que, de hecho, todos los hombres perciban en cada momento todos los principios morales con igual claridad⁶³. Un poco más adelante veremos que no todos los preceptos de la ley moral natural gozan de la misma evidencia. Téngase presente que la ley moral natural es “natural” para el hombre en un modo muy parecido a como lo es el lenguaje: los animales irracionales nunca conseguirán hablar, en cambio, el hombre tiene la capacidad natural de hacerlo, pero requiere, no obstante, un largo período de aprendizaje. Y así como la precisión del lenguaje hablado de cada uno depende de la calidad de su educación, así también de la diversa educación moral dependerán en buena parte la diversidad de los juicios morales sobre un mismo comportamiento. Esto, sin embargo, de ninguna manera constituye 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; aunque a veces se encuentran comportamientos morales muy deformados, nunca son plenamente amorales. Del hecho que una capacidad natural pueda desarrollarse o ejercitarse de manera defectuosa, no es lícito concluir que tal capacidad no existe o que no es propia de todos los hombres.

b) Profundización filosófica sobre la ley natural

Hasta ahora hemos visto que la razón humana tiene la capacidad natural

⁶⁰*Catecismo*, n. 1957. Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 51-52; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal*, nn. 52-54.

⁶¹*Catecismo*, n. 1958.

⁶²*Veritatis splendor*, n. 53.

⁶³Cfr. *Catecismo*, n. 1960.

de conocer el bien que se ha de hacer y el mal que hay que evitar. Ahora conviene explicar el orden en que la razón nos muestra lo que es bueno, es decir, cuáles son las estructuras y la dinámica del razonamiento práctico. Partiendo de la evidencia más inmediata del bien (conocimiento natural), en contacto con la experiencia, nuestra razón pasa a descubrir las determinaciones más particulares del bien (conocimiento inventivo), según las cuales está preparada para tomar decisiones concretas en toda circunstancia (conocimiento prudencial). Nos centraremos sobre todo en la primera dimensión, ya que es la estructura básica de todo razonamiento práctico⁶⁴.

La razón natural y los principios prácticos — En nuestro estudio de las virtudes morales hemos dicho que, para superar el aparente círculo vicioso entre éstas y la prudencia, es necesario no sólo distinguir entre las dimensiones intencional y electiva de las virtudes morales⁶⁵, sino también presuponer el conocimiento natural de los fines virtuosos, conocimiento que constituye una parte fundamental de la ley moral natural⁶⁶. Ahora es el momento de profundizar en este punto.

En efecto, Santo Tomás sostiene que los fines *virtuosos son conocidos por naturaleza*⁶⁷. Antes de explicar cómo y en qué sentido se conocen naturalmente los fines de las virtudes, hay que hacer una aclaración importante. *La existencia del conocimiento natural de los fines virtuosos no puede interpretarse como un mero hecho psicológico (en sentido naturalista), sin relevancia moral.* El conocimiento natural de los fines significa que la razón práctica dispone de *principios* naturales en los que se basa toda su actividad, ya que en el orden práctico los fines tienen el carácter de principios, es decir, de puntos de partida para el razonamiento práctico que termina en elección. Desde este punto de vista, fines conocidos por naturaleza equivale a decir fines que son necesariamente criterios de rectitud moral⁶⁸.

⁶⁴ Los principios particulares, en efecto, constituyen la estructura racional de las diversas virtudes como criterios de regulación de los bienes humanos, estructura que se ha explicado en el capítulo VII; mientras que la determinación de la acción concreta se remonta a la dinámica del acto voluntario, explicada en el capítulo VI.

⁶⁵ Véase el Capítulo VII, subapartado 3(a).

⁶⁶ Véase el Capítulo VII, subapartado 3 d).

⁶⁷ Cf. *In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 13, nos. 524-525; lib. VI, lect. 3, n. 1131. Las consideraciones que exponemos a continuación deben mucho a M. RHONHEIMER, *La perspectiva moral*, cit. pp. 225 ss. Una explicación similar de la estructura del derecho natural en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal*, nn. 36-59 (cap. 2: *La percepción de los valores morales*). Véase también A. BELLOCO, *Desiring and Acting*, cit. pp. 144 y ss.

⁶⁸ Esto significa que «una aspiración que se dirige hacia lo que *la razón* reconoce 'por naturaleza' como bueno es necesariamente también 'justa'. Cualquier libertad que reconociera tal aspiración sólo como un mero hecho, para examinarla de nuevo en cuanto a su justeza, se suprimiría a sí misma como libertad guiada por la razón. De hecho, se preguntaría si lo razonable es razonable, ya que la cuestión de lo justo coincide con la cuestión de lo razonable [es decir, la conformidad con la razón]» (M. RHONHEIMER, *La*

Esto permite entender que, cuando se afirma que algunos bienes son por naturaleza conocidos como fines, se está hablando simplemente de la ley moral natural. Esta es una *ordinatio rationis* natural hacia el bien, como participación de la ley eterna. El hombre percibe lo que es razonable por naturaleza, independientemente de cualquier ley positiva. *La ley moral natural es la ley que la razón posee por naturaleza, en virtud de la cual algunos fines son naturalmente conocidos por el hombre en cuanto tal, es decir, como principios de la actividad práctica de la razón.* Se puede hablar en este sentido de una *ratio naturalis*, parte esencial de la naturaleza práctica del hombre⁶⁹, esto es, de la naturaleza propia del hombre en cuanto agente racional o en cuanto sujeto moral. Si no existiese una razón natural, es decir, si no existiese nada en la razón propio de su naturaleza que fuese principio de todo razonar práctico, entonces no existiría ninguna racionalidad en el obrar, sino solamente un ciego deseo.

El primer principio de la razón práctica — Podemos examinar ahora los contenidos de la “ley” que la razón práctica posee por naturaleza. *La razón práctica tiene un primer y fundamental principio, constituido por la percepción práctica del bien como lo que debe ser hecho y del mal como lo que debe ser evitado.* La expresión, en forma de proposición o de juicio, de este principio («*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*»⁷⁰) no ofrece una idea adecuada de su naturaleza, ya que no es propiamente un juicio, sino que representa, a un nivel muy superior a la operación de juzgar, la primera y fundamental expresión de la razón humana como razón práctica, a cuya luz todo objeto práctico se hace visible en cuanto práctico. La percepción fundamental del bien, poseída por naturaleza y no por libre elección del individuo, explica que la razón humana pueda concebir un objeto no solo como objeto de saber (“A es A”), sino como objeto de realización (“debo hacer A”), es decir, como bien; y determina, por tanto, el modo de relacionarse con el mundo propio del hombre como ser moral.

Este primer principio es presupuesto en todo razonamiento práctico como punto de partida, y tiene en el orden práctico un papel análogo al del principio de no contradicción en el orden especulativo. Consideremos el siguiente ejemplo. Si parto de la premisa: “los hombres tienen necesidad de alimento para vivir”, y añado: “yo soy un hombre”, la lógica pide concluir así: “yo necesito alimentarme para vivir”. Se trata de un razonamiento especulativo, que me hace conocer algo de mí. El razonamiento práctico se constituye, en cambio, a la luz de la percepción originaria del bien como algo que hay que hacer y del mal como algo que hay que evitar, así como de la percepción igualmente práctica de otros bienes (por ejemplo, la vida). De este modo se llega, lógicamente, a la conclusión imperativa: “debo alimentarme”.

Desde el punto de vista gnoseológico se puede añadir que *el primer*

perspectiva moral, cit., p. 227).

⁶⁹Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 250-253.

⁷⁰*S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

*principio práctico pertenece al hábito intelectual de la “sindéresis”*⁷¹. Estamos en un caso de conocimiento habitual, tema que tiene una notable importancia para la teoría del conocimiento, y en el cual no podemos detenernos. Nos interesa explicar, sin embargo, que la sindéresis incluye también los fines de las virtudes con una cierta universalidad, sin juzgar minuciosamente las exigencias concretas de la justicia, de la templanza, etc.⁷². Veamos cómo sucede esto.

Los fines virtuosos como principios prácticos — Las virtudes morales son los modos de regulación racional de las acciones y pasiones que se refieren a determinados bienes; por ejemplo: las relaciones interpersonales se regulan por la justicia, el comer y el beber por la templanza, etc. Por tanto, *la percepción de los fines virtuosos está ligada a la percepción de ciertos bienes humanos fundamentales que deben realizarse de un modo determinado*: todas las cosas que hay que hacer o evitar pertenecen a la ley natural, en cuanto la razón práctica las conoce naturalmente como bienes humanos, y conoce como bien humano aquello hacia lo que el hombre está naturalmente inclinado⁷³. Por eso *los fines de las inclinaciones naturales son bienes para el hombre únicamente en cuanto son reconocidos y regulados por la razón*.

Como se ha indicado⁷⁴, el Aquinate indica tres grandes grupos de inclinaciones naturales. Ciertamente, la enumeración no es exhaustiva y puede ser útilmente completada. Pero ahora, lo que importa señalar que estas tendencias no nos dan a conocer aún los bienes propiamente humanos ni las virtudes. Para eso, la razón ha de entender cuál es el modo justo (“razonable”, “conforme a la razón”) de satisfacer esas tendencias y de realizar esos fines, de modo que se integren en la totalidad de la persona y contribuyan a su bien. Aunque la persona debe alimentarse no es un bien para el hombre cualquier modo de hacerlo; y lo mismo se diga de la unión sexual y de las otras inclinaciones naturales. La nutrición y la sexualidad son cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales; pero solo la razón enseña qué cosa es la nutrición y la sexualidad como bien para el hombre. Las inclinaciones naturales ofrecen solo la materia o la temática que ha de ser ulteriormente ordenada por la razón práctica.

Es aquí donde entran en juego las virtudes. *Las virtudes son los modos de regulación racional de las inclinaciones naturales y de los bienes a los cuales ellas tienden*; por ejemplo, la regulación racional de lo que se refiere a la convivencia humana es la justicia, y así las demás virtudes. Entendidas en

⁷¹Vid. cap. VII, § 2 a).

⁷²Cfr. *S.Th.*, I, q. 79, a. 12; II-II, q. 47, a. 7; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., pp. 50-55.

⁷³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Acerca de las inclinaciones naturales cfr. D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio delle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, cit.

⁷⁴Vid. cap. V, § 2 a).

este sentido, es decir, como criterio genérico según el cual deben ser deseados, gestionados y realizados los bienes a los que miran las tendencias humanas para que contribuyan efectivamente al bien del hombre, los fines virtuosos se captan naturalmente. Existe, por tanto, un sentido natural de la justicia, de la templanza, etc., del que proceden los principios prácticos que siguen al primer principio de la razón práctica, y que son fundamentalmente modos de regulación racional en relación con las inclinaciones naturales y en las inclinaciones naturales. Se puede afirmar que en la percepción natural de los fines virtuosos convergen la razón y las inclinaciones, relacionándose como forma y materia. Las inclinaciones aportan la materia, la razón da la forma sin la cual no existe el bien propiamente humano conforme a la virtud. Esta necesaria intervención reguladora de la razón implica que el bien propiamente humano (moral) es siempre un bien inteligible.

Los modos virtuosos de regulación de las tendencias naturales no se encuentran en la razón como ideas innatas. Sin embargo, en sus términos generales, son fácilmente conocidos, gracias al natural ejercicio de la *sindéresis*. Presupone, sin embargo, una comprensión espontánea del sentido de las inclinaciones naturales y de la relación que tienen entre sí y con la totalidad de la persona y de las personas⁷⁵. En definitiva, *el bien y el mal moral solo pueden ser determinados, en último término, en relación con la virtud. Bien moral significa conformidad con la virtud; mal moral, disconformidad con ella.*

El desarrollo del conocimiento moral y su coherencia - Partiendo del conocimiento natural de los primeros principios prácticos (fines de las virtudes), la razón práctica procede a determinar los contenidos más concretos de las virtudes, es decir, los modos de realizarlas en los distintos ámbitos de acción. Encuentra así los *principios más particulares* del razonamiento moral en un proceso que ya no es natural, sino *inventivo*⁷⁶, es decir, que requiere un razonamiento en contacto con la experiencia, y que puede conducir a resultados diferentes según la experiencia, la educación, las disposiciones personales, etc. Cuanto más concreto sea el principio regulador, más diversidad podremos encontrar entre las distintas personas y más defectos podrán surgir en sus conocimientos reales⁷⁷. Por último, la razón práctica

⁷⁵Por ejemplo, el hombre tiende a la unión sexual, pero también a la amistad, a la comunicación, a la justicia entendida como igualdad en el dar y recibir, a la fidelidad a la palabra dada, etc., y todo esto tiene mucho que ver con el modo de regular la actuación de la tendencia sexual, y, por tanto, con lo que en el ámbito de esta tendencia es honesto y debido y con lo que en el mismo ámbito es contrario a la honestidad.

⁷⁶ Cf. M. RHONHEIMER, *Derecho natural y razón práctica*, cit. pp. 265 y ss.

⁷⁷ Por ejemplo, al conocimiento natural de que hay que regular la unión con la persona del sexo opuesto con templanza y justicia, desde la experiencia, le sigue el conocimiento de la exclusividad e indisolubilidad que requiere el amor hacia la persona a la que uno se une, y de ahí los principios particulares de evitar lo que se opone a esas características (poligamia, adulterio, etc.) y de hacer todo lo que realice ese amor en la práctica. Si los principios negativos establecen un límite que no se debe transgredir, los positivos

determina también la acción concreta que realiza aquí y ahora los principios prácticos, que son como las premisas de todo razonamiento sobre lo que se ha de hacer. En este conocimiento (prudencial) intervienen otros elementos, como el conocimiento de las circunstancias, las pasiones del momento, el juicio de conciencia, etc.

Cabe señalar, sin embargo, que debe haber coherencia entre las distintas dimensiones del conocimiento práctico, expresiones todas ellas de una única racionalidad humana. El papel de las inclinaciones y tendencias naturales, aunque material, no es puramente material en el sentido de que la razón no encuentre en ellas una anticipación de sentido. Por lo tanto, no sería exacto afirmar que la única regulación moral de las inclinaciones y tendencias es la establecida caso por caso por la prudencia. Los principios prácticos captados por la *sindéresis*, que son de hecho la dimensión intelectual de las virtudes morales, tienen un contenido y una estructura normativa, que expresa ya en sentido general el papel que desempeña cada bien (alimento, bienes económicos, amistad, sexualidad) en el conjunto de la vida humana. Esta estructura normativa se desarrolla ulteriormente mediante el conocimiento moral (principios particulares), dando lugar a normas éticas más concretas. Sólo en un tercer momento interviene la prudencia, y lo hace manteniendo la coherencia con la *sindéresis* y el saber moral. La inteligencia práctica que formula el juicio prudencial es la misma que capta los primeros principios prácticos y los desarrolla formulando normas operativas concretas. En este proceso de concretización, la inteligencia es siempre coherente consigo misma. Un juicio moral concreto contrario a los principios prácticos (el que piensa, por ejemplo, que el adulterio está justificado en este caso concreto) no sería un juicio racional y prudencial, sino un juicio deformado por el error o la pasión. En él, la inteligencia no puede reconocerse a sí misma. Por eso Santo Tomás afirma que todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, ya que ésta exige actuar siempre según la razón⁷⁸.

Primer principio de la razón práctica y primer principio de la ley moral natural — Lo que hemos dicho sobre el primer principio de la razón práctica y sobre los fines virtuosos como principios prácticos subsiguientes, explica la génesis de la ley moral natural como espontánea actividad reguladora del comportamiento que la razón humana posee y ejercita “por naturaleza”. Si consideramos el pleno desarrollo de dicha actividad, que puede ser conocido a través de las virtudes intelectuales (ciencia, sabiduría) y, por el cristiano, además, mediante la fe, hemos de decir que el primer principio de la ley moral natural, en el sentido de más importante y máximamente “arqui-

requieren una mayor concreción, en la que se puede encontrar una gran variedad según las personas, las culturas, etc., del mismo modo que son diferentes las formas concretas de realizar el amor conyugal en la vida cotidiana. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 4.

⁷⁸ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 3.

tectónico”, es el amor de Dios y del prójimo⁷⁹. *Las virtudes expresan así los modos en que ha de ser regulada la tendencia y la realización de los bienes humanos con el fin de que sean congruentes con una voluntad dirigida a la perfección en Dios, para sí mismo y para cada persona humana*⁸⁰.

c) *Los preceptos de la ley moral natural*

En la literatura teológica, y también en los documentos del magisterio de la Iglesia, se habla frecuentemente de *preceptos* de la ley moral natural. Esto es legítimo cuando se pasa del plano del *ejercicio directo* de la razón práctica (“*ratio practica in actu exercito*”), en el que se coloca cuanto hemos dicho hasta este momento, al plano del *ejercicio reflejo* de la misma razón (“*ratio practica in actu signato*”⁸¹), o sea, cuando se pasa a la reflexión sistemática sobre la actividad práctica de la razón humana, reflexión que pertenece a la ciencia moral⁸². *Es en este nivel de reflexión donde la ciencia moral establece enunciados normativos, es decir, proposiciones en términos de “se debe” o “no se debe”, que expresan los contenidos de los principios de la razón práctica o los juicios fundados en tales principios.* Por ejemplo, la proposición “se debe dar a cada uno lo suyo” expresa el principio de “justicia” en un nivel general, mientras la proposición “se debe restituir lo que ha sido robado” expresa una exigencia más concreta del mismo principio. Estos son los enunciados normativos a los que nos referimos normalmente cuando hablamos de preceptos de la ley moral natural.

Siguiendo a Santo Tomás, se suele establecer una distinción entre las diversas categorías de preceptos de la ley natural, según su evidencia o su proximidad o lejanía de los principios evidentes⁸³. Estas *categorías de los preceptos de la ley moral natural son tres*: los principios primeros y comunes; los principios secundarios muy próximos a los principios primeros; y los principios secundarios que derivan de los precedentes a través de razonamientos más o menos difíciles y complicados⁸⁴. *Los principios primeros* son aquellos que gozan de la máxima evidencia para todos y que se extienden a diversos ámbitos del actuar, como, por ejemplo, “no se debe hacer daño a nadie”, la regla de oro, etc. Estos preceptos responden también a los fines vir-

⁷⁹Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., p. 52.

⁸⁰Cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., p. 189.

⁸¹Cfr. CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, Com. VIII.

⁸²Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 310 ss.; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, cit., pp. 15-34.

⁸³No es fácil hacerse una idea exacta del pensamiento de Santo Tomás sobre este tema, porque la terminología usada no es uniforme: cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; II-II, q. 122, a. 1; además, el Aquinate no ofrece una lista de los preceptos pertenecientes a cada una de las categorías, lo cual tampoco tiene un excesivo interés.

⁸⁴Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 100, a. 3.

tuosos considerados en su máxima generalidad. Santo Tomás afirma que los principios primeros no han sido promulgados en el decálogo, pues su evidencia hacía superflua la promulgación. *Los preceptos secundarios próximos* se refieren a ámbitos específicos del actuar, y pueden ser conocidos a partir de los primeros con razonamientos asequibles a la capacidad de todos; a este grupo pertenecen los preceptos del decálogo. *Los preceptos de la tercera categoría* derivan en modo lógico de la segunda categoría a través de razonamientos más complicados, solo accesibles a los sabios, esto es, a los que cultivan la ciencia moral. Santo Tomás indica que «estos preceptos llegan al pueblo mediante la enseñanza de los doctos»⁸⁵. No están explícitamente contenidos en el decálogo, si bien encuentran en el decálogo las premisas de las que proceden.

Afirmamos, por tanto, que la luz natural de la razón práctica alcanza con evidencia inmediata algunos conocimientos: los primeros principios y las virtudes consideradas en su contenido más general. A partir de estos primeros conocimientos morales, llega discursivamente a otras verdades, más o menos lejanas de las primeras evidencias (principios secundarios próximos o remotos). Pero, en el plano reflexivo, lo que es decisivo para establecer si un principio moral pertenece a la ley natural, no es tanto la índole inmediata o mediata de la evidencia, cuanto el hecho que tenga una *conexión necesaria con los primeros principios o con las virtudes*. Si la conexión necesaria existe, aunque los hombres la hayan descubierto solo con el paso del tiempo, estamos ante un precepto de la ley moral natural; si no existe, estaremos sin más ante una disposición ética establecida por una autoridad política, religiosa, etc.

3. La ley moral del Antiguo Testamento: alianza, don y promesa

Como hemos explicado varias veces, tanto la filosofía como la Revelación hablan de la fragilidad del conocimiento moral y de la insuficiencia práctica de la ley natural para vivir según el designio de Dios. Además, este designio no sólo presupone la perfección de los dinamismos naturales, sino que conlleva la elevación a la vida sobrenatural. Una vez explicadas las estructuras naturales de nuestra acción y su bondad (ley natural), vemos ahora la obra de salvación de Dios que hace posible que el hombre caído viva según su designio. Esta obra comprende dos etapas, que se corresponden con las dos secciones finales de este capítulo: la Antigua Alianza (ley antigua) y la Nueva Alianza (ley nueva).

a) El Antiguo Testamento en la historia de la salvación

*La entera economía del Antiguo Testamento está, sobre todo, ordenada a preparar, anunciar y significar el acontecimiento del Salvador y del reino mesianico*⁸⁶. Como *preparación*, la Revelación hecha a Israel no sólo contenía

⁸⁵*Ibidem*. Como ejemplos se podrían citar la inmoralidad de la anticoncepción, la obligación de pagar los impuestos legítimos al Estado o la necesidad de perdonar incluso a los enemigos.

⁸⁶Cfr. *Dei Verbum*, n. 8. Una visión sintética se encuentra en D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, Cerf, Paris 1963.

verdades religiosas sobre Dios, el hombre, el origen del mundo, el origen del bien y del mal, la necesidad de salvación, etc. Además de preparar la *inteligencia*, Dios tenía que *preparar el corazón para que* estuviera bien dispuesto para recibir al Salvador. Por eso el Antiguo Testamento tiene una evidente dimensión moral: contiene muchas enseñanzas sobre cómo vivir para estar a la altura del plan divino sobre el hombre.

Según la expresión paulina, la “Ley” es buena y santa⁸⁷, pero no definitiva: «La ley ha sido nuestro pedagogo, que nos condujo a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe»⁸⁸. Está, por tanto, ordenada a Cristo, que constituye su cumplimiento: «El fin de la Ley es Cristo»⁸⁹. «Fin no en cuanto defecto —comenta San Ambrosio—, sino en cuanto plenitud de la ley; la cual se cumple en Cristo, por cuanto Él no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento»⁹⁰.

Hecha esta necesaria advertencia se debe, al mismo tiempo, subrayar que *el Antiguo Testamento es parte esencial de la Palabra de Dios, y sus libros conservan un valor permanente*⁹¹. Junto con algunos elementos evidentemente caducos, estos libros muestran instrucciones y ejemplos de considerable valor moral, incluso excelente: «Aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, [...] expresan un vivo sentido de Dios, contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros de oración y esconden el misterio de nuestra salvación»⁹². Por eso la ley —y sobre todo el decálogo— ha sido ampliamente restablecida, actualizada y profundizada en el Nuevo Testamento⁹³ y en la tradición teológica y catequética cristiana. «La Iglesia ha rechazado siempre vigorosamente la idea de prescindir del Antiguo Testamento so pretexto de que el Nuevo lo habría hecho caduco»⁹⁴. En concreto, sus textos han sido utilizados constantemente en la doctrina y en la liturgia de la Iglesia, y el decálogo, por ejemplo, se sigue

⁸⁷Cfr. *Rm* 7, 12.

⁸⁸*Ga* 3, 24.

⁸⁹*Rm* 10, 4.

⁹⁰SAN AMBROSIO, *In Psalmum CXVIII Expositio*, Sermo 18, 37: PL 15, 1541, citado en *Veritatis splendor*, n. 15. En este sentido, la polémica paulina no quiere decir que la “Ley” sea contraria a la gracia, sino que se dirige contra aquellos para quienes ella, «a pesar de la venida de la gracia, persiste en mantener su dominio. Porque si encierra a los que deberían volverse a la gracia, entonces corrompe nuestra salvación. Como la lámpara, que brilla en la noche, si al llegar el día obstruyera la vista del sol, no sólo no haría bien, sino que, por el contrario, haría daño, así la ley, si fuera un obstáculo para la consecución de lo mejor» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Epistulam ad Galatas Commentarius*, 3, 5: PG 61, 656 [trad. nuestra]).

⁹¹Cfr. *Dei Verbum*, n. 14; *Catecismo*, n. 121.

⁹²*Dei Verbum*, n. 15.

⁹³Cfr. por ejemplo *Mt* 19, 16-22 (y par.), donde Jesús se refiere a los preceptos del decálogo; el capítulo I de la *Veritatis splendor* analiza este pasaje. Véase también *Rm* 13, 8-10.

usando como estructura básica para la catequesis moral cristiana.

Los libros del Antiguo Testamento poseen, además, una característica de sumo interés: *presentan la enseñanza moral y religiosa sirviéndose de géneros literarios muy diversos*. Junto a pasajes de naturaleza estrictamente legal, se encuentran textos históricos (con una estructura fundamentalmente narrativa) y poéticos, colecciones de plegarias y máximas sapienciales, narraciones de las gestas de los héroes del pueblo elegido, instrucciones sobre las fiestas que recuerdan los dones divinos, etc. Estas modalidades muestran la naturaleza y las condiciones de la vida moral de modo más exacto que los discursos estructurados según los cánones de la actual moral normativista.

Es frecuente en la literatura teológica hablar de la “Ley” para referirse (*pars pro toto*) a las enseñanzas morales del Antiguo Testamento. Sin embargo, en sentido estricto, la “Ley” es sólo una parte del mismo; concretamente, el contenido esencial del Pentateuco, al que el Nuevo Testamento se refiere a menudo como la «Ley de Moisés»⁹⁵. Junto a la 'Ley' se denominan «los Profetas»⁹⁶, o «los Profetas y los Salmos»⁹⁷. En la teología bíblica del Antiguo Testamento se acepta generalmente la distinción entre una ética de la ley, una ética de los profetas y una ética sapiencial⁹⁸, distinción que, sin embargo, no debe entenderse como una separación, ya que existen claras conexiones y puntos en común entre las tres fuentes de la ética del Antiguo Testamento.

Hay que reconocer que el estudio de las enseñanzas morales del Antiguo Testamento presenta no pocas dificultades: análisis de la fecha, del género literario y de la historia y composición redaccional de los textos; semejanzas con la literatura de los pueblos circundantes; relación entre la evolución social del pueblo de Israel, la Revelación divina y la reflexión sobre la tradición de la Revelación. Son cuestiones especializadas en las cuales no nos detendremos. Se plantea, además, el problema de la amplitud del material disponible; aquí nos limitaremos a ofrecer una visión de conjunto, atenta a los elementos fundamentales y, entre estos, a los que por su naturaleza genuinamente moral son permanentes y, por tanto, plenamente válidos para el cristiano⁹⁹.

⁹⁴ *Catecismo*, n. 123.

⁹⁵ Cf. *Lc* 2,22; *Jn* 1,17; 7,19; *Heb* 10,28.

⁹⁶ *Mt* 5,17; *Lc* 24,25.27; *Hch* 28,23.

⁹⁷ *Lc* 24, 44.

⁹⁸ Cf. E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981; W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, De Gruyter, Berlín 1982².

⁹⁹ Nos servimos especialmente de las síntesis realizadas por H. WEBER, *Teología moral general. Exigencias y respuestas*, Herder, Barcelona 1994, pp. 37-67; G. BARBAGLIO, *Decálogo*, y R. CAVEDO, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, cit., pp. 310-326 y 1188-1206, respectivamente. Muy interesante, aunque más compleja, es la síntesis de la moral bíblica del Antiguo Testamento en G. ANGELINI, *Teología Morale Fondamentale*, cit., pp. 252-388. Tenemos presente también *Biblia y moral* nn. 7-40, que adopta la perspectiva de la “moral revelada” entendida como respuesta del hombre a la experiencia del don de Dios (en sus diversas

b) *La ética de la ley*

En el Pentateuco es habitual distinguir entre preceptos morales, ceremoniales y judiciales¹⁰⁰. Las leyes judiciales comprenden normas de derecho penal, civil y procesal, y se encuentran principalmente en el “código de la alianza”¹⁰¹ y en el *Deuteronomio*. Las prescripciones ceremoniales se hallan, sobre todo, en el *Levítico*, aunque también en el *Éxodo* y en los *Números*: así, por ejemplo, las normas sobre el culto¹⁰², sobre la pureza legal¹⁰³ y las contenidas en el “código de la santidad”¹⁰⁴. Las normas morales están dispersas en el *Éxodo*, el *Levítico* y el *Deuteronomio*, y contienen prescripciones sobre el comportamiento con el prójimo, la vida sexual, etc. y, sobre todo, el decálogo, llegado a nosotros en dos versiones¹⁰⁵. Según la tradición teológica, las normas ceremoniales y judiciales hay que considerarlas abrogadas con la venida de Jesucristo. Por eso nos ocuparemos únicamente de las normas morales, que, en su contenido, responden substancialmente a la ley moral natural¹⁰⁶ y, por tanto, a las virtudes¹⁰⁷.

Desde un punto de vista general, hay que señalar en primer lugar que el *ethos de la “Torá” tiene un carácter religioso-teológico*. La fe en el Señor como Dios único que mantiene una relación totalmente singular con Israel, concebida como una alianza, es el marco en el que debe situarse *el ethos, de modo* que todas las prescripciones éticas se consideran procedentes de Dios, y su observancia se considera la parte del pueblo en la alianza. En efecto, estos mandamientos se entienden como una revelación del modo de actuar de Dios que el hombre está llamado a imitar: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro

dimensiones: del don de la vida en la Creación, al don de la Alianza, al don de la salvación en Cristo). No dedicamos un apartado a las implicaciones morales de la Creación: se trata de enseñanzas más fundamentales, pero menos concretas, sobre el tipo de vida que nos enseña la Palabra de Dios, objeto principal de esta presentación. Sobre este tema, cfr. A. BELLOCQ - F. INSA, *Avviamento alla teologia morale*, cit., cap. II, 2.

¹⁰⁰ Cfr. por ejemplo *S. Th.*, I-II, qq. 99-105, que citan frecuentemente como fundamento la versión de la Vulgata de *Dt* 6, 1.

¹⁰¹ Cfr. *Ex* cap. 20-23.

¹⁰² Cfr. *Ex* 34, 13-26.

¹⁰³ Cfr. *Lv* cap. 11-16.

¹⁰⁴ Cfr. *Lv* cap. 17-25.

¹⁰⁵ Cfr. *Ex* 20, 2-17; *Dt* 5, 6-21.

¹⁰⁶ «Versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose estas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la *razón natural*, síguese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo» (*S.Th.*, I-II, q. 100, a. 1). La expresión “razón natural”, que hemos evidenciado nosotros, se debe entender en el sentido indicado en el § 2 c).

¹⁰⁷ «El hombre se une a Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes» (*S.Th.*, I-II, q. 100, a. 2).

Dios, soy santo»¹⁰⁸. Por tanto, la vida moral no se concibe como una dimensión terrenal autónoma. Está impregnada de religiosidad entendida en sentido dialógico, y posee un significado secundario en relación con la iniciativa y la elección amorosas de Dios. La instrucción moral divina se experimenta como un don y una gracia, un signo de la cercanía y el cuidado de Dios por el pueblo¹⁰⁹.

La ley tiene, también, un acentuado carácter social: es la ley dada al pueblo de Israel, para asegurar la justicia, la paz, la prosperidad y sobre todo la fidelidad a la Alianza sellada con el Señor. Todos los preceptos del decálogo se encaminan a la justicia: a la justicia con Dios y a la justicia con el prójimo. Después de los preceptos que se refieren directamente a Dios, se prescribe la santificación del sábado, que posee una dimensión cultural y otra social (debe garantizarse el descanso de los siervos y de los extranjeros), el respeto a los padres, a la vida inocente, al matrimonio y a la propiedad de los otros; por último preserva al prójimo de las injusticias que proceden de la falsedad en los procesos judiciales y del deseo inícuo de su esposa y de sus bienes. La ley tiene en cuenta la debilidad moral de los hombres y, en algunos puntos, condesciende con la «dureza de vuestro corazón»¹¹⁰. Aunque *los preceptos de la ley* se enuncian como mandatos o prohibiciones (“hacer”, “no hacer”), se advierte, sin embargo, que *intentan conducir al pueblo hacia actitudes virtuosas*: la fe y el amor a Dios, la justicia y el amor al prójimo¹¹¹. En el telón de fondo de los mandamientos se encuentra una exigencia de fe y la confianza en Dios. Se reprende al pueblo cuando, a pesar de los prodigios realizados por el Señor en favor suyo, se deja llevar por el miedo y las lamentaciones que manifiestan una falta de fe y de confianza; mientras, al contrario, se alaba la fe de los justos y de los héroes de Israel¹¹².

¹⁰⁸Lv 19:2; que es recogido por Jesús en Mt 5:48.

¹⁰⁹ El Deuteronomio es quizá el mejor testimonio: «Mira, yo te he enseñado leyes y reglamentos como el Señor, mi Dios, me ha mandado, para que los pongas en práctica en la tierra en la que vas a entrar para tomar posesión de ella. Las observaréis, pues, y las pondréis en práctica, porque ésa será vuestra sabiduría e inteligencia a los ojos de los pueblos, los cuales, al oír hablar de todas estas leyes, dirán: 'Esta gran nación es el único pueblo sabio e inteligente'. Pues, ¿qué gran nación tiene a los dioses tan cerca como el Señor, nuestro Dios, está cerca de nosotros cada vez que lo invocamos? ¿Y qué gran nación tiene leyes y reglas justas como toda esta legislación que hoy os doy?» (Dt 4,5-8). La ley es la inteligencia y la sabiduría que garantizarán para el futuro la libertad y la paz compradas con el éxodo de Egipto.

¹¹⁰Cfr. Mt 19, 3-9, sobre el divorcio.

¹¹¹«No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19, 18); los extranjeros no quedan excluidos: «Amad al extranjero, pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Dt 10, 19). Cfr. *Biblia y moral*, n. 30.

¹¹²Baste pensar en la fe plena en la palabra de Dios puesta de relieve por la *Carta a los Hebreos* (11, 2-38): por la fe Abel ofreció a Dios un sacrificio mejor que el de Caín; Henoc, antes de ser trasladado, recibió el testimonio de haber agradado a Dios; Noé, advertido divinamente de cosas que aún no se veían, construyó un arca para salvar a su

c) *La ética de los profetas*

Los profetas subrayan vigorosamente las exigencias éticas, que no resultan satisfechas –y, aún menos, se pueden eludir– únicamente por los actos rituales¹¹³. «El eje central de su pensamiento es que la dimensión ética es la exigencia primaria del Dios verdadero»¹¹⁴. Obviamente, los profetas no son contrarios al culto, pero sí lo son a un culto sin alma que podría coexistir con la injusticia y la transgresión de los preceptos divinos. En esta perspectiva se encuentra en los profetas una *fuerte insistencia en los deberes sociales*, en la justicia y en el derecho: la solicitud por los desheredados, la defensa de los débiles, la superación de las desigualdades¹¹⁵. Hay, indudablemente, en los profetas un vivísimo sentido del pecado, considerado como expresión del orgullo humano. Desde el punto de vista temático no hay en el *ethos* profético substanciales novedades respecto al *Pentateuco*: los profetas recuerdan las normas de la *torah* en una situación histórica y social en la que el respeto de la ley parecía haberse perdido.

También la moral de los profetas está enmarcada en el contexto religioso. Detrás del prójimo y los deberes sociales está el Señor. En el comporta-

familia; Abrahán obedeció y salió hacia el lugar que recibiría en herencia, y partió sin saber adónde iba; peregrinó en la tierra prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob; Sara recibió el vigor de ser madre, pues tuvo como digno de fe al que se lo prometía; Abrahán, sometido a la prueba, ofreció a su unigénito; Isaac bendijo a Jacob y Esaú en orden al futuro; etc.

¹¹³«Aborrezco, detesto vuestras fiestas, no resisto oler vuestras reuniones de culto. Si me ofrecéis holocaustos y oblaciones, no me complazco en ellas, ni miro el sacrificio de vuestros animales cebados. ¡Aparta de Mí el ruido de tus cánticos! ¡No quiero oír el son de tus liras! Sino que el derecho fluya como agua, y la justicia como arroyo perenne» (*Am* 5, 21-24). Cfr. *Is* 1, 10-17; *Jr* 7, 21-23.

¹¹⁴R. CAVEDO, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, cit., p. 1191.

¹¹⁵El Señor «esperaba [del pueblo] juicio y encontró perjuicios, justicia y encontró congoja» (*Is* 5, 7). Ay «de los que justifican al delincuente, a cambio de soborno, y privan al justo de su justicia» (*Is* 5, 23). Durísima es la reconvención de Ezequiel a Jerusalén: «Esto dice el Señor Dios: Ciudad que en su interior derrama sangre para que llegue su hora, que hace ídolos contra sí misma para contaminarse. Por la sangre que has derramado te has hecho culpable, te has contaminado con los ídolos que te has fabricado. Has hecho que llegue tu hora, que se complete el plazo de tus años. Por eso, te he hecho oprobio para las naciones y escarnio para todos los pueblos. Los próximos y los lejanos se mofarán de ti, ciudad infame, llena de desórdenes. Los príncipes de Israel, cada uno según su poder, se han dedicado a derramar sangre dentro de ti. En ti se desprecian padre y madre, el forastero es oprimido en medio de ti, en ti se oprime al huérfano y a la viuda. Has despreciado mis santuarios y has profanado mis sábados. Hay en ti hombres que calumnian para derramar sangre; en ti se come en los montes, se cometen infamias en medio de ti. En ti se descubre la vergüenza del propio padre, y se hace violencia a la mujer menstruante. Hay en ti quien deshonra a la mujer de su prójimo, otro mancilla indignamente a su nuera, otro ha forzado a su hermana, hija de su padre. En ti se reciben sobornos para derramar sangre. Tú exiges usura y recibes intereses altos, explotas con violencia a tu prójimo y te olvidas de mí, oráculo del Señor Dios» (*Ez* 22, 3-12).

miento socialmente justo se hace visible la presencia de Dios: «Si tu padre comía y bebía era porque ejercía el derecho y la justicia, por eso le iba bien. Hacía justicia al pobre y al mísero, por eso le iba bien: “¿No es eso reconocerme?” –oráculo del Señor–»¹¹⁶. Como consecuencia subrayan con fuerza la necesidad de la fe en Dios, de quien procede la salvación y la seguridad: «Aguardaré al Señor, que oculta su rostro a la casa de Jacob, en Él esperaré»¹¹⁷. Los profetas, en efecto, además de reprender al pueblo por su infidelidad, anuncian una nueva intervención divina para salvar definitivamente a un hombre incapaz de recorrer los caminos indicados por Dios¹¹⁸.

d) *La ética sapiencial*

Características generales — Los libros sapienciales presentan características específicas dentro del Antiguo Testamento¹¹⁹. Su conexión con la literatura extrabíblica (egipcia, mesopotámica babilónica y, en las épocas más recientes, helenística) es particularmente relevante, y su contenido ético-racional es conspicuo¹²⁰. Para evidenciar la especificidad de la ética sapiencial es habitual la referencia a *Jr* 18, 18: «No nos faltará el dictamen del sacerdote, ni el consejo del sabio, ni la palabra del profeta»; de hecho, *la ética sapiencial contiene los consejos de los sabios de Israel*.

En la sabiduría tradicional (sobre todo *Proverbios* 10-31), las afirmaciones de tipo ético se encuentran lejanas de la abstracción y de la deducción; proceden más bien de la verificación experimental de nexos reales, que quizá ofrecen la base para la inducción de un principio general. «El sabio transmite, en primer lugar, una cultura de la que sacar motivaciones para el comportamiento. El criterio principal es la realización del hombre en la sociedad de su tiempo. En este sentido se puede decir que el fundamento de la ética sapiencial es antropológico, porque se basa en la experiencia, tiene como aval la racionalidad, emancipa la libertad y pretende garantizar a la persona su

¹¹⁶ *Jr* 22, 15-16.

¹¹⁷ *Is* 8, 17. Se vea también *Jr* 17, 5-8.

¹¹⁸ Estas promesas son típicas de los profetas del exilio: Jeremías, Ezequiel, partes de Isaías.

¹¹⁹ En relación a los libros sapienciales cfr. E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, cit., pp. 211-283; G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985. Una buena introducción la ofrecen: A. MINISSALE, *Siracide. Le radici nella tradizione*, Queriniana, Brescia 1988; A. BONORA, *El libro de Qohélet*, Herder, Barcelona 1994; J. RYBOLT, *Sapienza*, Queriniana, Brescia 1997 y *Siracide*, Queriniana, Brescia 1997.

¹²⁰ La literatura sapiencial bíblica comprende un período de tiempo largo, casi un milenio. Se puede distinguir una época antigua, representada fundamentalmente por *Proverbios* 10-31, *Job* y *Qohélet*, en donde ciertos hechos paradójicos –el sufrimiento del justo y la muerte– parecen poner en crisis el porqué de la moralidad tradicional; y un estrato más moderno al que pertenecen *Proverbios* 1-9 y los libros del *Sirácida* y de la *Sabiduría*.

integración más equilibrada y gratificante en el mundo»¹²¹. Para *la sabiduría crítica* (*Job* y *Qoelet*) «no se trata del modelo o de la lista de comportamientos a seguir, sino de por qué hay que hacerlo, ya que el justo sin tacha como Job sufre sin proporción y sin explicación»¹²². Debemos aceptar que existe una sabiduría superior que se nos escapa, sólo pertenece a Dios y a Él debemos confiar los resultados de nuestras acciones.

Para la *sabiduría revelada* (*Proverbios* 1-9 y los libros del *Sirácida* y de la *Sabiduría*) el valor fundamental es la sabiduría, de la que se propone un concepto indudablemente más teológico que en el período precedente. La sabiduría es la sabiduría divina. Según *Proverbios* 1-9, para alcanzarla es necesario escuchar a los antiguos maestros, y sus contenidos éticos son el fruto de una búsqueda secular, «con la diferencia de que ahora adquieren un valor casi dogmático y se aproximan, aunque sea de forma todavía implícita, a una especie de revelación»¹²³. Para el *Sirácida* la sabiduría es propiedad de Dios, se identifica con la revelación sinaítica¹²⁴ y ha de buscarse con “temor de Dios”; la mutua relación entre sabiduría, ley y temor de Dios es central en este libro¹²⁵. El bellissimo himno del capítulo 24 habla de una sabiduría personificada que hace morada en Israel para difundirse después por toda la tierra. Aunque se concreta en la *torah*, también está presente en todas las obras de Dios y se extiende a todo pueblo y nación¹²⁶. El libro de la *Sabiduría*, en fin, aporta la convicción de una existencia después de la muerte; basándose en esta convicción se contraponen las concepciones teológicas y antropológicas del justo y del impío.

Los libros sapienciales dedican un espacio muy amplio a los temas propiamente éticos: tratan prácticamente de todos los sectores de la existencia de entonces, aunque no de modo sistemático. Más importante que los temas es el modo de exponer las enseñanzas morales. El lenguaje típicamente normativo está casi ausente. En cambio, se transmiten experiencias, intuiciones, máximas, consejos, argumentaciones racionales. Su presentación aforística estimula la reflexión. Su motivación es la correspondencia de cuanto se afirma con la realidad, con la experiencia del curso de las acciones en orden al buen

¹²¹R. CAVEDO, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, cit., p. 1200.

¹²²*Ibidem*, p. 629.

¹²³*Ibid.*, p. 1202.

¹²⁴Cfr. *Si* 24, 1-39.

¹²⁵Cfr. A. MINISSALE, *Siracide*, cit., p. 30.

¹²⁶«Gracias a esta identificación no existe discontinuidad entre la sabiduría que se puede descubrir con la sola experiencia humana y la que se encuentra en la revelación de la ley. Parece a primera vista que la sabiduría en cuanto identificada con la ley está nacionalizada y limitada; pero también es verdad que se la considera en la perspectiva universal de la racionalidad de todos los hombres, que son invitados a acercarse a ella. Esta posición del *Sirácida* constituye el mérito principal de su libro respecto a la herencia del Antiguo Testamento» (*Ibid.*, p. 31).

éxito de la vida humana. Se ponen oportunamente de relieve los resultados de las acciones, quizá como expresión de una retribución inmediata o mediata; aunque no se les puede atribuir un planteamiento utilitario¹²⁷. Además, prestan una gran atención a las formas virtuosas y viciosas de la vida humana, a las actitudes, a los modos de sentir y de valorar, al modo de relacionarse con la realidad y a las situaciones que en ella se dan. La enseñanza moral se transmite también a través del ejemplo de los grandes protagonistas y de los principales acontecimientos de la historia de Israel¹²⁸. En todo caso, el horizonte religioso ocupa siempre el primer lugar: *todo se desarrolla sobre la base de la fe en Dios Creador*, que ha ordenado todos los aspectos de la existencia¹²⁹. El temor de Dios es «gloria y honor, felicidad y corona de júbilo», «proporciona felicidad, alegría y larga vida», es «principio de la sabiduría», «es la piedad del saber», es «plenitud de la sabiduría»¹³⁰, y *la vida conforme a la ley del Señor* constituye su mejor expresión. *Una vida que se presenta normalmente como vida virtuosa*, es decir, prudente, equilibrada, serena, previsora, templada, ajena a los excesos y, sobre todo, basada en la fe y el temor de Dios.

Virtudes y vicios en la ética sapiencial — En nuestro estudio de las virtudes morales hemos notado ya, en el plano meramente lexicológico, la presencia de la virtud en los libros sapienciales¹³¹. Fijándonos ahora en la realidad misma de las virtudes, hemos de constatar que son omnipresentes, al menos, en *Proverbios*, *Sabiduría* y *Sirácida*. El discurso moral se desarrolla en estos libros según el planteamiento característico de la ética de la virtud. Sin la pretensión de ser exhaustivos, proponemos un esbozo de los contenidos principales.

Si 3, 19-32 ofrece una bella instrucción sobre la humildad y el orgullo, virtud y vicio que son contemplados en este pasaje como el modo de comportarse ante la sabiduría. El hagiógrafo enseña que no conviene buscar cosas demasiado difíciles ni indagar cosas demasiado grandes; no debe perderse el sentido del misterio (vv. 22-23). «Cuanto más grande seas, tanto más debes humillarte, y encontrarás gracia ante el Señor» (v. 20). Las consecuencias del orgullo son funestas: «A muchos ha desviado su excesiva confianza, y una ilusión perniciosa ha extraviado sus pensamientos. [...] Para lлага de soberbio no hay curación, porque la planta del mal ha echado en él sus raíces. El corazón del prudente meditará los proverbios, y oído atento es lo que desea el sabio» (vv. 26.30-31).

Abundan las reflexiones dedicadas al uso de la lengua. Grande es el poder de la lengua, que puede ser usada para el bien y para el mal: hay una palabra que ayuda y otra que daña y mata¹³². En el hablar y en el callar¹³³ se manifiestan la sabiduría y la necedad, la virtud y el vicio, el amor y el odio, la amistad y la envidia. Hace buen uso

¹²⁷Esto ha sido puesto en evidencia por H. WEBER, *Teología moral general*, cit., pp. 63-64.

¹²⁸Cfr. *Sb* cap. 10-19; *Si* cap. 44-50.

¹²⁹Este es el punto central de la sugerente interpretación propuesta por G. ANGELINI, *Teología Morale Fondamentale*, cit., pp. 335-388.

¹³⁰Cfr. *Si* 1, 11-12.16-17.20.

¹³¹Véanse los textos indicados en el cap. VII, § 1 b), a los que se podrían añadir otros, especialmente del *Sirácida*, algunos de los cuales serán aquí citados.

de la palabra quien sabe callar cuando conviene¹³⁴, quien reflexiona antes de hablar¹³⁵, quien escoge el momento oportuno para decir lo que debe, quien custodia las informaciones confidenciales¹³⁶, quien no confía en un insensato¹³⁷, quien reflexiona antes de hacer un reproche¹³⁸. Hace un mal uso quien habla inoportunamente¹³⁹ y quien habla demasiado, quien pronuncia mentiras y calumnias¹⁴⁰, el hipócrita y el adulador¹⁴¹, quien es ligero en el juramento¹⁴² o dice groserías¹⁴³. Por lo que se refiere a las consecuencias del mal uso de la lengua, es emblemático este pasaje del *Sirácida*: «Triple lengua hizo repudiar a mujeres valerosas, y les privó del fruto de sus trabajos. Quien le preste atención no encontrará descanso, ni tendrá amigo con quien consolarse. Golpe de látigo produce moraduras, pero golpe de lengua quebranta los huesos. Muchos cayeron a filo de espada, pero no tantos como los que perecieron por la lengua. Dichoso el que se resguarda de ella, el que no ha experimentado su furor, no ha arrastrado su yugo, ni ha sido atado con sus cadenas»¹⁴⁴.

La moderación ha de presidir todas las dimensiones de la vida. En el comer y en el beber¹⁴⁵ y, en general, en todas las pasiones: «No te engrías en tu propio parecer, que tu vigor no sea desgarrado como por un toro, que devorará tus hojas, echará a perder tus frutos, y te quedarás como un leño seco. Un ánimo perverso arruina a quien lo tiene, lo hará objeto de escarnio para sus enemigos, y lo llevará a la suerte de los impíos»¹⁴⁶. Hay exhortaciones a la monogamia¹⁴⁷, a la fidelidad conyugal¹⁴⁸ y a la castidad¹⁴⁹, así como advertencias contra la lujuria: «La persona apasionada como fuego ardiente: no se apagará hasta que se consuma; el hombre impúdico en su propio cuerpo: no cejará hasta que lo abraza el fuego; para el hombre impuro todo pan es apetitoso, no se saciará hasta que muera»¹⁵⁰. Para vivir la castidad también se recomienda la prudencia en las relaciones sociales: «Aparta tus ojos de una mujer hermosa, y no mires la belleza que no es tuya. Muchos se perdieron por la belleza de una mujer; de ella brota un amor que quema como fuego. No te sientes jamás junto a mujer casada, ni te recuestes

¹³²Cfr. *Pr* 18, 20-21.

¹³³Cfr. *Pr* 11, 12; 15, 28; 17, 28; *Si* 1, 30; 20, 20-22.

¹³⁴Cfr. *Si* 20, 5-8.

¹³⁵Cfr. *Pr* 12, 8; *Si* 5, 13-17.

¹³⁶Cfr. *Pr* 11, 13; *Si* 19, 7-12.

¹³⁷Cfr. *Si* 8, 20-22.

¹³⁸Cfr. *Si* 10, 6; 20, 1.

¹³⁹Cfr. *Si* 22, 6.

¹⁴⁰Cfr. *Pr* 12, 17; *Si* 5, 16-17; 20, 26-28; 21, 31.

¹⁴¹Cfr. *Pr* 6, 12-15; 10, 10; *Si* 27, 26-27.

¹⁴²Cfr. *Si* 23, 9-14.

¹⁴³Cfr. *Si* 23, 17.

¹⁴⁴*Si* 28, 19-23.

¹⁴⁵Cfr. *Si* 31, 12-40.

¹⁴⁶*Si* 6, 2-4.

¹⁴⁷Cfr. *Pr* 5, 15-21.

¹⁴⁸Cfr. *Pr* 6, 20-7, 27; *Sb* 3, 16-19; *Si* 23, 25-36.

¹⁴⁹Cfr. *Sb* 3, 13-15.

¹⁵⁰*Si* 23, 22-24.

junto a ella para beber vino, no sea que tu corazón se incline a ella, y tu pasión te arrastre a la ruina»¹⁵¹.

El trabajo ha de realizarse con esfuerzo y perseverancia: «Sé constante en tus obligaciones, ocúpate de ellas, y envejece cumpliendo tu trabajo»¹⁵², evitando querer abarcar demasiadas cosas con la propia actividad¹⁵³. Hay que huir de la pereza, gozar con moderación de los propios haberes, pero sin confiar demasiado en ellos¹⁵⁴. La avidez no conduce al bien: «Los desvelos del rico consumen las carnes, y sus preocupaciones le quitan el sueño. [...] El que ama el oro no estará ausente de culpa, y quien persigue el lucro pecará en ello»¹⁵⁵. El avaro pierde la serenidad y desconoce el verdadero valor de la riqueza¹⁵⁶. Se proponen además las máximas y las condiciones de la prudencia¹⁵⁷, de la justicia¹⁵⁸, de la mansedumbre¹⁵⁹, de la docilidad¹⁶⁰, de la verdadera amistad¹⁶¹, de la solidaridad¹⁶², etc. El *Sirácida* pone de relieve con acierto la dimensión cognoscitiva de la virtud y del vicio, es decir, su influjo sobre el juicio: «No consultes con quien te mire de reojo: ni descubras tus intenciones a quien te envidie. No consultes: a una mujer acerca de su rival, a un cobarde acerca de la guerra, a un mercader sobre el comercio, a un comprador sobre una venta, a un envidioso sobre el agradecimiento, a un impío sobre la buena conducta, a un deshonesto sobre la honestidad, a un obrero eventual sobre la terminación de la obra, a un empleado anual sobre el final del año, a un esclavo perezoso sobre el mucho trabajo; no les tengas en cuenta para consejo alguno. Al contrario, acude al hombre piadoso, a quien sepas que es cumplidor de los mandamientos, a quien comparte tus mismos sentimientos: a quien si caes tú, sabrá compadecerse de ti»¹⁶³.

Podemos decir en síntesis que, no obstante sus límites, la ética sapiencial ofrece una visión bastante completa de la virtud y del vicio. Sobre la base de una aguda y realista observación empírica y de la fidelidad a la instrucción divina, la ética sapiencial traza una imagen significativa del correcto comportamiento humano en relación a los bienes personales y materiales, así como de los criterios que inspiran la recta elección.

e) La promulgación positiva de la ley moral natural en el Antiguo Testamento

La teología clásica considera que *en el Antiguo Testamento se realiza una promulgación positiva de la ley moral natural, al menos en sus contenidos*

¹⁵¹ *Si* 9, 8-13.

¹⁵² *Si* 11, 21. Cfr. *Pr* 22, 29.

¹⁵³ Cfr. *Si* 11, 10.

¹⁵⁴ Cfr. *Si* 14, 11-20; 22, 1-2.

¹⁵⁵ *Si* 31, 1.5. Cfr. *Qo* 5, 9-11.

¹⁵⁶ Cfr. *Si* 14, 3-9.

¹⁵⁷ Cfr. *Pr* 14, 15-25.

¹⁵⁸ Cfr. *Pr* 17, 13-15.26.

¹⁵⁹ Cfr. *Pr* 15, 1-4.

¹⁶⁰ Cfr. *Pr* 13, 13-20.

¹⁶¹ Cfr. *Pr* 17, 17; *Si* 6, 5-17.

¹⁶² Cfr. *Qo* 4, 9-12; *Si* 7, 36-39; 29, 11-15.

¹⁶³ *Si* 37, 12-16.

*fundamentales*¹⁶⁴. Santo Tomás indica que los preceptos morales del Antiguo Testamento se refieren a las virtudes¹⁶⁵ y, por tanto, a la regulación de las acciones según su conformidad con la razón. Se trata, pues, de preceptos de la ley moral natural¹⁶⁶. 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 hombres¹⁶⁷.

Así lo explica, basándose en las enseñanzas del Concilio Vaticano I¹⁶⁸, 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»¹⁶⁹. La misma doctrina ha sido propuesta de nuevo por el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹⁷⁰ y por la Enc. *Veritatis splendor*¹⁷¹. Tanto en el ámbito dogmático como en el ámbito

¹⁶⁴En algunos aspectos, 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.

¹⁶⁵«Era preciso que la ley antigua diera preceptos sobre las virtudes, y estos son los preceptos morales de la ley» (*S.Th.*, I-II, q. 99, a. 2).

¹⁶⁶Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 100, a. 1. En el precedente § 2 c) hemos considerado específicamente la relación de los preceptos de la ley moral natural con el decálogo.

¹⁶⁷Santo 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» (*Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 37, q. 1, a. 1).

¹⁶⁸Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005.

¹⁶⁹Pío XII, Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3875-3876.

¹⁷⁰Cfr. nn. 37-38 y 1960.

¹⁷¹Cfr. n. 36. Véase también COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, n. 106.

moral, el objeto de la Revelación comprende también verdades que en sí mismas 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.

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, y en este sentido se dice que la Antigua Ley seguía siendo «externa»¹⁷². 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 mandamientos¹⁷³.

4. La ley de Cristo

a) La ley de Cristo como “lex gratiae”

*Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento anunciaron la venida de un reino fundado sobre una ley justa y completa*¹⁷⁴, consistente en un principio interior infundido en el corazón de los hombres: «Pondré mi Ley en su pecho y la escribiré en su corazón, y Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñar el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: “Conoce al Señor”, pues todos ellos me conocerán, desde el menor al mayor —oráculo del Señor—, porque habré perdonado su culpa y no me acordaré más de su pecado»¹⁷⁵. Todo esto se cumple con la obra redentora de Cristo, que hace justos a los hombres con una justicia superior a la de los escribas y fariseos¹⁷⁶, que cambia su corazón por obra del Espíritu¹⁷⁷ y los hace hijos de Dios¹⁷⁸. San Pablo habla de «la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo

¹⁷² Cf. P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Cerf, París 1982, p. 82; *S.Th.*, I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

¹⁷³ Cf. *Ez* 36,23-29; *Biblia y moral*, n. 38, según la cual la Nueva Alianza prometida no supone una oposición a la Antigua Alianza, sino «una renovación fundamental en la historia de la propia alianza, en la que Yahveh da a su pueblo *la capacidad innata de vivir según la Torá sobre la base del perdón de su iniquidad y del don del Espíritu Santo*. Para los cristianos, esto se realizó en la muerte salvadora de Jesús para el perdón de los pecados (*Mt* 26,28)».

¹⁷⁴Cfr. *Is* 11, 1-5; 32, 1-4.15-20; 42, 1-4; 51, 4-5; *Jr* 23, 3-8.

¹⁷⁵*Jr* 31, 33-34. Cfr. *Ez* 11, 19-20; 36, 25-29.

¹⁷⁶Cfr. *Mt* 5, 20.

¹⁷⁷Cfr. *Rm* 8, 9; *2 Co* 3, 17-18; *Ga* 4, 6.

¹⁷⁸Cfr. *Rm* 8, 15-17; *Ga* 4, 4-7.

Jesús»¹⁷⁹, con la cual se supera y se abandona la economía del Antiguo Testamento¹⁸⁰. Se abre así el camino hacia la santidad cristiana como plenitud de la filiación divina, de la que ya nos hemos ocupado¹⁸¹.

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 Agustín¹⁸²–, Santo Tomás afirma que *la Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*¹⁸³. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida»¹⁸⁴.

*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 operativas mediante las virtudes teologales y las virtudes morales infusas*¹⁸⁵. La ley nueva es verdaderamente *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»¹⁸⁶. Por esta razón, la ley nueva es fundamentalmente una ley interna, y no una ley escrita, porque el Espíritu Santo instruye interiormente a los fieles¹⁸⁷; es, además, “ley de libertad”, como ya sabemos¹⁸⁸. *En segundo lu-*

¹⁷⁹Rm 8, 2.

¹⁸⁰«Antes de que llegara la fe, estábamos bajo la custodia de la Ley, encerrados en espera de la fe que debía ser revelada. Por consiguiente, la Ley ha sido nuestro pedagogo, que nos condujo a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe; pero cuando ha llegado la fe, ya no estamos sujetos al pedagogo. En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» (Ga 3, 23-27).

¹⁸¹Cfr. cap. I, § 1 y cap. II y III.

¹⁸²Cfr. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 180-190; 200-201.

¹⁸³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.

¹⁸⁴*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.

¹⁸⁵Sobre las virtudes morales infusas recuérdese lo dicho en el cap. VII, § 5.

¹⁸⁶*S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1.

¹⁸⁷Cfr. *Jn* 14, 26; 16, 13-14; *Rm* 8, 4-5.14; *2 Tm* 1, 14; *1 Jn* 2, 20.27.

¹⁸⁸Cfr. cap. IV, § 3 b). Santo Tomás escribe al respecto: «Libre es quien es causa de sí mismo, mientras que la causa del siervo es el señor; por tanto, quien actúa por sí mismo actúa libremente, quien actúa movido por otro no actúa libremente. Por tanto, el que evita el mal no porque sea malo, sino por mandato del Señor, no es libre; mientras que el que evita el mal por causa del mal es libre. Ahora bien, esto lo realiza el Espíritu Santo, que perfecciona interiormente la mente mediante una buena disposición, de tal modo que se guarda del mal por amor» (*Super II Epistolam ad Corinthios Lectura*, cap. 3, n. 113. Cf. también *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

gar, 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 Apóstoles¹⁸⁹, que pueden resumirse en el doble mandamiento del amor¹⁹⁰. 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 virtudes¹⁹¹.

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”*¹⁹². 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 caridad¹⁹³. Las “obras de la carne” y la gracia y la caridad del Espíritu Santo se autoexcluyen en sentido absoluto. Como dijo Jesús al joven rico: «Si quieres entrar en la Vida, guarda los mandamientos»¹⁹⁴. Una vez eliminados los posibles equívocos, es necesario pasar a una comprensión teológica positiva de la ley de Cristo como don del Espíritu y como ley interna.

b) Las virtudes teologales y las virtudes morales infusas como principios de la vida cristiana

«El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Solo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia»¹⁹⁵. En su obra de sanación y de transformación, la gracia se adecua a la estructura fundamental de la moralidad humana. En esta, como ya dijimos, los preceptos, en el sentido de enunciados normativos, no son una realidad primera; son más bien ex-

¹⁸⁹Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 15 ss.

¹⁹⁰Cfr. *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.

¹⁹¹«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» (*S.Th.*, I-II, q. 108, a. 2).

¹⁹²Cfr. *Ga* 5, 16-26.

¹⁹³Cfr. *Ga* 5, 13-14.

¹⁹⁴*Mt* 19, 17. La CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Placuit Deo*, 22-II-2018: AAS 110 (2018) 427-436, volvió recientemente sobre el peligro de disociar el elemento interior de la salvación cristiana de sus exigencias operativas concretas.

¹⁹⁵*Veritatis splendor*, n. 23.

presiones normativas reflejas de la ley constitutiva de la razón práctica¹⁹⁶. En la ley de Cristo sucede una cosa análoga: *la ley de Cristo es esencialmente la gracia del Espíritu Santo, que lleva consigo los nuevos principios morales (las virtudes y los dones infusos) que asumen, finalizan y elevan los principios naturales de la razón humana, dando lugar a una nueva ley interior del hombre.*

En la *lex gratiae*, los diversos dones sobrenaturales¹⁹⁷ cumplen funciones específicas; conviene ahora distinguir el papel de las virtudes teologales y el de las virtudes morales infusas. La fe ilustra la inteligencia, y la esperanza y la caridad elevan e inclinan la voluntad para que el hombre pueda adherirse a Dios con un amor sobrenatural, participación del amor con el que el Hijo ama al Padre en el Espíritu Santo. Bajo el influjo de la caridad, forma de todas las virtudes cristianas¹⁹⁸, las virtudes morales infusas elevan el criterio regulador (*medium rationis*) de las virtudes éticas humanas, capacitándolas para estructurar las relaciones del hombre con el prójimo, consigo mismo y con los diversos bienes humanos de tal modo que pueda realizar en la práctica la vida que es propia del hijo de Dios en Cristo. Dicho de otro modo, gracias a esta «renovación de la mente»¹⁹⁹ realizada por la gracia, se transforma la capacidad de discernimiento moral: *los principios de la vida cristiana (fe, esperanza y caridad) iluminan el valor y el sentido de los bienes con los que el hombre se enfrenta cada día: salud y enfermedad, placer y dolor, vida y muerte, riqueza y pobreza, libertad y esclavitud, matrimonio y celibato, etc.* Esta nueva dimensión del valor y del sentido implica una renovación de los principios prácticos (los nuevos criterios normativos de las virtudes morales infusas). Si cambian el valor y el significado de los bienes, también debe cambiar la actitud del hombre ante su posesión o privación²⁰⁰.

La filiación divina puede ser conocida, deseada, poseída y traducida en una conducta práctica solo porque el hombre ha recibido como don divino la gracia y las virtudes, que son los principios operativos de esa vida. Sin la posesión real de dichos principios las mismas enseñanzas evangélicas y

¹⁹⁶Téngase presente lo indicado en § 2 b) y c).

¹⁹⁷Cfr. cap. VII, § 5.

¹⁹⁸Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8. Sobre este tema, cf. A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, cit., pp. 206-209 y la bibliografía allí citada; M. SHERWIN, *By Knowledge & by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, CUA Press, Washington D.C. 2005.

¹⁹⁹ Cf. *Rm* 12,1-2.

²⁰⁰ Sobre la originalidad de la moral cristiana en relación con las exigencias de la ética natural, con especial referencia a la teología de san Pablo, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral*, en C.A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la Encíclica Veritatis splendor*, Pontificia Universidad Católica Argentina - Paulinas, Buenos Aires 2005, pp. 235-254.

apostólicas serían letra muerta que mata²⁰¹. Contando, en cambio, con la posesión de los principios vitales, esas enseñanzas son luz divina que instruyen acerca de las actitudes, deseos y obras que expresan, consolidan y acrecientan la vida divina infusa en nuestros corazones.

Esta enseñanza es rica de consecuencias para la teología moral. Recordando la debilidad del hombre, incluso del cristiano mientras vive en este mundo, subraya la importancia práctica del elemento externo de la ley de Cristo²⁰² que, custodiado y transmitido por la Iglesia, constituye el necesario subsidio normativo para la formación de las virtudes cristianas en los fieles y también para resolver los problemas que, ya en el plano de la moral natural, presenta la formación de la prudencia²⁰³. Por eso, *insistir sobre la importancia del elemento interno de la ley de Cristo con el propósito de eliminar o relativizar el valor normativo de su elemento externo sería teológicamente incorrecto²⁰⁴ y pastoralmente deletéreo.*

Pero igualmente nocivo sería perder de vista la importancia para la teología moral del carácter prevalentemente interno de la ley de Cristo. Un error semejante llevaría –como de hecho ha llevado– a usar una metodología teológica defectuosa y a examinar las enseñanzas morales del Nuevo Testamento de modo inadecuado. De hecho, *el valor teológico del elemento interno de la ley de Cristo resulta ambiguo cuando no es suficientemente reconocida la dimensión cognoscitiva de las virtudes cristianas*, rebajadas a una simple ayuda para practicar las exigencias morales cognoscibles y conocidas independientemente de las virtudes. Emerge entonces la perspectiva propia de la ética de la obligación²⁰⁵, y esta “precomprensión normativista” condiciona negativamente la percepción de la identidad específica de la moral cristiana, ya al nivel de la teología bíblica.

En efecto, si no se consigue entender la importancia teológico-moral de la vital regulación virtuosa desarrollada (*in actu exercito*) en la comunidad cristiana bajo la guía de los pastores, el Nuevo Testamento se estudia aislada y reductivamente como un texto, y se analiza solo con los instrumentos –por otra parte necesarios– ofrecidos por la hermenéutica literaria. Surgen inevitablemente problemas de difícil solución sobre la relación entre razón y Revelación, y sobre la validez absoluta de las normas y su desarrollo aplicativo histórico, que sin la epistemología moral propia de las virtudes no se pueden afrontar adecuadamente, especialmente cuando se parte del presupuesto teológicamente infundado de considerar como revelado por Dios solo lo que de por sí no es accesible a la razón humana²⁰⁶. Además, y sobre todo, debe subrayarse que la “precomprensión normativista” acaba por impedir la conciencia de la plena

²⁰¹«También la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana» (*S.Th.*, I-II, q. 106, a. 2).

²⁰²Cfr. E. KACZYNSKI, *La Legge Nuova. L'elemento esterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, Lief, Roma 1974.

²⁰³Cfr. cap. VII, § 4 c).

²⁰⁴Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cann. 19-20: DS 1569-1570.

²⁰⁵Cfr. cap. I, § 2 b).

correspondencia entre el elemento interno y el elemento externo de la ley nueva, ya que el primero consiste en la gracia, en la caridad y en las otras virtudes, mientras que el segundo ha de ser interpretado forzosamente bajo la perspectiva propia de la ética de la obligación.

Se entiende ahora en qué sentido la ley de Cristo «es la perfección aquí abajo de la ley divina, natural y revelada»²⁰⁷. Ella lleva a su plenitud tanto la ley moral natural cuanto la ley moral del Antiguo Testamento. En relación a esta última, la ley nueva, «lejos de abolir o devaluar las prescripciones morales de la Ley antigua, extrae de ella sus virtualidades ocultas y hace surgir de ella nuevas exigencias. [...] Llega a reformar la raíz de los actos, el corazón, donde el hombre elige entre lo puro y lo impuro (cfr. *Mt* 15, 18-19), donde se forman la fe, la esperanza y la caridad, y con ellas las otras virtudes. El Evangelio conduce así la Ley a su plenitud mediante la imitación de la perfección del Padre celestial (cfr. *Mt* 5, 48), mediante el perdón de los enemigos y la oración por los perseguidores, según el modelo de la generosidad divina (cfr. *Mt* 5, 44)»²⁰⁸. Con la ley nueva, el libre y eterno decreto divino por el que hemos sido escogidos en Cristo para ser hijos de Dios llega a cumplimiento, y con la ayuda de la gracia se hace posible la virtud perfecta.

²⁰⁶Cfr. § 3 e).

²⁰⁷*Catecismo*, n. 1965.

²⁰⁸*Catecismo*, n. 1968.

CAPÍTULO IX

LA LEY CIVIL Y LA LEY ECLESIAÍSTICA

1. *La ley civil*

El cristiano vive su vida de hijo de Dios en Cristo junto con otros cristianos y con otros hombres en el seno de la sociedad civil, que hoy está políticamente organizada como Estado. *La vida social posee un importante significado moral y presenta exigencias específicas que, según la ley de la Encarnación y teniendo en cuenta sus modalidades propias, entran a formar parte del seguimiento de Cristo.* La teología moral tiene, por tanto, que ocuparse de ella¹.

La dimensión política de la vida moral cristiana es materia de gran complejidad, sobre la cual existe una interminable bibliografía. Es objeto de estudio de una parte de la teología moral conocida como doctrina social de la Iglesia². La teología moral fundamental se ocupa de algunos aspectos generales de este ámbito, que son la base necesaria para ulteriores profundizaciones.

a) *La enseñanza sobre la autoridad y la ley civil en el Nuevo Testamento*

Los Evangelios — El mensaje y la actividad del Señor han sido esencialmente religiosos. No participó ni se dejó involucrar en las actividades políticas de sus contemporáneos; ni es posible encontrar en su predicación nada que se asemeje a una toma de posición propiamente política o a lo que hoy podría ser una teoría del Estado. Sin embargo es posible descubrir, al menos, una indicación significativa. Sus adversarios preguntan insidiosamente a Jesús si es lícito pagar las tasas debidas a los dominadores romanos: «Maestro, sabemos que eres veraz y que no te dejas llevar por nadie, pues no haces acepción de personas, sino que enseñas el camino de Dios según la verdad. ¿Es lícito dar tributo al César, o no? ¿Pagamos o no pagamos? Pero él, advirtiendo su hipocresía, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. Ellos se lo trajeron. Y les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Del César le contestaron ellos. Jesús les dijo: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraban de él»³. La respuesta de Jesús parece poner mayor énfasis en la necesidad de dar «a Dios lo que es

¹Cfr. A. DE FUENMAYOR, *La influencia de las leyes civiles en el comportamiento moral*, Eunsa, Pamplona 1978.

²Cfr. SAN JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 41; BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 28.

³Mc 12, 14-17. Cfr. Mt 22, 15-22; Lc 20, 22-26.

de Dios», pero sin duda contiene también una indicación general sobre el comportamiento que hay que asumir en relación a la autoridad política. *Los deberes hacia Dios no se oponen a los deberes hacia el Estado: quien da a Dios lo que es de Dios puede sin contradicción dar al César lo que es del César, pero ciertamente sin idolatrarlo.*

Schnackenburg esquematiza este pasaje en cuatro puntos: «a) Jesús no otorga al emperador (o al Estado) la aureola de un “por la gracia de Dios”, pero reconoce sus derechos y pide a los súbditos obediencia. b) En su ámbito específico, el Estado tiene una misión propia como poder de orden y disposición; este poder de ordenación debe ponerse al servicio del bien común (economía, seguridad). c) Pero, al subrayar la supremacía de los deberes frente a Dios, expresa Jesús ciertas reservas respecto del poder del Estado: no puede atentar contra el honor de Dios, ni estar en contradicción con los preceptos divinos. d) Jesús no destaca expresamente la limitación y la caducidad del Estado, pero sabe muy bien que depende de la voluntad y del poder de Dios»⁴.

Escritos apostólicos — *Los Hechos de los Apóstoles* presentan distintos ejemplos de una reserva en relación con la autoridad humana: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»⁵. En la tradición teológica ha tenido gran importancia también la indicación paulina de la *Carta a los Romanos*, que parece dar un paso más en relación al Evangelio: *no se puede dar a Dios lo que es de Dios sin dar al César lo que es del César*⁶. San Pablo, que más de una vez había tenido incidentes desagradables con los representantes de las autoridades romanas, intenta instruir a los destinatarios de su carta sobre la correcta actuación frente al Estado. No se trata de recomendaciones meramente pragmáticas o dictadas por la oportunidad del momento, ya que se ofrece una razón teológica. *La autoridad política es reconducida a Dios*: «Las que existen, por Dios han sido constituidas»; el poder político es «un servidor de Dios para el bien», quien se le opone «se rebela contra el orden divino». Por eso la obediencia civil no debe realizarse «solo por temor al castigo, sino también en conciencia». En las Cartas Pastorales recomienda igualmente la

⁴R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, pp. 158-159. El último punto mencionado por Schnackenburg se deduce de la respuesta de Jesús a Pilato: cfr. *Jn* 19, 11.

⁵*Hch* 5, 29. Cfr. *Hch* 4, 19.

⁶«Que toda persona esté sujeta a las autoridades que gobiernan, porque no hay autoridad que no venga de Dios: las que existen han sido constituidas por Dios. Así pues, quien se rebela contra la autoridad, se rebela contra el ordenamiento divino, y los rebeldes se ganan su propia condena. Pues los gobernantes no han de ser temidos cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien, y recibirás su alabanza, porque está al servicio de Dios para tu bien. Pero si obras el mal, teme, pues no en vano lleva la espada; porque está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es necesario estar sujeto no sólo por temor al castigo, sino también por motivos de conciencia. Por esta razón les pagáis también los tributos; porque son ministros de Dios, dedicados precisamente a esta función. Dadle a cada uno lo que se le debe: a quien tributo, tributo; a quien impuestos, impuestos; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor» (*Rm* 13, 1-7).

obediencia a los magistrados y a la autoridad⁷, que han de ser recordados en la oración, para facilitar una vida sosegada y tranquila con toda piedad y dignidad⁸.

Una enseñanza análoga se encuentra en la *I Carta de San Pedro*⁹. Aun sin canonizar el sistema político, *la obediencia a las autoridades civiles se reconduce también aquí a la voluntad divina*. Por amor a Dios hay que mantener una actitud de sumisión y de colaboración con las legítimas autoridades, aunque al mismo tiempo se debe conservar con libertad la propia identidad moral. El cuadro se completa en el *Apocalipsis*. El libro refleja las persecuciones contra los cristianos del Asia Menor que se negaban a dar culto divino al emperador Domiciano¹⁰. *Se atribuye a Satanás el origen del Estado que abusa de su poder de este modo sacrílego*¹¹. El ángel de Dios exhorta a dar gloria a Dios y anuncia la caída de «la Gran Babilonia»¹². «Aparece aquí el reverso de la aceptación cristiana del Estado: cuando un gobierno desprecia el honor y los mandamientos divinos, hay que oponerse a él con todas las fuerzas»¹³.

Las enseñanzas Apostólicas citadas no son incompatibles, ya que indican cuál debe ser la actitud del cristiano ante contextos sociopolíticos diversos. Representan dos aplicaciones coherentes del mismo principio («lo del César, devolvéd solo al César, y lo de Dios, a Dios»), que en su concisión es claro y profundo, aunque su concreta aplicación a las situaciones del momento permanece abierta a una ulterior inteligencia teológica. Como dijo Benedicto XVI en su Discurso al Parlamento alemán, «a diferencia de otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad una ley revelada, ni un sistema jurídico derivado de la revelación. Por el contrario, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como las verdaderas fuentes del derecho -se ha remitido a la armonía entre la razón objetiva y la subjetiva, una armonía que presupone, sin embargo, que ambas esferas están fundadas en la Razón creadora de Dios»¹⁴.

⁷Cfr. *Tt* 3, 1.

⁸Cfr. *I Tm* 2, 1-2.

⁹«Estad sujetos, por el Señor, a toda institución humana: lo mismo al emperador, como soberano, que a los gobernadores, como enviados por él para castigar a los malhechores y honrar a los que obran el bien. Porque ésta es la voluntad de Dios: que haciendo el bien hagáis enmudecer la ignorancia de los insensatos: como hombres libres y no como quienes convierten la libertad en pretexto para la maldad, sino como siervos de Dios. Tened consideración con todos, amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al emperador» (*I P* 2, 13-17).

¹⁰Cfr. *Ap* 13, 16-17.

¹¹Cfr. *Ap* 13, 2; 17, 7-14.

¹²Cfr. *Ap* 14, 6-8.

¹³R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, p. 312.

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso al Parlamento Federal en el Reichstag de Berlín*, 22-IX-

b) Moral personal y moral política

Antes de pasar a la exposición de la doctrina eclesial y a la reflexión teológica sobre la ley civil, nos parece conveniente proponer una aclaración inicial de orden sistemático. La actitud del cristiano frente a la ley civil –por ejemplo, a la ley tributaria– puede suscitar dos tipos de interrogantes. El primero referente al comportamiento de la persona: la obligación de pagar los impuestos, la culpabilidad moral cuando se evaden total o parcialmente, los motivos que podrían justificar una evasión parcial por parte de una persona concreta, etc. El segundo se refiere a la moralidad de la ley misma: la equidad de la ley tributaria, teniendo en cuenta la presión fiscal, el modo de distribuir las cargas y de repartir los beneficios, etc. A nuestro parecer, se trata de dos grupos de cuestiones formalmente diversos, aunque conexos, que deben estudiarse con metodologías específicas. La diversidad consiste en el hecho de que el primer tipo de interrogantes pertenece a la moral personal (está en juego la honestidad de una persona determinada, sus deberes hacia el Estado, la posibilidad de que cometa o no una culpa moral), mientras que el segundo tipo pertenece a la moral política (está en juego no la honestidad personal de un ciudadano, sino la corrección o la incorrección de una disposición legal). *Conviene, por tanto, establecer una distinción entre moral personal y moral política*¹⁵.

Tal distinción se basa en el modo particular de constituirse la sociedad política como un todo¹⁶: los individuos y los grupos que la componen conservan siempre una esfera de acción y de fines propios, cosa que no sucede en otros tipos de totalidades, y al mismo tiempo existen acciones propias del todo político en cuanto tal, resultantes de la colaboración de las partes en orden al bien específico de la sociedad política, que es el bien común. Sobre esta base se puede afirmar que *la moral personal se ocupa de todas las acciones del individuo, incluso de aquellas que se refieren a la sociedad política, en cuanto se dirigen al bien último de la persona* (la santidad). *La moral política se ocupa, en cambio, de las acciones realizadas por la comunidad política en cuanto se dirigen al bien común de la sociedad*; es decir, valora desde el punto de vista del bien común la rectitud (o su falta) de los actos a través de los cuales la sociedad política se da a sí misma una forma

2011. Las mismas ideas se exponen, aunque en el contexto de las tentaciones de Cristo en el desierto, en BENEDICTO XVI - J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, Encuentro, Madrid 2018. Se trata de un principio muy claro que, sin embargo, a lo largo de la historia y en términos de aplicación, no siempre se ha respetado plenamente. Véase el estudio de M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009.

¹⁵Un estudio más amplio del problema se encuentra en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, pp. 35-49.

¹⁶Es la vía que sigue Santo Tomás de Aquino: cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1.

y una organización política, jurídica, fiscal, administrativa, económica, etc.¹⁷.

Una elaboración completa de la distinción formal entre moral personal y moral política excede nuestro propósito. Baste decir que tal distinción no implica una separación entre moral y política, del mismo modo que el concepto de “ética de la información” no responde al propósito de desvincular la actividad informativa de la moral. Todo lo contrario; lo que aquí se quiere subrayar es que la praxis política es una actividad intrínsecamente moral, ya que el bien común político es expresión de la verdad sobre el hombre y su esencial sociabilidad, y, por tanto, que la actividad política es objeto de estudio de la moral. Pero, a la vez, conviene afirmar que la política no es una dimensión totalizante y que no se puede reducir, como inmediatamente veremos, la rectitud moral a la simple rectitud legal. En efecto, la moral política mira directamente al bien común político, que no se identifica con el bien último de la persona, razón por la cual también la lógica *moral* que regula inmediata y directamente el mundo político es formalmente diversa de la lógica de la moral personal¹⁸. Pero esta diversidad formal no impide que moral política y moral personal sean partes de un saber moral unitario, pues al fin y al cabo el bien común político está en función del bien de la persona. En definitiva, *la moral política es una parte de la moral, pero no es toda la actividad moral del cristiano, sino un sector de la misma*. No podría ser de otra manera, pues la vida en Cristo es una realidad que tiene notables implicaciones para la vida política, pero al mismo tiempo la trasciende.

c) Valor y finalidad de la ley civil

Moralidad y legalidad — *El valor moral de fondo de la ley civil responde al hecho de que es una “promulgación”, “explicitación” o “determinación” de las exigencias de la ley moral natural, necesarias para hacer posible y regular adecuadamente nuestro vivir juntos en la sociedad políticamente organizada*¹⁹.

Veamos, en primer lugar, qué significa exactamente *promulgación, explicitación y determinación*, que son las tres modalidades de conexión de la ley civil con la ley moral natural. *Promulgar* la ley moral natural significa hacer público en un texto legal e imponer la observancia de algunos preceptos de la ley moral natural; esto sucede, por ejemplo, cuando la ley civil considera el homicidio voluntario o el robo contrarios al derecho y determina una pena

¹⁷Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 4-6. La moral política también se ocupa de algunas acciones de la persona singular, pero no para establecer su moralidad, que es determinada por la moral personal, sino para dictaminar acerca de su punibilidad cuando lo exige el bien común.

¹⁸«Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia est enim ratio boni communis et boni singularis» (*S.Th.*, II-II, q. 58, a. 7 ad 2).

¹⁹Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

por ellos. Hay una *explicitación* de la ley moral natural cuando la ley civil formula conclusiones a partir de algunos preceptos de la ley moral natural; por ejemplo, cuando la ley civil reconoce a los padres todos los deberes y los derechos derivados de la patria potestad. Hay, en cambio, una *determinación* de la ley moral natural cuando la ley civil escoge uno de los diversos modos de actuar una exigencia ética natural; por ejemplo, la necesidad de garantizar la seguridad en el tráfico se puede concretar en la obligación de circular por la derecha, como sucede en muchos países, o por la izquierda, como sucede en Gran Bretaña.

Corresponde a la autoridad civil promulgar, explicitar y determinar la ley moral natural no porque las autoridades políticas sean directamente los garantes o los responsables de la moralidad personal de los hombres, sino en cuanto resulta necesario o conveniente para hacer posible la libre, justa y pacífica convivencia de los hombres en la sociedad. En otras palabras, el fin «al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad civil [... Mientras] la ley divina ordena los hombres hacia Dios, en la vida presente y en la futura»²⁰. De ahí se sigue que *el ámbito de la ley civil es más restringido que el de la ley moral*²¹, *ya que las competencias de aquella están limitadas por su finalidad: el bien común político.*

No hay que perder de vista la compleja relación existente entre el bien personal y el bien común político. Por un lado, si la vida buena es el fin que la moral propone a la libertad, y sólo puede hacerse realidad en la medida en que es libremente amada, ¿cómo podría ser también el principio regulador de un conjunto de instancias, como las políticas, que utilizan la coacción y de la coacción tienen el monopolio? Si la vida buena de los ciudadanos fuera también el objetivo de las instituciones políticas, ¿no podría ocurrir que el Estado considerara obligatorio todo lo bueno y prohibiera todo lo malo? Y si hubiera diferentes concepciones de la buena vida entre los ciudadanos, ¿le correspondería al Estado determinar cuál de ellas es la verdad y, por tanto, hacerla obligatoria?

Por otra parte, puesto que vivimos juntos para hacer posible nuestro vivir y nuestro vivir bien -desde luego no nuestro vivir mal- mediante la colaboración social, ¿pueden las instituciones políticas desentenderse absolutamente de lo que es bueno para nosotros? Si se ignorara nuestro bien, ¿qué otros criterios podrían inspirar la vida de la sociedad políticamente organizada? Además, la idea de un Estado “éticamente neutral” no parece realista, sencillamente porque no es posible. De hecho, los ordenamientos jurídicos de los Estados civilizados prohíben el asesinato, el fraude, la discriminación por motivos de raza, sexo o religión, etc., etcétera. Por tanto,

²⁰S. *Th.*, I-II, q. 100, a. 2.

²¹Cfr. *Evangelium vitae*, n. 71.

tienen un contenido ético. Otra cosa es que no se considere admisible que la coacción política invada la conciencia y las convicciones íntimas, pero esto se debe a una exigencia ética sustancial, vinculada a la libertad característica de la condición humana, y no de una ausencia de ética. Por eso, una sociedad política en la que se expulsara toda consideración ética en nombre de la libertad se opondría a la libertad misma, pues el “vacío ético” generaría en los ciudadanos un conjunto de hábitos antisociales y antisolidarios, que harían imposible el respeto a la libertad de los demás y el respeto a las normas de justicia que permiten resolver de modo pacífico los conflictos que inevitablemente surgen entre personas libres. El más fuerte acabaría imponiéndose, y se caería tarde o temprano en un estado de terror.

De estas dos consideraciones se derivan importantes consecuencias. En primer lugar, dejan claro que ciertas exigencias del bien personal son absolutamente vinculantes para la ética política. Así, por ejemplo, una ley que declarase positivamente conforme a derecho una acción éticamente negativa nunca sería admisible desde el punto de vista político. Menos aún sería admisible una ley que prohibiera explícitamente una conducta personal éticamente obligatoria, o declarara obligatoria una conducta que no pudiera realizarse sin incurrir en culpa moral.

Finalidad de la ley humana — La doctrina eclesial sobre *el bien común* se puede sintetizar afirmando que este *implica el reconocimiento y la defensa de los derechos fundamentales de la persona, y la promoción de la paz y de la moralidad pública*²². «En efecto, la función de la ley civil consiste en garantizar una ordenada convivencia social en la verdadera justicia, para que todos “podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad” (1 Tm 2, 2). Precisamente por esto, la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar [...]. Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría de estar prohibido, un daño más grave²³, sin embargo, nunca puede aceptar legitimar, como derecho de los individuos –aunque estos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad–, la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo»²⁴. «Toda disposición de los poderes públicos que no reconozca los derechos humanos o los viole, se opone a su misma razón de ser y, por eso, carece de valor jurídico»²⁵.

²²Cfr. *Dignitatis humanae*, n. 7; *Catecismo*, nn. 1905-1912. Para un estudio más amplio del bien común política remitimos al lector a A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introducción a la ética política*, Rialp, Madrid 2021.

²³Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 96, a. 2.

²⁴*Evangelium vitae*, n. 71.

²⁵BEATO JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 (1963) 274.

En virtud de su papel específico, *la ley civil regula directamente los actos externos referentes de algún modo a la justicia y en una perspectiva de futuro* (principio de no retroactividad de la ley). Pero no podemos olvidar que la ley civil posee indirectamente un influjo educativo y cultural mucho más amplio²⁶. Por esta razón, *la ley civil se debe valorar* no solo por lo que directamente manda, prohíbe o permite, sino también *por la concepción de la persona y de la vida que expresa. Esta dimensión educativa de la ley civil constituye un desafío para los cristianos, y no solo para ellos, que debe interpretarse correctamente*; por ejemplo, si un sistema político globalmente considerado no es injusto, resulta poco oportuna una oposición a ultranza. Sin embargo, es necesario un atento discernimiento y una praxis pertinente para reforzar y hacer prevalecer la raíz humanista y cristiana del Estado moderno; esto requiere una generosa e incisiva intervención cultural, capaz de devolver el alma cristiana a la cultura política actual.

Un cristiano no puede dejar de advertir que en la actualidad algunas partes del cuerpo legislativo expresan una concepción que no responde a la cultura de los derechos de la persona, y que ejercen un fuerte influjo negativo en el comportamiento personal y social. Tales leyes, en efecto, contribuyen a oscurecer los presupuestos naturales, culturales, políticos, morales y religiosos de la identidad personal, así como la pérdida del valor ético de la política, de la cultura y de la comunicación. La sociedad política se convierte fácilmente en simple instrumento al servicio de la satisfacción de intereses individuales o restringidos, y se regula solo por el consenso sobre valores económicos e inmediatos; así, en la práctica legislativa y judicial, los derechos humanos se subordinan a objetivos particulares, y a través de leyes imperfectas e injustas tales derechos se anulan o se desvirtúan, perdiendo su función estructurante de la convivencia social²⁷.

d) El cristiano y la ley civil

Obligatoriedad de la ley civil — En términos generales, la actitud del cristiano ante la ley civil es la que enseña San Pablo en la *Carta a los Roma-*

²⁶Cfr. cap. VII, § 4 c).

²⁷La función social de los derechos fundamentales ha sido estudiada por P. HÄBERLE, *La libertad fundamental en el Estado constitucional*, Pont. Univ. Católica de Perú, Lima 1997. Muchos teóricos del liberalismo tienen dificultad en reconocer la dimensión *expresiva* (de significado humano) que tiene el orden político, probablemente por su polémica con el romanticismo político de Herder y Hegel, en quienes el principio *expresivista* juega un papel de primer orden. Aquellos afirman que el Estado debe ser neutral y que corresponde a los particulares, a las familias y a los grupos, transmitir los valores y los ideales. Aun antes de plantearse su valoración ético-política, es necesario subrayar, como muestra la experiencia, que el Estado, las leyes, el ambiente social, etc., *expresan* siempre una concepción del hombre y de la vida, y ejercen un importante influjo educativo, positivo o negativo.

*nos*²⁸: *la ley civil es moralmente obligatoria*. La moral cristiana sostiene que el orden civil y político –justo– ha sido establecido por Dios y está al servicio de Dios para el bien de los hombres; quien se opone a él «se rebela contra el orden divino»; por eso la ley debe obedecerse «en conciencia». El cumplimiento de la ley civil es una exigencia específica de la virtud de la justicia (justicia legal): los ciudadanos están obligados en conciencia a observar las leyes justas y a pagar los impuestos²⁹.

No obstante sus posibles deficiencias, la ley humana es absolutamente necesaria para tutelar el bien común, y esta es su razón de ser. En muchos casos, la prudencia y la iniciativa de cada persona serían suficientes para garantizar una convivencia ordenada; pero la creciente interdependencia hace ver la necesidad, en muchas áreas, de una regulación más o menos minuciosa de las diversas materias: basta pensar en las necesidades económicas de la sociedad civil, que exigen un complejo sistema tributario, para darse cuenta de que es imposible dejarlo a la “buena voluntad” de cada ciudadano, a quien falta una visión de conjunto. Por otra parte, el hombre necesita un marco de referencia determinado, en el que encuadrar sus relaciones –económicas, políticas, culturales, etc.– con los otros: no es imaginable que en cada ocasión se piense *ex novo* un conjunto de reglas de comportamiento que tengan en cuenta todas las posibles implicaciones de esas relaciones. Además, sería ingenuo contar únicamente con la natural bondad y madurez de las personas para dejar a su arbitrio el comportamiento que debe adoptarse en los diversos aspectos de la vida social.

Si bien existen leyes injustas, como diremos enseguida, no se debe olvidar que la mayor parte del *corpus* legal humano está compuesto por normas justas, más o menos conexas con la ley moral, las cuales, por tanto, obligan en conciencia. Conviene, sin embargo, recordar –para no caer en inútiles rigorismos– «que la obligatoriedad no es un efecto mecánico de la norma jurídica. La obligatoriedad moral está en relación directa con el valor e importancia de los bienes sociales tutelados por la norma, tanto si se trata de la protección de dichos bienes como de bienes que se deben obtener. En otras palabras, la obligatoriedad moral no es una dimensión de la norma jurídica considerada de modo aislado, sino que es efecto de la responsabilidad humana en relación con la realidad social, por lo que se refiere tanto a la relación con la autoridad como a la realidad y a los fines sociales de que se trate en cada caso concreto»³⁰. *Existe una gradualidad de obligación, que depende de la mayor o menor conexión de cada ley con el bien común*.

Las leyes injustas — Pasemos ahora al estudio del problema que presentan las leyes injustas. *Son injustas las leyes civiles que se oponen al bien común*. Así, por ejemplo, son clara y gravemente injustas las leyes que atentan o que hacen legales los atentados contra los derechos fundamentales de la persona (derecho a la vida, a la libertad política o religiosa) o contra instituciones o relaciones sociales fundamentales (matrimonio y familia, patria po-

²⁸Cfr. § a).

²⁹Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 30 y 74.

³⁰A. DEL PORTILLO, *Moral y derecho*, «Persona y Derecho» 1 (1974) 497.

testad, ejercicio de la justicia, etc.). *Las leyes injustas no obligan en conciencia; al contrario, hay obligación moral de no cumplir sus disposiciones, de no aceptarlas, de manifestar el propio desacuerdo y de buscar cambiarlas en cuanto sea posible y, si esto no fuese posible, de reducir sus efectos negativos.*

Un problema distinto es el de la *tolerancia del mal*. La autoridad civil tiene el deber de sancionar penalmente las acciones inmorales que son nocivas para el bien común; sin embargo, teniendo en cuenta la debilidad humana, el Estado puede *tolerar*, como mal menor, algunas acciones inmorales cuya absoluta prohibición podría repercutir negativamente en el bien común, como en ciertos casos la prostitución³¹: si lo hace, debe verificar con seguridad que tal concesión es la única vía para evitar efectivamente un mal mayor para el conjunto de la sociedad. Como es lógico, la “tolerancia política del mal” no equivale a la “legalización” (considerar lo que se opone al bien común como algo no contrario al derecho) ni menos aún a su “justificación moral”. En este sentido, *la tolerancia política del mal no justifica su realización por parte de la persona*. Incluso aunque la ley no castigase un mal menor, nunca será lícito cometer un pecado para evitar otro mayor. Por eso, si de una situación de tolerancia se pasa a legalizar algo contrario al bien común o a imponerlo, el cristiano está obligado a desobedecer y a invocar la objeción de conciencia y, en casos límite, a resistir pasivamente o incluso activamente, según el principio de que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»³².

Así resume esta doctrina el *Catecismo*: «La autoridad pública está obligada a respetar los derechos fundamentales de la persona humana y las condiciones del ejercicio de su libertad». «El deber de los ciudadanos es cooperar con las autoridades civiles en la construcción de la sociedad en un espíritu de verdad, justicia, solidaridad y libertad». «El ciudadano está obligado en conciencia a no seguir las prescripciones de las autoridades civiles cuando son contrarias a las exigencias del orden moral»³³.

Debe, en fin, tenerse en cuenta que, además de las leyes clara y gravemente injustas, pueden existir leyes que, por su contenido o por el procedimiento mediante el cual han sido emanadas, son levemente injustas o quizá

³¹Este es el ejemplo que pone Santo Tomás (*S.Th.*, II-II, q. 10, a. 11) citando a San Agustín (*De ordine* 2, 4, 12: CCL 29, 114). Téngase presente, sin embargo, que el bien común no tolera la lesión de sus componentes esenciales: no pueden ser legalmente tolerados, por ejemplo, los atentados contra los derechos fundamentales de la persona, como son el aborto, la eutanasia, la discriminación racial y otros semejantes.

³²*Hch* 5, 29. Cfr. I. DURANY, *Objeciones de conciencia*, Inst. Martín de Azpilicueta, Pamplona 1998. Sobre la diferencia entre tolerancia y legalización, y sobre las consecuencias prácticas para la acción cristiana, cf., por ejemplo, CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31-VII-2003; IDEM, *Carta “Samaritanus bonus” sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida*, 14-VII-2020, n. 9.

³³*Catecismo*, nn. 2254-2256.

simplemente imperfectas. Así, por ejemplo, una ley tributaria que penalice una categoría de trabajadores, o no tutele suficientemente las familias numerosas, o distribuya de modo inadecuado los recursos públicos, o haya sido promulgada sin recorrer enteramente el *iter* previsto por la carta constitucional. En este caso surgen delicados problemas sobre los cuales es difícil dar reglas generales. Por una parte, si según el sentir común son leyes injustas, no obligan en conciencia; por otra parte, la ley es siempre un principio de orden necesario para la vida social, y su desobediencia, aun cuando no sea completamente injustificada, puede fácilmente convertirse en un principio de anarquía, de injusticia y quizá incluso de violencia. Se impone, por tanto, una atenta y responsable valoración de la situación, de los pros y contras, antes de tomar una decisión.

e) Los cristianos y la política

El punto de vista de la moral política — Según la distinción propuesta anteriormente³⁴, la obediencia a las leyes civiles es un problema de moral personal; se trata concretamente de un deber derivado de la virtud de la justicia. El seguimiento de Cristo comporta el deber de obediencia, en los términos antes indicados. Cuando se trata de juzgar si una ley es justa o no estamos, en cambio, en el campo de la moral política, porque aquí el juicio no versa sobre lo que la persona está obligada a hacer o a omitir, sino sobre la justicia de la ley que la sociedad política se ha dado. En los sistemas políticos actuales, en los cuales el ciudadano participa a través del voto y de otros modos en la elección de los gobernantes y de los legisladores y contribuye, de diversas formas, en las orientaciones políticas y en las decisiones en materia legal, los cristianos, como también los otros ciudadanos, se ven continuamente involucrados en problemas de moral política: deben reflexionar y expresar su parecer y han de actuar en el marco político, administrativo, educativo, sanitario, económico, etc., de la sociedad. Por eso la teología moral ha tenido que ocuparse también de los problemas de moral política y, en los dos últimos siglos, el magisterio eclesiástico ha desarrollado ampliamente las enseñanzas conocidas como doctrina social de la Iglesia³⁵. Esta es objeto de un tratado teológico específico que, por obvias razones de espacio, aquí no puede ser presentado³⁶. Nos limitamos, por tanto, a algunas consideraciones de carácter general.

Conviene, en primer lugar, distinguir el papel de los pastores y de los

³⁴Véase § b).

³⁵Entre los documentos recientes que se refieren a nuestro tema, vid. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002.

³⁶Para una visión de conjunto cfr. E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996; ID., *Scelti in Cristo per essere santi, Vol. IV: Morale sociale*, Edusc, Roma 2008; A. BELLOCQ, *La doctrina social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Edicep - Edusc, Valencia - Roma 2012.

fieles laicos por lo que se refiere a la actividad política³⁷. Los pastores tienen el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre las realidades temporales, cuando es requerido por la fe o por la moral cristiana; «sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos»³⁸. Cuando se trata de discutir diversas opciones políticas concretas, que representan distintas posibilidades legítimas de realizar un mismo valor de fondo, los fieles laicos actúan libremente según su conciencia³⁹.

También debe recordarse, especialmente a los fieles laicos, que es un deber moral participar en la vida política, teniendo en cuenta la situación personal: «Para animar cristianamente el orden temporal –en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad– los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la “política”*; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*. [...] Todos y cada uno tienen el derecho y el deber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades»⁴⁰. La actuación eficaz de este derecho y deber de participación requiere formación y competencia: «Es absolutamente indispensable –sobre todo para los fieles laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político– un conocimiento más exacto de la *doctrina social de la Iglesia*»⁴¹.

Principios de la moral política — El comportamiento del cristiano, especialmente del laico, en la vida social y política, es decir, la práctica de las virtudes ético-políticas, depende de su vida en Cristo. En este sentido resultan iluminadoras las reflexiones teológicas del San Josemaría Escrivá⁴². La lógica de la Encarnación es el fundamento perennemente actual y operativo de la transformación cristiana del hombre y del mundo: «La tarea apostólica que Cristo ha encomendado a todos sus discípulos produce, por tanto, resultados concretos en el ámbito social»⁴³. De este principio cristológico deriva la visión de lo que para un laico cristiano significa *estar en el mundo y vivir en el mundo* o, por decirlo con otras palabras, el concepto de *secularidad*. Esto se traduce en lo que podríamos llamar *el principio de responsabilidad y de*

³⁷Cfr. *Gaudium et spes*, n. 76.

³⁸*Christifideles laici*, n. 60. Cfr. PABLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 81; CIC, can. 287.

³⁹Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La función de Pastores y laicos según la Doctrina social de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 28 (1996) 399-438.

⁴⁰*Christifideles laici*, n. 42. Cfr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 7, 13 y 24.

⁴¹*Christifideles laici*, n. 60. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 75; *Deus caritas est*, n. 29.

⁴²Retomamos algunas ideas de A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá*, «Romana» (ed. castellana) 13 (1997) 162-181.

⁴³SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 125.

participación: vivir en el mundo significa sentirse responsable del mundo, asumiendo la tarea de participar en las actividades humanas para darles una configuración cristiana. En la realización de esta tarea conviene subrayar *la autonomía y el valor de las realidades temporales, así como la exigencia de conocer y respetar su dinámica propia*, fruto de la racionalidad que la Sabiduría del Creador ha impreso en sus obras⁴⁴. A las personas, por tanto, se les exige una adecuada comprensión de la naturaleza y del valor intrínseco de las relaciones sociales, así como del carácter práctico de la actividad social y política. Esta no es simple enunciado de principios perennes, sino realización concreta de los bienes humanos y sociales en un contexto histórico, geográfico y cultural determinado, caracterizado por una contingencia al menos parcialmente insuperable⁴⁵.

La autonomía de las realidades temporales requiere una fina sensibilidad por lo que atañe a la *libertad* humana, concebida como un valor substancial, indisolublemente unido al principio de *responsabilidad* y, por tanto, a los principios de participación y de solidaridad⁴⁶. El respeto a la libertad lleva a respetar también el legítimo *pluralismo* de las opciones temporales⁴⁷. A la libertad está siempre unido el principio de responsabilidad, en virtud del cual la libertad no puede ser entendida como un valor meramente formal o de método, y mucho menos como expresión de una concepción individualista-atomista del hombre; el hecho de que la responsabilidad esté inseparablemente unida a la libertad lleva a rechazar cualquier tipo de providencia social que niegue o suprima la “*subjetividad*” de las formaciones sociales, es decir, que ponga en entredicho la libertad o que de algún modo engendre irresponsabilidad.

Obligación y modalidad de la participación política — A los principios de libertad y responsabilidad está ligado *el principio de participación*⁴⁸: la pasividad, la pereza, el “dejar hacer” representan una tentación continuamente al acecho, ya que la consecución del bien común

⁴⁴Cfr. *Gaudium et spes*, n. 36.

⁴⁵Cfr. SAN JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 57.

⁴⁶Existe un valor que el cristiano «deberá siempre buscar especialmente: el de la libertad personal. Solo si defiende la libertad individual de los demás con la correspondiente personal responsabilidad, podrá, con honradez humana y cristiana, defender de la misma manera la suya. Repito y repetiré sin cesar que el Señor nos ha dado gratuitamente un gran regalo sobrenatural, la gracia divina; y otra maravillosa dádiva humana, la libertad personal, que exige de nosotros –para que no se corrompa, convirtiéndose en libertinaje– integridad, empeño eficaz en desenvolver nuestra conducta dentro de la ley divina, *porque donde está el Espíritu de Dios, allí hay libertad*» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 184).

⁴⁷Cfr. PABLO VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 50; CIC, can. 227.

⁴⁸«El cristiano que descuida sus deberes temporales, descuida sus deberes con el prójimo, e incluso con el mismo Dios y pone en peligro su salvación eterna» (*Gaudium et spes*, n. 43).

requiere esfuerzo y sacrificio. El principio de participación no se refiere solo a los pocos ciudadanos que profesionalmente se dedican a la política. Se refiere a todos los ciudadanos, que cumplen su deberes y ejercen sus derechos, y en uno u otro caso son coherentes con la propia concepción del mundo, del hombre y del bien común político, y se asocian libremente con quienes – cristianos o no– comparten las mismas ideas y están dispuestos a ponerlas en práctica.

Además de los principios anteriormente citados –libertad, responsabilidad, pluralismo, solidaridad, participación– se debe recordar también *el principio de la verdad en la caridad*⁴⁹. Los problemas históricamente ligados a las diferencias religiosas y morales, junto con otros factores de tipo ideológico, han originado la mentalidad, muy difundida en algunos ambientes, según la cual la convicción de que existe una verdad sobre el bien de la persona y de las comunidades humanas es causa de opresión y de violencia entre los hombres. De esta idea, que ahora no nos detenemos a analizar, pueden derivar actitudes diversas: algunos consideran que es un bien, o al menos un mal menor necesario para la convivencia democrática, cierta dosis de agnosticismo o de relativismo⁵⁰, y piensan que en el ámbito público es mejor no hablar de las verdades últimas, llegando a exigir, como condición para cualquier forma de diálogo, la disponibilidad del interlocutor a renunciar o a poner en sordina las convicciones existenciales constitutivas de la propia identidad; quien no está dispuesto a hacerlo es acusado de ser mal ciudadano, enemigo de la convivencia. Otros se cierran al diálogo, porque no quieren o no saben dar ciertas explicaciones, por temor o porque se sienten expuestos a un chantaje moral; otros piensan que el diálogo es un bien ante el que vale la pena ceder, renunciar, al menos externamente y por táctica, a la propia identidad, sin darse cuenta de que esta actitud comporta una cierta doblez, y es poco leal sea hacia las propias convicciones sea hacia los mismos interlocutores.

Ante estas alternativas, el cristiano debe mostrar con su comportamiento público la compatibilidad de la firmeza en las verdades de fe o de moral con la máxima caridad. «El amor a las almas, por Dios, nos hace querer a todos, comprender, disculpar, perdonar... Debemos tener un amor que cubra la multitud de las deficiencias de las miserias humanas. Debemos tener una caridad maravillosa, “veritatem facientes in caritate”, defendiendo la verdad, sin herir»⁵¹. El diálogo, la colaboración y la caridad con quienes piensan diversamente es siempre posible. Se trata de distinguir con claridad la relación íntima de la conciencia personal con la verdad, de la relación entre personas: la primera debe estar presidida por el poder normativo de la verdad; la

⁴⁹Cfr. *Ef* 4, 15. Es el principio que inspira la importante encíclica social de BENEDICTO XVI *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, especialmente nn. 1-9.

⁵⁰Véase la valoración crítica de esta idea contenida en la Enc. *Centesimus annus*, n. 46.

⁵¹SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, Rialp, Madrid 1987⁵, n. 559.

segunda, por la justicia, por la caridad y por las exigencias inalienables de la dignidad de la persona. Así como la firme adhesión a la verdad no es plenamente cristiana si no va unida al respeto leal y amable hacia quienes no la comparten, así el respeto de los otros no es una auténtica virtud ética si se convierte en confusiónismo, en doblez o en renuncia por motivos tácticos a la propia identidad. La realización práctica y concreta de este equilibrio es parte importante de la animación cristiana de la vida social.

2. *La ley eclesiástica*

En el bautismo hemos sido engendrados como hijos de Dios en el seno de la Iglesia. Por la gracia bautismal nos convertimos en miembros de Cristo y miembros de su cuerpo, que es la Iglesia⁵². La Iglesia custodia y dispensa los medios necesarios para el desarrollo de la vida moral cristiana hasta la consecución de la santidad. Entre estos medios se incluyen las leyes de la Iglesia o leyes eclesiásticas.

Desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días, los Apóstoles y sus sucesores han promulgado leyes y decretos referentes a la vida moral y a la actividad eclesial (sacramentos, liturgia, apostolado, etc.) de los bautizados en la Iglesia Católica o en ella admitidos⁵³. El ejercicio de tal potestad legislativa tiene un claro fundamento dogmático, atestiguado por la Sagrada Escritura⁵⁴, por la Tradición apostólica y por la constante enseñanza del magisterio de la Iglesia⁵⁵.

Las leyes de la Iglesia son disposiciones normativas generales, promulgadas por las autoridades eclesiásticas que tienen potestad legislativa (principalmente, el Romano Pontífice para toda la Iglesia y el Obispo diocesano para la propia diócesis⁵⁶), y que se refieren a la promoción y tutela de la misión de la Iglesia, a la justa regulación de las actividades de los creyentes y de las instituciones eclesiásticas y, en último término, a la salvación y a la santificación de los hombres. El estudio pormenorizado de las leyes eclesiásticas corresponde a una disciplina específica llamada Derecho Canónico⁵⁷.

⁵²Cfr. CONC. DE FLORENCIA, Bula *Exsultate Deo*, cit.: DS 1314; *Catecismo*, n. 2040.

⁵³Cfr. *Hch* 15, 23-29; *2 Ts* 3, 6-15; *1 Tm* 5, 9.19, así como las soluciones indicadas por San Pablo en *1 Co* a las diversas cuestiones que le habían planteado.

⁵⁴Cfr. *Mt* 16, 18-19; 18, 18; 28, 18-20; *Lc* 10, 16; *Jn* 13, 20; 21, 15-17; *Hch* 20, 28-32; *Hb* 13, 17; *1 P* 5, 1-4.

⁵⁵Cfr. CONC. DE TRENTO, *De sacramentis*, can. 8: DS 1621; Pío VI, Const. *Auctorem Fidei*, 28-VIII-1874: DS 2605; BEATO Pío IX, *Syllabus*, 8-XII-1864: DS 2919, 2920 y 2928; LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885: DS 3166-3168; SAN JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25-I-1983, con la que fue promulgado el Código de Derecho Canónico vigente.

⁵⁶Sobre las otras autoridades eclesiásticas, personales y colegiales, que tienen potestad legislativa, cfr. CIC, cann. 295, 341, 445-446, 455-456 y 596.

⁵⁷Una visión de conjunto se halla en: P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*,

Aquí nos limitaremos a algunas consideraciones genéricas que ayuden a entender el papel de las leyes eclesíásticas en la vida moral cristiana.

a) Naturaleza y alcance de la ley eclesíastica

Para una adecuada comprensión teológica de la ley eclesíastica y de su papel en la vida moral cristiana conviene partir de la consideración de la naturaleza y misión de la Iglesia en el contexto del designio salvífico divino⁵⁸. En este sentido, dos temas resultan de especial interés: la constitución divina de la Iglesia como sociedad visible y jerárquicamente ordenada, y la dimensión sacramental de la Iglesia.

La constitución divina de la Iglesia como sociedad visible — Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa»⁵⁹. Por eso, llegada la plenitud de los tiempos, «Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, *como un organismo visible*»⁶⁰ y *como «sociedad jerárquicamente organizada»*⁶¹, en la cual «los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos»⁶², para edificar y no para destruir⁶³. En orden a la realización de la misión de la Iglesia, Cristo ha enviado a los Apóstoles y a sus sucesores: «Como el Padre me envió, así os envío yo»⁶⁴, y les ha conferido el oficio de enseñar, de santificar y de gobernar⁶⁵, que incluye la potestad de legislar⁶⁶; además les prometió la asistencia del Espíritu Santo en el ejercicio de tales funciones.

La misión de la Iglesia es principalmente de carácter espiritual y sobrenatural⁶⁷; así pues, el cometido de la ley eclesíastica «no es el de suplantar, en

Tecnos, Madrid 1984; AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, ed. coordinada por J. Calvo, Eunsa, Pamplona 1991²; J. T. MARTÍN DE AGAR, *Elementi di diritto canonico*, Apollinare Studi, Roma 1996. Los principales problemas actuales en este campo han sido tratados por J. HERRANZ, *Sobre la renovación y eficacia del Derecho canónico*, «Ius Canonicum» 34 (1993) 435-464 (con amplia bibliografía).

⁵⁸Cfr. *Optatam totius*, n. 16.

⁵⁹*Lumen gentium*, n. 9.

⁶⁰*Ibid.*, n. 8.

⁶¹*Ibid.*, n. 20; vid. también el n. 9.

⁶²*Ibid.*, n. 18.

⁶³Cfr. 2 Co 13, 10.

⁶⁴Jn 20, 21. Cfr. Jn 17, 18.

⁶⁵Cfr. *Lumen gentium*, nn. 25-27.

⁶⁶Cfr. *ibid.*, n. 27; CIC, can. 135, 1.

⁶⁷La Iglesia, «aunque está compuesta por hombres al igual que la sociedad civil, sin embargo, a causa del fin al que tiende y de los medios que usa para conseguirlo, tiene carácter sobrenatural y espiritual, y por esto funciona de una manera distinta y es diversa

la vida de la Iglesia, la fe de los fieles, su gracia, sus carismas y, sobre todo, su caridad. Por el contrario, el Código tiende, más bien, a generar en la sociedad eclesial un orden que, dando la primacía al amor, a la gracia y al carisma, facilite al mismo tiempo su ordenado crecimiento en la vida, tanto de la sociedad eclesial, como de todos los que a ella pertenecen»⁶⁸. Esta consideración permite entender que, aun con los límites propios de las leyes humanas, *la ley eclesiástica alcanza una dimensión más interior del hombre y está ordenada a las virtudes* más directamente que la ley civil.

Siendo la Iglesia una sociedad formada por hombres, la consecución del bien común espiritual requiere numerosas actividades y medios externos: enseñanza de la fe, administración y recepción de los sacramentos, organización del culto divino, actividad misionera, etc., que presuponen la interacción de diversas personas y organismos así como una base material. Se trata de realidades externas y visibles que deben organizarse socialmente según justicia y caridad en orden a su fin, lo que exige un ordenamiento legal. En efecto, «al estar constituida como cuerpo social y visible, [la Iglesia] necesita unas normas que pongan de manifiesto su estructura jerárquica y orgánica, y que ordenen debidamente el ejercicio de los poderes confiados a ella por Dios, especialmente el de la potestad sagrada y el de la administración de los sacramentos, de forma que las relaciones mutuas de los fieles se lleven a cabo conforme a una justicia fundada en la caridad, determinando y asegurando los derechos de los particulares, y por último, para que las iniciativas comunitarias que se toman para mayor perfección de la vida cristiana sean apoyadas, protegidas y promovidas por las leyes canónicas»⁶⁹.

La constitución divina de la Iglesia como sacramento universal de la salvación — Para la completa comprensión teológica de la ley eclesiástica y de su papel en la vida moral cristiana, conviene recordar que, según el designio divino, *la Iglesia es el «sacramento universal de salvación»*⁷⁰, «*como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios*»⁷¹. A través de la Iglesia, como sociedad visible y jerárquicamente ordenada, Cristo está presente y continúa actuando en el mundo, «para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia»⁷², y unir más estrechamente los hombres a sí

de la civil» (LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885: DS 3167).

⁶⁸SAN JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25-I-1983, en *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, Eunsa, Pamplona 1987⁴, p. 39.

⁶⁹*Ibid.*, pp. 41-43.

⁷⁰*Lumen gentium*, n. 48.

⁷¹*Ibid.*, n. 1. De ahí que «la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano. Por eso, a causa de esta analogía nada despreciable, es semejante al misterio del Verbo encarnado. En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca (cfr. *Ef* 4, 16)» (*Lumen gentium*, n. 8).

⁷²*Ibid.*, n. 8.

mismo⁷³. *La perspectiva de la economía sacramental*, que ilumina la naturaleza y la misión de la Iglesia, resulta importante para la comprensión teológica de la ley eclesiástica y de su papel en la vida moral. Cristo vive en la Iglesia y actúa a través de ella: «En sus sacramentos, en su liturgia, en su predicación, en toda su actividad»⁷⁴.

El camino del creyente hacia la imitación y la identificación con Cristo pasa a través de la “mediación eclesial” asumida y establecida por Cristo mismo. Concisamente lo afirma San Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre»⁷⁵. En otras palabras, si Cristo ha dicho: «Quien a vosotros os oye, a mí me oye; quien a vosotros os desprecia, a mí me desprecia; y quien a mí me desprecia, desprecia al que me ha enviado»⁷⁶, resulta patente que la dimensión eclesial es una característica esencial de la vida moral cristiana, y no simplemente el espacio sociológico en el cual esta se desarrolla⁷⁷. «Tener a la Iglesia por Madre» significa que la vida cristiana exige «un verdadero espíritu filial con respecto a la Iglesia»⁷⁸, el dócil asentimiento a la predicación del Evangelio y a las enseñanzas del magisterio eclesiástico, la recepción de los sacramentos y la participación en el culto litúrgico, y también la observancia de las leyes eclesiásticas. Todas son expresiones igualmente auténticas de la “mediación eclesial” querida por Cristo.

Valor moral de la ley eclesiástica — En comparación con la ley civil, que ordena según justicia la vida de los hombres en la sociedad política, y que, por tanto, constituye un orden substancialmente jurídico obligatorio en conciencia, la ley eclesiástica tiene un alcance más amplio.

Por una parte, *la ley eclesiástica ordena según justicia la vida de los creyentes en la Iglesia*, y así muchas leyes eclesiásticas se refieren a verdaderos deberes y verdaderos derechos, es decir, a comportamientos que son debidos o garantizados según justicia y que constituyen, por ende, relaciones jurídicas en sentido propio. «Existirá diversidad de opiniones sobre cuál sea el carácter específico de esta juridicidad de las normas canónicas, pero no hay duda de que se está frente a un verdadero derecho. Y esto, no solamente porque el ordenamiento canónico, en obediencia a la voluntad de Cristo, aplica el principio fundamental de la justicia de reconocer y atribuir “a cada uno lo suyo” (“unicuique suum”) en la comunidad eclesial, sino también porque lo hace con normas que cumplen la triple exigencia técnica de generalidad, estabilidad y obligatoriedad»⁷⁹. Con esta afirmación no se propone ninguna reducción “juridicista”, porque se trata siempre de la dimensión jurídica de los

⁷³Cfr. *ibíd.*, n. 48.

⁷⁴SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 102.

⁷⁵SAN CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6: PL 4, 502.

⁷⁶Lc 10, 16. Cfr. Mt 10, 40; Jn 13, 20.

⁷⁷Cfr. cap. I, § 1 b).

⁷⁸*Catecismo*, n. 2040.

⁷⁹J. HERRANZ, *Sobre la renovación y eficacia del Derecho canónico*, cit., p. 453.

bienes salvíficos y eclesiales⁸⁰.

A título simplemente ilustrativo proponemos algunos ejemplos: el párroco tiene el deber en justicia de aplicar la Misa por el pueblo que le ha sido confiado cada domingo y fiesta que en su diócesis es de precepto⁸¹; es derecho del Ordinario del lugar nombrar o aprobar los profesores de religión o, si es el caso, de exigir que sean depuestos⁸²; cuando el sacerdote ha aceptado un estipendio para la celebración de la Misa, tiene el deber en justicia de aplicarla por la intención del oferente⁸³; todos los que por oficio tienen cura de las almas, están obligados a proveer que sean escuchadas las confesiones de los fieles a ellos confiados, que razonablemente lo piden⁸⁴; cuando hay una necesidad urgente el mismo deber atañe a todos los confesores con las debidas licencias, y en caso de peligro de muerte a cualquier sacerdote⁸⁵; es un derecho de cada fiel escoger libremente el confesor que prefiera⁸⁶; los fieles tienen el derecho de manifestar a los pastores de la Iglesia las propias necesidades, sobre todo espirituales, y los propios deseos⁸⁷. También las leyes procesales responden muchas veces a fundamentales exigencias de equidad. Hay que notar, en fin, que la constitución jerárquica dada por Cristo a la Iglesia confiere a esta una estructura jurídica básica, de la cual proceden diversos deberes y derechos: necesidad del mandato pontificio para la ordenación de un obispo; necesidad de que los decretos del concilio ecuménico sean aprobados por el Romano Pontífice, etc.

Por otra parte, el legislador eclesiástico es consciente de que *la Iglesia desarrolla su mediación salvífica en cuanto depositaria e intérprete de la ley de Cristo, y así promulga leyes sobre materias morales diversas de la justicia, que se refieren a los actos de las virtudes teologales o de virtudes morales como la religión, la penitencia, etc.* Estas leyes pueden ser tanto la simple promulgación positiva de una exigencia ética o religiosa de la ley de Cristo, cuanto una explicitación o determinación de las mismas. «Las leyes positivas promulgadas por la autoridad eclesiástica tienen por fin garantizar a los fieles el mínimo indispensable en el espíritu de oración y en el esfuerzo moral, en el crecimiento del amor de Dios y del prójimo»⁸⁸. Estas disposiciones normativas pueden ser simples recomendaciones, pueden obligar en conciencia *sub gravi* o también, en casos especiales, pueden sancionar ciertos comportamientos con una pena canónica, que tiene siempre una finalidad pastoral, medicinal o preventiva, conforme a la misión de la Iglesia.

⁸⁰Cfr. C. J. ERRÁZURIZ, *Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: il diritto canonico alla luce dell'enciclica «Veritatis splendor»*, «Ius Ecclesiae» 7 (1995) 277-292, especialmente p. 286.

⁸¹Cfr. CIC, can. 534, 1.

⁸²Cfr. CIC, can. 805.

⁸³Cfr. CIC, cann. 945 ss.

⁸⁴Cfr. CIC, can. 986, 1.

⁸⁵Cfr. CIC, can. 986, 2.

⁸⁶Cfr. CIC, can. 991.

⁸⁷Cfr. CIC, can. 212, 2.

⁸⁸*Catecismo*, n. 2041.

Proponemos también aquí a título ilustrativo algunos ejemplos. Son recomendaciones, que no intentan crear un preciso deber moral añadido al que la materia posee de por sí, la exhortación dirigida a todos los fieles de recibir con frecuencia la Eucaristía⁸⁹, así como la «encarecida recomendación» a los sacerdotes de celebrar diariamente la Misa⁹⁰. Son leyes de naturaleza principalmente moral, que de por sí obligan *sub gravi*: la norma de participar en la Misa los domingos y los días de precepto⁹¹; la obligación para cada fiel, una vez llegado a la edad de la discreción, de confesar los propios pecados graves al menos una vez al año⁹², recibir la Eucaristía al menos una vez al año en tiempo pascual⁹³ y observar los días de ayuno y abstinencia⁹⁴. Como ejemplo de leyes penales podemos citar la excomunión *latae sententiae* para el apóstata, el hereje o el cismático⁹⁵ y también para quien participa en un aborto consiguiendo el efecto⁹⁶.

Cuanto hemos dicho explica y ejemplifica que *la ley eclesiástica no se limita a regular las relaciones comunitarias en el seno de la Iglesia, pues se refiere también a la vida cristiana personal*. Por eso, aun manteniendo la distinción entre la ley moral y la norma jurídica, la disciplina eclesial no responde a una exigencia puramente exterior y funcional; no se encamina tanto a asegurar una perfecta organización y una eficiente funcionalidad de la comunidad cristiana, cuanto, más en profundidad, a facilitar una exigencia interior y esencial de la vida cristiana: el servicio de la comunión⁹⁷. La ley eclesiástica, incluso cuando tiene una finalidad exclusivamente disciplinar, es siempre una expresión de la misión salvífica de la Iglesia que mira al creyente en cuanto tal, es decir en cuanto persona que busca la unión con Cristo, y no solo en cuanto “ciudadano” de la comunidad eclesial. La ley eclesiástica se refiere también, y de una manera muy directa, al bien espiritual de los fieles, a la vida de la gracia y a las virtudes que actualizan el seguimiento de Cristo.

b) La obligatoriedad moral de las leyes eclesiásticas

Las leyes eclesiásticas originan una verdadera obligación moral. Se trata de una doctrina de fe⁹⁸ que, después de las precedentes aclaraciones, no tiene necesidad de ulteriores pruebas por lo que se refiere a sus términos generales. Ciertamente, no todas las normas eclesiásticas tienen el mismo valor: su obligatoriedad presenta diversos grados. Cuando se trata de leyes de la Iglesia

⁸⁹Cfr. CIC, can. 898.

⁹⁰Cfr. CIC, can. 904.

⁹¹Cfr. CIC, cann. 1247-1248.

⁹²Cfr. CIC, can. 989.

⁹³Cfr. CIC, can. 920.

⁹⁴Cfr. CIC, cann. 1249-1253.

⁹⁵Cfr. CIC, can. 1364.

⁹⁶Cfr. CIC, can. 1397.

⁹⁷Cfr. C. BURKE, *La índole pastoral de las leyes de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 19 (1987) 883-891.

⁹⁸Cfr. CONC. DE TRENTO, *De sacramentis*, can. 8: DS 1621.

universal y particular (normas del Código de derecho canónico, normas litúrgicas y sacramentales, normas promulgadas por el obispo para la propia diócesis) obligan en conciencia, y su infracción puede convertirse en una culpa moral incluso grave, según la mayor o menor entidad de lo mandado.

Por lo que se refiere a la obligatoriedad según la naturaleza de lo mandado, existen diferencias fundamentales. *Algunas normas eclesiásticas promulgan o explicitan exigencias de la ley moral natural y/o de la ley evangélica:* por ejemplo, las leyes que declaran nulo el matrimonio entre todos los ascendientes y descendientes en línea recta de consanguinidad⁹⁹ o el matrimonio de una persona ligada por el vínculo de un matrimonio precedente¹⁰⁰; *se trata de leyes que no solo obligan sub gravi, sino que por añadidura no admiten excepciones ni dispensa alguna*, ni siquiera por parte del Romano Pontífice. *Hay, en cambio, leyes meramente eclesiásticas, así como determinaciones en forma positiva de la ley evangélica que, incluso obligando sub gravi, admiten excepciones o dispensa:* por ejemplo, no tiene obligación de participar en la Misa del domingo quien está impedido por una causa grave (peligro de la propia salud, tener que andar a pie una distancia notable, necesidad de atender a un enfermo grave, etc.). Se puede decir en términos generales que, tratándose de leyes meramente eclesiásticas, el legislador no intenta obligar si existe grave incómodo. *Existen, además, leyes que se refieren a cosas que son de por sí materia leve, y que, por tanto, no obligan “sub gravi”*¹⁰¹.

Señalamos, por último, algunas características ordinarias de las leyes eclesiásticas. Según el derecho general de la Iglesia, las leyes universales, si no se advierte lo contrario ni la naturaleza de las cosas implica la obligación inmediata, entran en vigor tres meses después de su publicación en el *Acta Apostolicae Sedis*¹⁰². Al cumplimiento de las leyes puramente eclesiásticas están obligados solo los bautizados en la Iglesia

⁹⁹Cfr. CIC, can. 1091.

¹⁰⁰Cfr. CIC, can. 1085. Este canon se refiere al vínculo de un precedente matrimonio rato (sacramental) y consumado.

¹⁰¹Nos parece, de todos modos, importante insistir en el principio fundamental: «Se tendría una concepción falsa del Derecho canónico y no se formaría rectamente la conciencia de los fieles si se negase la obligatoriedad también moral de las normas jurídicas de la Iglesia: “las leyes canónicas –ha recordado el Legislador en la Constitución “Sacrae disciplinae leges”– por su misma naturaleza exigen la observancia”. Y esto vale no solo para aquellas normas que traducen en términos de derecho positivo disposiciones que son de Derecho divino (aquí se alcanza el grado más elevado de obligatoriedad moral) sino también con respecto a aquellas otras normas de derecho humano –tal vez de contenido secundario y técnico– que no sin motivo vienen igualmente calificadas de “sacras”: “sacri canones”, “sacrae disciplinae leges”. En efecto, también estas normas –y no creo hacer una afirmación exagerada de carácter juricista– implican la conciencia del creyente con un llamamiento a la Autoridad divina, en la cual encuentra su fundamento la potestad sagrada del legislador, y a la que en última instancia se refiere toda norma eclesiástica, en cuanto todas tienden a la tutela del *ordo Ecclesiae*, a la congruencia de la institución eclesiástica con el diseño de Cristo respecto a la comunidad de los creyentes» (J. HERRANZ, *Sobre la renovación y eficacia del Derecho canónico*, cit., pp. 458-459).

¹⁰²Cfr. CIC, can. 8.

católica o en ella admitidos, que gozan del suficiente uso de razón y, si no se indica lo contrario, que hayan cumplido siete años de edad¹⁰³. Por otra parte, no es susceptible de pena alguna quien, cuando violó la ley penal, no tenía aún 16 años, y quien sin culpa ignoraba violar una ley¹⁰⁴. Contrariamente a cuanto sucede en muchos ordenamientos civiles, han de retenerse como invalidantes o inhabilitantes solo aquellas leyes en las cuales se establece expresamente que el acto es nulo o la persona inhábil¹⁰⁵, y así puede suceder que un acto (por ejemplo, recepción o administración de un Sacramento) sea realizado ilícitamente pero válidamente. La ignorancia o el error acerca de las leyes invalidantes e inhabilitantes no impiden el efecto de las mismas, mientras no se haya establecido expresamente otra cosa¹⁰⁶.

¹⁰³Cfr. CIC, can. 11. En cambio, la ley de la abstinencia de carne los días de penitencia vige después de los 14 años de edad, y a la del ayuno están obligados quienes han cumplido los 18 años y no han alcanzado los 59 (cfr. CIC, cann. 97 y 1252).

¹⁰⁴Cfr. CIC, can. 1323, 1-2.

¹⁰⁵Cfr. CIC, can. 10.

¹⁰⁶Cfr. CIC, can. 15, 1.

CAPÍTULO X

LA CONCIENCIA MORAL

Como decíamos al comienzo de esta Tercera Parte, el camino hacia la identificación con Cristo en una vida plenamente virtuosa, además de los presupuestos naturales (las estructuras de racionalidad moral constituidas por la ley natural), necesita de la ayuda divina (que instruye con la ley y perfecciona nuestras capacidades naturales con la gracia), así como de las leyes humanas que inician la acción recta y, por tanto, la praxis virtuosa en la comunidad. Pero también es importante referirse a la *conciencia moral*, es decir, a *esa íntima capacidad de reflexionar sobre los propios actos a la luz del conocimiento moral para reconocer el valor moral de nuestras acciones, y así poder rectificar nuestro proceder, o reafirmarnos en él incluso en medio de grandes dificultades, pero también para darnos cuenta de la necesidad de crecer moralmente, o de estudiar más detenidamente una determinada posibilidad para estar seguros de que es la correcta*. Como norma “última” o “próxima” de la moral personal, la conciencia tiene una importancia existencial innegable.

Cuando se trata de la conciencia moral, siempre nos enfrentamos al delicado equilibrio entre dos experiencias del ser humano que deben mantenerse unidas. Por un lado, el hecho de que nadie debe actuar en contra de su conciencia o, dicho en positivo, que siempre hay que seguir la propia conciencia. Por otro, el hecho de que la conciencia individual no “crea” la verdad moral, es decir, que es un “testigo”, una voz que remite a una verdad que de algún modo la trasciende y que el sujeto no puede dominar¹. Este equilibrio se ha visto a menudo amenazado, en la vida cotidiana y en la enseñanza de la teología, unas veces por una visión legalista que exigía obediencia a las normas morales sin demasiada convicción personal, y otras por una visión subjetivista que consideraba la conciencia como la “regla suprema” e inapelable de la moral individual.

Por eso es importante partir de las enseñanzas de la Escritura y de la

¹ La humilde conciencia de quien considera la conciencia como una “ventana” que permite al hombre acceder a la verdad moral universal y no como la “coraza” de la subjetividad en la que el hombre puede escapar a las exigencias de dicha verdad, es la clave para superar una extendida noción de la conciencia como “mecanismo autojustificativo”. Cf. el todavía iluminador ensayo de J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, en ID., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Alba 1991, pp. 113-137.

reciente doctrina magisterial sobre la conciencia (apartado 2). Esta doctrina ha sido formulada teniendo en cuenta estas dos amenazas de legalismo y subjetivismo, por lo que estudiaremos brevemente las raíces de estos planteamientos, mostrando las distintas concepciones de la conciencia y cómo debe tratarse en la moral fundamental (apartado 3). Una vez aclarada la noción de conciencia moral que consideramos más coherente con la posición científica de este libro, analizaremos con más detalle la dinámica del discernimiento y la formulación del juicio de conciencia (apartado 4), para pasar después a las distintas modalidades que puede asumir en el sujeto y a los principios morales para actuar de acuerdo con ese juicio (apartado 5). Por último, reflexionaremos brevemente sobre la escucha de la conciencia como camino hacia la santidad (apartado 6). Sin embargo, antes de comenzar nuestro estudio, permítasenos prologarlo con un breve apartado sobre los distintos significados atribuidos al término “conciencia” en la teología moral².

1. Aclaración terminológica

Resulta útil, para entender el concepto de conciencia empleado en la Sagrada Escritura, en los documentos del magisterio eclesiástico y en la literatura teológica, la distinción –ampliamente usada en la teología católica– entre la conciencia moral en sentido global, llamada *conciencia habitual*³, y la conciencia moral en sentido estricto, entendida como un juicio específico sobre una acción singular, llamada *conciencia actual*⁴. *En el primer caso se habla de conciencia en un sentido muy amplio, y designa la sensibilidad o percepción moral propia de una persona.* En esta acepción, la conciencia incluye principios cognoscitivos bastante diversos, como la sindéresis o hábito de los primeros principios morales, la ley moral natural, la dimensión cognoscitiva de las virtudes morales adquiridas e infusas, la prudencia, la misma conciencia actual, etc., elementos que en buena parte ya hemos estudiado. La Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia utilizan con frecuencia esta noción global de conciencia⁵. *En su acepción restringida, la conciencia es, en cambio, un determinado acto de la razón práctica; concretamente un juicio*

² Véanse las panorámicas ofrecidas por E. KACZYNSKI, *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, en A. LOBATO (ed.), *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, ESD, Bolonia 1989, pp. 47-80; M. CASSANI, *La coscienza morale nella riflessione teologica contemporanea*, en AA.VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi. Tra valori obiettivi e tecniche di persuasione*, ESD, Bolonia 1992, pp. 78-112; A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2012, pp. 13-25.

³Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *¿Qué es la conciencia habitual?*, «Sapientia» 35 (1980) 435-454.

⁴Un estudio sobre estos y otros significados del término “conciencia” se encuentra en F. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona 1969.

⁵Cfr. A. DEL PORTILLO, *Coscienza morale e magistero*, en *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Alvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 377.

sobre la bondad o malicia moral de un acto singular que nos proponemos realizar o que ya hemos realizado, que se distingue del hábito de los primeros principios (sindéresis), de la ley natural, de la ciencia moral, de la prudencia y de la dimensión cognoscitiva de las virtudes éticas, aunque mantenga estrechas relaciones con todas estas realidades⁶.

2. La doctrina cristiana sobre la conciencia moral

a) La conciencia en la Sagrada Escritura

Antiguo Testamento — El Antiguo Testamento no utiliza ningún término específico para lo que nosotros llamamos conciencia. En la versión griega de los LXX, la palabra *syneidêsis* sólo aparece en tres pasajes tardíos⁷. Esto no significa que el contenido, es decir, la voz interior del juez divino que alaba el buen comportamiento y reprende el malo, esté ausente. La mayoría de las veces se utiliza el término hebreo *léb* (“corazón”). Así, «después de haber contado al pueblo, el corazón de David le hizo sentir remordimiento, y dijo al Señor: “He pecado mucho en lo que he hecho”»⁸, o se pide al Señor: «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renueva en mí un espíritu firme»⁹, donde “corazón puro” viene a significar algo muy parecido a lo que nosotros llamaríamos una “buena conciencia”. En sentido opuesto, el Antiguo Testamento habla del «corazón endurecido»: «Aquellos a quienes os envío son hijos obstinados y duros de corazón».¹⁰

Es importante señalar que en el Antiguo Testamento (y también en el

⁶Sobre el tema de la conciencia, pueden consultarse útilmente: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIème et XIIIème siècles*, Gembloux-Louvain 1942-1960, vol. II, pp. 103-350; P. PALAZZINI, *La coscienza*, Ares, Milano 1968; R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978²; D. TETTAMANZI, *L’oggettività del giudizio di coscienza*, «La Scuola Cattolica» 111 (1983) 426-449; L. MELINA, *La conoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987; AA.VV., *Conciencia y libertad humana*, Cete, Toledo 1987; J. RATZINGER, *Conciencia y verdad*, en ID., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 95-115; S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, Eiusa, Barcelona 1992, pp. 188-273; A. LAUN, *La conciencia: norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Eiusa, Barcelona 1993; S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1994; G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., capp. VI-VIII; ID., *Etica general*, cit., cap. X; C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., pp. 111-131; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., cap. V; A. FUMAGALLI, *L’eco dello Spirito*, cit.; G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l’imputabilità morale, l’obiezione alle leggi*, ETS, Pisa 2020; M. LEVERING, *The Abuse of Conscience. A Century of Catholic Moral Theology*, W. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2021.

⁷ Cf. *Qo* 10:20; *Sb* 17:10; *Eclo* 42:18 (algunos códices utilizan una palabra diferente en este último versículo).

⁸ *2 Sam* 24:10; cf. *Dt* 11:16; *1 Sam* 16:7.

⁹ *Sal* 50,12; cf. *Ez* 36,26-27.

¹⁰ *Ez* 2,4; cf. *Sal* 94,8-10; *Zac* 7,12.

Nuevo) *la conciencia moral es siempre “conciencia ante Dios”*: «El hombre está en la presencia de Dios, que es santo, y en esta luz adquiere la conciencia de haber obrado rectamente y bien, o bien incorrectamente y mal»¹¹; es este un aspecto característico de la noción bíblica de conciencia. Hay que notar, además, que la conciencia se denomina con expresiones que indican el hombre entero, y no una particular facultad aisladamente considerada. De ahí la preferencia por el vocablo *lêb*, que designa el centro más íntimo de la persona, allí donde entra en relación con el Señor, acogiendo o rechazando la palabra divina¹². La actitud del hombre en relación a Dios promana del corazón, que puede ser un “corazón nuevo”, “contrito”, “humilde”, o bien, “sordo”, “oscurecido”, etc.

Nuevo Testamento — Tampoco los Evangelios usan un término específico para indicar la conciencia moral¹³. Esta se nombra especialmente con los vocablos “corazón” (*kardía*) y “espíritu” (*pnéuma*), en un sentido análogo al del Antiguo Testamento, aunque ahora se subraya con mayor vigor la interioridad del comportamiento y del juicio moral¹⁴. En la profundidad escondida del corazón se encuentra el origen del bien y del mal, y ello manifiesta su ambivalencia: «De la abundancia del corazón habla la boca. El hombre bueno saca del buen tesoro cosas buenas, pero el hombre malo saca del tesoro malo cosas malas»¹⁵.

En el “corpus paulino”, el término “conciencia” (syneidêsis), ampliamente usado en ambientes populares helenísticos, entra en la doctrina cristiana. Se requiere una cierta atención para entender el sentido en que se usa en las Cartas Apostólicas. No hay duda que San Pablo invoca a la conciencia como testigo. En la Carta a los Romanos, el Apóstol, para hacer patente su sufrimiento ante la actitud de su pueblo, afirma: «Digo la verdad en Cristo, no miento, y mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo»¹⁶. En 2 Co 1, 12 se refiere igualmente al «testimonio de nuestra conciencia», y más adelante al testimonio de la conciencia de los otros: «No procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino recomendándonos a nosotros mismos ante toda conciencia humana por la manifestación de la verdad delante de Dios»¹⁷. San Pablo apela a la capacidad de juicio que hay en él y en sus interlocutores,

¹¹A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. I, n. 388.

¹²Cfr. *ibidem*.

¹³Un estudio clásico de la conciencia en el Nuevo Testamento es J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament*, Schöningh, Paderborn 1961. Véase también: C. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament*, «Révue biblique» 47 (1938) 50-80; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 57-69 (con bibliografía).

¹⁴Cfr. *Mc* 7, 21-23; *Mt* 5, 28, sobre el adulterio cometido en el corazón.

¹⁵*Mt* 12, 34-35.

¹⁶*Rm* 9, 1.

¹⁷*2 Co* 4, 2.

porque está presente en todo hombre. Ella es un testigo fiel, pero no le corresponde la última palabra: «En cuanto a mí, poco me importa ser juzgado por vosotros o por un tribunal humano. Ni siquiera yo mismo me juzgo. Pues aunque en nada me remuerde la conciencia, no por eso quedo justificado. Quien me juzga es el Señor»¹⁸. *La conciencia, como instancia humana, es limitada: la última instancia es el juicio de Dios*¹⁹.

En el pasaje apenas citado de la *Primera Carta a los Corintios* se vislumbra también la universalidad de la conciencia: «Lo que Pablo dice de sí mismo en *1 Co* 4, 4s es aplicable también a los gentiles: la *syneidesis* confirma y testifica, pero no por ello está ya el hombre justificado. Por consiguiente, la *syneidesis* parece ser una instancia intrahumana que eleva hasta el plano de la conciencia, con su juicio positivo o negativo, el comportamiento del hombre. Aquí se da por supuesto el conocimiento del bien y del mal, pero no se nos dice en qué se fundamenta este conocimiento; parece, sin embargo, muy probable que Pablo quiera referirse al “conocimiento natural de Dios” (*Rm* 1, 19 s), a la razón humana»²⁰. Semejante es la enseñanza de *Rm* 2, 14-16, que hemos estudiado a propósito de la ley moral natural²¹: la conciencia aparece como un testigo de naturaleza genuinamente moral para todos los hombres.

Un nuevo núcleo problemático de gran interés aparece en esas mismas cartas, en los pasajes donde se plantean *las delicadas relaciones entre la ciencia, la conciencia y la caridad hacia los hermanos de conciencia débil*. La solución dada por San Pablo a las cuestiones que le habían propuesto pone de manifiesto que la conciencia presupone la ciencia, y, según esta, aquella juzga; si falta la ciencia, la conciencia juzgará de manera errónea. También enseña que la conciencia del cristiano juzga a la luz de la fe; y que la caridad requiere evitar el escándalo de quienes tienen una conciencia débil.

El problema planteado en *1 Cor* es el de la posibilidad de comer carne sacrificada a los ídolos, problema que adquiere una dimensión social en la comunidad cristiana en la medida en que podría cerrar el camino a la participación en la misma mesa, expresión de la comunión eclesial. La ciencia nos enseña que los ídolos no son nada, «pero no todos tienen conocimiento (*gnōsis*); algunos, acostumbrados hasta ahora a los ídolos, comen carne como si fuera sacrificada a los ídolos, y así su conciencia, débil como es, permanece contaminada. [...] ¡Y he aquí que, por su conocimiento, cae el débil, un hermano por el que Cristo murió! Al pecar así contra los hermanos y herir su débil conciencia, pecáis contra Cristo»²². Algo parecido sucede con los paganos: «Si un infiel te invita y quieres ir, come lo que te pongan delante, sin cuestionar tu conciencia. Pero si alguien te dice: “Es carne sacrificada”, no la comas, por respeto al que te ha advertido y por conciencia; por conciencia, digo, no tuya, sino del otro»²³. Similar, aunque quizá más amplia, es la cuestión que se aclara en *Rm* 14. Aquí se trata de los “fuertes” y los “débiles” en la fe. Ni los “fuertes” deben despreciar a los “débiles”, ni éstos deben juzgar a aquéllos. Que los primeros tengan presente su deber de no escandalizar a sus hermanos;

¹⁸ *1 Co* 4, 3-4.

¹⁹ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ Cfr. cap. VIII, § 2 a).

²² *1 Co* 8, 7.11-12.

²³ *1 Co* 10, 27-29.

que los segundos no juzguen a los primeros: todos seremos juzgados igualmente por Dios²⁴. En cuanto a la comida: «Todas las cosas son puras; pero es malo que un hombre coma dando escándalo. [...] El que duda, comiendo se condena a sí mismo, porque no actúa según la conciencia; todo, en efecto, lo que no procede de la conciencia es pecado»²⁵.

*En las Cartas Pastorales, la conciencia expresa la actitud del hombre en su relación con Dios, que puede ser positiva o negativa. La conciencia puede ser recta y también errónea; por eso no se debe «identificar siempre y absolutamente la voz de la conciencia con la voz de Dios. La conciencia y el corazón del hombre son, sí, la voz del deber moral, mas son también realidades personales, propias de cada individuo, expresión inmediata y profunda de la propia voluntad y de la propia personalidad moral»²⁶. Esto explica que a la conciencia se le apliquen predicados como “pura”²⁷, “recta”²⁸, “contaminada”²⁹, etc. Con mayor acento cristológico, la *Carta a los Hebreos* atribuye al sacrificio de Cristo la liberación de la mala conciencia: «Si la sangre de machos cabríos y toros y la aspersion de la ceniza de una vaca pueden santificar a los impuros para la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, limpiará de las obras muertas nuestra conciencia para dar culto al Dios vivo!»³⁰. En definitiva, la conciencia moral, en su función de guía y testigo, no es una realidad puramente neutral, sino que posee ella misma una dimensión verdaderamente moral, como se deduce de los predicados que le son atribuidos.*

b) Enseñanzas recientes del magisterio eclesiástico sobre la conciencia moral

El magisterio reciente ha propuesto diversas enseñanzas sobre la conciencia moral; las más importantes se recogen en la Const. *Gaudium et spes* (n. 16), en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 1776-1802), en la encíclica *Veritatis splendor* (nn. 54-64)³¹ y en la Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*

²⁴ Cf. *Rm* 14,10-12.

²⁵ *Rm* 14:20, 23. El significado exacto de la frase “todo lo que no procede de la conciencia es pecado” (*Rm* 14, 23) sigue siendo objeto de debate. Algunos, como Santo Tomás, creen que lo que se quiere decir aquí es que todo lo que se hace contra la propia conciencia es pecado. Pero la interpretación de san Agustín parece más acorde con el pensamiento paulino: o la fe informa toda la vida práctica, o se incurre en pecado. Esta segunda línea de interpretación es compartida también por R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 73-74. II, pp. 73-74.

²⁶ A. DEL PORTILLO, *Coscienza morale e magistero*, cit., p. 379.

²⁷ Cfr. *1 Tm* 3, 9; *2 Tm* 1, 3.

²⁸ Cfr. *1 Tm* 1, 19; *Hb* 13, 18.

²⁹ Cfr. *Tt* 1, 15.

³⁰ *Hb* 9, 13-14. Cfr. *Hb* 9, 9; 10, 2.22.

³¹ Sobre la *Veritatis splendor*, cfr. G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la Veritatis*

(nn. 291-312), que ha puesto de manifiesto la centralidad de la conciencia del penitente en el discernimiento pastoral de algunos casos difíciles³². Nos detendremos en las enseñanzas de *Veritatis splendor*, que contiene una exposición breve, pero substancialmente completa, de la doctrina eclesial sobre este tema. El enfoque escogido por la encíclica responde a su finalidad: efectuar un discernimiento doctrinal sobre algunas «cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral, fundamentos que sufren menoscabo por parte de algunas tendencias actuales»³³. La exposición está claramente dividida en tres partes: examen de algunos problemas doctrinales actuales (nn. 54-56), exposición de la noción de conciencia (nn. 57-61) y estudio de los problemas referentes a la conciencia errónea y a la formación de la conciencia (nn. 62-64).

Problemas actuales en torno a la conciencia — Citando explícitamente las enseñanzas de la *Gaudium et spes* n. 16, el documento subraya la *justa reivindicación de la interioridad de la instancia moral*, con el propósito de aclarar que tal reivindicación no plantea ningún problema. Al contrario, conviene recordar que el “corazón” o la conciencia moral es «el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella»³⁴. Lo que, en cambio, resulta problemático es la propuesta que, contraponiendo o separando la libertad humana y la ley de Dios, defiende «una interpretación “creativa” de la conciencia moral, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio»³⁵.

Esta interpretación se basa en la diferencia existente entre la consideración doctrinal universal y la singularidad existencial de cada acción y situación, el carácter creativo y responsable de las tareas que Dios confía a cada hombre, así como la complejidad que el fenómeno de la conciencia adquiere en el plano psicológico, afectivo, cultural y social³⁶. La tesis de una conciencia

splendor, BAC, Madrid 1994.

³²El documento recuerda algunos principios de la tradición moral de la Iglesia, como la atención a las circunstancias atenuantes, la ley de gradualidad en el acompañamiento, etc., que en el contexto actual de fuerte secularización deben tenerse particularmente presentes en la práctica pastoral. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Amoris laetitia: Pautas doctrinales para el discernimiento pastoral*, disponible en <https://www.eticaepolitica.net/famiglia.htm>; P. CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, EDB, Bolonia 2017, especialmente pp. 19-25 y 71 ss.

³³*Veritatis splendor*, n. 5; véase también el n. 4.

³⁴*Gaudium et spes*, n. 16, citado textualmente en *Veritatis splendor*, n. 55. Esta descripción de la conciencia era ya presente en Pío XII, *Radiomensaje 23-III-1952*: AAS 44 (1952) 271, y ciertamente posee una gran resonancia patristica.

³⁵*Veritatis splendor*, n. 54. Con estas indicaciones pretendemos afrontar el problema del subjetivismo, entonces como ahora más insidioso.

³⁶Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 55-56. Un análisis de la complejidad psicológica de la conciencia, con especial referencia al psicoanálisis, se encuentra en: A. LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, cit.

moral “creativa” afirma que sería posible «la realización práctica, con buena conciencia, de lo que está calificado por la ley moral como intrínsecamente malo. De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de la conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y el mal»³⁷.

Naturaleza de la conciencia moral — Basándose en el texto de *Rm 2, 14-15*, precisa «el sentido bíblico de la conciencia, especialmente en su vinculación específica con la ley»³⁸: la conciencia es el testigo exclusivo de cuanto acaece en la intimidad de la persona, «testigo de su fidelidad e infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral»³⁹. La conciencia instaura un diálogo íntimo del hombre consigo mismo pero, aún más profundamente, comporta «el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley»⁴⁰. Por eso, es «testimonio de Dios mismo, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma»⁴¹. La dignidad de la conciencia reside en ser el espacio santo en el que Dios habla al hombre a través de su capacidad de reflexionar sobre la acción a la luz de la verdad sobre el bien.

Fundándose en la misma enseñanza paulina, la encíclica expone la naturaleza de la conciencia moral en sentido restringido, es decir, lo que hemos llamado *conciencia actual*. Tres son sus notas características: *es 1) un juicio práctico, 2) que hace inmediatamente presente la obligación moral y que, por tanto, 3) constituye la norma próxima de la moralidad personal.*

1) *La conciencia es «un juicio práctico, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él»*⁴². Mediante tal juicio se realiza «la aplicación de la ley a cada caso particular»⁴³. La insistencia con que se afirma que la conciencia es un juicio práctico intenta poner de manifiesto que esta no es una elección o una opción, sino una aserción sobre la moralidad de una acción singular (“realizar ahora la acción X es moralmente bueno”; “realizar ahora la acción Y es moralmente malo”) que se encuentra en el ámbito del conocimiento práctico y que, en cuanto tal, pertenece al orden de lo verdadero o de lo falso. En el juicio práctico de la conciencia «se manifiesta el vínculo de la libertad con la

³⁷*Veritatis splendor*, n. 56. Esta teoría de la conciencia depende de una teoría inadecuada de la racionalidad moral y de la relación entre libertad y derecho, como explicamos en el capítulo I, subapartado 3 b) relativo a la “moral autónoma”.

³⁸*Ibid.*, n. 57.

³⁹*Ibidem.*

⁴⁰*Ibid.*, n. 58.

⁴¹*Ibidem.*

⁴²*Ibid.*, n. 59.

⁴³*Ibidem.*

verdad»⁴⁴.

2) *La conciencia formula «la obligación moral a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, conoce como un bien que le es señalado aquí y ahora»*⁴⁵. Con ello se expresa una indicación teológicamente importante, que permitirá entender mejor cómo se inserta en la moral fundamental el concepto de obligación moral. Sobre este punto volveremos en el § 4 e).

3) *La conciencia moral es, en fin, la «norma próxima de la moralidad personal»*⁴⁶, por eso, cuando se actúa contra ella se comete un mal moral. Este papel de norma próxima, contra la que nunca es lícito actuar, pertenece a la conciencia no porque ella sea la norma suprema⁴⁷, una *norma normans*, sino porque, aun siendo una *norma normata*, es norma última, ineludible: «El juicio de la conciencia muestra “en última instancia” la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley»⁴⁸. Cuando la conciencia juzga con certeza, no es posible una conciencia de la conciencia, un juicio del juicio, porque así se procedería hasta el infinito: es “norma última”.

La conciencia errónea y la formación de la conciencia — Retomando las enseñanzas paulinas y de la *Gaudium et spes* n. 16, la misma encíclica advierte que *la conciencia no es un juicio infalible, puede errar*⁴⁹. El error de la conciencia «puede ser el fruto de una *ignorancia invencible*, es decir, de una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo»⁵⁰; en este caso, la conciencia no pierde su dignidad. La pierde, en cambio, «cuando es *errónea culpablemente*, o sea, “cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito de pecado”»⁵¹.

Es importante entender correctamente el fundamento de la tesis clásica sobre la obligatoriedad de la conciencia invenciblemente errónea. *La dignidad y el poder obligatorio de la conciencia derivan de la verdad*: de la verdad

⁴⁴*Ibid.*, n. 61.

⁴⁵*Ibid.*, n. 59.

⁴⁶*Ibid.*, n. 60.

⁴⁷Cfr. *ibidem*.

⁴⁸*Veritatis splendor*, n. 59. «La conciencia se halla desde su propio interior referida a la ley, que no es propiamente sino la expresión del bien verdadero de la persona. Dicha referencia a la ley implica que la conciencia no actúa mediante decisiones autónomas sobre el bien y el mal, sino mediante juicios que reciben su valor de la verdad sobre el hombre que se expresa en la ley» (COM. EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre la enseñanza de la moral*, 1-VIII-1997, n. 15, «Boletín Oficial de la Conf. Ep. Española» 14 (1997) 118).

⁴⁹Cfr. *Veritatis splendor*, n. 62.

⁵⁰*Ibidem*.

⁵¹*Ibid.*, n. 63; la cita interna pertenece a *Gaudium et spes*, n. 16.

conocida por el hombre o bien de lo que subjetivamente e inculpablemente se considera verdadero⁵². 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»⁵³. En este sentido «debemos meditar sobre las palabras del Salmo: “¿Quién se da cuenta de sus yerros? De las faltas ocultas límpiame” (*Sal* 19, 13). Hay culpas que no logramos ver y que no obstante son culpas, porque hemos rechazado caminar hacia la luz (cfr. *Jn* 9, 39-41)»⁵⁴.

De ahí *la necesidad de esforzarse por formar bien la propia conciencia*. Para ello es indispensable, aunque no suficiente, el conocimiento de la ley de Dios: también se requiere la connaturalidad del sujeto con el bien, que «se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teológicas»⁵⁵. *Una ulterior ayuda para la formación de la conciencia proviene de la Iglesia*, de su vida y, sobre todo, de su magisterio, que se pone siempre al servicio de la conciencia⁵⁶.

3. Lugar del tratado sobre la conciencia en la teología moral fundamental

a) Las dos tradiciones de la enseñanza moral católica

Como justamente observa Pinckaers, «es importante tener en cuenta la inserción de la conciencia en una determinada organización del conjunto de la moral, pues su papel y su misma concepción dependen de las relaciones que tiene con los otros elementos del sistema»⁵⁷. La conciencia es uno de los temas en los cuales la posición científica tomada por nosotros desde el inicio de este libro⁵⁸ tiene mayores repercusiones, razón por la cual consideramos conveniente retomar los términos esenciales del problema. Además, pensamos que el estudio de estos planteamientos de la moral ayuda a comprender las causas de las clarificaciones doctrinales que el Magisterio ha realizado en las últimas décadas.

⁵²Cfr. *ibidem*.

⁵³*Ibidem*. Por ello, el *Catecismo*, en el n. 1793, afirma que es necesario, pues, esforzarse por corregir la conciencia moral de sus errores. En cualquier caso, en contextos de fuerte secularización, el acompañamiento de estas situaciones suele implicar un camino gradual, como señala *Amoris laetitia*, nn. 291-312. Cf. A. GRANADOS, *La casa costruita sulla sabbia*, cit., pp. 233-246 (para el contexto concreto de la pastoral familiar y matrimonial).

⁵⁴*Ibidem*.

⁵⁵*Ibid.*, n. 64. Véase también *Amoris Laetitia*, nn. 37 y 265 sobre la importancia de la apertura a la gracia y del crecimiento en las virtudes para la formación de la conciencia.

⁵⁶Cfr. *ibidem*.

⁵⁷S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, en G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza*, cit., p. 127.

⁵⁸Cfr. cap. I, § 2 b).

El estudio del origen y del desarrollo histórico de los dos planteamientos científicos de base, estudiados en el capítulo I, manifiesta que «*la enseñanza católica en el ámbito moral está constituida por dos tradiciones que han dado lugar a dos sistemas diversos*»⁵⁹: *la tradición moral post-tridentina y la tradición más antigua que ha encontrado en Santo Tomás su mejor expresión sistemática*.

La moral post-tridentina (moral casuística) está de alguna manera condicionada por el voluntarismo de Occam. Esta moral nace del encuentro de la libertad divina, que se expresa en la ley obligatoria, con la libertad humana. Y aunque la libertad humana debería manifestarse en la obediencia, la libertad y la ley terminan por enfrentarse «como dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos. [...] Lo que a uno pertenece es, por eso mismo, arrebatado al otro»⁶⁰. En esta concepción, adquiere una importancia siempre mayor la conciencia, que no es una virtud como la prudencia, que se forma con el ejercicio, sino una instancia intermediaria entre la ley y la libertad. En su relación con la ley, la conciencia es pasiva: se limita a recibir la ley, presentarla a la libertad y aplicarla a sus actos, señalando en cada situación concreta el límite entre lo lícito y lo ilícito. La ley, aun siendo superior a la conciencia, «no puede aplicarse sin la conciencia ni ejercer su fuerza fuera de ella, pues una ley no tiene valor más que si es conocida, promulgada ante la conciencia. Igualmente la libertad recurre a la conciencia para trazar la línea divisoria entre la ley y ella»⁶¹. Se puede entonces entender que el estudio de la conciencia y de los casos de conciencia resulte el tratado más importante y más amplio de la moral fundamental.

Hay que añadir que, en este enfoque, fácilmente se considera la ley de un modo muy reductivo y negativo. La ley es un acto de la voluntad de Dios, algo que Él dicta porque quiere, sin relación directa con el ser de las cosas, por lo que no hay espacio para el conocimiento humano. La norma es aquello que ha decidido el legislador, aunque podría ser de otra manera; por eso la ley es un límite de la libertad. En los ámbitos operativos regulados por la ley hay que obedecer, los ámbitos no cubiertos por la ley, en cambio, son libres. La conciencia busca, a través de mil expedientes interpretativos, hacer siempre más amplia la esfera de la libertad y, por tanto, hacer siempre más restringido el ámbito de la ley. Se instaura una relación antitética entre ley y libertad, que tiende al minimalismo. En todo caso, el tratado sobre el fin último, las virtudes y la prudencia, así como un estudio profundo de la libertad cristiana, desaparecen o se reducen a una formalidad sin mucha importancia.

⁵⁹S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, cit., p. 126. Un análisis más detallado del mismo autor se encuentra en *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., capp. X e XI. G. Abbà habla a este propósito de diversas “figuras de la ética”; véase su amplio estudio sobre la distinción, origen y desarrollo histórico de este concepto: G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit. Según Abbà, la moral tomista se plantea como una búsqueda de la vida mejor para la persona; la moral casuística post-tridentina se planteó, en cambio, como una investigación sobre la ley moral que hay que observar. Sobre toda la temática véase, además, la bibliografía citada en el cap. I, y la síntesis propuesta por A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El primado de la persona en la moral fundamental*, en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Eiunsa, Madrid 1998, pp. 41-51. Sobre las consecuencias de estos planteamientos para el modo de concebir la conciencia véase A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La conciencia del penitente*, «Scripta Theologica» 50 (2018) pp. 9-21.

⁶⁰S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., p. 324.

⁶¹*Ibid.*, p. 328.

En el enfoque tomista, que seguimos en este libro, la moral se fundamenta en las virtudes teologales y morales, perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo. «La virtud práctica por excelencia, guía del juicio moral hacia su propio cumplimiento, es la prudencia, no la conciencia, como se presenta, en cambio, en la tradición moderna»⁶². La gracia y las virtudes teologales y morales son tanto el contenido de la ley moral cuanto los principios a partir de los cuales la razón práctica llega a individuar los modos concretos de regular los bienes y las actividades humanas, para realizar en cada situación concreta el seguimiento de Cristo. Esta actividad directiva de la razón práctica permite proponer, a nivel reflexivo, el modo de comportarse en forma de enunciados normativos (normas morales), pero, originariamente, la actividad de la razón práctica consiste en la regulación del actuar, no en la producción de normas ni en la aplicación de normas a casos. De este modo, no tiene sentido “liberar” ámbitos operativos de la regla de las virtudes o de la ley moral: hablar de ámbitos operativos “no regulados” por la ley, supondría que existen espacios del actuar humano ajenos a la razón iluminada por la fe y no pertinentes a la vocación cristiana.

Esto no significa, sin embargo, que el enfoque tomista no tenga en cuenta la conciencia moral. «En Santo Tomás encontramos una conexión entre la virtud de la prudencia, analizada con los medios de la tradición aristotélica y con la aportación del discernimiento de la tradición monástica, y la doctrina sobre la conciencia, derivada de San Pablo y de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Jerónimo»⁶³. Significa solamente que el papel de la conciencia se concibe de modo diverso, como veremos enseguida.

Antes se hacen necesarias dos precisiones. La crítica que hemos hecho a la moral casuística es una crítica de su enfoque científico de base, que no menoscaba las posiciones doctrinales cristianas en ella contenidas y por ella transmitidas, y que reconoce, además, el papel positivo que ha realizado en un momento histórico dado y en función de concretas exigencias pastorales⁶⁴. Conviene también precisar que muchas de las actuales críticas a la moral casuística, lejos de reformular el enfoque científico de base, continúan construyéndose sobre una relación más o menos antitética entre ley y libertad, pero sesgando tal relación a favor de una libertad tendencialmente entendida en modo subjetivista. Así los problemas científicos continúan sin resolverse, y además surgen las dificultades doctrinales señaladas por la encíclica *Veritatis splendor*. Más recientemente, a partir de las indicaciones pastorales de *Amoris laetitia*, estas cuestiones han vuelto a ponerse en primer plano, generando un nuevo debate teológico sobre cómo entender la conciencia, la ley moral y su relación. Muchos de los argumentos de la moral autónoma y de la hermenéutica han

⁶²S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, cit., p. 127.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., pp. 333-336. La moral casuística dejaba el estudio de las virtudes a otra disciplina teológica, la ascética; sin embargo, como justamente señala Pinckaers, en este período «varios moralistas de renombre fueron al mismo tiempo auténticos espirituales, como San Alfonso M. de Liguorio» (*Ibid.*, p. 334).

vuelto a salir a la luz, mostrando que los problemas de fondo de la moral casuística (y su deriva subjetivista) en muchos casos aún no han sido superados⁶⁵.

b) El papel de la conciencia moral en la ética teológica de la virtud

Por lo que se refiere a la inserción del tratado de la conciencia en la moral de la virtud, nos parece adecuada la interpretación propuesta por Abbà⁶⁶, según la cual es necesario distinguir el plano del ejercicio directo y el plano del ejercicio reflexivo de la razón práctica (“*ratio practica in actu exercito*” y “*ratio practica in actu signato*”)⁶⁷. *En el ámbito del ejercicio directo, la razón práctica aspira a individuar la elección que permite regular los bienes humanos en conformidad con la regla de las virtudes* (con la justicia, la templanza, etc.). El perfeccionamiento habitual de esta actividad de la razón práctica es la virtud de la prudencia, que, como sabemos, presupone no solo el conocimiento de los fines virtuosos, sino sobre todo su deseo⁶⁸.

*El juicio de conciencia 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 se formulan por la ciencia moral en la forma de enunciados normativos*⁶⁹. La conciencia actual es un juicio sobre la acción concreta a 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, cognoscitivo⁷⁰. Por eso, a menudo experimentamos la “voz de la conciencia” como algo “objetivo”, que a veces contrasta con nuestra

⁶⁵Para una presentación de este debate y de sus implicaciones, cfr. L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018. Una visión crítica de las argumentaciones de la moral autónoma y de la hermenéutica puede verse, respectivamente, en A. FRIGERIO, *Cambio di paradigma o déjà-vu? L’impatto di Amoris laetitia sulla teologia morale*, «Anthropotes» 33 (2017) 273-300 e A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù*, in V. PAGLIA (a cura di), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, LEV, Città del Vaticano 2022, pp. 157-163. En otras contribuciones de este último volumen se puede ver la orientación autonomista y hermenéutica de las que estamos hablando.

⁶⁶Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vida buena y virtud*, cit., pp. 257-261.

⁶⁷Cfr. CAP. I, § 2 b).

⁶⁸Cfr. cap. VII, § 3 b). La actividad directa de la razón práctica se encamina a la acción, y «para obrar bien no es suficiente elaborar una norma específica y juzgar que se ha reflexionado bastante. Es preciso también pasar de la consideración *in universali*, típica de la conciencia, a la consideración *in particulari*, esto es, a la consideración en la que las premisas del razonamiento no son simplemente normas, aunque específicas y circunstanciadas, sino que son principalmente intenciones correctas del individuo agente, inclinaciones reales de su voluntad y de sus apetitos pasionales respecto de objetivos virtuosos» (G. ABBÀ, *Felicità, vida buena y virtud*, cit., pp. 257-258).

⁶⁹Cfr. cap. VIII, § 2 c).

⁷⁰Cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4 ad 2; *De veritate*, q. 17, a. 1 ad 4.

inclinación afectiva o nuestra opinión “subjetiva” del momento, elementos que, en efecto, influyen en la elección y no pocas veces la determinan.

La actividad de la conciencia aspira a juzgar rectamente en base a la ciencia moral; 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»⁷¹. 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 individuar, 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 juicio de elección⁷² 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»⁷³. Precisamente el mal moral se consume cuando el juicio de elección no concuerda con el juicio de conciencia.

No es infrecuente que algunos llamen «juicio de conciencia» a lo que es propiamente un juicio de elección, una decisión. Es necesario aclarar este malentendido, pues tal identificación supone admitir que cualquier decisión humana podría equipararse a un juicio de conciencia; dicho de otro modo, bastaría una genérica «buena voluntad» para actuar «en conciencia»: se trata de una concepción muy cercana a la de la conciencia creadora, pues no tiene en cuenta que una buena elección no sólo implica coherencia con las propias convicciones subjetivas (ausencia de remordimientos de conciencia), sino sobre todo la posesión de las virtudes intelectuales y morales que permiten identificar la acción que las realiza aquí y ahora, además de permitir una correcta formación de la conciencia en primera instancia. Como puede verse, el papel atribuido a la conciencia por estos autores, más que de su definición conceptual, depende de una teoría de la acción diferente.

En orden a la distinción entre conciencia y prudencia conviene considerar, en segundo lugar, la insistencia de muchos autores, y entre ellos Tomás de Aquino, 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 un acto valorativo de la razón práctica que se realiza a diversos niveles y sobre el que influyen diferentes hábitos⁷⁴. 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 vo-

⁷¹*S.Th.*, II-II, q. 47, a. 1 ad 3.

⁷²La naturaleza de este juicio se explicó en el cap. VI, § 3 y en el cap. VII, § 3 b) y c).

⁷³*De veritate*, q. 17, a. 1 ad 4.

⁷⁴Cfr. *De veritate*, q. 17, a. 1; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13 ad 3.

luntad (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 individuación 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.

4. Estudio teológico sistemático de los problemas del juicio moral

El concepto de conciencia moral en sentido restringido (*conciencia actual*) propuesto por la encíclica *Veritatis splendor* sigue la tradición teológica inspirada en Santo Tomás de Aquino, para quien *la conciencia es el juicio resultante de la aplicación del saber moral a una acción singular que se quiere realizar o ya realizada*⁷⁵. La noción de conciencia como “aplicación de un saber” podría parecer, para una visión superficial, la ejecución mecánica, pasiva y obvia de un silogismo deductivo; es esta una visión que trivializa la naturaleza de la conciencia y que no corresponde a la realidad. Efectivamente, el juicio de conciencia es un acto de discernimiento extremadamente complejo⁷⁶, en el que diversos elementos, como el saber moral, el conocimiento de la acción y de la situación, el sentido de la obligación moral, los componentes afectivos de la elección, deben interrelacionarse adecuadamente en orden a la consecución de la verdad moral. Son los temas que se analizan a continuación.

a) Conciencia y ciencia moral

La conciencia juzga sobre la base de un conocimiento moral preexistente. Esto significa que presupone no sólo el hábito de los primeros principios morales (sindéresis) y, por tanto, el conocimiento natural irreflejo de los criterios virtuosos para la regulación de las acciones y los bienes humanos, sino también su formulación reflexiva en forma de preceptos o normas⁷⁷. Por tanto, el hábito de la ciencia moral se presupone en cierto modo. Por supuesto, esto no quiere decir que sólo los practicantes de la filosofía o de la teología moral sean capaces de formular un juicio de conciencia, sino que

⁷⁵Cfr. *De veritate*, q. 17, aa. 1-2; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13.

⁷⁶Aquí hablamos del discernimiento de la moralidad de una acción (juicio de conciencia), no del discernimiento prudencial de la acción correcta que se hará (elección), del que el juicio de conciencia es sólo un elemento, como explicamos en el párrafo anterior. Para una aclaración terminológica sobre el “discernimiento” y su papel en la ética de las virtudes, véase el estudio de M. PANERO, *Prudenza e discernimento Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell’atto umano*, «Salesianum» 85 (2023) 43-89.

⁷⁷ Véase el Capítulo VIII, subsecciones 2 b) y c).

presupone un conocimiento moral reflejo, aunque normalmente se posea de forma no científica, que se adquiere a través de la reflexión, la educación, las costumbres y hábitos sociales, el estudio, el ejemplo de las personas buenas, etc. Esto no quiere decir que la ciencia moral sea un saber meramente «teórico» que pueda estudiarse en un libro como la biología o la historia; es siempre un saber práctico, es decir, un saber sobre lo que es bueno que yo desee. Por ello, no basta con haber oído hablar de la existencia de una norma moral para que ésta forme parte de la propia ciencia moral: debe convertirse en una convicción personal (conocimiento práctico).

En todo caso, *las normas morales son uno de los principales medios para comunicar y recibir el saber moral reflejo*. En sentido lato las normas son proposiciones lógicamente universales que tienen como sujeto una acción o la descripción de una acción y como predicado expresiones como “moralmente bueno”, “moralmente malo”, “moralmente obligatorio” u otras análogas. *Las normas morales no son solo un mandato o una prohibición; son también instrucción, enseñanza: mediante fórmulas más o menos simples transmiten el conocimiento de las principales exigencias de las virtudes personales y sociales y, por tanto, de la felicidad que en el fondo deseamos*.

Proponemos algunos ejemplos. La virtud de la justicia impone el respeto de los derechos y de los bienes de los demás. Por lo que se refiere a los bienes de índole material, todo esto puede expresarse sintéticamente diciendo: “no robar”; o también, formulado de una manera más pormenorizada: el robo es moralmente malo; en caso de extrema necesidad es moralmente lícito tomar de los otros los bienes necesarios –pero solo los estrictamente necesarios– para salir de ese estado, pues en condiciones normales nadie puede razonablemente negar a otro lo que este último necesita para no morir de hambre o de sed; la rapiña es moralmente ilícita y es más grave que el robo, porque al daño material se añade la amenaza o la violencia; el que ha robado está obligado a restituir al legítimo propietario el bien robado o, si el bien ha sido consumido, su valor económico, etc. Así podrían enunciarse todas las exigencias de la virtud de la justicia. Estas y otras normas permiten juzgar rectamente las acciones singulares. Si se trata de acciones simples, bastan fórmulas sintéticas; para juzgar acciones complejas, por ejemplo, la licitud moral de ciertas operaciones comerciales o financieras, serán necesarias normas más específicas.

La aplicación del saber moral no siempre es sencilla e inmediata. *La norma* no es la simple expresión de una voluntad superior que ha de ser observada aunque se hunda el mundo, sino que *es la expresión lingüística de una regulación (ordinatio rationis) que, ante todo, debe entenderse correctamente en sus términos y en su verdadero sentido*. Se requiere, por tanto, la exacta comprensión de la índole y del significado de la norma, para poder así circunscribir los eventuales defectos del enunciado normativo, como consecuencia de una expresión lingüística no plenamente exacta, de un conflicto con otras exigencias igualmente importantes, de una concreta situación que la norma ni intentaba ni podía contemplar⁷⁸. En todo caso, debe señalarse que

⁷⁸Emergen una serie de problemas, de los cuales nos ocuparemos inmediatamente, que pertenecen a la teoría del juicio reflejo de la acción. Como todas las cuestiones referentes

para la adecuada comprensión de la índole del hecho moral ha de tenerse presente la doctrina sobre las fuentes de moralidad estudiada en el capítulo VI.

Aquí nos limitamos a proponer un ejemplo, usado ya en ese capítulo. Puede suceder que a una mujer casada se le indique, como única terapia posible para determinada enfermedad, la necesidad de tomar una medicina que podría causar como efecto colateral una infertilidad temporal. Leyendo el prospecto ilustrativo la mujer advierte que se trata de un fármaco anovulatorio, y juzga que su uso es moralmente ilícito, pues la contracepción es una acción que ninguna circunstancia puede legitimar. En este caso está claro que la mujer no conoce bien el significado moral de “contracepción”. Contracepción es «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»⁷⁹. Esta definición permite entender que es moralmente lícito «el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido»⁸⁰; y esto es así no porque se admita una excepción, sino simplemente porque la acción juzgada no se propone, ni como fin ni como medio, impedir la procreación, y, por tanto, no entra en la especie “contracepción”.

b) Conciencia moral, normas de comportamiento, excepciones

La aplicación de las normas de comportamiento por parte de la conciencia moral debe tener en cuenta la distinción entre “normas legales” y “normas morales”⁸¹. Ambas tienen contenido moral, pero su relación con la acción y su índole obligatoria son completamente diversas.

Llamamos “normas legales” aquellas reglas de comportamiento que son constitutivas de la licitud o ilicitud moral –o al menos jurídica– de las acciones en orden a la promoción o tutela de un bien o de un estado de cosas ventajoso. Son “normas legales” algunas leyes civiles y eclesiásticas, así como algunas normas establecidas por la ciencia moral, que no tienen una positividad o negatividad intrínseca con independencia de la norma: la necesidad de salvaguardar importantes bienes personales y sociales justifica una normativa, según la cual se convierten en buenas o malas ciertas acciones que, en sí mismas, no son susceptibles de valoración moral. Como hemos ex-

al saber reflejo, esta teoría interesa principalmente a los moralistas y a quienes deben afrontar el estudio de situaciones muy complejas. En cuanto saber reflejo, la teoría del juicio de la acción presupone el ejercicio directo de la razón práctica que, con la ayuda de la gracia y de las virtudes cristianas, consigue individuar para cada problema la solución adecuada. De todos modos, es bueno recordar que esta parte de la teología moral reviste una importancia secundaria.

⁷⁹SAN PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 14.

⁸⁰*Ibid.*, n. 15.

⁸¹Tomamos esta distinción de M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 336-341.

plicado en el capítulo IX, también las leyes humanas obligan en conciencia, pero son normas que, en términos generales, dejan abierta la posibilidad de excepciones o correcciones según la epiqueya⁸², siempre que nos encontremos en situaciones concretas en las cuales la observancia de la norma no es necesaria o es incluso nociva⁸³.

Un buen ejemplo puede ser el código de circulación. Este, para tutelar el bien y la seguridad de los ciudadanos, impone, por ejemplo, circular por la derecha y detenerse ante un semáforo rojo, y prohíbe lo contrario. Pero puede haber excepciones e incluso epiqueya: en un domingo de verano, cuando la ciudad está desierta, no es una culpa moral no detenerse ante un semáforo rojo, si la visibilidad es buena y hay completa certeza de no incurrir en peligro para sí mismo o para los otros; en las mismas condiciones es moralmente posible circular por la izquierda durante algunos metros para evitar una irregularidad del fondo viario, etc. Todo esto es posible porque no existe un desorden intrínseco en aquellas acciones, que son buenas o malas solo por su relación con una regla que generalmente es funcional para obtener una situación ventajosa o aun necesaria.

Las “normas morales” son enunciados normativos cuyo fundamento ontológico es la positividad o negatividad ética intrínseca de las acciones que mandan o prohíben. Pueden servir como ejemplo las normas que prohíben el adulterio, el aborto, el estupro, etc. Estas normas no son constitutivas de la licitud o ilicitud moral de la acción, sino, al contrario, es la licitud o ilicitud de la acción la que funda la validez de la norma. La “norma moral” es válida en cuanto expresa la conformidad o la oposición real de un modo de actuar con los principios de la razón iluminada por la fe, es decir, con las virtudes teologales y morales. Cuando se observa una “norma moral” no nos limitamos a respetar una regla que es generalmente útil y ventajosa para tutelar ciertos bienes, sino más bien realizamos un acto de virtud (fe, caridad, justicia, etc.) o bien omitimos un acto opuesto a ella. En sentido riguroso, en relación a estas normas no es posible la excepción ni la epiqueya, porque el bien o el mal no está en la observancia de la norma para tutelar un valor o un estado de cosas; el bien o el mal está en la acción misma, que en su intrínseca voluntariedad es un acto de virtud o un acto opuesto a ella. Si en algún caso parece que, en materia propiamente moral, puede hacerse una excepción, esto sucede porque la acción no entra de hecho en la norma (como en el ejemplo, antes expuesto, del uso de un medicamento anovulatorio por motivos verdaderamente terapéuticos), y entonces no se trata de una excepción, sino de una falsa denominación o de una defectuosa comprensión de la especie moral del hecho. En ámbito propiamente moral se debe abandonar el concepto mismo de excepción, porque su aceptación –en sentido propio y riguroso– implica

⁸²Sobre la epiqueya hablaremos en el § d).

⁸³Téngase presente todo lo dicho sobre la obligatoriedad de la ley civil (cap. IX, § 1 d): esta vincula la conciencia, pero su obligación moral está en relación directa con el valor y la importancia de los bienes sociales tutelados por la norma. En otras palabras, la obligatoriedad moral no es una dimensión de la norma jurídica considerada aisladamente, sino que es efecto de la responsabilidad humana en relación a la realidad social.

sostener que en algunos casos “un poco de injusticia”, “un poco de violencia” o “un poco de lujuria” son moralmente aceptables y, por tanto, congruentes con el seguimiento de Cristo, cosa que, obviamente, no se puede admitir.

Conviene también distinguir entre las “normas morales positivas”, o sea, normas que mandan hacer algo (honra a tu padre y a tu madre), y las “normas morales negativas”, o sea, normas que prohíben hacer algo (no cometerás adulterio). Las normas negativas obligan semper et pro semper, en toda posible circunstancia o situación, porque la elección del comportamiento por ellas prohibido «en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo»⁸⁴. Las normas positivas, en cambio, obligan semper sed non pro semper, en el sentido de que, aun conservando su validez substancial, no siempre es posible realizar las obras positivas mandadas. «Lo que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever globalmente con antelación. [...] Siempre es posible que al hombre, debido a presiones u otras circunstancias, le sea imposible realizar determinadas acciones buenas; pero nunca se le puede impedir que no haga determinadas acciones, sobre todo si está dispuesto a morir antes que hacer el mal»⁸⁵.

Todo lo dicho permite entender que la aplicación del saber moral en orden a la formulación del juicio de conciencia requiere una activa y atenta comprensión de la naturaleza, fundamento y sentido de los diversos enunciados normativos.

c) *Conciencia moral y situación*

El juicio de conciencia requiere también la recta comprensión y valoración de la situación. El concepto de situación ha sido interpretado y utilizado, en algunos casos, como expediente para relativizar la validez absoluta de las “normas morales negativas”, y, por tanto, para negar la existencia de acciones intrínsecamente malas. Esto dio lugar a la “ética de situación” que, aun conteniendo algunas instancias positivas, adolece de importantes problemas doctrinales, que motivaron diversas intervenciones del magisterio eclesial⁸⁶. Sin embargo, la *situación* personal puede y debe ser interpretada correctamente: manifiesta la encarnación, la vocación y la sociabilidad del sujeto

⁸⁴*Veritatis splendor*, n. 52.

⁸⁵*Ibidem*.

⁸⁶Cfr. Pío XII, *Discursos* del 23 marzo y del 18 abril 1952: AAS 44 (1952) 270-278 y 413-419; CONGR. DEL SANTO OFICIO, Instr. *Contra doctrinam*, 2-II-1956: DS 3918-3921. Motivos de brevedad no nos permiten afrontar la problemática gnoseológica y teológica de la ética de situación. Esta adolece de los mismos límites de la ética normativista, que intenta superar inclinando el fiel de la balanza hacia lo singular. Una recta concepción de la prudencia permite satisfacer mejor las exigencias de la irrepetible singularidad del sujeto moral sin, por ello, relativizar los principios constitutivos de la razón moral.

moral humano que, lejos de ser una limitación, desvelan el camino de cada persona hacia la única verdad y el único Señor.

No hay duda de que el estado (célibe, casado, sacerdote, etc.), la profesión (médico, trabajador, juez) y otras características personales son fuente de deberes y derechos específicos. Pero no debe olvidarse que las diversas exigencias éticas se estructuran, en la práctica, como los diversos pisos de una casa: los pisos superiores se unen a los inferiores y a los fundamentos, y estos sostienen a aquellos. Los deberes particulares ligados al estado civil, a la profesión, etc., presuponen las exigencias éticas comunes a la condición humana y a la condición cristiana. Estas últimas pueden quizá adquirir modalidades propias (la caridad, por ejemplo, tiene exigencias específicas para el médico, para el sacerdote, etc.), pero no pueden ser anuladas o relativizadas en su sustancia por la particular condición de una persona concreta. Por otra parte, cuando se trata de encontrar la acción que realiza las virtudes en un contexto determinado, sucede a menudo que es el propio sujeto el único capaz de calibrar, gracias a su conciencia, las exigencias particulares de la situación. Por ello, es importante respetar las decisiones de los demás cuando no son contrarias a la ley moral y se toman en conciencia.

Por ejemplo, si tengo que decidir hacer un viaje largo para cuidar a un padre enfermo, pero sé que eso supondrá problemas para mi trabajo, tendré que sopesar bien todas las circunstancias (la necesidad de mi presencia al lado de mi padre, las consecuencias que tendrá para mi trabajo u otros compromisos, el ejemplo que daré a los demás, etc.), buscaré consejo, pero en última instancia es mi conciencia la que debe juzgar si el viaje merece la pena o no.

Hay que notar, además, que *toda verdadera exigencia moral es potencialmente universal*; esto significa que tal exigencia incumbe a cualquier persona que se hallara en aquella concreta situación. Si una persona se encontrara en unas condiciones tan excepcionales que de hecho fuese única en el mundo, sería de todas maneras verdadero que las exigencias éticas válidas para él serían igualmente válidas para cualquier otra persona que llegara a encontrarse en una situación idéntica.

d) *La virtud de la epiqueya*

La tradición teológico-moral católica ha concedido un amplio espacio a la epiqueya, que perfecciona el juicio moral permitiendo alcanzar la verdad incluso en situaciones excepcionales. El estudio de las fuentes clásicas no deja lugar a dudas sobre el hecho de que *la epiqueya se considera, a todos los efectos y en el sentido más estricto, como una virtud moral*⁸⁷, es decir, como una cualidad perteneciente a la plena formación moral de la persona. Esto

⁸⁷Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 120, a. 1. Un análisis detallado de las fuentes clásicas y de las propuestas modernas sobre este tema se puede encontrar en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» 6 (1997) 197-236 y 7 (1998) 65-88 (con bibliografía); G.N. GOSBERT, *The virtue of epikeia from the perspective of virtue ethics*, Edusc, Roma 2012.

supone que la epiqueya es un principio de elecciones no solo buenas, sino incluso excelentes y óptimas: para Aristóteles «lo equitativo (*epieikés*) es justo y mejor que cierta clase de justicia»⁸⁸; para San Alberto Magno la epiqueya es «*superiustitia*»⁸⁹. No es, por tanto, algo menos bueno, un “descuento” que sería tolerado. La aplicación originaria de la epiqueya comprende el ámbito de los comportamientos regulados por las leyes civiles, a las cuales los escolásticos añadieron los comportamientos regulados por el derecho canónico; en todo caso, se refiere a la leyes humanas perfectibles (las hemos llamados “normas legales”).

Retomando fielmente el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, Cayetano explica sintéticamente la naturaleza de la epiqueya con las siguientes palabras: «*Directio legis ubi deficit propter universale*»⁹⁰, dirección de la ley donde esta es defectuosa a causa de su universalidad. El hombre moralmente bien formado no solo sabe qué comportamientos son lícitos o ilícitos, sino que entiende también su porqué. Ahora bien, como la ley habla en universal, puede presentarse algo que, a pesar de las apariencias, no entre en la norma universal, y de esto el virtuoso se da cuenta, pues entiende que, en tal caso, la observancia literal de la ley se traduciría en un comportamiento lesivo de la justicia o del bien común, que son los supremos principios inspiradores de toda ley y de todo legislador. En este caso –cuando el legislador humano ha descuidado alguna circunstancia o no ha legislado certeramente, por haberlo hecho en general– se convierte en un deber buscar la consecución de la justicia, y considerar prescrito lo que el legislador mismo diría si estuviese presente y que habría incluido en la ley si hubiese podido conocer el caso en cuestión (indudablemente se supone que el legislador pretende el bien común). Y todo esto se hace no como una permisión de hacer algo menos bueno, sino porque lo contrario supondría un comportamiento injusto y lesivo del bien común. La epiqueya no es una actitud que pueda ser benévolamente invocada, ni tiene que ver con el principio de tolerancia; sino que, cuando se presenta el caso, es la regla que hay que seguir necesariamente. Si, por ejemplo, una ordenanza municipal prohíbe terminantemente atravesar un jardín pisando la hierba, es evidente que esta disposición no se refiere al caso en que sea necesario pasar por allí para escapar de un incendio u otro peligro grave. Sería insensato no acudir en ayuda de los ciudadanos en peligro para no pisar la hierba del jardín municipal. Cuando en un caso concreto una ley se hace inadecuada, hay que actuar recurriendo a principios prácticos de nivel superior, más directamente dependientes del propio concepto de justicia o bien común⁹¹.

⁸⁸ *Ética Nicomáquea*, V, 10: 1137 b 25, cit., p. 263.

⁸⁹ Cfr. S. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica Commentum et Quaestiones: Opera Omnia* (W. Kübel, cur.), Münster 1968-1972, vol. XIV, pars I, p. 384.

⁹⁰ CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., II-II, q. 120, a. 1.

⁹¹ Santo Tomás sostiene incluso que la justicia se predica *prius de la epicheia*, y

Todos están de acuerdo (de Santo Tomás a San Alfonso) en que la ley no ha de ser observada cuando, en un caso singular, es defectuosa *aliquo modo contrarie* (de algún modo contraria) a la justicia y al bien común, y no solo *negative*, pero sobre el exacto significado del *aliquo modo* no hay acuerdo completo. Para Santo Tomás y para Cayetano se requiere una verdadera y propia contrariedad entre la observancia de la ley y la justicia o el bien común. Para Suárez tal opinión es «*nimis rigida et limitata*»⁹². Él afirma que una ley humana es *aliquo modo contrarie* incluso en las tres hipótesis siguientes: 1) cuando su cumplimiento, aun no siendo inicuo, resulta muy difícil y oneroso; por ejemplo, si implica un serio riesgo para la propia vida; 2) cuando el legislador humano, incluso pudiendo obligar también en aquel caso, no ha tenido la intención de hacerlo; 3) cuando la observancia de la ley, aunque no sea lesiva del bien común, perjudicaría el bien de la persona en cuestión, con tal que –precisa Suárez– «el daño sea grave y *ninguna exigencia del bien común obligue a causar o a permitir tal daño*». Suárez precisa, sin embargo, que la epiqueya no se puede aplicar a las leyes irritantes ni a la ley divino-positiva. Sin necesidad de zanjar ahora la cuestión, notemos que Suárez no considera la epicheia como una virtud moral, sino como una interpretación benigna de la ley, de modo que todo su razonamiento tiene un carácter jurídico y no moral, propio de la tradición post-tridentina y distinto del de la ética de las virtudes.

Las normas propiamente morales, en la medida en que formulan las exigencias de las virtudes, no pueden ser corregidas por la epiqueya. Las exigencias de justicia o templanza formuladas por la norma nunca pueden ser contrarias a la justicia o al bien común. De ahí que se diga que los preceptos de la ley moral natural como tales quedan fuera del ámbito de la epicheia. Sin embargo, puede suceder que la formulación lingüístico-normativa de una exigencia moral sea inadecuada porque en su generalidad no puede prever las circunstancias excepcionales en las que se encuentra el agente. Entonces la epicheia permite una perfecta adecuación del comportamiento concreto a la *ratio virtutis*. Por ejemplo, un depósito debe ser devuelto porque devolverlo es un acto de la virtud de la justicia. En los casos excepcionales en los que la devolución del depósito ya no es un acto de justicia (devolver un arma a una persona que manifiesta la intención de cometer un delito), es más, devolverlo sería un acto contrario a la justicia, la virtud de la epicheia permite llegar al juicio prudencial de que aquí y ahora no se debe devolver el depósito. El hombre justo (que posee la virtud de la justicia) no puede dejar de darse

posterius de la justicia legal, ya que ésta es dirigida por aquélla; en efecto, añade, la epicheia «es como una regla superior de los actos humanos» (*S.Th.*, II-II, q. 120, a. 2). Esto no significa, por supuesto, que la epicheia esté por encima del bien y del mal, sino simplemente que cuando los criterios comunes de juicio fallan por las razones expuestas, el acto a realizar debe ser identificado por un juicio directivo, que Santo Tomás llama *gnome*, que debe inspirarse directamente en principios superiores (*altiora principia*): la propia *ratio iustitiae* y el bien común, saltándose la mediación del precepto que es defectuoso aquí y ahora. La epicheia es 'regla superior' en cuanto remite directamente a principios morales superiores para juzgar casos excepcionales.

⁹²Un estudio analítico de los textos de Suárez, Cayetano, los teólogos carmelitas de Salamanca autores del *Cursus Theologicus* (los “Salmanticenses”) y San Alfonso, aquí sucintamente indicados, lo hemos realizado en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, cit.

cuenta de ello. La epiqueya es necesaria precisamente porque -diga lo que diga la letra del enunciado normativo- la justicia y las demás virtudes éticas no admiten excepciones.

e) Conciencia y obligación moral

Hasta ahora hemos hablado poco del sentido del deber moral. Mientras que en las éticas filosóficas y teológicas del deber es un concepto ético sumamente importante (pensemos en Kant), en la ética de la virtud desempeña un papel importante pero derivado⁹³. Para la ética filosófica de la virtud, la regla moral de las virtudes es una regla del deber, y lo mismo debe decirse en la ética teológica con respecto a la regla de las virtudes cristianas, teologales y morales. Sin embargo, el *deber no es ni la única ni la principal motivación*, que compete a la caridad; ni presupone necesariamente la existencia de una inclinación contraria: al contrario, el deber se orienta en la misma línea que las inclinaciones sensibles y espirituales de la persona y el dinamismo de la gracia del Espíritu Santo.

Para la teología, la obligación moral contiene una necesaria referencia a la vocación a la santidad, y por eso es algo más que el puro sentido del deber. Precisamente la conciencia moral es la sede privilegiada donde el carácter teónimo de la obligación moral se advierte de modo claro y reflejo. La regla moral de la virtud «es debida ya que tiene como fin normativo a Dios Bien perfecto; y es también obligatoria, ya que es una regla que está en nosotros, pero que proviene de Dios: a través de ella Dios nos notifica el orden moral debido, y con ello vincula, obliga nuestra voluntad respecto a la de Dios. Si la regla moral fuese solo una regla y no también una ley, el desorden moral sería solo un error culpable, un desorden respecto al verdadero fin, pero no una violación de la obligatoriedad. Sin embargo, tenemos la certidumbre de que violando una regla moral violamos una obligación. En la doctrina cristiana, esta certidumbre de que la regla moral es también una ley obligatoria que procede de Dios se denomina conciencia moral»⁹⁴.

5. Modalidades de la conciencia moral

a) Clasificación de los estados de la conciencia

El juicio de conciencia puede presentar diversas modalidades, que se clasifican atendiendo a tres criterios⁹⁵.

⁹³ Un estudio exhaustivo de la relación entre virtud y deber, así como la bibliografía pertinente, ha sido realizado por G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit. Remitimos a él al lector que desee profundizar en el tema.

⁹⁴ G. ABBÀ, *La felicidad, la vida buena y la virtud*, cit., p. 253. La referencia de la conciencia moral a Dios es subrayada tanto por la Sagrada Escritura como por la doctrina de la Iglesia, como hemos explicado anteriormente. Todo esto es muy importante para la noción cristiana del pecado, como veremos en el capítulo XI.

⁹⁵ Retomamos, con algunas modificaciones, lo que hemos escrito en A. RODRÍGUEZ

1) *Por su relación con la acción juzgada*, hablamos de *conciencia antecedente*, que juzga el acto que se va a realizar, mandándolo, permitiéndolo, prohibiéndolo, etc., y *conciencia consecuente*, que aprueba o desaprueba una acción ya realizada.

2) *En razón de su conformidad con la verdad*, es decir, al bien de la persona, se distingue entre *conciencia recta o verdadera*, que juzga con verdad la cualidad moral de un acto, y *conciencia errónea*, que no alcanza la verdad sobre la cualidad moral de la acción estimando como buena una acción que en realidad es mala o viceversa.

La causa del error de conciencia es la ignorancia. Esta puede referirse a la norma (*ignorantia iuris*), como en el caso del que no conoce que existe una ley que manda denunciar a los responsables de ciertos crímenes; o al hecho (*ignorantia facti*), como en el caso del que no sabe que la acción que ha presenciado es un crimen de este tipo.

Para valorar el modo en que la ignorancia puede modificar la imputabilidad moral, es necesario distinguir dos géneros de ignorancia. La *ignorancia invencible* es la que domina hasta tal punto la conciencia, que no deja ninguna posibilidad de reconocerla ni de alejarla. La *ignorancia vencible* es la que, considerando las circunstancias del sujeto agente, se puede reconocer y eliminar, pero permanece porque no se ha querido superar o porque no se ha hecho lo posible para vencerla.

La ignorancia es invencible: a) cuando la persona ni siquiera sospecha que su opinión es errónea y que, por tanto, debería rectificarla; b) cuando, no obstante la reflexión, el estudio y las consultas a personas prudentes y experimentadas sobre un problema, se llega sinceramente a una solución objetivamente errónea, de la que el sujeto no es en absoluto consciente. La ignorancia es vencible cuando surgen dudas sobre la verdad de la propia opinión (o por una cierta inseguridad de la conciencia o por el contraste entre esta opinión y la de las personas prudentes) y, disponiendo de medios aptos para descubrir esa verdad, no se actúa con la oportuna diligencia por pereza, malicia, etc. De hecho, la ignorancia es invencible en la medida en que no es causada ni directa ni indirectamente por la voluntad; y es vencible en la medida en que deriva de un acto voluntario: no haber querido informarse sobre una cuestión, descuidar habitualmente los aspectos morales de la propia profesión, cerrarse ante las exigencias éticas, etc.

La ignorancia invencible elimina la libertad y la imputabilidad moral de la acción en la misma medida de su amplitud: es, por tanto, inculpable (quien dispara a una persona que no ha reconocido como su propio padre, es culpable de homicidio, pero no de parricidio). La acción causada por este tipo de

ignorancia es no-voluntaria o también involuntaria⁹⁶. *La ignorancia vencible no quita la libertad ni la imputabilidad moral de la acción* (en último término, el sujeto no quiere la acción porque ignora, sino que ignora porque quiere), *aunque a veces puede atenuarla*; es, por tanto, culpable porque presupone un desorden moral voluntario, al menos por negligencia. Convendrá valorar si esta ignorancia presupone en el sujeto una culpa grave o leve, si responde a una voluntad expresa de ignorar para poder satisfacer los propios deseos sin obstáculos (ignorancia crasa o supina), o más bien a una simple negligencia que, sin quitarla, atenúa la responsabilidad (ignorancia simplemente vencible).

3) Según el tipo de asentimiento, esto es, *según el grado de seguridad con que emite el juicio*, se habla de *conciencia cierta*, si juzga con firmeza que un acto es bueno o malo; *conciencia probable*, si el juicio no es seguro y admite la posibilidad opuesta; y *conciencia dudosa*, si no sabe qué parte tomar y por eso no logra emitir un juicio⁹⁷.

b) Principios para seguir la conciencia

1) *Solo la conciencia cierta es regla moral*. La conciencia cierta debe seguirse; quien actúa contra ella obra necesariamente mal, pues contradice la exigencia moral conocida. No es decisivo a este respecto que la conciencia sea verdadera o falsa: quien quiere una acción juzgada con certeza como mala, aunque objetivamente sea buena, quiere lo que con certeza considera como mal y peca formalmente.

2) *Además de cierta, la conciencia debe ser verdadera o invenciblemente errónea para que sea regla de moralidad*. En sentido estricto, solo la conciencia verdadera es regla de moralidad. Sin embargo, la imperfección y la falibilidad humana hacen posible que el hombre, aun poniendo la diligencia debida, en algunos casos estime sin culpa como recta una conciencia que en realidad es errónea. Por eso, la conciencia cierta invenciblemente errónea también debe seguirse. Esta conciencia, sin embargo, es regla no de modo absoluto: obliga solo mientras permanece el error, y lo hace *per accidens*, no por sí misma, sino en la medida que invenciblemente se considera verdadera. Además, como hemos dicho anteriormente⁹⁸, el error subjetivo invencible, aun no siendo moralmente imputable, es nocivo y en todo caso no puede ser confundido con la verdad. La falibilidad de la conciencia humana subraya que su formación es una de las tareas morales más importantes y más urgentes para la persona.

⁹⁶Cfr. cap. VI, § 6 c).

⁹⁷Como la conciencia dudosa es una *suspensión* del juicio, diversos autores no usan este concepto en su clasificación, llaman dudosa a la que nosotros hemos llamado probable, y denominan como probable la que juzga con temor de equivocarse pero pensando que su opinión es más probable que la contraria.

⁹⁸Cfr. § 2 b).

3) *La conciencia venciblemente errónea nunca es norma moral.* No es lícito seguirla, pues la acción consiguiente a un error culpable es culpable en la causa, es decir, en la misma medida en que lo es el error del cual procede. No se puede, sin embargo, actuar contra ella, pues se haría lo que aquí y ahora aparece como malo. Hay, por tanto, obligación de salir del error antes de actuar. Téngase presente que quien está en un error vencible no tiene una conciencia cierta: quizá no conoce cuál sea la solución del problema, pero se da cuenta de que su juicio no es seguro, que ha de investigar más, etc.

4) *No es lícito actuar con conciencia probable.* Quien actúa con incertidumbre positiva (fundada en razones y sospechas serias) acerca de la maldad del acto, se expone voluntariamente a actuar mal, y por eso debe asegurar el juicio de conciencia (conciencia cierta) antes de pasar a la acción.

5) *La conciencia dudosa, que suspende el juicio, tampoco puede ser regla moral;* para serlo, la conciencia debe juzgar con seguridad. Ante la conciencia dudosa se aplican los mismos criterios de la probable.

6. *Conciencia y santidad*

El análisis realizado sobre la noción de conciencia ha puesto de relieve, en primer término, que se la puede identificar con el núcleo moral más profundo y basilar de la persona: es su corazón, el sacrario íntimo donde el hombre escucha la voz de Dios; en este sentido, la conciencia ocupa un lugar destacado en la vida moral y en el camino de identificación con Cristo⁹⁹. Una ulterior profundización en el concepto de conciencia ha llevado a identificarla con el juicio de la razón práctica acerca del acto moral, que se configura como la norma subjetiva última sobre el bien y el mal moral; este sentido parecería devaluar la importancia de la conciencia en la vida cristiana, ya que supuestamente la reduce a la simple constatación de una verdad práctica. Sin embargo, esta aparente paradoja se plantea solo en una óptica moral normativista que, queriéndolo o no, siempre desemboca en contraponer la ley/verdad y la conciencia¹⁰⁰. En una moral de la “primera persona” no existe tal contraposición, porque es la misma persona en toda su verdad la que realiza el juicio de conciencia: este se basa en el ser de la persona para llegar a su concreta situación¹⁰¹.

La conciencia, por ende, constituye e instituye la “personalización” del

⁹⁹La conciencia es una «especie de *sentido moral* que nos lleva a discernir lo que está *bien* de lo que está *mal* [...] es como un ojo interior, una capacidad visual del espíritu en condiciones de guiar nuestros pasos por el camino del bien» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 26).

¹⁰⁰Vid. § 3 a).

¹⁰¹La plena verdad sobre la persona humana tiene como fundamento y principal componente su relación con Dios, aunque también incluye (en modo secundario y derivado) todo un conjunto de relaciones y cualidades, que determinan la verdad de este hombre concreto, aquí y ahora.

obrar moral, y hace posible que la persona humana se realice en su irrepetible singularidad y situación de acuerdo con su profunda verdad de hombre y de cristiano¹⁰². Por eso, esta concepción no devalúa la importancia moral de la conciencia; más bien la sitúa en su justo lugar en la estructura de la vida cristiana: al realizar el juicio de conciencia, con ayuda del conocimiento de la ley moral y de las buenas disposiciones personales, la persona en su integridad se pone en diálogo con Dios; y esa voz de Dios, que resuena en el núcleo más íntimo de su ser, le muestra cómo debe comportarse aquí y ahora para identificarse con Cristo. En otras palabras, la finalidad de la conciencia no es simplemente realizar un juicio práctico (constatar una verdad moral), sino facilitar a través de ese juicio (hecho en diálogo con Dios) la obtención del bien humano, la perfección de la persona en cuanto tal: mediante la conciencia, el hombre es capaz de conocer en cada concreta situación lo que favorece su vida en Cristo y lo que la contraría; de ahí que seguir la voz de la conciencia sea el camino seguro —en cierto sentido, el único camino— para avanzar en santidad¹⁰³: la santidad moral crece cuando el juicio de elección coincide con el juicio de conciencia, y el pecado no es otra cosa que una contraposición entre esos dos juicios.

El juicio de la conciencia podría resumirse así: el hombre dialoga con Dios, en lo más profundo de su ser, para captar la congruencia de una determinada acción con su vida en Cristo. Este breve enunciado incluye situaciones muy dispares y complejas. Puede referirse a un acto pretérito y, en este caso, el diálogo lo aprueba o lo reprueba a la vez que estimula a rectificarlo. Puede tratarse de un acto muy sencillo (hacer o no un pequeño servicio), y el razonamiento es muy breve, casi inexistente¹⁰⁴. En ocasiones, ante acontecimientos de gran relevancia personal (dilucidar la propia vocación, etc.), el diálogo debe ser más reposado. En todo caso, la conciencia requiere una relación sincera con el Señor para descubrir, aquí y ahora, lo que Él pide a cada uno en las diversas situaciones: por eso, la conciencia exige la vida de oración, en la que «la luz de la mirada de Jesús ilumina los ojos de nuestro corazón; nos enseña a ver todo a la luz de su verdad y de su compasión por todos los hombres. La contemplación dirige también su mirada a los misterios de la vida de Cristo. Aprende así el “conocimiento interno del Señor” para más amarle y seguirle»¹⁰⁵.

¹⁰²Cfr. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 113.

¹⁰³«La conciencia moral no encierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que lo abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto y no en otra cosa reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre» (SAN JUAN PABLO II, *Discurso* 17-VIII-1983, n. 2: *Insegnamenti*, VI-2 (1983) 256). Este texto se recoge en *Veritatis splendor*, n. 58.

¹⁰⁴Entre personas que se quieren y se tratan frecuentemente un pequeño gesto es fácilmente interpretable por el otro. Cuando una persona trata a Dios con intimidad no necesita muchas cavilaciones para descubrir su voluntad.

¹⁰⁵*Catecismo*, n. 2715.

Se resalta así la importancia moral de la conciencia, la necesidad de educarla adecuadamente, y el derecho de no ser forzado en modo alguno a obrar contra conciencia. Mediante la conciencia, la persona construye y recorre –en diálogo con Dios– el camino de su vocación personal, de su modo propio y único de vivir en Cristo: la llamada universal a la santidad recibe su especificación personal en la conciencia moral¹⁰⁶. La conciencia suscita «en el hombre el sentido de responsabilidad y de personalidad, el reconocimiento de los principios existenciales y de su desarrollo lógico. Para el cristiano que recapacita sobre su carácter bautismal, este desarrollo lógico genera los conceptos fundamentales de la teología sobre el hombre que se sabe y se siente hijo de Dios, miembro de Cristo, incorporado a la Iglesia, dotado del sacerdocio común de los fieles, [...] de donde procede el empeño de cada cristiano por ser santo, por llegar a la plenitud de la vida cristiana, a la perfección de la caridad»¹⁰⁷. No debe, por tanto, olvidarse que el juicio de conciencia, como reflejo de la voz de Dios, es siempre una llamada a la santidad, que exige auténtica docilidad a las mociones que el Espíritu Santo suscita en cada persona.

Estas consideraciones podrían resumirse en dos breves máximas: «No tomes una decisión sin detenerte a considerar el asunto delante de Dios». «Recógete. –Busca a Dios en ti y escúchale»¹⁰⁸.

¹⁰⁶Cfr. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 124.

¹⁰⁷SAN PABLO VI, *Discurso 26-IX-1970: Insegnamenti*, VIII (1970) 937.

¹⁰⁸SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Rialp, Madrid 1995⁶², nn. 266 y 319.

CAPÍTULO XI

EL PECADO Y LA CONVERSIÓN

Los temas estudiados hasta este momento nos ponen en condiciones de entender que la acción voluntaria puede ser moralmente buena o mala, y que tal carácter depende del objeto, del fin y de las circunstancias, visto en su relación con las virtudes teologales y morales, que constituyen la regla moral de la vida cristiana¹. Sin embargo, resulta necesario un estudio teológico del pecado, porque *el pecado es algo más que una acción éticamente negativa*². El pecado es la respuesta negativa del hombre al don y a la llamada del amor de Dios, que resulta así un amor no correspondido, traicionado y ofendido. El pecado es, en definitiva, el *no* del hijo humano al Padre divino, es un *mysterium iniquitatis* sin el cual la historia de la salvación no habría sido la que es. Por eso, la reflexión sobre el pecado es parte esencial de la doctrina cristiana y de la teología moral; de hecho, solo a la luz de la fe puede entenderse plenamente la naturaleza del pecado y la misericordia de Dios que perdona³.

1. El pecado y la conversión en la Sagrada Escritura

a) Antiguo Testamento

La noción de pecado, como todo el pensamiento moral del Antiguo Testamento, es comprensible a partir del libre y gratuito designio salvífico de Dios. 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 pecado⁴.

¹Cfr. cap. VI, § 4, cap. VII y especialmente cap. VIII, §§ 2 y 4.

²Sobre el concepto de pecado continúa siendo útil la lectura de TH. DEMAN, *Péché: DTC*, XII, 140-275; P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato*, cit. Véase también: «La Scuola Cattolica» 106 (1978) nn. 3-4 (fascículo monográfico sobre «Peccato e peccati nel Nuovo Testamento»); «Annales theologici» 2 (1988), con los siguientes artículos: M. A. TABET, *La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù*, pp. 3-34; J. SCHUMACHER, *L'uomo tra peccato e redenzione*, pp. 35-52; D. TETTAMANZI, *La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato*, pp. 53-81; y L. SCHEFFCZYK, *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano*, pp. 343-356; A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. I, nn. 687-821; J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona 1986²; AA.VV., *Pecado y perdón*, Cete, Toledo 1991; D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, capp. XI-XIII; R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., pp. 689-825; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. I*, cit., pp. 747-834; L. MELINA, J. NORIEGA Y J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.

³Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 18.

⁴Cf. *Gn* 3,1-13; véase también el estudio de J.-D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, cit.,

La naturaleza y los presupuestos de este pecado han sido puestos de manifiesto por Barthélemy: el hombre, «habiendo dudado de la bondad del Padre, había después sellado aquella duda con un gesto que lo convalidaba como un sello al pie de un acta. Cuando el hombre realizó el gesto de comer el fruto, esto significaba: en el fondo he comprendido que Dios es aquel que quiere mantenerme en sumisión y tengo que librarme de Él a toda costa para convertirme yo mismo en un dios. Comer el fruto suponía esta interpretación de la intención de Dios. Con este gesto se interrumpía el clima de confianza, de abandono filial en las manos de un padre cuyo amor era nuestro único tesoro. Destruído todo esto, el hombre sabe que ha roto con la fuente de la vida. En efecto, no se puede recibir de Dios una vida continuamente renovada si no se está dirigido y abierto a Él con todo el propio ser. Ahora bien, el hombre, queriendo convertirse en dios, ha roto esta relación de apertura total y confiada, la única que podía asegurarle la vida»⁵.

Después de la primera desobediencia, el pecado se enquistaba en el corazón del hombre como una potencia expansiva y destructora⁶, hasta el punto que, «el Señor, al ver cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y que todos los pensamientos de su corazón tendían siempre al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y se entristeció en el corazón»⁷.

Sin embargo, el Señor no renunció a su designio salvífico y eligió el pueblo de Israel para realizarlo. La Alianza se convierte así en el nuevo marco de la fidelidad y de la infidelidad humana⁸. El Señor establece una Alianza con Israel, y el incumplimiento de ese pacto no supone solo una falta jurídica: *el pecado no es tanto la oposición a una norma, sino al mismo Dios*⁹. Con el pecado, el hombre rechaza el amor que le ha ofrecido su Creador y se encierra en sí mismo, interrumpiendo la relación familiar que Dios había establecido con él. La literatura profética pondrá de relieve que el pecado es una infidelidad al amor divino, un adulterio¹⁰. De modo derivado es, además, una ruptura con el pueblo, en cuanto ofensa a los designios divinos sobre él; por eso, también las injusticias contra el prójimo son realmente faltas contra Dios¹¹.

pp. 45-55; y las reflexiones de P. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Paideia, Brescia 1994² y de J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, pp. 83 ss. No podemos detenernos aquí en el estudio teológico del *pecado original*, pero subrayamos su importancia para comprender tanto la existencia del mal en el mundo y la peculiar naturaleza pecadora del hombre en la condición actual, como la dinámica fundamental de todo pecado.

⁵D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, cit., p. 55. Cfr. *Dominum et vivicantem*, nn. 36-38; *Veritatis splendor*, n. 35.

⁶Cfr. *Gn* 4, 8.23-24; 6, 11-12; *Jr* 26, 3.

⁷*Gn* 6, 5-6.

⁸Cfr. *Dt* 4, 23-31; *Jos* 7, 11; *Jc* 2, 1-3; *Jr* 11, 1-8; etc.

⁹Cfr. *Os* 8, 1-2.

¹⁰Cfr. *Is* 1, 2-4; *Jr* 3, 1-5; *Ez* 16, 38.

¹¹Cfr. *Lv* 5, 21-26; *Dt* 25, 13-16; *Mi* 6, 9-13.

b) Evangelios sinópticos

La persona de Jesús y su mensaje son el punto de referencia de la Nueva Alianza¹². Su predicación 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*¹³; subraya así la naturaleza interior del pecado, superando el formalismo exterior de buena parte de sus contemporáneos. La Encarnación se configura como finalizada a la salvación de los hombres: parte esencial de la misión de Cristo es librarlos del pecado¹⁴; por eso el Señor no rechaza la cercanía de los pecadores, al contrario, Él ha venido precisamente para llamarlos, acogerlos con misericordia y perdonarlos¹⁵. Al hombre se le pide una actitud “penitente” y no de “autoperdón”¹⁶.

Los Evangelios muestran también que no existe un solo tipo de culpa. Jesús habla de una gran diversidad de pecados: hipocresía, vanagloria, injusticia, homicidio, adulterio, codicia, soberbia¹⁷; y, a la vez, recuerda que el pecado no es tanto la mera acción exterior, cuanto la perversa actitud interior de la voluntad que es de donde promana¹⁸. Esta actitud desordenada, sin embargo, no tiene siempre la misma gravedad: los pecados que se perdonan con la oración son menos importantes que la blasfemia contra el Espíritu Santo o el escándalo de los pequeños¹⁹; esta distinción, apuntada ya en el Antiguo Testamento²⁰, se encuentra también presente en las Cartas Apostólicas²¹.

c) Corpus paulinum

*En los escritos paulinos abundan las enseñanzas sobre el pecado, considerado en la perspectiva salvífica de Cristo redentor*²². 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 él²³. La malicia de los hombres

¹²Cfr. *Mt* 7, 21-23; *Lc* 6, 46.

¹³Véase, por ejemplo, la parábola del hijo pródigo: *Lc* 15, 11-32.

¹⁴Cfr. *Mt* 1, 21.

¹⁵Cfr. *Mc* 2, 5.16-17; *Lc* 7, 48; 15.

¹⁶Cfr. *Lc* 18, 9-14.

¹⁷Cfr. *Mt* 23, 1-36; *Mc* 7, 21-23; *Lc* 20, 46-47.

¹⁸Cfr. *Mt* 15, 18-19.

¹⁹Cfr. *Lc* 11, 4; 12, 10; 17, 2.

²⁰Cfr. *Ex* 21, 12-14; *Nm* 15, 29-30; *Dt* 19, 4.11-12.

²¹Al hablar del incestuoso, San Pablo dice que es una inmoralidad tal, «que no se da ni entre los gentiles» (*I Co* 5, 1); y San Juan habla de pecados que son de muerte y de pecados que no son de muerte (cfr. *I Jn* 5, 16-17).

²²Este tema, ya tratado anteriormente (cap. IV, § 3 b), será aquí analizado en modo sintético.

²³Vid., por ejemplo, *Rm* 5, 12.21; 6, 16-17; 7, 9 ss.

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, sean paganas o judías²⁴. La universalidad del pecado tiene su origen en la desobediencia de Adán: «Por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron»²⁵. El pecado y la muerte son el destino del hombre separado de Cristo.

Jesús, para destruir el dominio del pecado y librar a los hombres de su “ley”, ha vencido el pecado con la cruz, a fin de que se cumpliera en nosotros la justicia²⁶. De ese modo tuvo inicio la nueva vida de los cristianos injertados en la resurrección de Cristo²⁷. Esta se aplica a las personas a través del bautismo, donde el hombre muere con Cristo al pecado y resucita a la nueva vida, de un modo tan real que se puede decir verdaderamente una “criatura nueva”²⁸. La “nueva criatura”, sin embargo, no está plenamente libre del *fomes peccati*²⁹ y, mientras se encuentra en el mundo, estará en peligro de alejarse de nuevo de Dios. Por eso el Apóstol exhorta continuamente a la lucha ascética para resistir las insidias del pecado³⁰.

A la luz de la obra redentora, el pecado representa la no-acogida de Cristo, la no-fe en Él³¹. 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 Dios³². Lo que intenta decir es que la realidad más profunda del pecado, de cualquier pecado, consiste en el alejamiento de Cristo para seguir las obras de la carne³³. Quien peca vuelve a crucificar al Señor³⁴. En definitiva, *para Pablo el pecado es alejamiento del Dios misericordioso, que en Cristo nos ha venido y nos viene al encuentro.*

d) Escritos joaneos

Es también característico de Juan el uso del término pecado en singular. *Existe un pecado por antonomasia: el rechazo de acoger a Cristo como luz,*

²⁴Cfr. *Rm* 2, 9; 3, 9-10; 11, 32.

²⁵*Rm* 5, 12.

²⁶Cfr. *Rm* 8, 2-4; *Ga* 3, 13-14.

²⁷Cfr. *Rm* 6, 8-14.

²⁸Cfr. *Rm* 6, 3-7; *2 Co* 5, 17; *Ga* 6, 15.

²⁹Cfr. *Rm* 7, 7-25.

³⁰Cfr. *Rm* 6, 12-19; *Ef* 6, 11; *1 Ts* 5, 4-11.

³¹Cfr. *Ga* 2, 15-16; *2 Ts* 1, 8-10; 2, 12; *1 Tm* 1, 15-16; *2 Tm* 3, 8-10.15.

³²Cfr. *Rm* 1, 29-31; 13, 13; *1 Co* 5, 10-11; 6, 9-10; *2 Co* 12, 20-21; *Ga* 5, 19-21; *Ef* 4, 31; 5, 3-5; *Col* 3, 5-9; *1 Tm* 1, 9-10; 6, 4-5; *2 Tm* 3, 2-5; *Tt* 1, 6-7.10-11; 3, 3.

³³Cfr. *Rm* 8, 7.

³⁴Cfr. *Hb* 6, 6.

como verdad, etc.³⁵. 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 verdad³⁶. 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 peligro³⁷. 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 perdona³⁸. También habla del pecado que lleva a la muerte, refiriéndose a la apostasía y a la idolatría³⁹.

e) *La remisión de los pecados*

*La Revelación sobre el pecado no se limita a mostrar su realidad y malicia, sino que al mismo tiempo pone de relieve la sobreabundante misericordia del Señor: «Una vez que se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia, para que, así como reinó el pecado por la muerte, así también reinase la gracia por medio de la justicia para vida eterna por nuestro Señor Jesucristo»*⁴⁰. El pecado es una realidad que puede y debe ser superada y vencida, pues Cristo ha muerto a fin de que los hombres no vivan según la carne: todo esto no viene de las propias fuerzas, sino de Dios que, en Cristo, perdona a los hombres sus culpas, si estos se dejan reconciliar con Él⁴¹.

La fórmula “remisión de los pecados” es frecuente en los escritos neotestamentarios: predicarla es parte de la misión del Bautista que muestra a Jesús como el Cordero que quita el pecado del mundo⁴². Es también el motivo por el cual Jesús se ha hecho en todo igual a nosotros, que da razón de su nombre y de todo su actuar hasta el momento culminante de la cruz⁴³. Este perdón forma parte importante de la misión de la Iglesia⁴⁴ y del *kérigma* de los Apóstoles⁴⁵; por eso se encuentra en los Símbolos de la fe desde el primer momento. El hombre responde a la remisión de los pecados a través de la conversión que, además de acoger la gracia de Jesús, requiere el reconocimiento de las propias culpas y el inicio de una vida nueva, que se

³⁵Cfr. *Jn* 1, 5.10-11; 5, 9 ss; 6, 41 ss; 9, 13 ss; *I Jn* 2, 22-23; 4, 2-3; 5, 10-12.

³⁶Cfr. *Jn* 3, 17-21; 4, 5-42; 5, 14; 8, 11.24; 10, 15; *I Jn* 1, 8-9; *Ap* 1, 5.

³⁷Cfr. *Jn* 3, 18-19; 15, 22-24; 16, 8-9.

³⁸Cfr. *I Jn* 1, 9.

³⁹Cfr. *I Jn* 5, 16-17.

⁴⁰*Rm* 5, 20-21.

⁴¹Cfr. *2 Co* 5, 15-20.

⁴²Cfr. *Lc* 1, 77; 3, 3; *Jn* 1, 29.

⁴³Cfr. *Mt* 1, 21; 26, 28; *Rm* 8, 3; *Hb* 2, 17; *I Jn* 3, 5.

⁴⁴Cfr. *Lc* 24, 47; *Jn* 20, 22-23; *Hch* 26, 17-18.

⁴⁵Cfr. *Hch* 2, 37-38; 10, 42-43.

constata por sus frutos⁴⁶.

2. Principales momentos del desarrollo de la doctrina eclesial sobre el pecado

Ya que en los párrafos sucesivos profundizaremos en los diversos aspectos de la doctrina sobre el pecado, ahora nos limitamos a ofrecer una visión sintética de los momentos más significativos en la formación y la exposición de la doctrina sobre el pecado por parte de los Padres y del magisterio eclesial.

a) Los Padres

El sacramento de la penitencia testimonia el conocimiento que la Iglesia ha tenido siempre del pecado como enemistad con Dios y ruptura con la comunidad eclesial. Los Padres Apostólicos repiten las enseñanzas bíblicas sobre el pecado, subrayando la existencia de las dos vías (la del bien y la del mal), componen catálogos de virtudes y de vicios en consonancia con las dos vías y recuerdan que el pecado constituye el sumo mal. Los Apologistas insisten sobre la especificidad religiosa del pecado frente al paganismo que lo concebía como simple acción externa merecedora de castigo; en contraste con el gnosticismo ponen de relieve su carácter de acto personal libre, aunque ligado con el pecado original; ofrecen también diversos elencos de vicios y de virtudes. Tertuliano recuerda la pecaminosidad de los actos internos, y considera todo pecado como idolatría y desprecio de Dios.

San Agustín elabora un cuerpo de doctrina que, en sus trazos fundamentales, perdura todavía. Profundizando las enseñanzas de la Sagrada Escritura y la praxis de la Iglesia, y teniendo en cuenta la propia experiencia pecadora y su lucha contra los maniqueos, Agustín muestra la psicología de la culpa distinguiendo entre sugestión, delectación y consentimiento, y afirma que el pecado proviene de la libre voluntad desordenada cuando pierde el bien y la rectitud moral debida⁴⁷. Desarrolla la doctrina del pecado como *aversio a Deo* (separación de Dios) y *conversio ad creaturas* (tendencia desordenada hacia los bienes terrenos): el hombre está ordenado al Bien absoluto, al cual se puede unir también a través de las criaturas; cuando movido por el amor propio busca la satisfacción en los bienes finitos contra la voluntad de Dios, contraría la ley divina y se separa de Dios⁴⁸, a la vez que produce un desorden en la vida eclesial y social⁴⁹. En armonía con la Biblia, Agustín enlaza la doctrina sobre el pecado con la fe en la redención realizada por Jesús, la posibilidad de recibir el perdón y la necesidad de la conversión personal.

⁴⁶Cfr. Mt 12, 33; Mc 1, 5; Hch 19, 18; 1 Jn 1, 8-9.

⁴⁷Cfr. *De civitate Dei*, 11, 13-20 y 19, 13: CCL 48, 333-339 y 680.

⁴⁸Cfr. *De libero arbitrio*, 2, 19, 52-53: CCL 29, 272; *Contra Faustum*, 22, 27: CSEL 25, 621.

⁴⁹Cfr. *De civitate Dei*, 22, 22: CCL 48, 842-845.

La herencia patrística se mantiene durante el Alto Medioevo, sin que se registre una profundización doctrinal o teológica de relieve. Es la época de la conversión de los pueblos bárbaros y de la gran difusión de la penitencia privada. Se componen los *Libros penitenciales* como catálogos –quizá demasiado caóticos– de los pecados y de las penitencias que los confesores han de imponer por cada uno de ellos. A partir del siglo XII se desarrolla una decisiva actividad intelectual –el renacimiento escolástico–, en la que Tomás de Aquino representa uno de los momentos culminantes de síntesis. En continuidad con la reflexión agustiniana sobre el pecado, Santo Tomás ha ofrecido contribuciones teológicas de gran importancia, que desde entonces han estado, de alguna manera, presentes en la teología católica y en los documentos del magisterio eclesiástico.

b) *El Concilio de Trento*

El Concilio de Trento puso al día las enseñanzas sobre el pecado, como respuesta a la doctrina protestante.

El protestantismo subraya, de acuerdo con la doctrina evangélica, que la esencia del pecado consiste en la oposición a Dios por el deseo de plena autonomía, que surge de la falta de confianza en el Señor y se refleja en la soberbia, en la rebelión, en la desobediencia. Esta doctrina pone de relieve algunos puntos centrales de la amartología cristiana, como el carácter antidivino del pecado, su gravedad, y el enorme influjo que tiene en la actuación moral de la persona y en la vida social. Sin embargo, en contraste con la fe católica, no resulta clara en su planteamiento la distinción entre el pecado original y los pecados actuales singulares: el primero sería la corrupción de la naturaleza que pervierte a todas las personas, sin posibilidad de ser superada; esta depravación después se concreta en la actividad personal como pecados singulares, y de este modo específico evidencia más claramente su carácter subjetivo y situado en el tiempo. Como consecuencia, el hombre nacería y permanecería siempre pecador: no es pecador porque peca, sino que peca precisamente por su condición “natural” de pecador. Y esto sería también verdadero para la persona en gracia, a la cual Dios simplemente no imputaría el pecado, debido a su fe fiducial: estas personas continuarían siendo pecadoras por la calidad moral de su actuar y, al mismo tiempo, justas por la misericordia de Dios y los méritos de Jesucristo; el hombre con fe fiducial sería *simul peccator et iustus*. No se ve, en esta doctrina, cómo el hombre redimido pueda ser verdaderamente una “nueva criatura”, ni en qué sentido se puedan llamar frutos del Espíritu Santo las obras del justificado.

El Concilio de Trento se ocupó del pecado, sobre todo en tres momentos. En la *sesión V* expone la doctrina sobre el pecado original. En la *sesión VI*, recorriendo las etapas de la justificación, muestra algunos puntos fundamentales de la doctrina católica sobre el pecado: no solo la falta de fe, sino todo pecado mortal priva de la gracia de Cristo; es necesario mantener la distinción entre pecado mortal y venial; el pecado no destruye totalmente la libertad humana. En la *sesión XIV*, a propósito del sacramento de la penitencia, se pronuncia sobre la necesidad de confesar todos y cada uno de los pecados mortales.

c) *El Concilio Vaticano II*

El último Concilio ha tratado repetidamente del pecado, si bien de modo

sistemático lo ha hecho principalmente en la *Gaudium et spes*, nn. 13 y 37. El pecado existe en el mundo desde el principio de la historia y, como posibilidad, está siempre presente; de hecho, el hombre es proclive al mal, y «todas las actividades humanas, [...] a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro»⁵⁰. Esta realidad es, al mismo tiempo, un dato de experiencia y una verdad revelada: «El hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno»⁵¹. Ante la secularización del concepto de pecado, el Concilio afirma que este se yergue siempre contra Dios y, de esta oposición, derivan sus otros efectos: el pecador infringe el debido orden hacia sí mismo, hacia los otros hombres y hacia todas las cosas creadas⁵².

La última palabra del Concilio sobre el pecado no es, sin embargo, su potencia, sino el anuncio de la reconciliación que se cumple en Jesús: es cierto que «el hombre se encuentra hasta tal punto incapaz de vencer eficazmente por sí mismo los ataques del mal, que cada uno se siente como atado con cadenas. Pero el mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cfr. *Jn* 12, 31), que lo tenía en la esclavitud del pecado»⁵³. Mientras tanto, el hombre ha de esforzarse en la contienda contra el pecado, ya que «toda la vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas»⁵⁴.

d) Otros documentos del magisterio

La exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* se centra en tres puntos fundamentales: la conversión, el pecado y la pastoral de la reconciliación. Aquí señalaremos, brevemente, los temas predominantes de la segunda parte. El hombre ha de reconocer el propio pecado, no en términos abstractos, sino concretos, y valorar a la luz de la fe sus consecuencias. El pecado es el intento de ser potentes sin Dios, y quizá incluso contra Dios; su esencia más íntima y más oscura es la desobediencia a Dios y a su ley y, como consecuencia, es también una ruptura con el prójimo. El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto libre de la persona que, si bien puede estar condicionada, nunca resulta determinada por las realidades externas. Sin embargo, puede hablarse de pecado social, en virtud de la solidaridad humana, en tres sentidos: 1) cualquier pecado repercute negativamente sobre todo el conjunto de la Iglesia y sobre la humanidad entera; 2) hay algunos pecados más directamente opuestos al prójimo, que constituyen una ofensa a Dios precisamente porque ofenden al hermano; 3) se puede hablar, en sentido análogo, de pecado

⁵⁰*Gaudium et spes*, n. 37.

⁵¹*Ibid.*, n. 13.

⁵²Cfr. *ibid.*, nn. 13, 15, 16, 17, 37, 39, 40, 58 y 78; *Lumen gentium*, n. 11.

⁵³*Gaudium et spes*, n. 13.

⁵⁴*Ibid.*; véase también el n. 37.

social ante ciertas situaciones o comportamientos colectivos, pero sabiendo que son el fruto y la concentración de muchos pecados personales. Con textos de la Sagrada Escritura y de la Tradición viva de la Iglesia, la Exhortación recuerda la división del pecado en mortal y venial, y excluye la triple división en veniales, graves y mortales, ya que –enseña– entre la vida y la muerte no existe un punto intermedio. También enseña que no debe reducirse el pecado mortal a un acto de opción fundamental dirigida directamente contra Dios⁵⁵.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* concede notable atención al tema del pecado, siempre en relación con la misericordia de Dios, con la redención realizada por Cristo y con la santificación obrada por el Espíritu Santo. De hecho, habla del pecado en diversos momentos, concretamente cuando estudia: a) el pecado original (nn. 385-421); b) la fe en Jesús nuestro Redentor (nn. 422-682); c) la fe en el perdón de los pecados (nn. 976-987); d) el sacramento del bautismo (nn. 1213-1284) y de la penitencia (nn. 1422-1498); e) el pecado como obstáculo a la vocación del hombre (nn. 1846-1876); f) los diez mandamientos (nn. 2083-2557): en esta sección se analizan los pecados y los vicios que se oponen a cada mandamiento; g) las tres últimas peticiones del “Padre nuestro” (nn. 2838-2854).

También la encíclica *Veritatis splendor* se ha ocupado del pecado, tanto original como actual. Entre otras cosas, recuerda que solo el Evangelio puede desvelar la plena verdad sobre el pecado: el pecado es una ofensa a Dios que oscurece la conciencia humana. Los pecados se pueden evitar con la gracia del Señor, pero es necesario reconocerse pecador y pedir la ayuda divina⁵⁶.

En tiempos más recientes, el Magisterio ha subrayado con más fuerza el *mysterium pietatis*, único camino para superar el *mysterium iniquitatis*, particularmente palpable en los conflictos sociales de los últimos años. Benedicto XVI ha recordado cómo la reconciliación entre los hombres sólo es posible cuando el corazón del hombre se reconcilia con Dios⁵⁷; y notablemente, Francisco ha recordado repetidamente la centralidad de la

⁵⁵Recuérdese lo dicho sobre la opción fundamental en el cap. IV, § 4.

⁵⁶«El publicano quizá podía tener alguna justificación por los pecados cometidos, la cual disminuyera su responsabilidad. Pero su petición no se limita solamente a estas justificaciones, sino que se extiende también a su propia indignidad ante la santidad infinita de Dios: “¡Oh Dios! Ten compasión de mí, que soy pecador” (*Lc* 18, 13). En cambio, el fariseo se justifica él solo, encontrando quizá una excusa para cada una de sus faltas. Nos encontramos, pues, ante dos actitudes diferentes de la conciencia moral del hombre de todos los tiempos. El publicano nos presenta una conciencia “penitente” que es plenamente consciente de la fragilidad de la propia naturaleza y que ve en las propias faltas, cualesquiera que sean las justificaciones subjetivas, una confirmación del propio ser necesitado de redención. El fariseo nos presenta una conciencia “satisfecha de sí misma”, la cual se cree que puede observar la ley sin la ayuda de la gracia y está convencida de no necesitar la misericordia» (*Veritatis splendor*, n. 104).

⁵⁷ Véase, por ejemplo, BENEDICTO XVI, Exhort. *Africae munus*, 19-XI-2011, especialmente nn. 17-21, 31-35.

misericordia de Dios en la vida y misión de la Iglesia: «Ante la gravedad del pecado, Dios responde con la plenitud del perdón. La misericordia será siempre más grande que cualquier pecado, y nadie puede poner un límite al amor de Dios que perdona»⁵⁸.

3. Esencia del pecado

a) Definición⁵⁹

Es tradicional en la teología la definición agustiniana de pecado: «*acto, palabra o deseo contrario a la ley eterna*»⁶⁰. 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 pecado⁶¹. El segundo consiste en que ese acto es *contrario a la ley de Dios*⁶². En términos más generales, se puede afirmar que es pecado cualquier acto humano opuesto a la regla moral, por tanto, contrario a la recta razón o a una ley humana, civil o eclesiástica. San Agustín, en la definición que estamos estudiando, lo pone en relación a la ley eterna de Dios, que es la primera y suprema regla moral⁶³, 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. 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 (naturales y sobrenaturales), que rompe la comunión del hombre con Dios en Cristo y, consiguientemente, impide llegar a la plenitud definitiva de la filiación divina*.

b) “*Aversio a Deo*” y “*conversio ad creaturas*”

Al menos a partir de San Agustín es tradicional distinguir en el pecado

⁵⁸ FRANCISCO, Bula *Misericordiae vultus para la* Indicación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia, 11-IV-2015, n. 3. Véase también su Carta apostólica *Misericordia et misera al concluir el Jubileo Extraordinario de la Misericordia*, 20-XI-2016.

⁵⁹Lo que diremos a continuación, salvo indicación contraria, se aplica en sentido propio al pecado mortal, que es el que cumple plenamente la razón de pecado: vid. § 4 a).

⁶⁰SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 22, 27: CSEL 25, 621; véase el comentario de Santo Tomás en *S.Th.*, I-II, q. 71, a. 6, y *Catecismo*, n. 1849.

⁶¹La definición habla explícitamente de “acto”, “palabra” o “deseo” para excluir dos posibles malentendidos: el de pensar que el pecado es solo el acto interno, o bien que es solo el acto externo; el acto pecaminoso puede ser interno o externo, y puede ser también una omisión.

⁶²Cfr. *1 Jn* 3, 4 (Vg).

⁶³Cfr. cap. VIII, § 1.

dos elementos, uno formal y otro cuasi material. El elemento que formalmente constituye el pecado como tal es la *aversio a Deo*. El elemento cuasi material del pecado es la *conversio ad creaturas*⁶⁴.

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.). Por eso el pecado comporta un paradójico y deletéreo trueque: el pecador desea el bien parcial que le puede ofrecer una criatura y, para poseerlo, se aleja de Dios que es el Bien infinito, nuestro verdadero y definitivo bien, y fuente de la que mana la relativa bondad que se encuentra en las cosas⁶⁵.

Generalmente, el origen psicológico de la acción pecaminosa no se encuentra en la oposición a Dios. Sucede, más bien, que la persona se deja seducir por un bien limitado que es contrario a su bien integral y, por tanto, al querer divino; y, para conseguirlo, no le importa oponerse a la regla moral. Desde el punto de vista teológico, de acuerdo con la doctrina bíblica y cristiana sobre el pecado⁶⁶, su raíz se encuentra en dudar de Dios, en no reconocerlo como Señor, Amor y Bien absoluto. Así, *en la base de todo pecado se evidencia el amor propio y la desconfianza en Dios, que lleva al hombre a buscar la propia satisfacción en el uso desordenado de los bienes terrenos*. Pero este desorden hace que, al pecar, la persona entre en oposición con su más profunda tendencia, que es amar a Dios: «El amor a Dios no deriva de una disciplina externa, sino que se encuentra en la misma constitución natural del hombre, como un germen y una fuerza de la naturaleza misma»⁶⁷.

c) Único mal verdadero en sentido absoluto

Todo mal es la privación de un bien. Los males de carácter no moral (enfermedad, pobreza, etc.) son privaciones de bienes finitos, limitados. El pecado, cualquier pecado mortal, priva al hombre del Bien infinito, que es, además, el bien pleno y definitivo del ser humano. En este sentido, el pecado es el

⁶⁴Cfr. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 18: CCL 44, 45; *S.Th.*, II-II, q. 118, a. 5 y III, q. 86, a. 4.

⁶⁵«Mi pueblo ha cometido dos males: me abandonaron a mí, fuente de aguas vivas, y se cavaron aljibes, aljibes agrietados, que no retienen el agua» (*Jr* 2, 13). Cfr. *Gn* 25, 29-34; *Lc* 22, 3-6; 23, 18; *Rm* 1, 25.

⁶⁶Cfr. *Dt* 9, 22-23; *2 R* 17, 14-15; *Jr* 2, 5.13; *Ef* 4, 17-19; SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 19, 53: CCL 29, 272; *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 37, q. 2, a. 1 ad 3; *Gaudium et spes*, n. 13.

⁶⁷SAN BASILIO, *Regulae fusius tractatae*, Resp. 2, 1: PG 31, 908.

único mal en sentido absoluto⁶⁸. Conviene considerar que la dignidad de Dios, ofendida por el pecado, es infinita; por esto la injuria del pecado y la deuda correspondiente son en cierto sentido infinitas. Tal gravedad del pecado se puede constatar considerando la gravedad de su castigo (el infierno), y la seriedad de la Pasión de Jesús, como satisfacción justa por el pecado⁶⁹.

d) ¿Por qué el pecado es siempre alejamiento de Dios?

Lo dicho anteriormente permite entender que, desde el punto de vista de la teología positiva, es un dato incontestable que la Sagrada Escritura y la doctrina de la Iglesia consideran el pecado mortal como alejamiento y ruptura de la comunión con Dios. Cabe ahora preguntarse: ¿por qué todo pecado es alejamiento de Dios? El problema se debe analizar a diversos niveles, y deben tenerse en cuenta al menos dos consideraciones.

La primera es que para las personas con un grado elevado de vida moral, la respuesta no es difícil de entender. Efectivamente, en el estudio de la ley moral natural⁷⁰, hemos visto que cuando el conocimiento moral está suficientemente desarrollado, en conexión con las virtudes intelectuales (ciencia, sabiduría) y, en el cristiano, con la fe, se comprende, por una parte, que la ley moral natural es una ley divina y, por otra y sobre todo, que su primer principio, el más importante y “arquitectónico”, es el amor a Dios. Las virtudes morales expresan así los modos en que ha de ser regulada la tendencia y la realización de los bienes humanos para que sean congruentes con una voluntad orientada hacia la perfección en Dios para sí y para los demás⁷¹. *Los actos opuestos a las virtudes son objetivamente incompatibles con la tendencia de la voluntad hacia Dios, de tal manera que realizar uno de esos actos y separarse voluntariamente de Dios es realmente una y la misma cosa.*

Antes de pasar a la segunda consideración debemos analizar otra dimensión del problema. Al analizar la ley de Cristo⁷² 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 na-

⁶⁸Cfr. SAN JUAN PABLO II, *Alocución* 20-VII-1983, n. 4: *Insegnamenti*, VI-2 (1983) 95; *Catecismo*, n. 1488.

⁶⁹La *Carta a los Hebreos*, hablando de «quienes una vez fueron iluminados, y gustaron también el don celestial, y llegaron a recibir el Espíritu Santo, y saborearon la palabra divina y la manifestación de la fuerza del mundo venidero, y no obstante cayeron», dice que «crucifican de nuevo al Hijo de Dios y lo escarnecen»; y más adelante, después de recordar los castigos del Antiguo Testamento, enseña: «¿Qué castigo más grave pensarás que merecerá el que haya pisoteado al Hijo de Dios y haya considerado impura la sangre de la alianza en la que fue santificado y haya ultrajado al Espíritu de la gracia?» (*Hb* 6, 4-6; 10, 29).

⁷⁰Cfr. cap. VIII, § 2, especialmente § 2 b).

⁷¹Cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., pp. 189-190.

⁷²Cap. VIII, § 4 b).

turales 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, incluso 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, sea al menos por las enseñanzas morales de la Sagrada Escritura. En todo caso, *el pecado es real oposición y resistencia a la gracia del Espíritu Santo.*

Pasemos ahora a la segunda consideración. ¿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? En el plano de la teología positiva debe recordarse que la Iglesia enseña que no existe el llamado “pecado filosófico”, es decir, una culpa que no sea al mismo tiempo pecado⁷³. Pero también aquí nos interesa entender el porqué. Conviene notar, en primer lugar, 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 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 inesperada⁷⁴.

Con acierto escribe Caffarra que la «identidad entre acto moralmente deshonesto

⁷³Cfr. DECR. DEL SANTO OFICIO, 24-VIII-1690: DS 2290-2292. En modo análogo la *Veritatis splendor*, n. 37 niega la posibilidad de distinguir el orden ético del orden salvífico: vid. cap. I, § 3 b).

⁷⁴Cfr. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., pp. 186-187; J. DE FINANCE, *Ética generale*, cit., pp. 230-231; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 291-293.

y pecado no ha de ser entendida en el sentido superficial de que, puesto que el valor moral se funda, en definitiva, en Dios, obrar contra él significa oponerse a Dios. Por el contrario, esa identidad debe entenderse en el sentido de que el valor moral tiene en sí mismo y por sí mismo un carácter que le permite ser *a nuestros ojos* representante de Dios y *es por este carácter suyo* por lo que toda violación es ofensa a Dios mismo. No es, pues, necesario que quien realice esta violación piense explícitamente en Dios y explícitamente intente desobedecer a su Voluntad como tal. En la decisión libre de violar un valor moral está ya implícita y presente la decisión de desobedecer a su Voluntad»⁷⁵.

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 –que constituye lo que es un bien para el hombre– 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 Él es en sí mismo y libremente quiere también el bien del hombre*. La Sagrada Escritura confirma esta dimensión trascendente del bien moral: «Santificaos y sed santos, porque yo soy santo»⁷⁶, y se encuentra, además, en la base de la ley natural, que considera la percepción moral de la razón humana como la 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 comporten siempre un conocimiento claro y explícito de Dios, como acabamos de decir.

4. División de los pecados

La esencia de todo pecado está en el rechazo de Dios; sin embargo, no todos los pecados tienen igual gravedad, el mismo sujeto próximo, idéntico objeto y origen, etc. La Sagrada Escritura, la tradición de la Iglesia y la misma razón humana atestiguan la diversidad de los pecados. Comenzaremos por exponer la distinción más importante: entre el pecado mortal y el pecado venial.

a) Pecado mortal y pecado venial

Teniendo en cuenta las enseñanzas de la S. Escritura, de la tradición de la Iglesia⁷⁷, de los teólogos católicos⁷⁸ y de la misma razón humana, el ma-

⁷⁵C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 187.

⁷⁶Lv 11, 44. Cfr. Lv 19, 2; 20, 7; Mt 5, 48; 1 P 1, 14-16.

⁷⁷Cfr. TERTULIANO, *De pudicitia*, 19, 23-25: CCL 2, 1322-1323; SAN CIPRIANO, *Epistula* 55, 16: CSEL 3, 635; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilía catequética* 16, 35.39-44; CONC. DE CARTAGO, can. 8: DS 230; SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, 26: CCL 44 A, 32.

⁷⁸Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 72, a. 5.

*gisterio de la Iglesia ha enseñado la existencia de pecados mortales y veniales*⁷⁹: «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»⁸⁰.

Sentido análogo del pecado — Cuando se emplea el término “pecado” en referencia al mortal y al venial, es necesario notar 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 gravedad, de una diferencia de grado, sino que son pecados de manera esencialmente diversa, por eso se habla de distinción teológica del pecado⁸¹.

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 debilita⁸². Así pues, el pecado mortal 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 Cielos⁸³. 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 creatu-*

⁷⁹Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 11: DS 1537; *De sacramento paenitentiae*, cap. 5: DS 1680; SAN PÍO V, Bula *Ex omnibus afflictionibus*, 1-X-1567, n. 20: DS 1920.

⁸⁰*Catecismo*, n. 1854. Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17; *Veritatis splendor*, nn. 69-70.

⁸¹Cfr. E. CÓFRECES - R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental*, cit., p. 475.494-516.

⁸²Por eso, el pecado venial «no deberá ser atenuado como si automáticamente se convirtiera en algo secundario o en un “pecado de poca importancia”» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 17). Cfr. SAN AGUSTÍN, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 1, 6: SC 75, 126; *Catecismo*, n. 1863.

⁸³La Const. *Benedictus Deus*, 29-I-1336: DS 1002, recuerda que los pecados mortales merecen el infierno; y el *Catecismo* enseña: «El *pecado mortal* destruye la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios; aparta al hombre de Dios, que es su fin último y su bienaventuranza, prefiriendo un bien inferior» (n. 1855); «si no es rescatado por el arrepentimiento y el perdón de Dios, causa la exclusión del Reino de Cristo y la muerte eterna del infierno» (n. 1861).

ram)»⁸⁴.

No todos los pecados mortales tienen la misma gravedad⁸⁵; Jesús dijo a Pilato: «El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado»⁸⁶, y el Señor, por boca de Jeremías, afirma de sus contemporáneos: «Fueron peores que sus padres»⁸⁷. Cualquier pecado grave priva de la amistad con Dios, pero el desorden engendrado puede ser más o menos grave: de hecho, el pecado actúa como si interpusiese un obstáculo entre la persona y el amor divino, obstáculo que puede ser más o menos grande y que, por grande que sea, puede continuar aumentando. La gravedad del pecado, de por sí, depende de la intensidad de la voluntad al aceptar el desorden. Sin embargo, la materia del acto inmoral tiene un valor decisivo, ya que un objeto más grave requiere, normalmente, mayor voluntariedad. En este sentido, la importancia objetiva de ciertos actos inmorales comporta que, para elegirlos, sea necesaria de por sí una intensidad plena de la voluntad.

Condiciones para el pecado grave — *Para que un pecado sea grave se requieren tres condiciones: materia grave⁸⁸, advertencia plena y perfecto consentimiento*; esto constituye una enseñanza constante del magisterio de la Iglesia⁸⁹. Las tres condiciones han de cumplirse simultáneamente: «La afirmación del Concilio de Trento no considera solamente la “materia grave” del pecado mortal, sino que recuerda también, como una condición necesaria suya, el “pleno conocimiento y consentimiento deliberado”. Por lo demás, 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»⁹⁰.

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 teologal⁹¹. Por la gravedad de su materia, los pecados pueden ser: mortales *ex toto genere suo*, mortales *ex genere suo* y leves *ex genere suo*. La materia grave *ex toto genere suo* es la que, siendo importante (es decir, opuesta a una exigencia esencial de una virtud), no es ni siquiera divisible, por eso, cuando la persona realiza el acto lo hace como un todo único: así es, por ejemplo, lo que se refiere al honor de Dios y a la vida humana; en este sentido, la blasfemia, el odio contra Dios, el quitar la vida a un inocente constituyen materia *ex toto genere suo*

⁸⁴*Reconciliatio et paenitentia*, n. 17. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 70.

⁸⁵«La gravedad de los pecados es mayor o menor: un asesinato es más grave que un robo. La cualidad de las personas lesionadas cuenta también: la violencia ejercida contra los padres es más grave que la ejercida contra un extraño» (*Catecismo*, n. 1858).

⁸⁶*Jn* 19, 11.

⁸⁷*Jr* 7, 26.

⁸⁸No se debe olvidar que aquí la palabra “materia” significa objeto del acto moral y, por tanto, se refiere directamente más a la voluntad del agente que al acto físico realizado.

⁸⁹Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17; *Catecismo*, n. 1857.

⁹⁰*Veritatis splendor*, n. 70.

⁹¹Sobre el modo de conocer los actos que constituyen materia grave, recuérdese lo dicho en el cap. VI, § 4.

grave. La materia grave *ex genere suo* es una materia importante, pero divisible, y que, por tanto, admite *parvitas materiae*; el objeto del acto es grave, pero cuando hay parvedad de materia el acto resulta leve; por ejemplo, el robo y la injuria. Materia *ex genere suo* leve es una materia que de por sí comporta una modesta entidad; por ejemplo, una mentira piadosa que no daña seriamente al prójimo. La naturaleza de la advertencia plena y del consentimiento perfecto ha sido ya estudiada en el § 6 del cap. VI.

Debate reciente sobre el pecado mortal — El pecado, específicamente el grave, suscita diversas cuestiones no siempre de fácil solución: téngase en cuenta que se trata de un *mysterium iniquitatis*.

No hay que asombrarse, por tanto, si recientemente se han propuesto diversas críticas a la doctrina tradicional. Así, por ejemplo, las teorías que afirman: 1) la división teológica de los pecados habría sido “inventada” por los escolásticos exagerando indebidamente la distinción bíblica y patristica, con el fin de distinguir los pecados que se han de confesar y los que se pueden no confesar; 2) algunos teólogos rigoristas habrían asimilado el pecado grave con el mortal; 3) resultaría, además, errónea la posición teológica que admite una gran facilidad para cometer pecados mortales, y para pasar del estado de pecado a la gracia, y viceversa⁹²; 4) en fin, ningún error categorial, incluso en materia grave, sería mortal, y tampoco lo serían los pecados de fragilidad y los cometidos en la adolescencia.

El magisterio eclesiástico, basándose en sólidas razones, pone en guardia contra aquellos autores que rechazan «la distinción tradicional entre los pecados *mortales* y los pecados *veniales*; ellos subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante —y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental»⁹³. En nuestro estudio sobre la opción fundamental, exponemos las razones por las que no nos parece aceptable⁹⁴.

Se pueden, además, añadir algunas observaciones complementarias. 1) La distinción de los pecados no es una invención de los teólogos, sino que ha sido enseñada por la Iglesia: «Esta doctrina basada en el Decálogo y en la predicación del Antiguo Testamento, recogida en el *Kérigma* de la Apóstoles y perteneciente a la más antigua enseñanza de la Iglesia que la repite hasta hoy, tiene una precisa confirmación en la expe-

⁹²Esta crítica desconoce la enseñanza tradicional que siempre ha afirmado la dificultad de perder el estado de gracia (*De veritate*, q. 27, a. 1 ad 9), especialmente para quien está sólidamente enraizado en el bien (*S.Th.*, II-II, q. 14, a. 4); pero dificultad no significa imposibilidad.

⁹³*Veritatis splendor*, n. 69.

⁹⁴ Cf. capítulo IV, sección 4. El Magisterio critica también la comprensión del pecado mortal a partir de la categoría de la opción fundamental: «Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la “opción fundamental” entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 17). La misma idea se recoge en *Veritatis splendor*, n. 70.

riencia humana de todos los tiempos»⁹⁵. 2) La doctrina tradicional de la división teológica no depende de un planteamiento rigorista, sino de la enseñanza de la Sagrada Escritura; por ejemplo, San Pablo hablando de los pecados de la carne escribe con mucha claridad: «¿Voy, entonces, a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡De ninguna manera!»⁹⁶; y es frecuente en los catálogos de vicios indicar cuáles son los pecados que excluyen del reino de los cielos. 3) La Iglesia enseña que también los pecados aislados y los de fragilidad pueden ser mortales⁹⁷. 4) Por otro lado es absolutamente 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 Pedro⁹⁸. 5) En fin, conviene recordar que, actuando de este modo, la Iglesia no solo se muestra fiel a la Revelación, sino también profundamente realista porque sabe que «llevamos este tesoro en vasos de barro»⁹⁹. Por esto no se sorprende de los pecados, pero quiere que los hombres se arrepientan y se acerquen frecuentemente al sacramento de la penitencia, porque sabe que, de otro modo, el corazón humano se endurece: como se ha dicho, Jesús no justifica al fariseo que se vanagloriaba de no haber pecado, sino al publicano que confesaba sus culpas. Cuando el magisterio eclesiástico recuerda estas realidades no lo hace por inexperiencia, ni porque conoce poco la psicología del profundo; al contrario: la Iglesia, precisamente por su conocimiento de la naturaleza humana, reconoce la diversa gravedad de los pecados, y que hay algunos que en sí mismos resultan incompatibles con la caridad.

Diversos autores han propuesto una tripartición del pecado, con nombres variados, pero que podemos indicar como: veniales, graves y mortales (o letales). Los segundos serían ciertamente un grave desorden de la vida moral, pero, como consecuencia de la debilidad de la libertad, no comportarían una decisión irrevocable. Más aún, algunos piensan que solo una resolución consciente de ofender a Dios se podría calificar como pecado mortal, y aún otros indican que una decisión tan lúcida se puede tomar de hecho solo en el momento de la muerte. La Iglesia rechaza esta posibilidad de identificar el pecado mortal con una decisión explícita contra Dios; y, sobre la división tripartida de los pecados, dice: «Esta triple distinción podría poner de relieve el hecho de que existe una gradación en los pecados graves. Pero queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia»¹⁰⁰.

En definitiva, la Iglesia se apoya en sólidas razones cuando afirma que «el pecado mortal es una posibilidad radical de la libertad humana como lo es también el amor. Entraña la pérdida de la caridad y la privación de la gracia

⁹⁵*Reconciliatio et paenitentia*, n. 17. Téngase también presente lo dicho en el § 2.

⁹⁶*1 Co* 6, 15.

⁹⁷«Rechazamos como errónea la afirmación de aquellos que consideran inevitables las caídas en los años de la pubertad, que por eso no merecerían especial importancia, como si no fueran culpas graves, ya que ordinariamente, añaden, la pasión quita la libertad necesaria para que un acto sea moralmente imputable» (Pío XII, *Radiomensaje* 23-III-1952: AAS 44 (1952) 275).

⁹⁸Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 12 ad 2. Véase también *I S* 14, 31-33; *2 S* 24, 10-15; *Mc* 4, 14-19; *Lc* 12, 43-48.

⁹⁹*2 Co* 4, 7.

¹⁰⁰*Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.

santificante, es decir, del estado de gracia. Si no es rescatado por el arrepentimiento y el perdón de Dios, causa la exclusión del Reino de Cristo y la muerte eterna del infierno; de modo que nuestra libertad tiene poder de hacer elecciones para siempre, sin retorno»¹⁰¹. Por lo que se refiere a la distinción entre los pecados, conviene recordar 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»¹⁰². 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»¹⁰³.

No están cerradas las vías para ulteriores profundizaciones sobre la doctrina del pecado, mientras estén bien fundadas teológicamente y sean pastoralmente útiles. Las teorías de las cuales nos hemos ocupado antes, aun con la laudable intención de esclarecer una materia tan delicada e importante, crean más problemas de los que alcanzan a resolver, sobre todo cuando recurren a categorías y a divisiones que sobrepasan cualquier posibilidad de verificación o control objetivo, con el resultado de introducir nuevas causas de incertidumbre en una materia que de por sí resulta difícil.

b) Pecados internos y pecados externos

Los pecados externos son los que se cometen con una acción que puede ser observada desde el exterior (robo, adulterio, etc.). Los pecados internos permanecen en el interior del hombre: en el pensamiento, en la voluntad o en los sentidos internos (fantasía, etc.) sin expresarse en acciones externas. Jesús habla de la existencia de pecados meramente internos cuando enseña: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón»¹⁰⁴. En efecto, el acto moral es propiamente el acto interno de la voluntad; por eso, *los actos puramente interiores pueden ser pecado e incluso grave*: los dos últimos mandamientos del Decálogo prohíben tales pecados¹⁰⁵. El Antiguo Testamento muestra la malicia de los pecados internos¹⁰⁶, Jesús reprocha frecuentemente a los fariseos el cuidado de la honestidad exterior con olvido de la rectitud interior¹⁰⁷, y semejante es la enseñanza de los Apóstoles¹⁰⁸; también la Iglesia recuerda la necesidad de confesar los pecados ocultos y que

¹⁰¹ *Catecismo*, n. 1861.

¹⁰² SAN AGUSTÍN, *De Baptismo contra Donatistas*, 2, 6, 9: CSEL 51, 184. Cfr. A. DEL PORTILLO, *Coscienza morale e magistero*, cit., p. 383.

¹⁰³ *Catecismo*, n. 1861.

¹⁰⁴ *Mt* 5, 28.

¹⁰⁵ Cfr. *Dt* 5, 21; *Catecismo*, nn. 2514-2557.

¹⁰⁶ Cfr. *Dt* 15, 9; *Pr* 12, 12; 15, 26; *Sb* 1, 3.

se refieren a los dos últimos mandamientos del Decálogo, precisamente porque pueden ser más peligrosos que los externos¹⁰⁹. En principio, los pecados interiores, también los mortales, son menos graves que los exteriores correspondientes, pues la voluntariedad es normalmente menor; no obstante esto, son altamente peligrosos por la facilidad con que se realizan, y por ello pueden fácilmente degenerar en vicios.

Tradicionalmente se distinguen tres tipos de pecados internos: el pensamiento consentido, el deseo y la satisfacción por un acto realizado.

1) El pensamiento consentido (*delectatio morosa*) no es el simple pensamiento, ni mucho menos la imaginación, sino *un querer pensar o imaginar un determinado acto inmoral, en su formalidad de malicia*; en este sentido es diverso pensar en el pecado de injuria estudiando teología moral, que consentir un pensamiento que se configura como una injuria concreta contra una persona. Los malos pensamientos –de orgullo, impureza, crítica injusta, etc.– pervierten moralmente al hombre, extraviándolo en una medida siempre creciente¹¹⁰.

2) El deseo (*desiderium*) no supone tanto la decisión de hacer una cosa, cuanto *un deseo interior y genérico en el cual la persona se complace*¹¹¹; está íntimamente unido a la *delectatio morosa*. El deseo malo, por ejemplo, ambición de riqueza o sed de poder, aleja de Dios y del prójimo y pone a la persona en el peligroso declive del mal.

3) La satisfacción (*gaudium*) por el acto realizado significa *gozar de algo realizado en el pasado sin asumir necesariamente la decisión de hacerlo de nuevo*. El pecado reside propiamente en la particular complacencia originada por el mal deseo: «Quien se complace en el mal será condenado»¹¹². El *gaudium peccaminosum* puede ser la satisfacción ante un mal efectuado o la tristeza ante un mal no realizado; por ejemplo, afligirse de no haber sabido aprovechar una ocasión en la cual robar habría sido fácil y sin riesgo.

¹⁰⁷Cfr. *Mt* 23, 25-28; *Lc* 11, 17.

¹⁰⁸Cfr. *Hch* 8, 22; *Ef* 4, 17-18.

¹⁰⁹Cfr. CONC. DE TRENTO, *De sacramento paenitentiae*, cap. 5: DS 1680; *Catecismo*, n. 1456.

¹¹⁰San Gregorio Magno decía que la pereza de la mente destruye incluso el recto sentir, se disipa en el deseo de los placeres y mata el amor a las buenas obras: cfr. *Regula pastoralis*, III, 15: SC 382, 350. Aquí se podrían incluir las novelas y las imágenes moralmente escandalosas de los medios de comunicación, que incrementan la tendencia intencional hacia el mal; conviene por eso recordar el consejo de Jesús: «Si tu ojo te escandaliza, sácatelo» (*Mc* 9, 47), si este espectáculo, si este periódico, ... te escandaliza ...

¹¹¹Este deseo es distinto de la intención, que consiste en un querer eficaz: cfr. cap. VI, § 3.

¹¹²*Si* 19, 5.

c) *El pecado social y el problema de la responsabilidad colectiva*

La Revelación enseña la existencia de un “pecado del mundo” y de una responsabilidad social de los pecados¹¹³. Como sabemos, *se puede hablar de pecado social en un triple sentido*: todo pecado, incluso el más oculto, afecta a toda la sociedad; hay pecados que hieren más directamente la vida social; existen situaciones colectivas que inducen al pecado¹¹⁴. Interesa ahora profundizar en los dos últimos aspectos¹¹⁵ y en el problema de la responsabilidad colectiva relacionado con ellos.

La moralidad depende de la advertencia y, sobre todo, del libre querer de cada persona. Una persona no es, en sí misma, responsable del bien o del mal ejecutado por otros o por la mayoría del grupo al que pertenece. *En sentido riguroso, la responsabilidad moral se reduce siempre a la responsabilidad individual de uno o más sujetos*. Cuando se habla de responsabilidad colectiva, normalmente se hace en sentido impropio, y tal modo de hablar comporta el riesgo de confundir los conceptos, en vez de aclararlos.

Sin embargo, *el reconocimiento de carácter personal de la responsabilidad no debería hacernos insensibles ante la dimensión cultural y social de algunos fenómenos morales*. El hombre, por el simple hecho de serlo, posee los principios morales, aunque solo en estado germinal. Su pleno desarrollo requiere la educación recibida en el ámbito de las comunidades a las que el sujeto pertenece: familia, sociedad civil y económica, Iglesia, Estado, etc. Las costumbres, las leyes, los modelos en ellas vigentes no solo dan forma a nuestro vivir juntos, sino que expresan y forjan en las nuevas generaciones ciertos modos de percibir y de valorar, puesto que la persona tiende a identificarse con el ámbito legal e institucional en el que ha nacido y en el que vive, y que le ofrece las categorías para interpretar su experiencia y para reforzar su identidad. Caminar contracorriente es perfectamente posible, y muchas veces es un deber, aunque no sea la propensión mayoritaria en las actuales sociedades masificadas. En todo caso, la formación moral de la persona posee unos presupuestos sociales, económicos y políticos, y sin una adecuada educación familiar y social, el desarrollo de la moralidad personal se hace extremadamente lento y difícil¹¹⁶.

Ciertamente *la conciencia moral conserva siempre la capacidad de juzgar y de decidir libremente, pero, para juzgar y decidir, antes ha de consti-*

¹¹³Cfr. *Ex* 34, 7; *Jos* 7; *Jr* 32, 18; *Jn* 1, 29; *Catecismo*, n. 408.

¹¹⁴Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16. Posteriormente, san Juan Pablo II profundizó en el análisis de este tercer sentido del pecado social (“estructuras de pecado”) en la Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, nn. 35-40. Cfr. también CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, nn. 74-75. Son muy útiles las reflexiones de A. SARMIENTO, *El pecado social*, «Scripta Theologica» 19 (1987) 869-881.

¹¹⁵Los efectos sociales del pecado se verán en el § 7.

¹¹⁶Vid. cap. I, § 1 b) y IX, § 1 c).

tuirse, y tal constitución se realiza en un contexto concreto, y no en un hipotético espacio extra-mundano. Como se ha indicado, el conocimiento de la ley moral natural es una capacidad natural, pero es natural como lo es la capacidad de hablar: su desarrollo y la calidad de los resultados dependen, en buena parte, del contexto comunicativo en que se efectúa la educación¹¹⁷. El logro de un discernimiento moral personal no es independiente de la lógica immanente y objetivada en el *ethos* del grupo social, *ethos* que presupone la condisión de ciertos fines y del modo de alcanzarlos, de ciertos modelos y del modo de vivirlos, y que se expresa en las leyes, en las costumbres, en la historia, en la celebración de los acontecimientos y de los personajes que mejor responden a la identidad moral del grupo¹¹⁸.

Estas reflexiones no intentan poner en discusión la libertad y la responsabilidad personales; intentan, más bien, explicitar el aspecto propiamente cultural de ciertos fenómenos morales positivos o negativos (por ejemplo, lo que hoy se llama “cultura de la vida” y “cultura de la muerte”). Se trata de dinámicas que, una vez constituidas, son relativamente autónomas con relación a las elecciones de cada uno y que, en cuanto humanas, son eminentemente comunicativas. Por eso, en los casos de situaciones, estructuras, leyes, etc., injustas, cada uno ha de examinar la propia responsabilidad por comisión o, más frecuentemente, por omisión, es decir, por haber callado o por haber descuidado contrastar esas situaciones que afectan a la moralidad pública. Además, en la realización de los bienes de naturaleza pública, normalmente no basta la acción individual, es necesario también una cierta organización, como por ejemplo los movimientos *pro vita*, las asociaciones familiares y de consumidores, los movimientos ecológicos, etc.

d) Otras divisiones de los pecados

Hay otras divisiones de los pecados de menor importancia moral, pero que ayudan a tener una idea más completa de la noción de pecado.

1) *Original y actual*: El pecado original es el que cometieron nuestros primeros padres y que se transmite por generación a todos los hombres; es un desorden inherente en toda persona desde el momento de la concepción. Pecado actual es el cometido por el mismo sujeto y del cual es plenamente responsable.

2) *Formal y material*: El primero es la voluntaria –y por tanto culpable– transgresión de la ley divina. El pecado material es un acto objetivamente desordenado en el cual falta la debida voluntariedad, por ignorancia invencible, por violencia externa o por falta de uso de razón. El pecado material no hace al sujeto culpable, pero en cuanto acto desordenado produce un daño objetivo, que conviene evitar¹¹⁹.

3) *Acto pecaminoso y estado de pecado (pecado habitual)*: El acto pecaminoso es el acto de la voluntad que elige contra el bien humano y la ley moral. Este acto produce en la persona un estado (*macula peccati*) que es el desorden dejado en el pecador,

¹¹⁷Vid. cap. VIII, § 2 a). En los últimos años se ha ido tomando conciencia de que estamos ante una verdadera “emergencia educativa”, cf. BENEDICTO XVI, *Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell’educazione*, 21-I-2008; A. GRANADOS, *La casa costruita sulla sabbia*, cit., pp. 247-261.

¹¹⁸Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 10-17.

¹¹⁹Cfr. *Catecismo*, n. 1793; *Veritatis splendor*, n. 63.

como el reato de culpa y de pena y, en el pecado mortal, la privación de la gracia.

4) *De ignorancia, de fragilidad y de malicia*: Se refiere al factor interno que induce a pecar. Ordinariamente, la ignorancia y la fragilidad disminuyen la voluntariedad y, por ende, la culpa; mientras los pecados de malicia son los que nacen precisamente de la mala voluntad.

5) *Carnales y espirituales*: Según tiendan desordenadamente a un bien sensible (por ejemplo, la lujuria) o espiritual (la soberbia). De por sí, los segundos son más graves; aunque los pecados carnales son, ordinariamente, más vehementes y tienen mayor fuerza de atracción inmediata.

6) *De comisión y de omisión*: Todo pecado comporta la realización de un acto voluntario desordenado: si se traduce en una acción, se llama pecado de comisión; si, en cambio, el acto voluntario se traduce en omitir algo debido, se llama de omisión¹²⁰.

5. Distinción específica y numérica de los pecados

Son específicamente distintos los pecados cometidos contra virtudes o preceptos diversos; por ejemplo, el homicidio es un pecado específicamente diverso del robo. *La distinción numérica indica la cantidad de pecados de un mismo tipo que han sido cometidos*. Ambas distinciones son importantes, puesto que en el sacramento de la penitencia es necesario arrepentirse y manifestar los pecados en su especie y número¹²¹, en la medida en que es moralmente posible. Esto es necesario por la propia naturaleza del sacramento, para que el ministro de la Iglesia pueda emitir un juicio de gracia y salvación, curar las heridas del alma y guiar al penitente con consejos adecuados¹²².

También por lo que se refiere a la conversión del pecado, que resulta auténtica solo si no permanece en una vaga abstracción, es necesario arrepentirse de todos y cada uno de los pecados; por eso es importante tener en cuenta su distinción específica y numérica. Sin embargo, si una persona no consigue recordar todos los pecados cometidos desde la última confesión válida o no está en condiciones de captar todas las distinciones específicas explicadas en la teología moral, eso no debe ser motivo de angustia o escrúpulos. La integridad formal de la confesión, necesaria para la validez del sacramento, requiere la acusación de *todos los pecados mortales recordados después de un diligente examen de conciencia*, especificando el número del modo más exacto posible aquí y ahora, y exponiendo brevemente y con sencillez las circunstancias que se suponen moralmente importantes. La

¹²⁰«El que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado» (St 4, 17).

¹²¹Cfr. CONC. DE TRENTO, *De sacramento paenitentiae*, cann. 7-8: DS 1707-1708; a estos cánones remite el *Ordo Paenitentiae*, 2-VII-1973, Praenotanda, n. 7. Vid. también *Catecismo*, nn. 1456 y 1497. El Concilio de Trento precisa que esta necesidad es de derecho divino, por tanto los hombres no la pueden cambiar; y esto explica que la confesión genérica de los pecados con absolución colectiva se pueda realizar solo en casos muy excepcionales, y que ella no elimine la obligación de manifestar sucesivamente los pecados mortales perdonados en la absolución colectiva.

¹²² Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Conversión y reconciliación. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Edusc, Roma 2020, pp. 513-528.

consideración de los mandamientos del decálogo y de los preceptos de la Iglesia puede ayudar a hacer un examen profundo del alma y, por tanto, a preparar el sacramento de la penitencia.

La distinción numérica de los pecados no presenta ordinariamente grandes dificultades; para algunos casos más difíciles pueden tenerse presentes los siguientes principios. 1) Se considera que los actos son diversos cuando se interrumpe la unidad moral de la decisión: a) en los actos internos basta una interrupción temporal: por ejemplo, diversos actos de odio hacia una persona a lo largo de la jornada; b) en los actos externos, las acciones son numéricamente distintas en sentido moral cuando son concebidas y entendidas como diversas: por ejemplo, pequeños robos sin conexión unos con otros; c) en cambio, en el caso que confluyan todas en el mismo fin, constituyen una unidad moral: por ejemplo, quien siguiendo una estrategia roba poco a poco una gran cantidad ha cometido un pecado grave de robo, y no muchos pecados veniales. 2) En materia indivisible habrán tantas acciones mortales cuantos actos concretos se realicen: por ejemplo, el odio a Dios o la lujuria.

6. La causa del pecado

a) Causa remota y causa próxima

El concepto de pecado, como mal moral, implica una causa libre. Puesto que Dios no puede ser considerado de ningún modo la causa del pecado¹²³, esta hay que buscarla en la misma criatura libre que lo comete. En el hombre es posible distinguir una causa remota y una causa próxima del pecado. La causa remota es la defectibilidad natural del hombre y el desorden moral que producen los pecados; la causa próxima es la malicia de la propia voluntad. La causa remota no explica cada pecado singular, si bien pueda explicar la presencia del pecado en general. Se debe concluir, por tanto, que *«la raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad»*¹²⁴.

b) Los pecados y los vicios capitales

Los vicios son hábitos operativos moralmente malos, opuestos, por tanto, a las virtudes. Los vicios desarrollan en el plano intelectual, afectivo y dispositivo una tarea análoga, pero de sentido contrario, a la de las virtudes: consolidan modos equivocados de sentir, de juzgar, de apreciar las cosas y las personas, que dan origen a elecciones moralmente desordenadas. Los vicios son cualidades libremente adquiridas que tienen en sí mismos un valor moral negativo, en cuanto constituyen un poderoso obstáculo para que el hombre consiga individuar, desear y realizar, efectivamente, una conducta congruente con el seguimiento de Cristo. Por eso los vicios son, también, origen de ulteriores pecados¹²⁵.

¹²³Cfr. *Si* 15, 11-13; *St* 1, 13; CONC. II DE ORANGE: DS 397; CLEMENTE VI, *Errores de Nicolás de Autrecourt*, n. 58: DS 1409; CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, can. 6: DS 1556.

¹²⁴*Catecismo*, n. 1853.

¹²⁵En la actualidad, la palabra *vicio* se utiliza a veces en un sentido diferente, como

Desde principios del siglo V los escritores cristianos, como ya habían hecho algunos paganos, hablan de vicios y de pecados capitales y hacen de ellos diversas listas. Con San Gregorio Magno, la lista se estabiliza en siete pecados capitales¹²⁶. Capital viene de *caput*, que es como la parte directiva de todo el cuerpo; por eso *se llaman metafóricamente vicios y pecados capitales los hábitos y los actos que por sus características actúan como fuente y principio directivo de otros pecados*. La expresión se utiliza, por tanto, no solo para los concretos actos desordenados, sino también para el vicio correspondiente, en el que se encuentra propiamente el origen de otros pecados. Estos vicios son: 1) *vanagloria* o amor desordenado de la propia excelencia; 2) *avaricia* o amor desordenado de los bienes exteriores; 3) *lujuria* y 4) *gula*, que derivan del amor desordenado del placer sensible; 5) *acidia* (y pereza), que es el rechazo y la fuga del esfuerzo necesario para conseguir el bien moral o espiritual; 6) *envidia*, que es la tristeza por el bien de los otros considerado como mal propio o bien el deseo y la alegría por el mal sufrido por otros; 7) *ira* o intolerancia violenta ante la contrariedad.

La soberbia, o amor propio desordenado, más que un pecado capital es la raíz de todo pecado *ex parte aversionis*, en cuanto el alejamiento de Dios surge de un amor desordenado de sí mismo. La soberbia plena es un pecado grave de por sí, pues se yergue contra Dios y, como raíz de todos los pecados, es muy perjudicial para la vida espiritual, ya que rechaza la sumisión a Dios y a su ley. La avaricia es la raíz de todo pecado *ex parte conversionis*, en cuanto todo pecado supone un amor desordenado a un bien relativo: «La raíz de todos los males es la avaricia»¹²⁷.

c) La tentación

Naturaleza de la tentación — La palabra tentar puede tener el significado de probar las fuerzas de alguien y, más en concreto, su prontitud para hacer el bien¹²⁸; pero aquí usamos la palabra en un sentido diverso: llamamos

sinónimo de *dependencia patológica* (neuropsicológica, conductual, etc.), que no siempre se adquiere libremente y puede implicar una disminución de la voluntariedad. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Valutazione della responsabilità morale in condizioni di dipendenza radicate*, Conferencia pronunciada en la Penitenciaría Apostólica, 6-XII-2011, disponible en <https://www.eticaepolitica.net/eticafondamentale/Dipendenze.pdf>.

¹²⁶Cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 31, 45, 87: CCL 143 B, 1610; *Catecismo*, n. 1866; R. GERARDI, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, EDS, Bologna 2013.

¹²⁷1 Tm 6, 10. Cfr. Mt 6, 24; S.Th., I-II, q. 84, a. 1.

¹²⁸En este sentido, la S. Escritura dice que Dios “tenta” (*tentat*) a los hombres, término que las versiones de la Biblia suele traducir por “prueba”: «Dios los puso a prueba y los encontró dignos de Él» (Sb 3, 5; cfr. Ex 16, 4; Dt 13, 4; Sal 26, 2). En Gn 22, 1 se habla de la prueba de Abrahán, que es como la *tentatio* por antonomasia del Antiguo Testamento: cfr. Jdt 8, 25-26; Hb 11, 17.

tentación a la incitación al mal¹²⁹. La causa del pecado, como se ha dicho, es la voluntad misma; esta, sin embargo, puede estar influenciada y atraída, aunque no dominada, por la presencia de bienes aparentes: *la tentación es precisamente la instigación al mal moral que se propone bajo la apariencia de bien para engañar a la voluntad*.

Las tentaciones, si no se buscan y se aprovechan como motivo de esfuerzo moral, tienen un significado positivo para la vida cristiana; el argumento más evidente es que el mismo Jesús fue conducido «al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo»¹³⁰. Las tentaciones, afrontadas con espíritu sobrenatural, ayudan a crecer en gracia, en virtudes y en mérito: «Bienaventurado el hombre que soporta con paciencia la adversidad (*tentationem*), porque, una vez probado, recibirá como corona la vida que Dios prometió a los que le aman»¹³¹.

Tipos de tentaciones — Tradicionalmente se ha dicho que las tentaciones proceden del mundo, del demonio y de la carne¹³².

1) *El mundo*: no se trata del mundo en cuanto criatura de Dios, que es bueno¹³³, sino del mundo pervertido por el pecado, que se comporta como enemigo de Dios e incita a los hombres a separarse de Él¹³⁴.

2) *El demonio*: el demonio es el tentador por antonomasia¹³⁵; su tarea es por así decir instigar al hombre a ofender a Dios por odio contra Él: «No es nuestra lucha –enseña San Pablo– contra la sangre o la carne, sino contra los principados, las potestades, las dominaciones de este mundo de tinieblas, y contra los espíritus malignos que están en los aires»¹³⁶.

3) *La carne*: la palabra carne, en este caso, significa el hombre viejo marcado por el pecado¹³⁷; se llama también concupiscencia, no como apetito sensitivo, sino como inclinación interior al mal: en esta perspectiva, la concupiscencia consiste en el desorden de las fuerzas del alma como resultado de

¹²⁹En este sentido Dios no tienta a nadie: cfr. *St* 1, 13.

¹³⁰*Mt* 4, 1. Cfr. *Hb* 4, 15.

¹³¹*St* 1, 12. Cfr. *Catecismo*, n. 2847.

¹³²Cfr. FRANCISCO, *Exhort. ap. Gaudete et exultate*, 19-III-2018, n. 159.

¹³³Cfr. *Gn* 1, 31; *I Tm* 4, 4.

¹³⁴«Las consecuencias del pecado original y de todos los pecados personales de los hombres confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de S. Juan: “el pecado del mundo” (*Jn* 1, 29). Mediante esta expresión se significa también la influencia negativa que ejercen sobre las personas las situaciones comunitarias y las estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres (cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16)» (*Catecismo*, n. 408). El Papa Francisco ha insistido en el peligro de esta “mentalidad mundana” o “mundanidad espiritual”, por ejemplo *Evangelii gaudium*, nn. 93-97; *Gaudete et exultate*, n. 75.

¹³⁵Cfr. *Mt* 4, 3; *I Co* 7, 5; *I Ts* 3, 5; *Ap* 2, 10.

¹³⁶*Ef* 6, 12. Cfr. *Catecismo*, n. 2851.

¹³⁷Cfr. *Rm* 6, 6; 7, 15-20; *Ga* 5, 16-17; *Ef* 4, 22; *Col* 3, 9; *I P* 2, 11.

los pecados, original y actuales, es decir, el *fomes peccati*.

Principios morales — El hombre no puede dejar de tener tentaciones¹³⁸ y, por lo dicho, no sería un bien no tenerlas¹³⁹. Pero debe rechazarlas, teniendo en cuenta los siguientes principios: 1) *Las tentaciones no pueden ser vencidas únicamente con las propias fuerzas*¹⁴⁰; por eso el hombre ha de ser fiel al Señor, para que lo preserve en la hora de la prueba¹⁴¹. 2) *Con ayuda de la gracia siempre se puede vencer la tentación*: el Señor no permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas ayudadas por la gracia divina¹⁴². 3) *Es necesario luchar con prontitud frente a las tentaciones*¹⁴³, pues una actitud remisa favorece que estas cobren más fuerza. Se puede resistir la tentación de dos modos: a) con actos directamente opuestos, y esto es aconsejable en las tentaciones contra la fe, la esperanza y la caridad; b) ocupando la mente en otras cosas, y esto se recomienda en las tentaciones de sensualidad, pues de otro modo pueden adquirir mayor violencia. 4) *Sentir la tentación no es pecado, lo es solo el consentir*: el *fomes peccati* hace que todos los hombres puedan sentir la atracción del mal moral; esta ha sido dejada *ad agonem*, para luchar, pero no puede perjudicar al que no consiente¹⁴⁴. 5) *No es lícito ponerse voluntariamente en la tentación*: si es ilícito poner en peligro la vida corporal sin causa proporcionada, aún lo es más hacerlo con la vida sobrenatural. Cuando existe una causa proporcionada que lo aconseje, deberán usarse los medios necesarios para que el peligro sea remoto; además, puesto que nadie es buen juez en causa propia, en lo posible convendrá pedir y seguir el consejo de una persona prudente.

Ocasión de pecado — Técnicamente, se llaman ocasiones de pecado aquellas circunstancias exteriores que se presentan más o menos voluntariamente y suponen una tentación al pecado. La ocasión puede ser: a) próxima, cuando el peligro de caer en la tentación es serio; remota, cuando ese peligro es ligero; b) absoluta, cuando cualquier persona normal siente tal peligro; re-

¹³⁸Cfr. *Si* 2, 1.

¹³⁹Cfr. *St* 1, 2-4.12; *I P* 1, 6-7.

¹⁴⁰Cfr. *Mt* 6, 13; *Mc* 14, 38; *Lc* 22, 31-32; *Hb* 2, 18.

¹⁴¹Cfr. *Si* 44, 20-21; *2 P* 2, 9; *Ap* 3, 10; *Catecismo*, n. 2849.

¹⁴²Cfr. *I Co* 10, 13; *I P* 1, 5; *Catecismo*, n. 2848. El Concilio de Trento recuerda: «Nadie ha de hacer propia la expresión temeraria, condenada por los Padres con el anatema, según la cual los mandamientos de Dios son imposibles de observar por el hombre justificado. “Dios, de hecho, no manda lo imposible; mas, cuando manda, te anima a hacer lo que puedes, a pedir lo que no puedes”, y te ayuda para que puedas» (Decr. *De iustificatione*, cap. 11: DS 1536; la cita interna es de San Agustín, *De natura et gratia*, 43, 50: CSEL 60, 270). Cfr. *ibid.*, can. 18: DS 1568.

¹⁴³Cfr. *I Co* 10, 12; *Ga* 6, 1; *Ef* 6, 10-20.

¹⁴⁴Cfr. CONC. DE TRENTO, *De peccato originali*, can. 5: DS 1515; SAN PÍO V, Bula *Ex omnibus afflictionibus*, 1-X-1567, n. 50: DS 1950; *Catecismo*, n. 2847.

lativa, cuando es peligroso solamente para algunas personas; c) continua o discontinua, según su modalidad temporal; d) libre, cuando ponerse en la ocasión depende de la voluntad personal; necesaria, cuando depende de un cierto estado de vida; e) grave o leve, según la especie teológica del pecado al cual se refiere el peligro.

El mismo deber de evitar el pecado lleva al deber de evitar la ocasión de pecado. Sin embargo no se puede evitar *toda* ocasión, «pues entonces –dice San Pablo– tendríais que salir de este mundo»¹⁴⁵. Los criterios morales sobre este tema se pueden resumir en tres puntos: 1) Hay obligación grave de evitar las ocasiones graves, próximas y libres; de otro modo no se tendría la voluntad seria de evitar el pecado, lo que constituye de por sí una ofensa a Dios. 2) Se debe hacer todo lo posible para que una ocasión próxima y necesaria se convierta en remota. 3) Conviene evitar las ocasiones remotas, continuas y libres, ya que corroen la vida espiritual y predisponen al pecado grave; por ejemplo, asistir a espectáculos frívolos, leer libros de dudosa doctrina sin necesidad, etc.

Quien no quisiera alejarse de una ocasión grave, próxima y libre manifiesta que no se arrepiente de los propios pecados ni está dispuesto a hacer lo posible por evitarlos. Con esas disposiciones no puede recibir válidamente la absolución sacramental¹⁴⁶.

7. Efectos del pecado

Los efectos del pecado están íntimamente ligados con su esencia y enlazados unos con otros; derivan principalmente de la *aversio a Deo* y secundariamente de la *conversio ad creaturas*¹⁴⁷.

El primer efecto del pecado mortal es la exclusión de la amistad divina – la aversio a Deo–: el pecado grave priva de la inhabitación de las tres Personas divinas y, por tanto, de la vida sobrenatural, de la gracia santificante y de la caridad. Con la gracia se pierden también las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, aunque la fe y la esperanza pueden permanecer en un estado informe, esto es, no vivificadas por la caridad. Se pierden, además, los méritos sobrenaturales obtenidos: «Si el justo se aparta de su justicia y comete la iniquidad según las abominaciones que suele cometer el impío, ¿podrá

¹⁴⁵1 Co 5, 10.

¹⁴⁶Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Quizá puede absolverse quien se encuentra en ocasión próxima de pecado que puede pero no quiere abandonar, sino que, al contrario, de manera directa y de propósito busca o a ella se expone» (DECR. DEL SANTO OFICIO, 2-III-1679, n. 61: DS 2161). Esto se basa en las palabras de Jesús: «Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncatelo y tíralo» (Mt 5, 29).

¹⁴⁷Cfr. Sb 11, 16; 12, 23.27; Ez 23, 35; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 14, 12-15: CCL 48, 433-438; *Contra Secundinum*, 15: CSEL 25, 926-928.

vivir? Las obras justas que practicó no le serán recordadas»¹⁴⁸; sin embargo, los méritos pueden recuperarse cuando el pecador se arrepiente y vuelve a la amistad con Dios¹⁴⁹. El pecado mortal merece, como ya se ha indicado, la pena eterna.

Con el pecado mortal el hombre, creado para vivir en comunión con Dios, contradice su profunda verdad y su verdadero bien. La narración del pecado de los primeros padres manifiesta el conflicto íntimo que el pecado introduce en la persona¹⁵⁰: el hombre se esconde de Dios, se da cuenta de estar desnudo, la tierra le producirá espinos y cardos, y se instaura una relación de desconfianza entre las personas. *El pecado, por tanto, influye negativamente sobre las diversas dimensiones humanas: teocéntrica, personal, social y material*¹⁵¹. Estos conflictos íntimos de la persona producen un sentimiento de desazón, que se llama remordimiento de conciencia; tal remordimiento puede ayudar a arrepentirse y a expiar la pena debida por el pecado¹⁵².

*El pecado no perjudica solo al pecador, sino que tiene también consecuencias negativas en la comunidad eclesial y civil*¹⁵³. El vínculo de la caridad, que une a Cristo y a los miembros del cuerpo místico entre sí, resulta debilitado a causa de los pecados personales: la culpa moral aleja al pecador de la Iglesia, y esto introduce un desorden en el cuerpo de Cristo. El dogma de la comunión de los santos supone la influencia del actuar moral de cada uno sobre los demás, sea en el bien o en el mal¹⁵⁴: los pecadores dificultan la edifi-

¹⁴⁸Ez 18, 24.

¹⁴⁹Cfr. Pío XI, Carta ap. *Infinita Dei misericordia*, 29-V-1924: DS 3670.

¹⁵⁰Cfr. Gn 3, 7-19. Sobre los *vulnera* del pecado, véase E. COLOM, *Dios y el obrar humano*, cit., pp. 125-181.

¹⁵¹El pecado produce en la persona un conjunto de divisiones: «División entre el hombre y el Creador, división en el corazón y en el ser del hombre, división entre los hombres y los grupos humanos, división entre el hombre y la naturaleza creada por Dios» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 23). De hecho, «el pecado disminuye al hombre mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud» (*Gaudium et spes*, n. 13) y, por eso, es infeliz: el pecador busca la felicidad, pero como la busca en un lugar equivocado, lo que encuentra es la tristeza y el desasosiego, como demuestra el final de Judas. En último término, encuentra la profunda infelicidad de quien está en oposición consigo mismo; así lo subraya el Antiguo Testamento: «Los que cometen pecado e iniquidad son enemigos de su propia vida» (*Tb* 12, 10); «los impíos serán como el mar agitado, que no puede calmarse, y cuyas olas remueven barro y fango. No hay paz para los impíos» (*Is* 57, 20-21). Cfr. *De malo*, q. 2, a. 11.

¹⁵²«Si el hombre comete el mal, el justo juicio de su conciencia es en él testigo de la verdad universal del bien, así como de la malicia de su decisión particular. Pero el veredicto de la conciencia queda en el hombre incluso como un signo de esperanza y de misericordia. Mientras demuestra el mal cometido, recuerda también el perdón que se ha de pedir, el bien que hay que practicar y las virtudes que se han de cultivar siempre, con la gracia de Dios» (*Veritatis splendor*, n. 61). Cfr. *Catecismo*, n. 1781.

¹⁵³Cfr. *Hb* 12, 15.

¹⁵⁴«Si un miembro padece, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es

cación de la Iglesia y retrasan el cumplimiento del designio divino de santidad, no solo en cuanto a sí mismos, sino también en relación a toda la Iglesia, «a la que ofendieron con sus pecados»¹⁵⁵. Esto vale también para los pecados internos y para los que se cometen directamente contra Dios y contra sí mismo; sin embargo, los efectos antisociales del pecado son mayores cuando su repercusión pública es más directa, como hemos dicho a propósito del pecado social y la responsabilidad colectiva.

8. *La cooperación al mal*

Noción de cooperación al mal — *En sentido técnico se entiende por cooperación al mal (o al pecado) la realización de un acto humano que de algún modo facilita que otro individuo efectúe una acción inmoral, de la que este es el autor principal.* La creciente interdependencia social comporta una multitud de situaciones en las que se encuentra esta figura moral; jueces, empresarios, educadores, políticos, incluso padres, amigos, etc., se ven afectados por esta posibilidad. Además, como se ha dicho, la moral no puede limitarse a un punto de vista individual, pues la dimensión social es una característica intrínseca de la persona humana; en este sentido no basta “actuar bien” en el campo individual, sino que es necesario que las propias acciones tengan una repercusión positiva en la sociedad. En esta perspectiva se plantea el problema de saber hasta qué punto es lícito colaborar de modo efectivo, aunque involuntario o solo indirectamente voluntario, en la realización de lo que es moralmente ilícito.

En primer lugar, *es necesario distinguir entre la cooperación al mal y el escándalo.* «El escándalo es la actitud o el comportamiento que induce a otro a hacer el mal»¹⁵⁶. El escándalo supone un influjo directo sobre la voluntad del prójimo. El que escandaliza es de alguna manera causa de la mala voluntad de otra persona, mientras que la cooperación es una acción que facilita la ejecución de un intención inmoral que otro decide autónomamente.

La cooperación al pecado ajeno puede ser querida directamente o por libre iniciativa, y esto implica la aprobación de la acción inmoral (*cooperación formal al mal*); o puede ser tolerada o sufrida, sin que ello suponga la aprobación de su comportamiento; por ejemplo, cuando la cooperación deriva necesariamente de una acción que, por la razón que sea, debe realizarse (*cooperación material al mal*). Lo que sucede, en este caso, es que determinadas circunstancias sociales o de trabajo ponen a una persona en condición de servirse de nuestro comportamiento para realizar con mayor facilidad los propios

honrado, todos los miembros se gozan con él» (1 Co 12, 26).

¹⁵⁵ *Lumen gentium*, n. 11.

¹⁵⁶ *Catecismo*, n. 2284; véanse también los nn. 2285-2287. Para un estudio de la doctrina de la cooperación al mal, su historia y algunos debates actuales, véase A.M. CUMMINGS, *The Servant and the Ladder. Cooperation with Evil in the Twenty-First Century*, Gracewing, Leominster (UK) 2014.

designios.

La cooperación material al mal puede ser, por una parte, inmediata o directa o bien mediata o indirecta y, por otra, próxima o remota.

a) Tiene lugar la cooperación material inmediata o directa cuando se ayuda a otro a realizar la acción inmoral; por ejemplo, ayudar a un ladrón a robar, aunque quien coopera no apruebe el robo.

b) Se da la cooperación material mediata o indirecta cuando se pone a disposición un instrumento que el otro empleará para hacer el mal; por ejemplo, vender vino a uno que lo usará para embriagarse.

c) La distinción entre cooperación material próxima y remota depende de la concatenación física o moral entre la acción de quien coopera y la del autor principal. El director de un banco que concede préstamos a una revista que fomenta comportamientos inmorales coopera de manera próxima; quien invierte sus ahorros en un banco que concede este tipo de préstamos coopera remotamente. *La cooperación material inmediata es siempre próxima; la cooperación material mediata puede ser tanto próxima como remota*¹⁵⁷.

Principios morales sobre la cooperación al mal — *La cooperación formal al mal es siempre ilícita*¹⁵⁸. *La cooperación material al mal, en términos generales, es también moralmente ilícita*, porque el bien de la persona humana, teniendo en cuenta su dimensión social, no solo requiere que cada uno actúe según la recta razón, sino que lo haga de manera que, por lo que a él se refiere, favorezca el bien de los demás, ayudando y contribuyendo en la medida de sus posibilidades. La sociabilidad tiene y debe tener un sentido eminentemente positivo: supone un factor necesario a toda persona para crecer en humanidad y vivir día a día una vida honesta.

Sin embargo, *hay algunas circunstancias que pueden hacer lícita la cooperación material al mal*. Tratándose de cooperación material, esta no responde a la libre iniciativa de cooperar, sino a una cierta necesidad de conseguir un bien o de evitar un mal a través de una acción de la que otro se sirve para realizar sus propósitos inmorales. La primera condición para que una ac-

¹⁵⁷En aras de la exhaustividad, debemos decir que la tradición moral también conoce la distinción entre cooperación *activa y pasiva*, es decir, cuando uno no impide o denuncia las malas acciones de otros pudiendo hacerlo. En los últimos tiempos, el Magisterio se ha servido de esta categoría para orientar sobre la recepción de vacunas producidas a partir de tejidos procedentes de abortos. Cfr. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*, 5-VI-2005; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae*, 8-XII-2008, nn. 34-35; e *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19*, 21-XII-2020. Per uno studio sul tema, cfr. J. MOMINEE – A. BELLOCQ, *Cooperation with past evil? A Defense of the Magisterial Teaching on Vaccines with a Connection to Abortion*, «Annales theologici» 37 (2023) 11-61.

¹⁵⁸Cfr. *Evangelium vitae*, n. 74; *Catecismo*, nn. 1868, 2272, 2282 y 2291.

ción de este tipo pueda ser lícita es que se dé realmente *la necesidad de realizarla*, es decir, que no exista otra posibilidad de conseguir un bien necesario o de evitar un mal oneroso. Si existe la posibilidad de hacerlo sin cooperar al mal, aunque ello comporte mayor esfuerzo o suponga alguna incomodidad para la persona, no es moralmente admisible la cooperación.

Si no hay otra posibilidad, entonces el problema se puede resolver con *los mismos criterios*, estudiados en el capítulo VI, *sobre la acción de doble efecto*, pues de eso se trata en realidad. Así pues: la acción que se realiza no puede comportar por sí misma la lesión de una virtud; la intención ha de ser recta; la acción inmoral de la otra persona no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) por la cual se consigue el bien necesario; y ha de existir proporción entre la importancia y la necesidad del efecto bueno que se quiere alcanzar y el efecto negativo ocasionado por la cooperación (gravedad del mal al que se coopera, proximidad de la cooperación, etc.). En las acciones especialmente graves (homicidio, aborto, etc.) nunca es lícito cooperar materialmente de manera inmediata¹⁵⁹.

Cuando, según los criterios indicados, la cooperación al mal resulta lícita, es necesario tomar las oportunas precauciones para evitar el peligro de pecado, para sí mismo y para los otros (escándalo).

Los problemas de cooperación al mal son hoy muy frecuentes. Si se afrontan con una actitud moral débil, los criterios antes mencionados podrían dar lugar a una casuística minimalista, en la que, mediante una astuta aplicación de los principios, la persona podría eludir la propia responsabilidad moral. Por eso conviene insistir en el deber ético de cooperar al bien, de promover las estructuras sociales que faciliten el recto obrar, así como la necesidad moral de prevenir y evitar, en la medida de lo posible, las situaciones difíciles –para sí mismo y para los otros– en las que la cooperación al mal resulte poco menos que inevitable.

9. Conversión del pecado

*La gran novedad del anuncio bíblico es que la realidad del pecado no es definitiva, que se puede conseguir el perdón de un «Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en misericordia y fidelidad; que mantiene su misericordia por mil generaciones, que perdona la culpa, el delito y el pecado»*¹⁶⁰. Más aún, «Dios de nada se alegra tanto como de la conversión y de

¹⁵⁹Cfr. *Evangelium vitae*, n. 74. Este principio se aplica a los actos que causan un desorden moral particularmente grave; no es universalmente válido en todas las acciones morales: por ejemplo, la cooperación material al onanismo del cónyuge es inmediata, pero es moralmente aceptable si existen motivos proporcionados: cfr. Pío XI, Enc. *Casti connubii*, 31-XII-1930: DS 3718.

¹⁶⁰*Ex* 34, 6-7. Cfr. *Sal* 102, 14; 130, 4.7.8; *Is* 30, 18-19; *Mt* 9, 13; *I Tm* 1, 13-15.

la salvación del hombre»¹⁶¹. La conciencia del pecado no comporta, para el cristiano, una actitud pasiva o negativa; al contrario, la realidad de la culpa manifiesta, por contraste, cuatro 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 humana¹⁶².

a) *La misericordia de Dios*

El *mysterium pietatis* es más grande que el *mysterium iniquitatis*: ningún pecado puede extinguir la misericordia divina; es más, precisamente el perdón del pecado revela con exactitud el amor del Padre, por medio del sacrificio del Hijo y el don del Espíritu¹⁶³. Por eso *la misericordia es uno de los atributos de Dios que más se recuerdan en la Escritura*¹⁶⁴. De hecho, el Señor llama a los pecadores (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* fue descrito maravillosamente por Jesús en la parábola llamada “del hijo pródigo”, cuyo centro es “el padre misericordioso” (Lc 15, 11-24): la fascinación de una libertad ilusoria, el abandono de la casa paterna; la miseria extrema en que el hijo se encuentra tras haber dilapidado su fortuna; la humillación profunda de verse obligado a apacentar cerdos, y peor aún, la de desear alimentarse de las algarrobas que comían los cerdos; la reflexión sobre los bienes perdidos; el arrepentimiento y la decisión de declararse culpable ante su padre, el camino del retorno; la acogida generosa del padre; la alegría del padre: todos estos son rasgos propios del proceso de conversión. El mejor vestido, el anillo y el banquete de fiesta son símbolos de esta vida nueva, pura, digna, llena de alegría que es la vida del hombre que vuelve a Dios y al seno de su familia, que es la Iglesia. Solo el corazón de Cristo, que conoce las profundidades del amor de su Padre, pudo revelarnos el abismo de su misericordia de una manera tan llena de simplicidad y de belleza»¹⁶⁵.

b) *La “metánoia”*

La misericordia y la gracia de Dios cancelan el pecado y confieren la fuerza de no pecar más. Pero *al cristiano se le pide 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»*¹⁶⁶. La

¹⁶¹SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 39, 20: SC 358, 194. Cfr. Lc 15, 7.10.32.

¹⁶²Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, nn. 19-22.

¹⁶³Cfr. *Veritatis splendor*, n. 118; FRANCISCO, *Bula Misericordiae vultus*, cit., nn. 6-10.

¹⁶⁴Cfr. Nm 14, 19; Tb 3, 2; Sal 103, 3-4; 118, 1-4.29; Si 2, 9.23; Is 63, 7; Lc 1, 50.54.78; 6, 36; Rm 9, 16; 2 Co 1, 3; Ef 2, 4; Tt 3, 5; Hb 4, 16; St 5, 11; 1 P 1, 3.

¹⁶⁵*Catecismo*, n. 1439. Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 5.

¹⁶⁶*Reconciliatio et paenitentia*, n. 13.

palabra griega más empleada en la Biblia para esta actitud humana de penitencia es *metánoia*.

La imagen que evoca el vocablo semita correspondiente hace pensar en una persona que se da cuenta de haber equivocado su camino y se aparta de él tomando una dirección nueva, diversa. Así *metánoia* significa: a) arrepentimiento y dolor del pecado cometido; b) conversión de la mente y transformación de la manera de pensar, que lleva a confiar en Dios y a la firme decisión de cumplir su voluntad; c) respuesta positiva a la gracia divina en la que se encuentra la salvación; d) esfuerzo por adoptar una actitud moral nueva, en relación a Dios y al prójimo, que involucre todas las energías personales.

Hablando de la conversión del pecador, la S. Escritura subraya cinco ideas: 1) los pecados alejan de Dios y hacen que el Señor abandone a su pueblo¹⁶⁷; 2) la iniciativa en la obra de la reconciliación es divina; no se puede llegar a una auténtica penitencia y, por tanto, a la amistad con el Señor y, en definitiva, a la liberación integral y a la salvación, sin una gracia preveniente de Dios¹⁶⁸; 3) la conversión, más que un rito externo, exige un cambio “del corazón”¹⁶⁹; 4) el pecador ha de reconocer y confesar sus pecados¹⁷⁰; 5) y, además, ha de cambiar de vida, alejándose de sus caminos perversos¹⁷¹.

La *metánoia* no es una actitud propia solamente del inicio de la vida cristiana: ha de ser permanente a lo largo de toda la existencia, para poder así convertirse cada vez más al Señor¹⁷². También quienes se creen “justos” necesitan convertirse¹⁷³.

c) *Los sacramentos del perdón*

En la actual economía de la salvación, *la reconciliación con Dios es posible solamente en Cristo y mediante Cristo*, «que derroca el imperio del dia-

¹⁶⁷Cfr. *Dt* 31, 16-17; *Is* 59, 2; *Mi* 3, 4; *Mt* 25, 12.41; *Lc* 13, 25.27; *Ef* 2, 1-3; *Col* 3, 6-7; 2 *Tm* 2, 12.

¹⁶⁸Cfr. *Sal* 51, 3.4.11.12; *Jr* 32, 39-40; *Ez* 36, 25.29; *Os* 2, 21-22; *Lc* 1, 16-17; *Jn* 3, 3-5; *Rm* 5, 8.10; 2 *Co* 5, 18; 1 *Jn* 3, 9; 4, 10.

¹⁶⁹Cfr. *Dt* 10, 16; *Is* 55, 7; *Jr* 4, 4; 24, 7; *Mt* 23, 27-28; *Lc* 16, 15; 18, 9-14; *Hch* 8, 21-23; *Rm* 8, 27; *St* 4, 8.

¹⁷⁰Cfr. *Sal* 32, 5; 38, 19; 51, 5; *Is* 59, 12; *Dn* 9, 4-19; *Mc* 1, 5; *Hch* 19, 18; *St* 5, 16; 1 *Jn* 1, 9.

¹⁷¹Cfr. *Tb* 13, 6; *Sal* 143, 8-10; *Is* 1, 16-17; *Ez* 14, 6; 18, 30-32; *Jl* 2, 12-14; *Mt* 7, 21-27; *Lc* 3, 8-14; *Hch* 3, 19; *Ga* 5, 16-17.24-26; 1 *Ts* 1, 9; *St* 5, 19-20; 1 *P* 2, 1.11; *Ap* 2, 5; 3, 3.19.

¹⁷²«En el ejercicio de nuestra libertad, a veces rechazamos esa vida nueva (cfr. *Jn* 5, 40) o no perseveramos en el camino (cfr. *Heb* 3, 12-14). Con el pecado, optamos por un camino de muerte. Por eso, el anuncio de Jesucristo siempre llama a la conversión, que nos hace participar del triunfo del Resucitado e inicia un camino de transformación» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 351). Cfr. *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

¹⁷³Cfr. *Mt* 21, 31-32; *Lc* 18, 9-14; *Jn* 8, 33-39; *Hch* 3, 25-26; *Rm* 3, 23-24; 1 *Co* 10, 1-5.12; 2 *P* 3, 9.

blo y aleja la multiforme maldad de los pecados»¹⁷⁴. Reconciliación que se realiza *a través de la Iglesia*, sacramento universal de salvación¹⁷⁵. 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*: estos suponen la fe, la nutren, la robustecen y la expresan; no actúan solamente como una exhortación o una ocasión para hacer el bien, sino que operan con una eficacia más íntima, sin parangón en la naturaleza, que orienta el hombre hacia Dios, y expresa y perfecciona la imagen de la Santísima Trinidad en el alma. Así *la moral cristiana es necesariamente una moral sacramental*¹⁷⁶; la primera gracia se recibe siempre a través de un sacramento, el bautismo, al menos de deseo. La vía ordinaria para la remisión de los pecados cometidos después del bautismo es el sacramento de la penitencia¹⁷⁷.

10. Conversión, vida moral y lucha ascética

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 cambiar de vida, contando con la misericordia de Dios y la ayuda de su gracia¹⁷⁸. De hecho, el Señor concede siempre la gracia a quien hace lo que está de su parte, sin olvidar que es también Él quien mueve la libertad humana en sus disposiciones para convertirse¹⁷⁹.

La consideración de la conversión como empeño moral y ascético permite recorrer sintéticamente los principales temas de la teología moral fundamental, aunque en un orden inverso al que se ha seguido hasta aquí. La plena comprensión y la acogida sin reserva de la llamada divina a la santidad difícilmente se alcanza sin la previa experiencia del pecado y de la conversión. Por una parte, solo quien entiende de una manera suficientemente clara que tiene necesidad de ser liberado del pecado y de ser salvado, está en condiciones de encontrar auténticamente a Cristo, «al cual hizo Dios para noso-

¹⁷⁴*Ad gentes*, n. 9.

¹⁷⁵Cfr. *Lumen gentium*, nn. 9 y 48; *Gaudium et spes*, n. 45; etc. Por eso, hablando del sacramento de la penitencia, San Juan Pablo II indica: si bien «nada es más personal e íntimo que este Sacramento en el que el pecador se encuentra ante Dios solo con su culpa, su arrepentimiento y su confianza [...], al mismo tiempo es innegable la dimensión social de este Sacramento, en el que es la Iglesia entera –la militante, la purgante y la gloriosa del Cielo– la que interviene para socorrer al penitente y lo acoge de nuevo en su regazo» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 31, IV).

¹⁷⁶Cfr. cap. I, § 1 b).

¹⁷⁷*Reconciliatio et paenitentia*, n. 31.

¹⁷⁸Cfr. *Catecismo*, n. 1431.

¹⁷⁹Cfr. *Gaudium et spes*, n. 17.

tros sabiduría, justicia, santificación y redención»¹⁸⁰; por otra parte, el encuentro con el Señor y la realización de nuestra regeneración espiritual es una y la misma cosa¹⁸¹. La regeneración en Cristo es un acontecimiento profundo, de alcance ontológico, que se manifiesta moralmente como tránsito de los vicios a las virtudes cristianas¹⁸².

Este cambio, sin embargo, no es inmediato. Es verdad que Cristo pasa a ser el principio de la nueva vida¹⁸³, 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 del desánimo. Los enunciados normativos de la ley moral constituyen, en esta primera fase de la vida cristiana, un 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 moral y ascético 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»¹⁸⁴. 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.

El camino de unión con el Señor no es fácil. Encontramos resistencias, titubeos, momentos de oscuridad y de crisis, que quizá son también momentos de purificación y de crecimiento. Solo después de nuestra resurrección en Jesús, la transformación a imagen del Hijo será completa y definitiva. Sin embargo, con la ayuda de la gracia, la llamada a la santidad es ya en este mundo algo concretamente realizable y que debe realizarse, por cuanto Dios nos ha elegido en Cristo «antes de la creación del mundo, para que fuéramos

¹⁸⁰ *I Co* 1, 30.

¹⁸¹ Cfr. *Rm* 6, 4-6; *Ef* 4, 20-31; *Col* 3, 1-3.5-10.

¹⁸² Cfr. *I Co* 6, 9-11.

¹⁸³ Cfr. *Rm* 5, 15-18; *Col* 3, 4.

¹⁸⁴ *Ga* 2, 20.

santos y sin mancha en su presencia, por el amor»¹⁸⁵. Recordar este designio del amor divino y actualizarlo para los hombres de cada época es la tarea principal y perenne de la teología moral.

¹⁸⁵*Ef* 1, 4.