

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 el estado actual de la teología moral católica se puede afirmar que el concepto cristiano de ley eterna no puede ser adecuadamente entendido a partir de las reflexiones estoicas sobre el orden cósmico. *La consideración del*

¹ San 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).

² Cfr. *De legibus*, lib. 2, cap. 4, 8.

³ Cfr. *Mt* 5, 17.

*universal designio salvífico de Dios como ley eterna constituye el punto clave del pensamiento cristiano sobre tal noción*⁴. 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»⁷. *Eterna* porque se trata «del misterio que durante siglos estuvo escondido en Dios, el Creador de todas las cosas»⁸, 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»⁹; 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 divina¹⁰. 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»*¹¹. 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»¹². «Toda ley tiene en la ley eterna su verdad primera y última», añade el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹³.

El concepto teológico de ley eterna es de gran importancia para explicar el

⁴ Cfr. E. BURKHART, *La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de ley*, Eunsa, Pamplona 1977; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. I*, cit., pp. 663-745.

⁵ *Ef* 1, 4-5.

⁶ *Sb* 8, 1. Cfr. *Si* 42, 15-26.

⁷ *Sb* 8, 1. Cfr. *Pr* 8, 22-31.

⁸ *Ef* 3, 9. Cfr. *Rm* 16, 25.

⁹ *Ef* 3, 10-11.

¹⁰ Cfr. J. SORDO - E. COLOM, *La ley eterna y su penetración en las criaturas*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 163-202.

¹¹ *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 1. Cfr. *De veritate*, q. 5, a. 1 ad 6.

¹² *Dignitatis humanae*, n. 3. Cfr. BEATO JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: DS 3973; *Veritatis splendor*, n. 43.

¹³ *Catecismo*, n. 1951; véanse también los nn. 1950 y 1952.

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

Presuponiendo la doctrina dogmática sobre la gratuidad de la elevación del hombre al orden sobrenatural¹⁶, podemos afirmar en términos generales que son dos las vías que nos permiten acceder al conocimiento de Dios. Una natural, a la cual se refiere San Pablo cuando recuerda que «desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas»¹⁷; y la otra sobrenatural, que consiste en la Revelación divina¹⁸. Estas son substancialmente también las vías de conocimiento de la ley eterna en cuanto regla suprema de conducta moral.

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»¹⁹. 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 ininteligibles²⁰.

¹⁴ Col 1, 26.

¹⁵ Cfr. 1 Co 2; *Dignitatis humanae*, n. 3.

¹⁶ Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005; Pío XII, Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3891; *Lumen gentium*, n. 2; *Catecismo*, n. 1998.

¹⁷ Rm 1, 20.

¹⁸ Cfr. Hb 1, 1-2; *Catecismo*, nn. 50 ss.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta, prol.: Opuscula theologica*, vol. II, cit., n. 1129. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 40.

²⁰ Para el análisis filosófico de la ley moral natural, vid.: A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1998; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 233-247.

Hemos dicho que *la ley moral natural* es la primera y fundamental participación 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. 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 Dios²¹. 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 limita a esto²²; así pues, representa la plenitud final a la cual tiende todo el cuerpo de las leyes. En cambio, *desde un punto de vista real debe afirmarse que la perfecta participación en el designio salvífico de Dios se verifica (se hace*

²¹ Una 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).

²² Cfr. cap. I, § 1 c).

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 divino²³. 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»²⁴.

c) La analogía de la ley y su ordenación general a la virtud

La visión de conjunto propuesta en el subpárrafo precedente basta para darse cuenta de que *el concepto de ley moral es un concepto análogo*; es decir, un concepto que tiene significados diversos, aun conservando un núcleo semántico común; esto dificulta un discurso general sobre la ley y explica el equívoco de algunos planteamientos teológicos. Por eso conviene recordar que, en el cuerpo de las leyes que tienen dimensión moral, hay leyes divinas (la ley natural, la ley antigua y la ley nueva)²⁵ y leyes humanas (la ley civil y la

²³ Una 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).

²⁴ *Veritatis splendor*, n. 64.

²⁵ «Aunque en la reflexión teológico-moral se suele distinguir la ley de Dios positiva o revelada de la natural, y en la economía de la salvación se distingue la ley “antigua” de la “nueva”, no se puede olvidar que estas y otras distinciones útiles se refieren siempre a la ley

ley eclesiástica); y que estas últimas han de mantener una relación con las primeras. La ley natural y la ley nueva son substancialmente leyes internas, no escritas: la primera consiste en la luz natural de la razón y la segunda en la gracia que sana y eleva al hombre y que actúa fundamentalmente a través de las virtudes teologales²⁶; en cambio, la ley antigua es una ley escrita, externa, que en su vertiente moral responde en buena parte a la ley moral natural, pero que, sin embargo, no está en condiciones de superar los obstáculos que encuentra el hombre pecador.

No entramos aquí en la cuestión especializada de saber qué ley puede ser considerada el analogado principal. Con todo, nos parece oportuno observar que, desde el punto de vista de nuestro conocimiento, las leyes que, en sí mismas y en su proceso de elaboración y promulgación, resultan más conocidas son las leyes humanas (la ley civil y la ley eclesiástica). Esto obliga a ser particularmente cautos para no caer en el grave error de querer concebir la ley moral natural o la ley nueva al modo de las leyes civiles.

Aun teniendo en cuenta todo lo dicho, es posible dedicar algunas breves consideraciones a la ley en general²⁷. La ley, cualquier ley, es “*aliquid rationis*”²⁸, es un orden operativo elaborado por la razón. *La ley es una regla o medida del actuar*, y ordenar las acciones hacia el bien es una tarea *que solo la razón práctica puede desarrollar*²⁹. Por eso, aun sin excluir la intervención de la voluntad del legislador³⁰, la formalidad de la ley pertenece a la razón práctica y no a la voluntad, que por sí misma no podría ser regla y medida del obrar. Una segunda característica es que *la ley mira siempre de algún modo al bien común*³¹. Es esta una tesis sujeta a diversas interpretaciones, sobre las cuales no es necesario detenerse ahora. Baste decir que la necesidad de la ley deriva, en buena parte, de la dimensión relacional y social del hombre. Este, «por tanto, para realizar actos buenos, no solo tiene necesidad del

cuyo autor es el mismo y único Dios, y cuyo destinatario es el hombre. Los diversos modos con que Dios se cuida del mundo y del hombre, no solo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y se compenetran recíprocamente. Todos tienen su origen y confluyen en el eterno designio sabio y amoroso con el que Dios predestina a los hombres “a reproducir la imagen de su Hijo” (*Rm 8, 29*)» (*Veritatis splendor*, n. 45).

²⁶ Como veremos más adelante, la ley nueva secundariamente es también ley “escrita”, en cuanto comprende las enseñanzas del Señor (Sermón de la montaña, etc.) transmitidas por el Nuevo Testamento y la Tradición apostólica.

²⁷ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90.

²⁸ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1.

²⁹ Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 1-3.

³⁰ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1 ad 3; q. 97, a. 3.

³¹ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2. Conviene tener en cuenta que aquí el concepto de “bien común” no se limita al ámbito socio-político, sino que tiene un sentido más amplio: se refiere a la colectividad sujeta a esa ley.

complemento interior de las virtudes, sino también del soporte externo de la sociedad. Ahora bien este soporte externo para la regulación de la conducta, lo proporciona la sociedad mediante la ley. De ahí la necesidad de una perspectiva política en el concepto de ley. Esta necesidad se vislumbra incluso en el orden de la felicidad eterna. También en relación a esta, el individuo depende de la sociedad, que por tanto debe estar ordenada de manera conveniente a ese fin»³². Por último, *la ley se ordena a la virtud*³³, pues —como se ha dicho— *solo gracias a las virtudes el hombre participa plena y activamente en el plano de la sabiduría divina, siendo él mismo capaz de ordenar rectamente la propia conducta*. Esta tesis será ulteriormente profundizada en este capítulo y en el siguiente y, por lo que atañe a la ley política, será también precisada.

2. La radical constitución del hombre como ser moral: la ley moral natural

a) Doctrina católica

La ley moral natural en la Sagrada Escritura — *El concepto de ley moral natural está claramente fundado en la Sagrada Escritura*, aunque en ella no se utiliza explícitamente como expresión técnica. Uno de los lugares clásicos es, sin duda, la *Carta 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 puede ser conocido por la razón humana. Se sobreentiende que la inmoralidad de los paganos es culpable, en cuanto ellos no prestan atención a la experiencia humana del bien y del mal, experiencia que es común a todos los hombres, incluso a los que no conocen la ley de Moisés. En el capítulo II, San Pablo considera explícitamente esta cuestión: «Cuando los gentiles, que no tienen la Ley, siguiendo la naturaleza, cumplen los preceptos de la Ley, ellos, sin tener la Ley, son ley para sí mismos. Con esto muestran que tienen grabado en sus corazones lo que la Ley prescribe, como se lo atestigua su propia conciencia»³⁴. Los que no conocen la *torah* pueden actuar en conformidad con ella, pues está escrita en su corazón como demuestra el testimonio de su conciencia³⁵.

Una perspectiva complementaria se encuentra en la discusión del Señor con los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio. Ante la indulgencia de

³² G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 240.

³³ Cfr. *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.

³⁴ *Rm* 2, 14-15.

³⁵ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 61-67; J. GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998, pp. 204-205.

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»³⁶. 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 participa³⁷.

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*³⁸. Lo mismo se puede decir de la enseñanza de la Iglesia, también en los primeros siglos³⁹. 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 XIII⁴⁰, Pío XI⁴¹, Pío XII⁴², Juan XXIII⁴³ y Pablo VI⁴⁴ 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

³⁶ Mt 19, 4-9.

³⁷ Juan Pablo II ha subrayado la importancia teológica de esta referencia en el primer ciclo de catequesis sobre el amor humano, que se recogen en el volumen *Varón y mujer*, Palabra, Madrid 1995.

³⁸ Cfr. por ejemplo SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae ad populum Antiochenum*, XII, 4-5: PG 49, 132-135; SANTO TOMÁS, *Super Epistulam ad Romanos lectura*, 2, lect. 3, Marietti, Taurini-Romae 1953⁸, nn. 215-221.

³⁹ Véase, por ejemplo, el Sínodo de Arles (año 473): DS 336.

⁴⁰ Cfr. 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.

⁴¹ Cfr. Enc. *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937: AAS 29 (1937) 156.

⁴² Cfr. Enc. *Summi pontificatus*, 20-X-1939: DS 3780-3781; Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3892, y numerosos discursos.

⁴³ Cfr. Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 (1963) 264.

⁴⁴ Cfr. Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, nn. 4, 11, 16 y 24.

Concilio Vaticano II⁴⁵ y el *Catecismo de la Iglesia Católica* promulgado por Juan Pablo II⁴⁶, que en la Enc. *Veritatis splendor*⁴⁷ ha retomado con profundidad y rigor crítico esta cuestión⁴⁸. También Benedicto XVI ha insistido sobre la importancia de la ley moral natural y ha recordado sus rasgos principales⁴⁹.

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 anteriormente⁵⁰. 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 malentendidos. 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 Suárez⁵¹), aunque coinciden en las tesis fundamentales, que son irrenunciables para la doctrina católica, y que substancialmente han sido ya explicadas⁵².

El *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Veritatis splendor*, sin entrar en cuestiones de escuela, han favorecido un notable esclarecimiento, inclinándose en sustancia por el enfoque de Santo Tomás, como ya había hecho León XIII⁵³. El *Catecismo* enseña que «la ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el

⁴⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 16 y 89; *Dignitatis humanae*, n. 14; *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

⁴⁶ Cfr. *Catecismo*, nn. 1954-1960.

⁴⁷ Cfr. nn. 35-53.

⁴⁸ A 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.

⁴⁹ Entre sus diversas enseñanzas sobre este tema, se pueden destacar los Discursos de 12-II-2007, 5-X-2007, 9-XII-2008, 22-I-2010, etc.

⁵⁰ Cfr. cap. I, §§ 1 c) y 3 b).

⁵¹ La 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).

⁵² Cfr. cap. I, § 3 b).

⁵³ Benedicto XVI ha recordado esta doctrina de Santo Tomás, en una de las catequesis a él dedicadas: «En la perspectiva moral cristiana, hay un lugar para la razón, la cual es capaz de discernir la ley moral natural. [...] Según santo Tomás, todos los hombres, creyentes y no creyentes, están llamados a reconocer las exigencias de la naturaleza humana expresadas en la ley natural y a inspirarse en ella en la formulación de las leyes positivas, es decir, las promulgadas por las autoridades civiles y políticas para regular la convivencia humana» (BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16-VI-2010).

bien y el mal, la verdad y la mentira»⁵⁴. La ley moral natural es una ley divina⁵⁵, que «está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo. 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»⁵⁶; 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*⁵⁷.

Más compleja, aunque substancialmente idéntica, es la explicación que ofrece la Enc. *Veritatis splendor*⁵⁸. El hombre, habiendo sido creado a imagen 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)»⁵⁹. 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)»⁶⁰. 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*»⁶¹. 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,

⁵⁴ *Catecismo*, n. 1954.

⁵⁵ Cfr. *Catecismo*, n. 1955; *Gaudium et spes*, n. 89.

⁵⁶ *Catecismo*, n. 1955.

⁵⁷ Cfr. *Catecismo*, nn. 1954-1955.

⁵⁸ Cfr. 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 bilancio (I)*, cit., pp. 242-260.

⁵⁹ *Veritatis splendor*, n. 43.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Veritatis splendor*, n. 44.

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”⁶².

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*»⁶³. 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 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»⁶⁴.

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*»⁶⁵ *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

⁶² *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.

⁶³ *Catecismo*, n. 1956.

⁶⁴ *Catecismo*, n. 1957. Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 51-52.

⁶⁵ *Catecismo*, n. 1958.

verdad»⁶⁶. 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 claridad⁶⁷. 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) Los principios naturales de las virtudes morales

La razón natural y los principios prácticos — En el estudio de las virtudes morales⁶⁸ hemos visto que *los fines virtuosos se conocen por naturaleza*⁶⁹, y que ese conocimiento es una parte fundamental de la ley moral natural. Antes de explicar cómo y en qué sentido son naturalmente conocidos los fines de las virtudes, conviene realizar una importante aclaración. *La existencia de un conocimiento natural de los fines virtuosos no puede ser interpretada como un simple hecho psicológico (en sentido naturalista), sin relación con la vida moral.* El conocimiento natural de los fines significa que la razón práctica tiene *principios* naturales, sobre los cuales fundamenta toda su actividad, pues en el orden práctico los fines tienen carácter de principios, es decir, de puntos de partida del razonamiento práctico que se concluye con la elección. Desde este punto de vista, fines conocidos por naturaleza equivale a decir fines que por sí mismos son los criterios de rectitud moral⁷⁰.

⁶⁶ *Veritatis splendor*, n. 53.

⁶⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 1960.

⁶⁸ Cfr. cap. VII, § 3 d).

⁶⁹ Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 13, nn. 524-525; lib. VI, lect. 3, n. 1131. Las consideraciones que exponemos a continuación siguen de cerca a M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 267 ss.

⁷⁰ Esto supone que «una tendencia que se dirige a lo que la *razón* naturalmente reconoce como bueno será necesariamente “correcta”. Cualquier libertad que reconociese esa tendencia como un mero *factum*, para cuestionarlo por lo que hace a su corrección, se

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 hombre⁷¹, 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*»⁷²) 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

suprimiría a sí misma como libertad guiada por la razón. En efecto: estaría preguntándose si lo racional es racional, si es que la pregunta por la corrección es la misma que la pregunta por la racionalidad [por su conformidad con la razón]» (M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., p. 270).

⁷¹ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 250-253.

⁷² *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

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 principio práctico pertenece al hábito intelectual de la “sindéresis”*⁷³. 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.⁷⁴. 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 inclinado⁷⁵. 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 indicado⁷⁶, 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.

⁷³ Vid. cap. VII, § 2 a).

⁷⁴ Cfr. *S.Th.*, I, q. 79, a. 12; II-II, q. 47, a. 7; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., pp. 50-55.

⁷⁵ Cfr. *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.

⁷⁶ Vid. cap. V, § 2 a).

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 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 personas⁷⁷. 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.*

Conviene, sin embargo, precisar que *el papel de las inclinaciones naturales y de las tendencias, aun siendo material, no es puramente material en el sentido de que la razón no encuentre en ellas una anticipación de significado*. Por eso no sería correcto decir que la única regulación moral de las inclinaciones y las tendencias es la que establece la prudencia en cada caso concreto. Los principios prácticos que derivan de la *sindéresis*, que son en realidad la dimensión intelectual de las virtudes morales, tienen un contenido y una estructura normativas, que ya expresa en términos generales, el papel que corresponde a cada uno de los bienes (alimentación, bienes económicos, amistad, sexualidad) en la vida humana tomada como un todo. Esta estructura

⁷⁷ Por 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.

normativa se desarrolla ulteriormente mediante el saber moral, dando lugar a normas éticas más concretas. Solo 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 inteligencia que se apropia de los primeros principios prácticos y que los desarrolla formulando normas operativas concretas. En este proceso de concreción la inteligencia es siempre coherente consigo misma. Un juicio moral concreto contrario a los principios prácticos (quien pensase, por ejemplo, que en este caso concreto el adulterio está justificado) no sería un juicio racional y prudencial, sino un juicio deformado por el error o la pasión. En este juicio, la inteligencia no puede reconocerse a sí misma.

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 “arquitectónico”, es el amor de Dios y del prójimo⁷⁸. *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*⁷⁹.

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*”⁸⁰), o sea, cuando se pasa a la reflexión sistemática sobre la actividad práctica de la razón humana, reflexión que pertenece a la ciencia moral⁸¹. *Es en este nivel de reflexión donde la ciencia moral establece enunciados normativos, es decir, proposiciones en términos de “se debe” o*

⁷⁸ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., p. 52.

⁷⁹ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vida buena y virtud*, cit., p. 189.

⁸⁰ Cfr. CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, Com. VIII.

⁸¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 310 ss.

“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 evidentes⁸². 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 complicados⁸³. *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 virtuosos 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»⁸⁴. 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

⁸² No 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.

⁸³ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 100, a. 3.

⁸⁴ *Ibidem*.

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

a) El Antiguo Testamento en la historia de la salvación

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 solo una parte de ella; concretamente, corresponde al contenido esencial del Pentateuco, que el Nuevo Testamento denomina frecuentemente «Ley de Moisés»⁸⁵. Junto a la Ley se nombran «los Profetas»⁸⁶ y también «los Profetas y los Salmos»⁸⁷. En la teología bíblica veterotestamentaria, generalmente, se acepta la distinción entre una ética de la ley, una ética de los profetas y una ética sapiencial⁸⁸, distinción que no se concibe como separación, pues entre las tres fuentes de la ética veterotestamentaria existen evidentes conexiones y puntos en común.

*La entera economía del Antiguo Testamento está, sobre todo, ordenada a preparar, anunciar y significar el acontecimiento del Salvador*⁸⁹. Según la expresión paulina, la “Ley” es buena y santa⁹⁰, pero no definitiva: «La ley ha sido nuestro pedagogo, que nos condujo a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe»⁹¹. Está, por tanto, ordenada a Cristo, que constituye su cumplimiento: «El fin de la Ley es Cristo»⁹². «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»⁹³. Las expresiones polémicas de Pablo respecto a la “Ley” no se deben a que la considere contraria a la gracia; más bien se dirigen contra aquellos que, «no obstante la llegada de la gracia, persisten en mantener su dominio [de la ley]. Si, en efecto, encierra a quienes deberían aceptar la gracia, entonces impide nuestra salvación. Así como la lámpara que resplandece en la noche si, llegado

⁸⁵ Lc 2, 22; Jn 1, 17; 7, 19; Hb 10, 28.

⁸⁶ Mt 5, 17; Lc 24, 25.27; Hch 28, 23.

⁸⁷ Lc 24, 44.

⁸⁸ Cfr. E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.

⁸⁹ Cfr. *Dei Verbum*, n. 8. Una visión sintética se encuentra en D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, Cerf, Paris 1963.

⁹⁰ Cfr. Rm 7, 12.

⁹¹ Ga 3, 24.

⁹² Rm 10, 4.

⁹³ SAN AMBROSIO, *In Psalmum CXVIII Expositio*, Sermo 18, 37: PL 15, 1541, citado en *Veritatis splendor*, n. 15.

el día, impide la vista del sol, no solo no hace algo bueno sino, al contrario, perjudicial, así sucedería con la ley, si fuese un obstáculo para la consecución de lo mejor»⁹⁴.

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*⁹⁵. 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»⁹⁶. Por eso la ley –y sobre todo el decálogo– ha sido ampliamente restablecida, actualizada y profundizada en el Nuevo Testamento⁹⁷ 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»⁹⁸. 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 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.

Sin embargo, 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

⁹⁴ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Epistulam ad Galatas Commentarius*, 3, 5: PG 61, 656.

⁹⁵ Cfr. *Dei Verbum*, n. 14; *Catecismo*, n. 121.

⁹⁶ *Dei Verbum*, n. 15.

⁹⁷ Cfr. 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.

⁹⁸ *Catecismo*, n. 123.

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.

b) *La ética de la ley*

En el Pentateuco es habitual distinguir entre preceptos morales, ceremoniales y judiciales. Las leyes judiciales comprenden normas de derecho penal, civil y procesal, y se encuentran principalmente en el “código de la alianza”¹⁰⁰ 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 culto¹⁰¹, sobre la pureza legal¹⁰² y las contenidas en el “código de la santidad”¹⁰³. 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 versiones¹⁰⁴. *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 natural¹⁰⁵ y, por tanto, a las virtudes¹⁰⁶.

Desde un punto de vista general, hay que notar, ante todo, que *la ética de la “torah” tiene un carácter religioso-teológico*. La fe en el único Dios, que tiene con Israel una relación singular (concebida como Alianza), es el marco en el que se inserta el *ethos* del pueblo elegido: todas las prescripciones éticas

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, *Teologia Morale Fondamentale*, cit., pp. 252-388.

¹⁰⁰ Cfr. *Ex* cap. 20-23.

¹⁰¹ Cfr. *Ex* 34, 13-26.

¹⁰² Cfr. *Lv* cap. 11-16.

¹⁰³ Cfr. *Lv* cap. 17-25.

¹⁰⁴ Cfr. *Ex* 20, 2-17; *Dt* 5, 6-21.

¹⁰⁵ «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).

¹⁰⁶ «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).

se consideran como procedentes de Dios y su cumplimiento forma parte de la Alianza. La vida moral, por tanto, no se concibe como una dimensión terrena autónoma, ni siquiera dentro de la comunidad: está impregnada de religiosidad, entendida en sentido dialogal, donde el elemento primario es la Alianza y la elección amorosa por parte de Dios. Las enseñanzas morales se viven como don y gracia, signo de la proximidad y del cuidado de Dios hacia su pueblo¹⁰⁷.

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»¹⁰⁸. 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 prójimo¹⁰⁹. 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 Israel¹¹⁰.

¹⁰⁷ El *Deuteronomio* lo testimonia con claridad: «Mirad que os he enseñado leyes y normas, según me ha ordenado el Señor, mi Dios, para que os comportéis con arreglo a ellas en la tierra en la que vais a entrar a tomar posesión. Observadlas y llevadlas a la práctica, pues serán vuestra sabiduría y vuestro discernimiento a los ojos de los pueblos que, al conocer todos estos mandatos, dirán: “En verdad esa gran nación es un pueblo sabio y juicioso”. Porque ¿qué nación hay tan grande que tenga dioses tan cercanos, como lo está el Señor, nuestro Dios, cuantas veces le invocamos? Y ¿qué nación hay tan grande que tenga unas leyes y normas tan justas, como toda esta ley que hoy os entrego?» (*Dt* 4, 5-8). La ley es la sabiduría que garantiza la libertad y la paz adquiridas con el éxodo de Egipto.

¹⁰⁸ Cfr. *Mt* 19, 3-9, sobre el divorcio.

¹⁰⁹ «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).

¹¹⁰ Baste 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 familia;

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 rituales¹¹¹. «El eje central de su pensamiento es que la dimensión ética es la exigencia primaria del Dios verdadero»¹¹². 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 desigualdades¹¹³. 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.

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.

¹¹¹ «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.

¹¹² R. CAVEDO, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, cit., p. 1191.

¹¹³ El 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).

También la moral de los profetas está enmarcada en el contexto religioso. Detrás del prójimo y los deberes sociales está el Señor. En el comportamiento 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–»¹¹⁴. 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»¹¹⁵.

d) *La ética sapiencial*

Características generales — Los libros sapienciales presentan características específicas dentro del Antiguo Testamento¹¹⁶. 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 conspicuo¹¹⁷. 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 los textos más antiguos (*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

¹¹⁴ *Jr* 22, 15-16.

¹¹⁵ *Is* 8, 17. Jeremías ofrece una significativa expresión de esta confianza en Dios: «Maldito el varón que confía en el hombre y pone en la carne su apoyo, mientras su corazón se aparta del Señor. Será como matojo de la estepa, que no verá venir la dicha, pues habita en terrenos resecos del desierto, en tierra salobre e inhóspita. Bendito el varón que confía en el Señor, y el Señor es su confianza. Será como árbol plantado junto al agua, que extiende sus raíces a la corriente, no teme que llegue el calor, y sus hojas permanecerán lozanas, no se inquietará en año de sequía, ni dejará de dar frutos» (*Jr* 17, 5-8).

¹¹⁶ 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. MINISALE, *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.

¹¹⁷ 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*.

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 integración más equilibrada y gratificante en el mundo»¹¹⁸.

En *Proverbios* 1-9 y en 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»¹¹⁹. Para el *Sirácida* la sabiduría es propiedad de Dios, se identifica con la revelación sinaítica¹²⁰ y ha de buscarse con “temor de Dios”; la mutua relación entre sabiduría, ley y temor de Dios es central en este libro¹²¹. El bellísimo 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 nación¹²². 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 éxito de la vida humana. Se ponen oportunamente de relieve los resultados de las

¹¹⁸ R. CAVEDO, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, cit., p. 1200.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1202.

¹²⁰ Cfr. *Si* 24, 1-39.

¹²¹ Cfr. A. MINISALE, *Siracide*, cit., p. 30.

¹²² «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).

acciones, quizá como expresión de una retribución inmediata o mediata; aunque no se les puede atribuir un planteamiento utilitario¹²³. 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 Israel¹²⁴. 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 existencia¹²⁵. 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»¹²⁶, 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 sapienciales¹²⁷. 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 llaga 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

¹²³ Esto ha sido puesto en evidencia por H. WEBER, *Teología moral general*, cit., pp. 63-64.

¹²⁴ Cfr. *Sb* cap. 10-19; *Si* cap. 44-50.

¹²⁵ Este es el punto central de la sugerente interpretación propuesta por G. ANGELINI, *Teología Morale Fondamentale*, cit., pp. 335-388.

¹²⁶ Cfr. *Si* 1, 11-12.16-17.20.

¹²⁷ Véanse 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.

otra que daña y mata¹²⁸. En el hablar y en el callar¹²⁹ 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 de la palabra quien sabe callar cuando conviene¹³⁰, quien reflexiona antes de hablar¹³¹, quien escoge el momento oportuno para decir lo que debe, quien custodia las informaciones confidenciales¹³², quien no confía en un insensato¹³³, quien reflexiona antes de hacer un reproche¹³⁴. Hace un mal uso quien habla inoportunamente¹³⁵ y quien habla demasiado, quien pronuncia mentiras y calumnias¹³⁶, el hipócrita y el adulador¹³⁷, quien es ligero en el juramento¹³⁸ o dice groserías¹³⁹. 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»¹⁴⁰.

La moderación ha de presidir todas las dimensiones de la vida. En el comer y en el beber¹⁴¹ 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»¹⁴². Hay exhortaciones a la monogamia¹⁴³, a la fidelidad conyugal¹⁴⁴ y a la castidad¹⁴⁵, 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 cesará hasta que lo abraza el fuego; para el hombre impuro todo pan es

¹²⁸ Cfr. *Pr* 18, 20-21.

¹²⁹ Cfr. *Pr* 11, 12; 15, 28; 17, 28; *Si* 1, 30; 20, 20-22.

¹³⁰ Cfr. *Si* 20, 5-8.

¹³¹ Cfr. *Pr* 12, 8; *Si* 5, 13-17.

¹³² Cfr. *Pr* 11, 13; *Si* 19, 7-12.

¹³³ Cfr. *Si* 8, 20-22.

¹³⁴ Cfr. *Si* 10, 6; 20, 1.

¹³⁵ Cfr. *Si* 22, 6.

¹³⁶ Cfr. *Pr* 12, 17; *Si* 5, 16-17; 20, 26-28; 21, 31.

¹³⁷ Cfr. *Pr* 6, 12-15; 10, 10; *Si* 27, 26-27.

¹³⁸ Cfr. *Si* 23, 9-14.

¹³⁹ Cfr. *Si* 23, 17.

¹⁴⁰ *Si* 28, 19-23.

¹⁴¹ Cfr. *Si* 31, 12-40.

¹⁴² *Si* 6, 2-4.

¹⁴³ Cfr. *Pr* 5, 15-21.

¹⁴⁴ Cfr. *Pr* 6, 20-7, 27; *Sb* 3, 16-19; *Si* 23, 25-36.

¹⁴⁵ Cfr. *Sb* 3, 13-15.

apetitoso, no se saciará hasta que muera»¹⁴⁶. 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 junto a ella para beber vino, no sea que tu corazón se incline a ella, y tu pasión te arrastre a la ruina»¹⁴⁷.

El trabajo ha de realizarse con esfuerzo y perseverancia: «Sé constante en tus obligaciones, ocúpate de ellas, y envejece cumpliendo tu trabajo»¹⁴⁸, evitando querer abarcar demasiadas cosas con la propia actividad¹⁴⁹. Hay que huir de la pereza, gozar con moderación de los propios haberes, pero sin confiar demasiado en ellos¹⁵⁰. 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»¹⁵¹. El avaro pierde la serenidad y desconoce el verdadero valor de la riqueza¹⁵². Se proponen además las máximas y las condiciones de la prudencia¹⁵³, de la justicia¹⁵⁴, de la mansedumbre¹⁵⁵, de la docilidad¹⁵⁶, de la verdadera amistad¹⁵⁷, de la solidaridad¹⁵⁸, 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»¹⁵⁹.

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

¹⁴⁶ *Si* 23, 22-24.

¹⁴⁷ *Si* 9, 8-13.

¹⁴⁸ *Si* 11, 21. Cfr. *Pr* 22, 29.

¹⁴⁹ Cfr. *Si* 11, 10.

¹⁵⁰ Cfr. *Si* 14, 11-20; 22, 1-2.

¹⁵¹ *Si* 31, 1.5. Cfr. *Qo* 5, 9-11.

¹⁵² Cfr. *Si* 14, 3-9.

¹⁵³ Cfr. *Pr* 14, 15-25.

¹⁵⁴ Cfr. *Pr* 17, 13-15.26.

¹⁵⁵ Cfr. *Pr* 15, 1-4.

¹⁵⁶ Cfr. *Pr* 13, 13-20.

¹⁵⁷ Cfr. *Pr* 17, 17; *Si* 6, 5-17.

¹⁵⁸ Cfr. *Qo* 4, 9-12; *Si* 7, 36-39; 29, 11-15.

¹⁵⁹ *Si* 37, 12-16.

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 fundamentales*¹⁶⁰. Santo Tomás indica que los preceptos morales del Antiguo Testamento se refieren a las virtudes¹⁶¹ y, por tanto, a la regulación de las acciones según su conformidad con la razón. Se trata, pues, de preceptos de la ley moral natural¹⁶². 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 hombres¹⁶³.

Así lo explica, basándose en las enseñanzas del Concilio Vaticano I¹⁶⁴, 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

¹⁶⁰ En 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.

¹⁶¹ «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).

¹⁶² Cfr. *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.

¹⁶³ Santo Tomás en su respuesta consideró cuatro motivos. «Primero, porque muchos caían en pecado a causa de una costumbre contraria. Además, para muchos, la razón natural en la que se encuentran escritos [los preceptos de la ley natural] estaba oscurecida. Segundo, porque aunque algunos mantenían lúcida la razón, sin embargo les faltaba el amor por el bien; y, por consiguiente, debían ser inducidos al bien a través de una cierta coacción de la ley obligatoria. Tercero, a fin de que no fuese solamente la naturaleza la que inspirase las obras de la virtud, sino también el respeto de los mandamientos divinos. Cuarto, para que fuesen fácilmente recordados y meditados con frecuencia» (*Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 37, q. 1, a. 1).

¹⁶⁴ Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005.

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»¹⁶⁵. La misma doctrina ha sido propuesta de nuevo por el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹⁶⁶ y por la Enc. *Veritatis splendor*¹⁶⁷. *Tanto en el ámbito dogmático como en el ámbito 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.

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*¹⁶⁸, 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: “Conoced 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»¹⁶⁹. 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 fariseos¹⁷⁰, que cambia su corazón por obra del Espíritu¹⁷¹ y los hace hijos de Dios¹⁷². San Pablo habla de «la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús»¹⁷³, con la cual se supera y se abandona la economía del Antiguo Testamento¹⁷⁴. Se abre así el camino hacia la santidad cristiana como plenitud

¹⁶⁵ Pío XII, Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3875-3876.

¹⁶⁶ Cfr. nn. 37-38 y 1960.

¹⁶⁷ Cfr. n. 36.

¹⁶⁸ Cfr. *Is* 11, 1-5; 32, 1-4.15-20; 42, 1-4; 51, 4-5; *Jr* 23, 3-8.

¹⁶⁹ *Jr* 31, 33-34. Cfr. *Ez* 11, 19-20; 36, 25-29.

¹⁷⁰ Cfr. *Mt* 5, 20.

¹⁷¹ Cfr. *Rm* 8, 9; 2 *Co* 3, 17-18; *Ga* 4, 6.

¹⁷² Cfr. *Rm* 8, 15-17; *Ga* 4, 4-7.

¹⁷³ *Rm* 8, 2.

¹⁷⁴ «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).

de la filiación divina, de la que ya nos hemos ocupado¹⁷⁵.

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 Agustín¹⁷⁶–, Santo Tomás afirma que *la Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*¹⁷⁷. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida»¹⁷⁸.

*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*¹⁷⁹. 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»¹⁸⁰. Por esta razón, la ley nueva es fundamentalmente una ley interna, y no una ley escrita, porque el Espíritu Santo instruye interiormente a los fieles¹⁸¹; es, además, “ley de libertad”, como ya sabemos¹⁸². *En segundo lugar, la ley nueva es también una ley escrita*, que se encuentra en las enseñanzas del Señor (el Discurso de la montaña, las bienaventuranzas, etc.) y en la catequesis moral de los Apóstoles¹⁸³, que pueden resumirse en el doble mandamiento del amor¹⁸⁴. 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 virtudes¹⁸⁵.

¹⁷⁵ Cfr. cap. I, § 1 y cap. II y III.

¹⁷⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 180-190; 200-201.

¹⁷⁷ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.

¹⁷⁸ *Veritatis splendor*, n. 24.

¹⁷⁹ Sobre las virtudes morales infusas recuérdese lo dicho en el cap. VII, § 5.

¹⁸⁰ *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1.

¹⁸¹ Cfr. *Jn* 14, 26; 16, 13-14; *Rm* 8, 4-5.14; *2 Tm* 1, 14; *1 Jn* 2, 20.27.

¹⁸² Cfr. cap. IV, § 3 c).

¹⁸³ Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 15 ss.

¹⁸⁴ Cfr. *Mt* 22, 40; *Lc* 10, 25-27; *Jn* 13, 34-35; 15, 12.17; *Hch* 4, 32; *Rm* 13, 8-10; *Veritatis splendor*, nn. 14, 17 y 20.

¹⁸⁵ «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).

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”*¹⁸⁶. 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 caridad¹⁸⁷. 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»¹⁸⁸. 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»¹⁸⁹. 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 expresiones normativas reflejas de la ley constitutiva de la razón práctica¹⁹⁰. 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 sobrenaturales¹⁹¹ 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

¹⁸⁶ Cfr. *Ga* 5, 16-26.

¹⁸⁷ Cfr. *Ga* 5, 13-14.

¹⁸⁸ *Mt* 19, 17.

¹⁸⁹ *Veritatis splendor*, n. 23.

¹⁹⁰ Téngase presente lo indicado en § 2 b) y c).

¹⁹¹ Cfr. cap. VII, § 5.

Santo. Bajo el influjo de la caridad, forma de todas las virtudes cristianas¹⁹², 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. 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 apostólicas serían letra muerta que mata¹⁹³. 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.

Vale la pena transcribir una significativa página del Crisóstomo: «Nuestra vida debería ser tan pura que no tuviera necesidad de ningún escrito: la gracia del Espíritu Santo debería sustituir los libros, y así como estos están escritos con tinta, nuestros corazones deberían estar escritos con el Espíritu Santo. Solamente porque hemos perdido esta gracia, hemos de servirnos de escritos: pero cuánto mejor es el primer modo, Dios mismo lo ha mostrado. [...] A sus discípulos, en efecto, Dios no les dejó nada escrito, pero les prometió la gracia del Espíritu Santo: “Él –les dijo– os enseñará todo”. [...] Fue, en efecto, el Espíritu Santo el que bajó del cielo cuando fue promulgada la nueva ley, y las tablas que él grabó en esta ocasión son superiores a las primeras: porque los Apóstoles no descendieron del monte, como Moisés, con tablas de piedra en sus manos; sino que vinieron con el Espíritu Santo en sus corazones, convertidos mediante su gracia en una ley y unos libros vivientes»¹⁹⁴.

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 Cristo¹⁹⁵ 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 prudencia¹⁹⁶. 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*

¹⁹² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8.

¹⁹³ «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).

¹⁹⁴ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum homiliae* 1, 1: PG 57, 13-15.

¹⁹⁵ Cfr. E. KACZYNSKI, *La Legge Nuova. L'elemento esterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, Lief, Roma 1974.

¹⁹⁶ Cfr. cap. VII, § 4 c).

*incorrecto*¹⁹⁷ 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 obligación¹⁹⁸, y esta “precomprensión normativista” condiciona negativamente la percepción de la identidad específica de la moral cristiana, ya al nivel de la teología bíblica¹⁹⁹.

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 humana²⁰⁰. Además, y sobre todo, debe subrayarse que la “precomprensión normativista” acaba por impedir la conciencia de la plena 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.

c) *La ley nueva como plenitud de la ley moral*

*La ley de Cristo «es la perfección aquí abajo de la ley divina, natural y revelada»*²⁰¹, 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

¹⁹⁷ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cann. 19-20: DS 1569-1570.

¹⁹⁸ Cfr. cap. I, § 2 b).

¹⁹⁹ Cfr. cap. II, § 4 c).

²⁰⁰ Cfr. § 3 e).

²⁰¹ *Catecismo*, n. 1965.

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)»²⁰². 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.

La profundización teológica de esta doctrina plantea, entre otras, tres cuestiones que debemos analizar: el estatuto de la ley moral natural un vez asumida por la nueva ley; la relación entre la caridad y las virtudes morales; y la existencia de preceptos morales específicos de la ley nueva.

Carácter cristocéntrico y autonomía gnoseológica de la ley moral natural —

El estatuto de la moral natural dentro de la historia de la salvación se debe plantear con gran equilibrio, ya que su solución requiere combinar dos exigencias igualmente importantes que parecerían caminar en sentido opuesto.

Empecemos por el primer aspecto del problema. Sabemos que todas las expresiones de la ley moral tienen un común origen y un fin común, todas «tienen su origen y confluyen en el eterno designio sabio y amoroso con el que Dios predestina a los hombres “a reproducir la imagen de su Hijo” (*Rm* 8, 29)»²⁰³. Si la llamada a vivir en Cristo es, por libre designio de Dios, el centro de la ley eterna, entonces la ley natural y también la ley del Antiguo Testamento son elementos o fragmentos ordenados al todo, que es la ley del Nuevo Testamento o *lex gratiae*²⁰⁴.

De ahí se sigue que, de hecho y gratuitamente, la creación y la consiguiente ley moral natural es como el primer paso para llevar a cabo la predestinación del hombre en Cristo: «Toda la obra de la creación pertenece al plano de la salvación, el misterioso proyecto “escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas” (*Ef* 3, 9). Mediante el acto de la creación del mundo, y en particular del hombre, *el designio de la salvación empieza a realizarse*»²⁰⁵. Más aún, «la predestinación²⁰⁶ precede “a la fundación del mundo”, es decir, a *la creación*, pues esta *se realiza en la perspectiva de la predestinación del hombre*. Aplicando a la vida divina las analogías temporales del lenguaje humano, podemos decir que Dios quiere “primero” comunicarse según su divinidad al hombre llamado a ser su imagen y semejanza en el mundo creado; “primero” lo elige, en el Hijo eterno y consubstancial, a participar en su filiación

²⁰² *Catecismo*, n. 1968.

²⁰³ *Veritatis splendor*, n. 45.

²⁰⁴ Véase sobre esta temática A. SCOLA, *La competenzaa del magistero a definire «in re morum»*. *Elementi per una fondazione teologica*, en AA.VV., *«Humanae vitae»: 20 anni dopo*, cit., p. 530; I. BIFFI, *La prospettiva biblico-cristologica della «Veritatis splendor»*, cit.

²⁰⁵ JUAN PABLO II, *Discurso* 5-III-1986, n. 3: *Insegnamenti*, IX-1 (1986) 614-615.

²⁰⁶ Juan Pablo II aclara que “predestinación” tiene aquí el significado de “elección”. Se trata del hecho que hemos sido elegidos en Cristo antes de la creación del mundo, como se dice en las *Cartas a los Efesios y a los Colosenses*.

(mediante la gracia), y solo “después” (“a la vez”) quiere la creación, quiere el mundo, al cual el hombre pertenece. De este modo, el misterio de la predestinación *entra* en cierto modo “orgánicamente” *en todo el plan de la Divina Providencia*²⁰⁷.

En este sentido resulta claro que las diversas formas de ley moral son concreciones de nuestra predestinación en Cristo. Con esto la ley natural no pierde su consistencia ni su esencial racionalidad, sino que muestra su perspectiva cristocéntrica. Cristo, el nuevo Adán, asume la totalidad de las exigencias del primer Adán, y la ley moral natural y la ley antigua son así recapituladas en Él. Cristo es, por ende, la estructura reguladora de todas las formas fragmentarias de la ética. No se puede reinterpretar la *lex nova* a la luz de la ley natural, sino que debe hacerse al revés: la ley natural está incluida en la ley de Cristo. Esto no implica una “colonización” confesional de la ley moral natural, pues lo que se asume (la ley moral natural) no resulta abolido ni esencialmente alterado. Al ser englobada en la moral cristiana, la ley natural no solo permanece en toda su validez, sino que además alcanza su plenitud y adquiere una dimensión salvífica²⁰⁸. Por otra parte, hay una perfecta correspondencia entre la universalidad de la ley moral y la universalidad y la inmutabilidad de nuestra elección en Cristo²⁰⁹.

Examinemos ahora el segundo término del problema. Desde el punto de vista gnoseológico, esto es, de la adquisición de nuestro saber, la ley moral natural mantiene una inteligibilidad propia en términos de racionalidad moral (*recta ratio*). Aunque desde el punto de vista ontológico exista la relación antes mencionada y aunque existencialmente la “moral humana” y la “moral cristiana” formen en el cristiano una unidad orgánica, en su dimensión cognoscitiva los dos niveles permanecen diferenciados y relativamente “autónomos”, de modo que se puede y se debe hablar de una «justa autonomía de la razón práctica»²¹⁰. Esto significa que existe un nivel formado por las virtudes éticas naturales reguladas por la prudencia, y que el conocimiento de este nivel se encuadra en una metodología racional específica que, en línea de principio, no tiene necesidad de la metodología teológica²¹¹. Así, el ámbito de la ley moral natural es por excelencia el ámbito donde es posible el diálogo con los no creyentes; y es también el lugar donde resulta esencial –incluso por motivos teológicos– usar la razón con mayor rigor, para adecuar los esquemas interpretativos a lo que verdaderamente es la actividad moral humana. A este propósito, se ha observado acertadamente que, «para poder armonizar los niveles natural y sobrenatural y así superar una moral de la pura obligación [...], es necesario redescubrir a nivel humano-natural, aquella racionalidad moral que es presupuesto obligatorio e indispensable de la moral de la caridad y de las bienaventuranzas. Esta racionalidad es la peculiar de las virtudes morales»²¹².

²⁰⁷ JUAN PABLO II, *Discurso* 28-V-1986, n. 4: *Insegnamenti*, IX-1 (1986) 1699.

²⁰⁸ Cfr. cap. I, § 1 c).

²⁰⁹ Cfr. A. SCOLA, *La competenza del magistero a definire «in re morum»*, cit., pp. 534-535.

²¹⁰ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 40. Véase cap. I, § 3 b).

²¹¹ Vid. sobre este aspecto del problema M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?*, en G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 147-168.

Falta aclarar por qué hemos dicho que la autonomía gnoseológica de la ley moral natural es relativa. Con ello se quiere recordar que, de hecho, la percepción de algunas exigencias éticas de la ley natural puede estar ofuscada o ser laboriosa; por eso –como hemos visto– la revelación de algunas exigencias éticas naturales es “moralmente necesaria”. A esto se puede añadir que la Revelación permite una comprensión más profunda de algunos aspectos de la ley moral natural; por ejemplo, la perspectiva delineada en el capítulo 5 de la *Carta a los Efesios* desvela ulteriormente el valor y las razones de la indisolubilidad matrimonial. Además, la dimensión cognoscitiva de las virtudes teologales facilita la justa valoración de las diversas situaciones humanas: la esperanza, por ejemplo, permite a la prudencia juzgar rectamente si vale la pena sostener ciertos esfuerzos o emprender determinados proyectos.

La caridad como forma de las virtudes — Como sabemos, la teología considera que la caridad es la forma de todas las virtudes. Existen diversas opiniones acerca del significado exacto de esta tesis. Para algunos, la caridad es el motivo supremo del comportamiento moral, es como su motor y su fin, pero el bien que impulsa a realizar no está constituido en modo alguno por ella; es decir, la caridad persigue el bien y lo ordena a Dios, pero no entra a formar parte de la constitución de la acción buena. El bien moral se encontraría en una esfera autónoma que resultaría extrínsecamente ordenado (a nivel de *finis operantis*) al fin sobrenatural por la caridad²¹³. Para otros, la caridad no solo motiva, mueve y finaliza desde el exterior la obra buena, sino que entra a formar parte objetivamente, junto con otros elementos, de la cualidad moral de cualquier virtud o acción virtuosa; es decir, cada virtud o acción virtuosa se considera también como un modo de expresar el amor a Dios y al prójimo, como una concreción del amor en todos los ámbitos de la vida humana²¹⁴.

La primera opinión contiene una parte de verdad, en el sentido que, incluso en la ley nueva, la razón es siempre un principio de moralidad, ya que cualquier acto virtuoso, también la caridad, requiere el discernimiento racional; y asimismo es cierto que la caridad no se identifica con las otras virtudes: en caso contrario existiría una sola virtud y un solo pecado, cosa que evidentemente es falsa. Sin embargo, la segunda opinión parece más exacta, siempre que no se lleve al extremo; en efecto, la vida cristiana es unitaria, no está integrada por dos esferas de valor autónomas, una exclusivamente humana y otra presidida solo por la caridad. Esta ejerce una virtualidad múltiple que no puede limitarse a una motivación o influjo eficiente extrínseco. La caridad actúa ciertamente como motivación, pero, si está sólidamente enraizada en el corazón, potencia las acciones personales, llevándolas más allá de lo estrictamente debido. «Esto vale sobre todo en lo que se refiere al conocimiento de cada una de las virtudes y mandamientos. Quien ama a Dios está unido a la fuente y a la plenitud absoluta del bien moral. De esta manera entiende que ha de entregarse a Él en toda decisión moral y se hace capaz de discernir los valores parciales a través de cuya realización se entrega a Dios. Quien ama a Dios descubre con fina sensibilidad la belleza de cada valor moral, en el que se refleja la santidad de Dios, el valor de las

²¹² *Ibid.*, p. 161.

²¹³ Es la postura que defiende C. A. J. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne*, Nimega 1956.

²¹⁴ Así piensa G. GILLEMAN, *La primacía de la caridad en teología moral*, cit. Sobre esta problemática, cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. II, nn. 307-310.

diversas virtudes y el sentido de cada mandamiento»²¹⁵. Pensamos, además, que existe una conexión objetiva de todas las virtudes con la caridad, y que cada virtud puede contemplarse como una consecuencia directa del amor a Dios y al prójimo²¹⁶.

Existencia en la ley nueva de exigencias éticas específicas — En términos generales, parece claro que la ley evangélica contiene exigencias morales nuevas respecto a la ley moral natural y a la ley del Antiguo Testamento. Esta novedad se refiere a los contenidos o, al menos, a su modalidad. En este último sentido, León XIII indica que el mandamiento del amor fue llamado por el Señor “mandamiento nuevo” no porque no estuviese contenido en el Antiguo Testamento, sino por el modo nuevo en que los hombres debían amarse²¹⁷: «Como yo os he amado, amaos también unos a otros»²¹⁸.

La “novedad” de la ley evangélica no consiste en el hecho de que todas o muchas de sus enseñanzas nunca hayan pasado por la mente del hombre. La novedad está, por una parte, en la transformación de los criterios de regulación en el uso de los bienes humanos (virtudes morales infusas) y, por otra parte, en la figura global que diseña de la vida moral, al considerarla en su profundo dinamismo animado por las virtudes teologales, así como en las particulares conexiones que cada virtud tiene con las otras (la justicia con la misericordia y el perdón; la fortaleza con la caridad y el amor fraterno; la pobreza con la magnanimidad y la liberalidad, etc.).

*Esto resulta más claro si se tiene en cuenta que la vida moral cristiana depende radicalmente de la fe que actúa por la caridad*²¹⁹. La fe constituye el acto fundamental y, a la vez, la fuerza original que informa la vida moral cristiana²²⁰. Mediante la fe el hombre se abre libremente a la acción salvífica de Dios en Cristo, y entra en el ámbito de su partena bondad, verdad, santidad y justicia. La fe es un don, como lo es la gratuita obra salvadora de Dios; pero a la vez es un acto libre, más aún, el primer acto ético-religioso del hombre. La fe forma un todo vital con la esperanza y la caridad. Cuando está unida a la caridad, es una fe viva, como una fuerza divina que ilumina e impulsa a la comunión con Dios y, al mismo tiempo, renueva y da forma a la vida diaria del

²¹⁵ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. II, n. 308.

²¹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, 1, 15, 25: CSEL 90, 29-30; SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 10, 6, 7-10: CCL 143, 539-544.

²¹⁷ Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Sapientiae christianae*, 10-I-1890: ASS 22 (1889-90) 402.

²¹⁸ *Jn* 13, 34.

²¹⁹ Cfr. *Ga* 5, 6.

²²⁰ Cfr. F. TILLMANN, *Il Maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, Morcelliana, Brescia 1953⁴, p. 120.

creyente en todas sus dimensiones: el justo vivirá por la fe²²¹. Los deberes cotidianos de la vida adquieren un sentido nuevo cuando se desempeñan con espíritu de fe, así también las dificultades, el dolor, la enfermedad y los fracasos adquieren un sentido positivo en la perspectiva de la cruz de Cristo²²². Los deberes y las dificultades se aceptan con espíritu de obediencia a la voluntad de Dios y así se convierten en medio de identificación con Cristo, cuyo alimento es hacer en todo la voluntad del Padre²²³.

La fe también supone una confianza inquebrantable. El creyente, como Abrahán, cree contra toda esperanza²²⁴, aún cuando todas las señales que proceden del mundo empírico parecen contrarias a la certidumbre de la fe. El libro de *Job* y, en modo diverso, el de *Qoelet*, muestran el comportamiento del justo frente a las pruebas y a los aparentes desmentidos de la experiencia ordinaria²²⁵. El creyente se mantiene firme en las expectativas que motivaron su comportamiento, incluso cuando todo parece impugnarlas. En tales circunstancias, se entiende que la fe sea acreditada como justicia²²⁶, porque ahí se pone de relieve que la primera y fundamental forma de amar a Dios es creer en Él, tener una firme confianza en Él. La fe aparece como la apertura más básica y profunda del hombre hacia el bien supremo.

La fe comporta deberes morales específicos, como por ejemplo, profesarla y no renegar de ella²²⁷. Pero ahora, para comprender la estructura de la vida moral cristiana, lo que interesa mostrar es cómo *la fe se inserta en el dinamismo de la razón práctica, iluminando y transformando sus principios*. Por su propia naturaleza, la acción salvífica de Dios, acogida por la fe, se dirige a alguien que ya sabe algo: la fe no se recibe en un escenario humano vacío. La fe no es ni da al hombre todo lo que él es, lo que conoce y lo que hace; pero para el hombre que la acepta, la fe se convierte en el criterio supremo de la vida y viene a constituir un filtro o un criterio de juicio, según el cual permanece en el hombre lo que tenía de bueno, se modifica lo que debe modificarse, y se abandona lo que debe abandonarse. En este sentido, Pablo dice a los creyentes de Roma: «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

²²¹ Cfr. *Rm* 1, 17.

²²² Cfr. *Rm* 8, 17-18.

²²³ Cfr. *Jn* 4, 34.

²²⁴ Cfr. *Rm* 4, 18.

²²⁵ Cfr. G. ANGELINI, *Teologia Morale Fondamentale*, cit., pp. 350-367.

²²⁶ Cfr. *Rm* 4, 3.

²²⁷ Cfr. *Mt* 10, 32-33.

perfecto»²²⁸. Desde un punto de vista formal toda la vida del cristiano se transforma, así como la capacidad de discernimiento moral ha sido transformada por la fe. Pero eso no significa que todos los criterios de conducta inspirados en la fe sean, en términos de contenido, completamente nuevos. San Pablo hace referencia a preceptos morales del Antiguo Testamento que superan la prueba a la que los somete a la fe en Cristo, como también se refiere al esencial sentido del bien y del mal presente en el género humano: «Por lo demás, hermanos, cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima»²²⁹.

¿Cómo se realiza esa renovación del discernimiento moral operada por la fe? ¿Cómo se inserta la fe en las estructuras de la razón práctica? Teniendo en cuenta que los elementos fundamentales para explicar la actividad de la razón práctica son los bienes a los que tienden las inclinaciones naturales, los principios prácticos (virtudes morales) que regulan el uso de los bienes, y las normas o preceptos éticos, nos parece que *los principios de la vida cristiana (fe, esperanza y caridad) iluminan el valor y el significado de los bienes con los que el hombre se confronta todos los días*: la salud y la enfermedad, el placer y el dolor, la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza, la libertad y la esclavitud, el matrimonio y el celibato, etc. Esta nueva dimensión de valor y de significado implica una renovación de los principios prácticos (los nuevos criterios normativos de las virtudes morales infusas). Si el valor y el significado de los bienes cambian, también debe cambiar la actitud del hombre en relación a su posesión o privación. El Nuevo Testamento muestra esa realidad.

Veamos algunos ejemplos. La virtud cristiana de la pobreza se entiende a la luz de la relación con los bienes materiales propia de la vida que Cristo eligió para sí mismo: «Porque conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros seáis ricos por su pobreza»²³⁰. La tensión escatológica requiere una cierta actitud de reserva ante los bienes y las situaciones terrenas, como muestra San Pablo a los fieles de Corinto: «Hermanos, os digo esto: el tiempo es corto. Por tanto, en lo que queda, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa»²³¹. Incluso ante situaciones que eran comunes en aquellos tiempos, como la libertad y la esclavitud, se puede tener una nueva actitud: «Que cada uno permanezca en la vocación en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo siervo? No te preocupes; y aunque puedes hacerte

²²⁸ Rm 12, 2.

²²⁹ Flp 4, 8.

²³⁰ 2 Co 8, 9.

²³¹ 1 Co 7, 29-31.

libre, aprovecha más bien tu condición; porque el que siendo siervo fue llamado en el Señor, es liberto del Señor. Igualmente, el que fue llamado siendo libre, es siervo de Cristo. Habéis sido comprados mediante un precio; no os hagáis esclavos de los hombres. Que cada uno, hermanos, permanezca ante Dios en el estado en que fue llamado»²³².

Aunque se hiciese una lista completa de cuanto aparece en el Nuevo Testamento sobre este aspecto, nunca sería una lista cerrada. La renovación de la mente es por su misma naturaleza una realidad abierta. *El cristiano tiene un nuevo criterio de juicio que se aplica no solo a los bienes humanos existentes en los tiempos apostólicos, sino a todos los bienes que han surgido y surgirán en la vida humana siguiendo el desarrollo histórico, social, cultural y técnico de la humanidad.*

Conviene subrayar que las exigencias de la moral cristiana se basan en la fe y el bautismo, y atañen a todos los bautizados, aun teniendo en cuenta la diversidad de circunstancias y vocaciones. Algunos modos de entender la distinción entre órdenes y consejos suponen una visión muy reductiva de la moral evangélica. Como escribe Pinckaers, podría dar la impresión de que existe una doble moral: una para el pueblo centrada en la lucha contra el pecado, y otra para un reducido grupo de perfectos estructurada sobre la base de los consejos evangélicos²³³. Bajo la guía del Concilio Vaticano II, que anuncia la llamada universal a la santidad, el *Catecismo de la Iglesia Católica*²³⁴ y la Enc. *Veritatis splendor* han querido delicadamente corregir esta visión: «Esta vocación al amor perfecto no está reservada de modo exclusivo a una élite de personas. La invitación “anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres”, junto con la promesa “tendrás un tesoro en los cielos”, *se dirige a todos*, porque es una radicalización del mandamiento del amor al prójimo. De la misma manera, la siguiente invitación “ven y sígueme” es la nueva forma concreta del mandamiento del amor a Dios. Los mandamientos y la invitación de Jesús al joven rico están al servicio de una única e indivisible caridad, que espontáneamente tiende a la perfección, cuya medida es Dios mismo: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5, 48)»²³⁵. Desde el punto de vista de una moral de la virtud, como la hemos propuesto, *debería evitarse la separación entre los mandamientos y los consejos y, con ella, la rígida distinción entre teología moral y teología espiritual.*

²³² 1 Co 7, 20-24.

²³³ Cfr. S. PINCKAERS, *La ley nueva, en la cima de la moral cristiana*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, cit., pp. 489-492.

²³⁴ Cfr. n. 2013.

²³⁵ *Veritatis splendor*, n. 18. También Benedicto XVI enseña que la vida cristiana es «una respuesta a la llamada universal a la santidad, que debe expresarse en un testimonio evangélico coherente en todas las circunstancias de la vida diaria» (BENEDICTO XVI, *Discurso a los Obispos de Rusia en visita “ad limina”*, 29-I-2009).