

CAPÍTULO I

NATURALEZA, OBJETO Y FUENTES DE LA TEOLOGÍA MORAL

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

1. La vida cristiana

La vida cristiana es la vida del hombre en Cristo o, más exactamente, la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. La vida en Cristo comporta la plena identificación con Él: «Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca todo el hombre, a todos los hombres y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos»¹. En su sustancia la vida cristiana es un don de Dios, que se recibe inicialmente con el bautismo, y que requiere la libre aceptación y colaboración por parte de la persona.

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

Con el bautismo, «el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina, según lo que dijo el Apóstol: “con Él fuisteis sepultados en el bautismo, y en Él fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos” (Col 2, 12)»². En el bautismo, el hombre ha sido liberado del pecado y recibe la primera gracia santificante, auténtica participación en la naturaleza divina³

¹ CELAM, *Documento de Puebla*, n. 193.

² CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22. Cfr. CONC. DE FLORENCIA, Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439: DS 1314, de donde procede la célebre fórmula del bautismo como “puerta de la vida espiritual”; vid. también *Lumen gentium*, n. 7.

³ Cfr. 2 P 1, 4.

que lo configura ontológicamente con Cristo y lo hace verdaderamente hijo de Dios⁴. La fe en Cristo y el bautismo operan un cambio completo de la persona, le otorgan el don de una vida nueva, participación real de la misma vida del Hijo de Dios. *Con la fe y el bautismo se recibe, en definitiva, la gracia de la filiación divina, que es el fundamento de la vida cristiana. En efecto, la filiación divina implica la recepción de los principios sobrenaturales de la nueva vida: la gracia santificante como principio vital remoto y las virtudes teologales y morales infusas y los dones del Espíritu Santo como principios operativos inmediatos.*

La gracia de la filiación divina recibida en el bautismo es, en realidad, solo un inicio, la semilla de una vida nueva que, animada por un dinamismo intrínseco, debe crecer y desarrollarse hasta alcanzar el estado de «hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo»⁵. Los cristianos «deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron»⁶. Este perfeccionamiento *requiere el empeño moral de buscar en todo una mayor identificación con Cristo, con sus sentimientos⁷ y sus palabras⁸, con su modo de vivir y de juzgar, observando sus mandamientos⁹ y sus enseñanzas, con la misma obediencia y el mismo amor mostrados por Jesús respecto a la voluntad del Padre¹⁰*. Agente principal de este progreso moral es el Espíritu Santo –el Santificador–, de quien nosotros somos colaboradores libres. Meta final de nuestra identificación con Cristo es la participación escatológica en la vida trinitaria, a la que hemos sido llamados en Cristo antes de la creación del mundo¹¹.

Por tanto, a lo largo de su caminar en este mundo, *los cristianos están llamados a encarnar y a desarrollar con su actividad y en su actividad la vida divina que han recibido* con el bautismo, mediante la gracia y la caridad del Espíritu Santo. Conviene, sin embargo, aclarar que la vida moral cristiana no consiste en las obras externas, consideradas aisladamente en su facticidad material. La vida cristiana es una vida, la vida que Cristo vive en nosotros¹², integrada por los principios de juicio, de amor y de acción que inspiraron la

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

⁵ *Ef* 4, 13.

⁶ *Lumen gentium*, n. 40.

⁷ Cfr. *Flp* 2, 5.

⁸ Cfr. *Jn* 6, 63; 12, 48; 14, 10; 15, 7.

⁹ Cfr. *Mt* 7, 21-27; *Jn* 15, 10; *Ap* 14, 12.

¹⁰ Cfr. *Jn* 6, 38; 8, 29; 15, 10.

¹¹ Cfr. *Ef* 1, 4.

¹² Cfr. *Ga* 2, 19-20.

existencia de Cristo (imitación de Cristo) y que constituyen las virtudes cristianas, principalmente la caridad, el amor de Cristo, vínculo de la perfección cristiana que debe buscarse por encima de cualquier otra cosa¹³.

b) Carácter sacramental y eclesial de la vida moral cristiana

La vida cristiana, en cuanto vida en Cristo, posee una índole sacramental y eclesial. En efecto, Dios quiere que la salvación alcance a todos los hombres de todos los tiempos¹⁴, y el medio que ha dispuesto para ello ha sido la Encarnación del Hijo; esto implica que las palabras y las acciones salvíficas de Cristo hayan tenido lugar en un concreto espacio y tiempo, y que deban alcanzar una extensión universal. *El carácter sacramental de todo el designio de salvación deriva del querer divino de prolongar su eficacia salvífica a través de una mediación sensible instituida por el mismo Cristo*, en virtud de la cual se superan las distancias espacio-temporales. Tal mediación está constituida por la Iglesia, «sacramento universal de salvación»¹⁵, y por los sacramentos, «signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina»¹⁶.

Ya hemos hablado del *bautismo*, que nos hace simultáneamente miembros de Cristo y miembros de la Iglesia¹⁷: todos los bautizados se revisten de Cristo y se hacen uno en Él¹⁸. La *confirmación*, entre otras cosas, enraíza más profundamente la filiación divina, otorga una mayor efusión del Espíritu Santo y de sus dones, y hace más perfecta la inserción en la Iglesia¹⁹. La *Eucaristía* es la «fuente y cima de toda la vida cristiana»²⁰ o también «el centro

¹³ Cfr. *Col* 3, 14; *1 Co* 13. «Toda la santidad y perfección del alma consiste en amar a Jesucristo, nuestro Dios, sumo Bien y Salvador [...]. “Algunos –expone San Francisco de Sales– cifran la perfección en la austeridad de la vida, otros en la oración, quienes en la frecuencia de sacramentos y quienes en el reparto de limosnas; mas todos se engañan, porque la perfección estriba en amar a Dios de todo corazón”» (SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Práctica del amor a Jesucristo*, cap. I: *Obras ascéticas*, BAC, Madrid 1952, vol. I, p. 332).

¹⁴ Cfr. *1 Tm* 2, 4.

¹⁵ *Lumen gentium*, n. 48 y *Ad gentes*, n. 1. Esta expresión significa que la Iglesia es verdaderamente un instrumento de salvación, no solo la comunidad de los ya salvados. La mediación eclesial realiza la salvación y es su medio ordinario.

¹⁶ *Catecismo*, n. 1131.

¹⁷ Cfr. CONC. DE FLORENCIA, Bula *Exsultate Deo*, cit.: DS 1314.

¹⁸ Cfr. *Ga* 3, 27-28.

¹⁹ Cfr. *Catecismo*, nn. 1302-1303.

²⁰ *Lumen gentium*, n. 11. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 11-IV-2003; BENEDICTO XVI, Ex. ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007.

y la raíz de la vida espiritual del cristiano»²¹; realiza una profunda e íntima unión con Cristo, actualiza el Sacrificio del Calvario y aplica sus frutos, aumenta la gracia y preserva del pecado, restaura las fuerzas espirituales, refuerza la unidad de la Iglesia y es prenda de la gloria futura²². El *sacramento de la penitencia* tiene un papel especialmente importante en la vida moral: permite recuperar la gracia y los méritos perdidos a causa del pecado, renueva el alma y la vida moral, y constituye, además, un medio eficaz para formar la conciencia moral²³. No es posible detenernos en la función de los otros sacramentos en la vida moral cristiana; baste indicar que esta tiene un fundamento sacramental, sin el cual la vida cristiana no es posible o se extingue²⁴.

La mediación salvífica de la Iglesia no se limita a la administración de los sacramentos. También las enseñanzas y los ejemplos morales del Señor deben superar la distancia espacio-temporal y las barreras culturales, para que sean contemporáneos e incisivos a todos los hombres, hasta involucrarlos plenamente. Esto *se realiza con la predicación y la tradición moral viva de la Iglesia*, que «es la mediación necesaria gracias a la cual cada creyente aprende la “vía del Señor” transmitida por la parénesis apostólica»²⁵. *La vida de la Iglesia*, entendida como el camino recorrido por la comunidad cristiana en la historia bajo la autoridad magisterial de los legítimos pastores y con el ejemplo de los Santos, *es el lugar hermenéutico privilegiado de la experiencia moral cristiana*. Esta vida y tradición moral responde, además, a la necesidad

²¹ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, pronunciada el 14-IV-1960, y publicada en *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1994³⁰, n. 87.

²² Cfr. *Catecismo*, nn. 1366, 1391, 1393-1396 y 1402. La relación entre la Eucaristía y la vida moral ha sido tratada, entre otros, por J. L. ILLANES, *Eucaristía y existir cristiano*, en ID., *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984, pp. 235-272; L. MELINA, *Ecclesialità e Teologia Morale*, «Anthropotes» 5 (1989) 16-19; ID., *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la Teología Moral a la luz de la Veritatis splendor*, Cristiandad, Madrid 2004, pp. 187-236; D. J. KEEFE, *La «Veritatis splendor» e il fondamento eucaristico della morale*, «Rivista di Teologia Morale» 110 (1996) 209-220.

²³ «El sacramento de la reconciliación es el lugar donde el pecador experimenta de manera singular el encuentro con Jesucristo, quien se compadece de nosotros y nos da el don de su perdón misericordioso, nos hace sentir que el amor es más fuerte que el pecado cometido, nos libera de cuanto nos impide permanecer en su amor, y nos devuelve la alegría y el entusiasmo de anunciarlo a los demás con corazón abierto y generoso» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 254).

²⁴ «La comunión con Dios, soporte de toda la vida espiritual, es un don y un fruto de los sacramentos; y al mismo tiempo es un deber y una responsabilidad que los sacramentos confían a la libertad del creyente, para que viva esa comunión en las decisiones, opciones, actitudes y acciones de su existencia diaria» (*Pastores dabo vobis*, n. 48).

²⁵ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1999², p. 79.

humana de realizar el aprendizaje moral en un *ethos* enraizado y participado por una comunidad²⁶; pero no es solo eso. Los Apóstoles y sus sucesores han recibido de Cristo²⁷ el mandato de transmitir fielmente su doctrina moral, concretándola y aplicándola a las específicas circunstancias de cada sociedad, y Cristo mismo ha prometido la asistencia del Espíritu Santo para que se mantenga intacta la identidad de su mensaje²⁸. *Existe, por tanto, en la Iglesia un magisterio, también en ámbito moral, que por voluntad de Cristo es verdaderamente normativo para la conciencia del creyente*²⁹. Más adelante estudiaremos la naturaleza, modalidad y alcance de este magisterio moral y las otras cuestiones con él relacionadas³⁰. Es suficiente por ahora subrayar que la relación entre el hombre y Cristo, núcleo de la vida moral cristiana, «no es pensada y establecida por el mismo creyente en una soledad individualista»³¹, sino que debe realizarse dentro de la Iglesia y en comunión con ella.

Debe recordarse además que la Iglesia no es solo el ámbito o el “medio” a través del cual normalmente se recibe el anuncio cristiano. La comunión eclesial es su morada permanente. Ella es inseparable de la vida en Cristo. San Pablo ofrece un estrecho paralelismo entre ser hijos de Dios mediante la fe en Jesucristo y el bautismo³² y el ser todos «uno solo en Cristo Jesús»³³. “Ser uno” no significa solo tener una fe común, sino también estar todos unidos como Cuerpo de Cristo: «Así nosotros, que somos muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos miembros los unos de los otros»³⁴. La comparación paulina entre el cuerpo humano y Cristo-Iglesia evidencia que no es posible la unión con Cristo sin constituir todos el cuerpo de Cristo. Se muestra, de este modo, la profunda participación y comunión, de carácter místico, que concierne a todos los cristianos. *En la vida cristiana, la comunión eclesial no es solo una formalidad que debe respetarse o un*

²⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Verdad, valores y poder*, Rialp, Madrid 1995, pp. 33-40; G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale I*, LAS, Roma 1996, pp. 12-16. Los aspectos epistemológicos sobre el influjo de las “tradiciones de vida” en la moral han sido estudiados por A. MACINTYRE, *Tres versiones de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992.

²⁷ Cfr. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 15-16; *Hch* 26, 17-20.

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

²⁹ Cfr. *Lumen gentium*, nn. 24-25; *Mysterium Ecclesiae* y *Donum veritatis*, *passim*; *Veritatis splendor*, nn. 110-117; *Catecismo*, nn. 85-87, 888-892 y más específicamente sobre el magisterio moral nn. 2032-2040.

³⁰ Cfr. § 3 b).

³¹ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 72.

³² Cfr. *Ga* 3, 26-27.

³³ *Ga* 3, 28.

³⁴ *Rm* 12, 5.

requisito que debe cumplirse. Pertenece a su misma sustancia. Cristo no puede dividirse. La falta de consciencia de pertenecer a la Iglesia, y aún más la división, sería un atentado a la esencia misma de nuestro ser y vivir en Cristo.

c) Moral cristiana y moral humana

Si bien la vida moral cristiana inicia con el bautismo, no se puede decir lo mismo de la vida y de la experiencia moral en general. Existe una reflexión ética anterior al cristianismo e independiente incluso de la revelación del Antiguo Testamento (por ejemplo, la ética aristotélica), ya que *el hombre es, por su condición natural, un ser moral y, por tanto, capaz de percibir por sí mismo la distinción entre el bien y el mal*. Esta capacidad no se encuentra objetivamente al margen del diseño salvífico divino, porque el hombre ha sido creado por medio de Cristo y en vista de Cristo³⁵. La diversidad y el nexo entre estos dos niveles éticos, hace legítima la pregunta sobre la relación entre la moral cristiana y la moral humana o, si se quiere, sobre la estructura moral propia del cristiano, que es sujeto moral por un doble título: en cuanto hombre y en cuanto cristiano. Se trata de una cuestión que ha recibido distintas respuestas a lo largo de la historia de la teología moral, y que ha suscitado el debate sobre la especificidad de la moral cristiana y, sucesivamente, sobre “la moral autónoma en el contexto cristiano”³⁶; de ello nos ocuparemos más adelante³⁷. De momento trataremos solamente los aspectos más simples e inmediatos de la cuestión, que ayudarán en un segundo momento a enfocar debidamente los temas más específicos.

Una primera observación pertinente la encontramos en el resumen del

³⁵ Cfr. *Col* 1, 16-20; *Ef* 1, 4.

³⁶ Una sucinta información acerca del primero de estos debates se encuentra en R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 49-53; véase también: F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Dehoniane, Bologna 1972; T. LÓPEZ - G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana. I (Valoración de la literatura sobre el tema) y II (El tema en la Comisión Teológica Internacional)*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 687-767 y 8 (1976) 663-682; J. M. YANGUAS, *La vida moral como expresión de la fe*, «Scripta Theologica» 19 (1987) 445-454; PH. DELHAYE, *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II*, «Seminarium» 28 (1988) 405-420; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. I*, Aldecoa, Burgos 1995², pp. 191-237; T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2003. Sobre el segundo tema cfr. O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Dehoniane, Bologna 1981. El estado de la cuestión después de la encíclica *Veritatis splendor* puede verse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (I)*, «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-259 (con abundante bibliografía).

³⁷ Vid. § 3 b).

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

Esta primera observación se completa con otra contenida en el Sermón de la montaña: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. [...] Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos»³⁸. La referencia a la ley de Moisés, que contiene también las exigencias fundamentales de la ley moral natural (especialmente el Decálogo), y a los Profetas es doble: no se intenta abolirlos, sino llevarlos a su plenitud (*plêrôsai* = completarlos, perfeccionarlos, o más bien llevarlos a cabo mediante la acción³⁹). Esto significa que, en relación con la ley de Moisés (e implícitamente también con la ley moral natural⁴⁰), *el mensaje cristiano es, verdaderamente, novedad, pero una novedad sin ruptura, una novedad como cumplimiento*. La moral cristiana excede la moral humana y la ley de Moisés, pero a la vez las lleva a su plenitud, interiorizándolas y radicalizándolas.

El bien del hombre es conservado y llevado a plenitud cuando se eleva al nivel de la filiación divina; esto supone, por una parte, que el mensaje cristiano posee intrínsecamente una dimensión universal, y puede ser reconocido por todos –con ayuda de la gracia– como la expresión más completa de la verdad sobre el hombre: «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁴¹. Supone también, por otra parte, que el cristianismo concede una gran importancia a las realidades y las virtudes éticas humanas, incluyéndolas como presupuesto necesario de la vida moral cristiana.

³⁸ *Mt* 5, 17.20.

³⁹ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, vol. I, p. 81, con la bibliografía de pp. 78-79.

⁴⁰ Hablando de los preceptos morales de la ley en el Antiguo Testamento, Santo Tomás indica que, «así como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural» (*S.Th.*, I-II, q. 99, a. 2 ad 1). Una referencia más directa a la moral humana se encuentra en el capítulo I de la *Carta a los Colosenses*, que explicita cómo el cumplimiento de la finalidad del mundo y, en particular, del hombre se realiza precisamente en la plenitud de Cristo: cfr. por ejemplo JUAN PABLO II, *Discurso* 28-V-1986: *Insegnamenti*, IX-1 (1986) 1697-1701.

⁴¹ *Gaudium et spes*, n. 22.

Pero no solo como presupuesto. Si entendemos por virtudes humanas los hábitos morales que constituyen la perfección del hombre en cuanto tal, por tanto, también del no creyente⁴², se sigue que el desarrollo de estas cualidades humanas precede, en el plano lógico, al de las virtudes cristianas⁴³; aunque, en la práctica, los dos desarrollos van juntos y se entrecruzan. Así pues, *las virtudes éticas humanas no son tan solo un presupuesto o un medio para el ejercicio de las virtudes cristianas, sino que son al mismo tiempo para el cristiano consecuencia y fruto de la caridad*⁴⁴. Además, la inserción de la fe en Cristo en el dinamismo del obrar humano, «exige también una reformulación del significado y la jerarquía de las virtudes. Éstas ya no son el simple resultado de las prácticas humanas, sino un don infundido por Dios. La primacía de la caridad y las virtudes teologales cambia totalmente el significado del estado virtuoso, coronado por los dones del Espíritu. En referencia a Cristo, entran en juego nuevas virtudes, desconocidas para la filosofía clásica: la humildad, la obediencia, el servicio (véase *Flp 2* y *Jn 13*)»⁴⁵. Es significativo, en relación a este punto, que San Pablo considere la paciencia, la fidelidad, la mansedumbre, el dominio de sí como frutos de la acción del Espíritu Santo en el cristiano⁴⁶.

La vida en Cristo –que es «*perfectus Deus, perfectus homo*»⁴⁷, Dios y hombre sin separación ni confusión– no permite ninguna contraposición entre el elemento humano y el elemento divino de la moral cristiana, entre la razón y la fe, entre la libre voluntad y la gracia. Una dialéctica que para afirmar el elemento divino no encontrara otro camino que la negación o la devaluación del elemento humano o que, viceversa, para afirmar el elemento humano se viese obligada a limitar o tergiversar el elemento divino, no sería compatible con la realidad y con la lógica de la Encarnación. El menosprecio de las virtudes éticas humanas haría poco creíble la moral cristiana, y no sería teológicamente justificable incluso en la perspectiva de *la theologia crucis*. Si es verdad que hay en el hombre cosas que tienen que morir bajo el signo de la cruz, también es verdad que en el signo de la cruz alcanza su más pleno desarrollo todo cuanto en el hombre hay de bueno y virtuoso⁴⁸. En la cruz de Cristo tiene que morir el hombre viejo o *animalis homo* del que habla S. Pablo⁴⁹; no, en cambio, aquello que en el hombre es verdadera

⁴² Téngase en cuenta, por ejemplo, la doctrina de Platón y Aristóteles sobre las virtudes éticas.

⁴³ Entendemos por virtudes cristianas tanto las virtudes teologales cuanto las virtudes morales infusas. Sobre ello hablaremos en el cap. VII.

⁴⁴ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1990⁶, pp. 28-30.

⁴⁵ L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, cit., pp. 181-182.

⁴⁶ Cfr. *Ga 5*, 22-23.

⁴⁷ Símbolo *Quicumque*: DS 76.

⁴⁸ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, cit., p. 24.

⁴⁹ «Sabido esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, para que fuera destruido el cuerpo del pecado, a fin de que ya nunca más sirvamos al pecado» (*Rm 6*, 6).

virtud: «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»⁵⁰.

Ciertamente las exigencias normativas de las virtudes sobrenaturales y de las virtudes morales humanas se encuentran en una posición diferente en cuanto a las posibilidades cognoscitivas de la razón práctica humana; este punto no se debe olvidar. Pero tal diferencia, considerada de modo no dialéctico, no plantea dificultades al carácter unitario de la vida cristiana, en la que se entrelazan, a diversos niveles y con articulaciones muy complejas, las virtudes cristianas y las virtudes éticas humanas. Este vínculo responde, en último término, a la unidad del designio salvífico divino⁵¹. Es el hombre entero quien resulta renovado por la gracia de la filiación divina. En la vida moral del creyente no existen estratos puramente “humanos”. «No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades –buenas, nobles y aun indiferentes– que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte. Porque en Cristo *plugo al Padre poner la plenitud de todo ser, y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la Cruz (Col 1, 19-20)*»⁵².

En este libro usamos la expresión vida cristiana o vida moral cristiana para referirnos tanto al campo de las virtudes infusas (teologales y morales) cuanto al de las virtudes morales humanas, y por tanto, también a lo que tradicionalmente se ha llamado derecho natural. Este último, a diferencia de las virtudes infusas y de su objeto, no excede, en principio, las posibilidades humanas, sino que se integra en la vida cristiana –dando lugar a una perspectiva moral que es más que la simple suma de una parte humana y otra sobrenatural– en la que las virtudes éticas adquieren una dimensión salvífica. De hecho, en el Nuevo Testamento se enumeran explícitamente, entre las obras que excluyen del reino de Dios, las conductas que ofenden las virtudes éticas humanas⁵³, y la Iglesia considera contraria a la doctrina católica la distinción «entre un *orden ético* –que tendría origen humano y valor solamente mundano– y un *orden de la salvación*, para el cual tendrían importancia solo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo»⁵⁴. En

Sobre el *animalis homo* cfr. *1 Co* 2, 14.

⁵⁰ *Flp* 4, 8.

⁵¹ Cfr. *Ef* 1, 3-10; *Col* 1, 13-20. Véase también I. BIFFI, *La prospettiva biblico-cristologica della «Veritatis splendor»*, en G. RUSSO (cur.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1995², pp. 87-96.

⁵² SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 112.

⁵³ Cfr. *1 Co* 6, 9-10; *Ga* 5, 19-21; *Judas* 7. Estos pasajes plantean algunos problemas exegéticos que, sin embargo, no quitan validez a lo indicado: vid. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, pp. 281-285.

⁵⁴ *Veritatis splendor*, n. 37. Para profundizar este tema cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO,

definitiva, para la salvación son importantes no solo la fe, la esperanza y la caridad, sino también las virtudes morales o, si se quiere, los mandamientos de la segunda tabla⁵⁵. La integración de las virtudes éticas en la vida cristiana no hace que estas sean normativas *exclusivamente* para los cristianos, o que sus exigencias pierdan su natural comunicabilidad mediante el discurso racional. Pensamos, sin embargo, que su sentido más profundo en la existencia humana, aun permaneciendo racionalmente comprensible, no puede ser racionalmente captado en plenitud.

Corolario de cuanto se ha dicho es que no resulta exacto concebir la relación entre la fe y la razón moral como una diversificación de tareas que se autoexcluyen, como si la fe solo se ocupara de la interioridad humana (la intencionalidad, las motivaciones, la voluntad, el sentimiento, etc.), mientras que el campo de la conducta recta perteneciera exclusivamente a la razón. También la fe puede proponer argumentos adecuados por lo que se refiere al contenido material de la conducta ética. Debería rechazarse una distinción rígida, hoy tan generalizada, entre la parénesis y la ética normativa.

2. La teología moral, inteligencia de la vida cristiana

a) Objeto y fin de la teología moral

Como dijimos, la naturaleza de la teología moral puede explicarse y entenderse solo en relación con la vida moral cristiana, acontecimiento histórico subsiguiente a la autocomunicación de Dios en Cristo, que requiere, a la vez, la libre cooperación del hombre. La vida de los fieles en Cristo como parte de la comunidad eclesial bajo la guía autorizada de los pastores es previa⁵⁶; *la teología moral es posterior, y constituye su comprensión científica y su exposición sistemática. La teología moral es, por tanto, un saber reflexivo*. Más concretamente, entre las diversas formas de reflexión moral realizadas a la luz de Cristo en la Iglesia⁵⁷, es aquella que se desarrolla con metodología teológica: debe ser «entendida en su especificidad de

«*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (I)*, cit., pp. 242-259.

⁵⁵ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cann. 19-21: DS 1569-1571.

⁵⁶ Se habla de la vida de los fieles en la comunidad eclesial bajo la guía de los pastores para evidenciar que nos encontramos a un nivel teológico y normativo, que responde al designio divino, y no a un nivel meramente sociológico. No pertenecen a la vida de los fieles en Cristo los comportamientos de algunos cristianos, también de la primitiva comunidad, que han sido rechazados por los legítimos pastores: cfr. *Rm* 14 (incomprensiones y condenas recíprocas entre los fuertes y los débiles en la fe); *I Co* 5 (el incestuoso); *I Co* 11, 17-34 (los abusos en la celebración de la Eucaristía).

⁵⁷ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 29.

reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de la vida nueva*, sobre la vida según “la verdad en el amor” (Ef 4, 15), sobre la vida de la santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección»⁵⁸.

La teología moral es, por tanto, la parte de la teología que tiene como objeto propio la inteligencia de la vida de los fieles en Cristo. En un pasaje frecuentemente recordado, el Concilio Vaticano II afirma que la teología moral debe ilustrar científicamente «la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo»⁵⁹. Para eso la teología moral «trae a reflexión esta vida que nace de nuestro ser en Cristo por medio del Espíritu, verificándola constantemente mediante su principio que es la Revelación testimoniada por la Sagrada Escritura y por la Tradición»⁶⁰.

El nacimiento y el desarrollo de la reflexión teológico-moral responde a instancias en partes comunes a toda la teología y en partes específicas. El hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad, y esto comporta la exigencia de pensar lo que él es y lo que hace. A esta exigencia se une el «dinamismo presente en la fe»⁶¹, que, desvelando al hombre la verdad última sobre su destino y el camino para alcanzarlo⁶², requiere ser entendida –*fides quaerens intellectum*– e incluso comunicada, tanto a los creyentes en orden a una comprensión más profunda, como a los no creyentes para que también ellos lleguen al conocimiento de Cristo. *La reflexión teológica contribuye, por consiguiente, a reforzar la vida de los fieles y favorece el desarrollo de la actividad apostólica de la Iglesia.* De este modo responde a la «exigencia de la vida en Cristo de mostrarse en un discurso humano coherente y reflexivo»⁶³.

Si todo el evento cristiano se desarrolla en la historia, esto es particularmente significativo para la existencia moral cristiana. El obrar moral cristiano –y lo mismo se puede decir del obrar moral humano en general– es el ámbito que en mayor medida recibe el influjo de la contingencia y los cambios históricos, culturales y científico-tecnológicos. Las acciones son siempre singulares, y sus circunstancias son múltiples y muy variables. Viejos problemas aparecen de un modo nuevo, y problemas enteramente

⁵⁸ *Ibid.*, n. 110.

⁵⁹ *Optatam totius*, n. 16.

⁶⁰ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 82. Vid. E. MOLINA - T. TRIGO (eds.), *Verdad y libertad: cuestiones de moral fundamental*, Eiunsa, Madrid 2009 (este libro no es un manual de Moral Fundamental, pero analiza con acierto diversas cuestiones sobre este tema).

⁶¹ *Donum veritatis*, n. 7.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 84.

nuevos surgen de la evolución social y del progreso científico. La capacidad y la responsabilidad eclesiales de garantizar a lo largo de los siglos la identidad substancial de la vida cristiana han sido confiadas por Cristo a los pastores –el Colegio episcopal *cum Petro et sub Petro*–, y solo ellos tienen autoridad divina para enseñar en el campo dogmático y moral. Por otra parte, la complejidad de las cuestiones morales hace particularmente importante la verificación reflexiva de las nuevas soluciones a la luz primordial de la Revelación, y la proyección de esta luz sobre los problemas emergentes aún no resueltos. Esto es tarea de la teología moral, que se configura como un servicio a los fieles y una vocación eclesial que debe realizarse en colaboración con los pastores y bajo su juicio último.

b) *El estatuto científico de la teología moral*

El concepto de teología moral, como inteligencia de la vida de los fieles en Cristo, será ulteriormente precisado. Conviene ahora aclarar la modalidad específica de la inteligencia de la vida cristiana que la teología moral intenta alcanzar. La encíclica *Veritatis splendor* alude a la complejidad de la cuestión cuando dice que la teología moral es una «ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana»⁶⁴. La teología moral se refiere «al bien y al mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología* [conocimiento acerca de Dios], en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es *Bueno* y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina»⁶⁵.

Según se ha indicado en el primer párrafo de este capítulo la vida moral cristiana es adhesión y comunión vital con Cristo, orientación a la plenitud de la filiación divina y, por lo tanto, una vida según la fe. Como consecuencia, *la teología moral debe tener un fundamento cristológico*. Este punto de vista, que admite diferentes elaboraciones teológicas concretas, es, después de *Veritatis splendor*, una indicación doctrinal de la que no se puede prescindir. Es justo decir que incluso antes de la *Veritatis splendor* muchos teólogos trabajaban en esta dirección y, en cierto sentido, la encíclica ha propuesto las adquisiciones de estos estudios que habían logrado un amplio consenso⁶⁶.

⁶⁴ *Veritatis splendor*, n. 29.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Se pueden ver entre las obras posteriores al Concilio Vaticano II y anteriores a la *Veritatis splendor*: H. U. VON BALTHASAR, *Nueve puntos sobre la ética cristiana*, en *Principios de moral cristiana. Compendio*, Edicep, Valencia 1988, pp. 71-98; C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit.; I. BIFFI, *Fondazione teologico-cristologica-ecclesiologica della morale*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 27-35; A. SCOLA, *Cristologia e morale*, en AA. VV., *Persona, verità e morale*, cit., pp. 539-560; G. CHANTRAINE - A. SCOLA, *L'événement-Christ et la vie morale*, «Anthropotes» 3 (1987) 5-23;

El capítulo I de la *Veritatis splendor* propone solo un camino a seguir, junto con algunas indicaciones generales. Pero sigue abierto, para una ulterior elaboración teológica, el problema epistemológico de cómo integrar el momento racional (la ley moral natural) en la perspectiva cristológica fundacional, y de cómo elaborar esta última para que constituya un punto de vista que inspire toda la moral y no solo un capítulo de ella. Permanece abierto, en definitiva, el tema de instituir una mediación adecuada por medio de categorías éticas que están bien fundadas y que sean coherentes con la perspectiva cristológica. Sin esta mediación el discurso fundativo corre el riesgo de no ser concluyente en la práctica⁶⁷.

En nuestra opinión, es necesario examinar la validez de las categorías analíticas racionales que se utilizan, ya que no todas ellas pueden integrarse correctamente en la perspectiva teológica propuesta. Cabe señalar, en particular, que en la reflexión moral del siglo XX se ha difundido la tendencia a concebir la vida moral como un *hecho* –el hecho moral–, que la teología moral debería explicar de una manera análoga a como las ciencias de la naturaleza explican los hechos naturales⁶⁸. El hecho moral consistiría –según

D. TETTAMANZI, *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1992; ID., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993; R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines, Montréal 1993. Una visión crítica de las obras de este periodo se encuentra en: M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000; L. MELINA, *Bilancio e prospettive del cristocentrismo in morale*, «Anthopotes» 16 (2000) 365-387.

⁶⁷ No es infrecuente encontrar en algunos tratados de teología moral esta carencia de conclusiones prácticas. Hay autores para quienes parece que la teología moral se identifique, pura y simplemente, con la cristología. Otros, sin embargo, son muy sensibles a la especificidad del conocimiento práctico. Nosotros estamos convencidos que la fe en Cristo es el criterio supremo y definitivo de vida, que se ensambla en la razón práctica dirigiendo y modificando, cuando es necesario, sus principios prácticos. Esto no quiere decir que de la condición ontológica de hijos de Dios en Cristo, siempre se puede deducir lo que debe hacerse aquí y ahora. Para llegar a un juicio moral es necesaria una mediación, en la que desempeña un papel importante la ley moral natural. Tampoco parece aceptable el extremo opuesto, es decir, la posición de quienes piensan que la fe en Cristo o nuestra condición de hijos de Dios en Cristo no dice nada sobre el contenido de la actuación ética concreta, que sería un ámbito exclusivo de la razón autónoma. El fundamento cristológico, bien entendido, cancela estas contraposiciones. A ningún nivel es aceptable en moral la alternativa “o razón o fe”. Más bien hay que decir “razón y fe”, no como una suma o yuxtaposición, sino como una verdadera integración. Esta integración no la logran los partidarios de la razón autónoma, ni tampoco los que reducen la teología moral a cristología.

⁶⁸ Véanse las atinadas consideraciones sobre este punto de G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 10 ss.

estos autores— en la conciencia de los valores y la obligación moral que de ellos deriva; y la tarea de la teología moral sería la de fundamentar la obligación moral e individualizar sus principales contenidos. La teología moral se constituiría así como un saber sobre las normas morales que hay que observar, sería una moral de la obligación.

Esta concepción de la teología moral intenta acercarse a la mentalidad científica moderna, con el loable propósito de hacerse más fácilmente comprensible a los hombres de nuestro tiempo, y simultáneamente quiere sostener que la reflexión moral es un saber normativo, y no simplemente descriptivo de las costumbres. Está condicionada, no obstante, por la idea de que las ciencias de la naturaleza son el modelo al cual cada saber científico debería adecuarse, idea que lleva a querer comprender la práctica moral con un método que altera su naturaleza y su especificidad. En efecto, la vida moral no es un *hecho* que pueda entenderse plenamente desde la perspectiva del observador externo. Esta perspectiva se limita a considerar y valorar la acción humana como la acción de una tercera persona (Fulano ha realizado la acción “x”; esta acción ¿es lícita o ilícita?, ¿bajo qué norma cae la acción “x”?, ¿cómo puede ser fundada la validez de tal norma y el deber de obedecerla?). Por eso se habla de una ética desarrollada en la “perspectiva de la tercera persona”⁶⁹. Esta, entre otras cosas, estudia la acción humana —que nace y adquiere su moralidad en el corazón del hombre⁷⁰— desde el exterior. Tal contradicción origina notables equívocos, incluso a nivel de la teoría de la acción⁷¹.

La *Veritatis splendor* sostiene, en cambio, que el problema moral, «más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una *pregunta de pleno significado para la vida*»⁷². Por eso, las categorías analíticas que usa la teología moral deben ser congruentes con *una visión de la vida moral precisamente como vida, como conducta, que es entendida y valorada primariamente con referencia al fin hacia el cual el sujeto moral se conduce a sí mismo, y solo derivadamente con referencia a una regla*. La vida moral cristiana es la actividad con la cual el cristiano, en base a la fe y a las otras virtudes cristianas y humanas, elabora un orden o un plan de vida que determina el modo y la medida según los cuales han de ser buscados, usados o realizados los diversos bienes, para alcanzar la meta de la santidad cristiana; en otras palabras, un programa de vida que permita al fiel individualizar las acciones y la conducta que aquí y ahora realizan la vida en Cristo.

⁶⁹ Sobre las diferencias entre la ética de la primera persona y la ética de la tercera persona, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 2010⁶, pp. 55-60.

⁷⁰ Cfr. *Mt* 15, 16-20.

⁷¹ En este sentido resulta ilustrativa la siguiente enseñanza de la *Veritatis splendor*, n. 78: «Para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. [...] Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo».

⁷² *Veritatis splendor*, n. 7.

Todo esto es una realidad existencial, que se vive de un modo consciente, pero ordinariamente no refleja. *La teología moral asume este orden inmanente a la vida cristiana y lo lleva a la conciencia refleja y científica*⁷³, *explicitando sus principios y su lógica interna, verificando su congruencia con la Revelación, y facilitando su comunicabilidad*. Su atención se centra, por tanto, en el fin, que es el bien de la vida humana tomada como un todo, y que el sujeto moral realiza día a día a través de comportamientos concretos. La teología moral asume así la perspectiva interna del sujeto moral autor de su conducta, es decir, “la perspectiva de la primera persona” y del dinamismo intencional interno que informa las acciones humanas. Esta perspectiva es rica en implicaciones para la labor teológico-moral, como el lector podrá comprobar a lo largo de este libro.

Cuanto hemos dicho significa que *la teología moral debe elaborarse como una «operativa scientia»*⁷⁴, *una ciencia práctica o al menos un saber que posee algunas de las características metodológicas de las ciencias prácticas*. Esto plantea el problema de entender cómo una ciencia práctica pueda ser parte de la teología, tradicionalmente considerada como una ciencia especulativa sobre Dios. Santo Tomás de Aquino se planteó este problema y, en las obras que expresan la síntesis más madura de su pensamiento teológico, ofrece una solución satisfactoria al mismo, que no siempre ha sido bien entendida. Cuando estudia el estatuto científico de la teología en general, Tomás tiene en cuenta que la filosofía moral es una ciencia práctica. Piensa, sin embargo, que la teología, ocupándose principalmente de Dios, es una ciencia especulativa, que puede abarcar unitariamente tanto el objeto de las ciencias filosóficas especulativas cuanto el de las ciencias filosóficas prácticas, pues la teología estudia los dos desde una perspectiva formal superior y común: en cuanto contenidos en la Revelación divina⁷⁵.

La solución tomista posee una articulación interna que conviene explicar con exactitud. Para Santo Tomás, el objeto de la teología es ciertamente Dios, pero Dios no solo como es en Sí, sino también en cuanto es principio y fin de las cosas creadas, especialmente del hombre⁷⁶. Ahora bien, la particular relación que el hombre tiene con

⁷³ Téngase presente la distinción formulada por Cayetano entre la *ratio practica in actu exercito* (actividad espontánea de la razón práctica) y la *ratio practica in actu signato* (actividad refleja de la razón práctica, es decir, la reflexión de la razón práctica sobre sus propias operaciones): cfr. *Commentario alla «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, Com. VIII, en la edición leonina de la *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891.

⁷⁴ *S.Th.*, I-II, q. 6, *prol.*

⁷⁵ Cfr. *S.Th.*, I, q. 1, a. 3 ad 2 y a. 4.

⁷⁶ Cfr. *S.Th.*, I, q. 2, *prol.*

Dios explica que en la teología encuentre espacio una «*moralis consideratio*»⁷⁷. Como escribe en el importante prólogo de la *II Pars* de la *Summa Theologiae*, el hombre es imagen de Dios, ya que, como Dios, su ejemplar, también el hombre es principio de las propias obras, porque es libre y señor de sus acciones. La teología moral estudia las estructuras y las ayudas que Dios da al hombre para que pueda ser verdadero autor de la conducta que le hará alcanzar el fin. Por eso, «el conocimiento práctico que nosotros tenemos como autores de nuestras obras buenas, esto es, nuestra *phronesis* o *prudentia* y la ciencia práctica que sobre esta construimos, es una participación de aquella *ratio* con la cual Dios gobierna las criaturas y en particular el hombre, es decir, la ley eterna. *De esta manera, la sabiduría práctica o prudencia y la ciencia moral se configuran como nuestro modo de conocer la ley eterna. Se puede llevar a cabo una verdadera y propia ciencia práctica y moral acerca del hombre autor de sus propios actos en una teología sobre Dios.* La única ciencia divina, participada por nuestro entendimiento, aun permaneciendo substancialmente una a causa de los enunciados de la divina Revelación de los que depende como de sus propios principios, se articula en una ciencia especulativa sobre Dios y sus obras (*I Pars*) y sobre Cristo, el Hijo de Dios Encarnado, y sus obras teándricas (*III Pars*), y en una ciencia práctica sobre el hombre y sus obras humanas (*II Pars*) [...] Se puede, por tanto, adoptar en la teología el enfoque aristotélico de la primera persona»⁷⁸.

En nuestra opinión, el enfoque ético que se conoce como “ética de la primera persona” o “ética de la virtud”⁷⁹ es el más apropiado para llevar a cabo la mediación requerida por el estatuto epistemológico de la teología moral. Estamos de acuerdo con Melina, cuando escribe que la categoría de virtud «ofrece la premisa humana y racional para una moral cristocéntrica de la caridad, que permite superar una moral de pura obligación, y unir la dimensión natural y la dimensión sobrenatural. La perspectiva de la primera persona, que

⁷⁷ *S.Th.*, I-II, q. 6, *prol.*

⁷⁸ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 60-61 (cursivo nuestro).

⁷⁹ Además de la obra citada de G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, tenemos especialmente presentes del mismo autor: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, «Salesianum» 53 (1991) 273-314; *Felicità, vida buena y virtud*, Eiusa, Barcelona 1992 (en italiano ha salido una segunda edición ampliada: *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995²; la citaremos cuando la referencia no se encuentre en la primera edición); *L'originalità dell'etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 491-517. Y también M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994; *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000; *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral*, Euisa, Pamplona 2006²; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987; *Justicia y racionalidad*, Eiusa, Barcelona 1994; *Tres versiones de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, cit.; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., y *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988. En todos estos estudios puede encontrarse ulterior bibliografía sobre el tema.

es la apropiada para una moral de virtudes, es la única que nos permite captar satisfactoriamente el punto de vista moral como praxis mediante la cual el sujeto es llamado a realizarse precisamente como persona. La unidad orgánica de la vida moral cristiana [...] no suprime la diferencia entre el orden natural humano de las virtudes y el orden sobrenatural de la caridad. La dimensión racional de las virtudes, subsumida en la lógica superior de la caridad, es respetada en cuanto a sus propias exigencias. En la perspectiva cristocéntrica, lo humano y lo divino en moral se unen “sin confusión y sin separación”⁸⁰. La categoría de virtud permite también comprender cómo la fe en Cristo se integra y transforma los principios de la razón práctica, de modo que Él sea realmente el verdadero principio interno de la conducta moral⁸¹. Las virtudes practicadas y enseñadas por Cristo, resultan ser los principios prácticos de la acción moral.

c) Teología moral y teología dogmática

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

Cuestiones típicamente dogmáticas como la creación y la predestinación en Cristo, el pecado original y la concupiscencia, la redención y la justificación, los novísimos, la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada uno de los creyentes, etc., son puntos de referencia esenciales para el moralista. Igualmente necesario es el recurso a la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como a la teología espiritual, íntimamente ligada a la teología moral. En definitiva, sean cuales fueren las exigencias didácticas, no se ha de olvidar que el estudio de la teología moral

⁸⁰ L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, cit., p. 182.

⁸¹ Esta perspectiva se desarrollará, dentro de los límites de la moral general, en los capítulos II, §§ 3 d) y 4; VII, § 5 a); VIII, §§ 4 b) y 4 c).

requiere la profesión y la consideración de toda la fe cristiana, «que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una *verdad que se ha de hacer vida*. Pero una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica. La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (cfr. *Jn* 14, 6). Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió (cfr. *Ga* 2, 20), o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos»⁸².

3. Las fuentes de la teología moral

Las fuentes de la teología moral son substancialmente las mismas de la teología en general. La extensión de las cuestiones que plantean hace que sean objeto de estudio de un tratado teológico específico: la teología fundamental⁸³. Aquí nos limitaremos a indicar las cuestiones más importantes, deteniéndonos sobre todo en las que se refieren a la teología moral.

a) La Revelación divina

La Sagrada Escritura y la Tradición — *La fuente específica y el fundamento perenne de la teología moral, como de toda la teología, es la Revelación divina*⁸⁴: «La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo»⁸⁵. El saber teológico es el esfuerzo humano de entender y profundizar científicamente el contenido de la Revelación acogido en la fe. La teología es la ciencia de la fe. Esta tiene en la fe sus principios constitutivos propios (*fides quae*), y la luz (*fides qua*) que inspira y hace posible la posterior profundización racional. El objeto teológico «solo puede ser objeto de la razón

⁸² *Veritatis splendor*, n. 88.

⁸³ Una síntesis orgánica y completa se encuentra en F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad*, Palabra, Madrid 1998. También son útiles: R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1979⁴; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985; R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990.

⁸⁴ La importancia de la revelación bíblica como fuente de la doctrina moral cristiana ha sido recientemente reiterada por la Pontificia Comisión Bíblica que, entre otros temas, indica algunos criterios metodológicos para discernir, en base a la Sagrada Escritura, la correcta conducta moral: cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008.

⁸⁵ *Dei Verbum*, n. 24.

si esta cree y en la medida en que se encuentre bajo el influjo de la fe»⁸⁶. El dinamismo interior del saber teológico fue expresado por San Agustín con la célebre fórmula «creo para comprender y comprendo para creer mejor»⁸⁷, en la cual se evidencia que la fe es también la meta y la regla intrínseca de la teología.

La Revelación divina encuentra su cumplimiento en Jesucristo, que ordenó a los Apóstoles predicar el Evangelio, «como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta»⁸⁸. Ellos «y otros de su generación» lo hicieron oralmente y por escrito⁸⁹. *La Revelación es transmitida*, por tanto, *mediante la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición de origen apostólico*. «La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin [...] Y así se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción»⁹⁰. Es importante tener presente que la Tradición es una realidad viva, que «va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cfr. *Lc* 2, 19-51) y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad»⁹¹. Esto significa, entre otras cosas, que la Sagrada Escritura, escrita por inspiración divina y confiada a la Iglesia, ha de ser leída y entendida como ha sido leída e interpretada por la Iglesia⁹². En este sentido, la Sagrada Escritura sin la Tradición es *formalmente* insuficiente, es decir, sin la Tradición no estaría garantizado ni el reconocimiento del canon de las Escrituras ni su correcta interpretación. Si es también *materialmente* insuficiente, es decir, insuficiente desde el punto de vista constitutivo, es una cuestión debatida que no nos toca a nosotros resolver⁹³. Lo que es cierto es que ambas están unidas de tal modo que no pueden subsistir independientemente⁹⁴.

El magisterio de la Iglesia — Cristo ha prometido la asistencia del Espíritu Santo para que la Iglesia conserve intacto el depósito de la divina

⁸⁶ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Ed. Univ. Fribourg, Fribourg 1986², vol. I, p. 4.

⁸⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 43, 7-9: CCL 41, 511-512.

⁸⁸ *Dei Verbum*, n. 7.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, n. 7.

⁹⁰ *Ibid.*, n. 9.

⁹¹ *Ibid.*, n. 8.

⁹² Cfr. 2 P 1, 20-21.

⁹³ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad*, cit., pp. 175-206.

⁹⁴ Cfr. *Dei Verbum*, n. 10; *Catecismo*, nn. 74-83.

Revelación, tanto *in credendo* cuanto *in docendo*, esto es, de la fe profesada y de la fe enseñada. Pero *el oficio de interpretar auténticamente y de custodiar en nombre de Cristo la palabra de Dios ha sido confiado solo al magisterio vivo de la Iglesia*⁹⁵. Este «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido [...] con la asistencia del Espíritu Santo»⁹⁶. El Concilio Vaticano II ha recordado la íntima unión entre los tres elementos: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; y, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas»⁹⁷.

El oficio de enseñar en materia de fe y de moral corresponde a los Obispos en comunión con el Romano Pontífice y al Romano Pontífice mismo; por eso «merecen el respeto de todos, pues son los testigos de la verdad divina y católica»⁹⁸, incluso cuando no intentan definir dogmáticamente una doctrina⁹⁹. Hay que recordar, además, que las enseñanzas del magisterio vinculan la fe teologal del creyente cuando se realiza bajo el carisma de la infalibilidad (ausencia de error garantizada por la asistencia divina)¹⁰⁰. De tal carisma gozan los actos del magisterio solemne y los del magisterio ordinario universal¹⁰¹. Son actos del *magisterio solemne* las definiciones “*ex cathedra*” del Romano Pontífice¹⁰² y las definiciones del Colegio Episcopal con el Romano Pontífice y por él aprobadas (por ejemplo, en un Concilio Ecuménico)¹⁰³. Se tiene, en cambio, una

⁹⁵ «El sentido de la Escritura, de los Símbolos y de las formulaciones dogmáticas del pasado no brota sólo del texto mismo, sino de la fe de la Iglesia. En el seno de la comunidad encontramos la instancia de decisión y de interpretación auténtica y fiel de la doctrina de la fe y de la ley moral» (CELAM, *Documento de Puebla*, n. 374).

⁹⁶ *Dei Verbum*, n. 10.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Lumen gentium*, n. 25.

⁹⁹ Cfr. CIC, can. 752; *Donum veritatis*, n. 23. Acerca del magisterio ordinario del Papa, la Const. *Lumen gentium*, n. 25, precisa: «Hay que prestar de manera particular esta obediencia religiosa de voluntad y de inteligencia al magisterio auténtico del Romano Pontífice, incluso cuando no habla *ex cathedra*, de tal manera que se reconozca con respeto su magisterio supremo y se acepten con sinceridad sus opiniones según la intención y el deseo expresado por él mismo, que se deducen principalmente del tipo de documento, o de la insistencia en la doctrina propuesta, o de las fórmulas empleadas».

¹⁰⁰ La declaración *Mysterium Ecclesiae*, nn. 2-5, hace importantes aclaraciones sobre el carisma de la infalibilidad.

¹⁰¹ Cfr. CONC. VATICANO I, Const. dogm. *Dei Filius*, 24-IV-1870, cap. 3: DS 3011; CIC, can. 750.

¹⁰² Cfr. CONC. VATICANO I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, 18-VII-1870, cap. 4: DS 3073-3075; esta enseñanza del Vaticano I es dogma de fe. Véase también el texto íntegro de *Lumen gentium*, n. 25.

¹⁰³ «Esto [la infalibilidad de los Obispos con el Romano Pontífice] aparece todavía más claro cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para toda la Iglesia los maestros y jueces

enseñanza infalible del *magisterio ordinario y universal* cuando cada uno de los Obispos, «incluso dispersos por el mundo, pero en comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñan cuál es la fe y la moral auténticas, si están de acuerdo en mantener una opinión como definitiva»; en este caso «proclaman infaliblemente la enseñanza de Cristo»¹⁰⁴. Hay que añadir, por lo que atañe al valor del magisterio de la Iglesia, que es preciso tener presente no solo la naturaleza del acto del magisterio, sino también el diverso grado o calificación de las doctrinas enseñadas y el tipo de adhesión requerido. La Instrucción *Donum veritatis*, en referencia a la *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis*, ha introducido una notable aclaración en esta materia, distinguiendo tres grandes categorías de verdades¹⁰⁵. Este aspecto es necesario para realizar una correcta hermenéutica de los documentos del magisterio de la Iglesia.

Magisterio y teología — El cultivo de la teología, como análisis racional del misterio revelado, implica una adecuada comprensión de la relación existente entre el magisterio de la Iglesia, la labor de los teólogos y el pueblo de Dios, libre de distorsiones y de contraposiciones dialécticas. En sentido riguroso, el magisterio no constituye una fuente autónoma de la teología. La fuente y la norma de la teología es la Revelación divina, y con referencia a ella hay que considerar la función del magisterio. En su íntima conexión con la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición¹⁰⁶, que responde al designio del Señor, el magisterio precede y regula la labor teológica en el mismo sentido en que lo hace la fe. *Para la teología, el magisterio no es una instancia extracientífica opuesta a la búsqueda racional, sino que constituye su premisa necesaria*. Al mismo tiempo debe recordarse que «la teología no es simple y exclusivamente una función auxiliar del Magisterio»¹⁰⁷; no se limita a repetir o a recoger los temas que este ha enseñado. *La teología tiene una dinámica propia, enraizada en la tendencia hacia la verdad y en la comprensión racional propia del hombre y de la misma fe*; así la teología se

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

¹⁰⁴ *Lumen gentium*, n. 25.

¹⁰⁵ Cfr. *Donum veritatis*, n. 23. La *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis* ha sido publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1989: AAS 81 (1989) 104 s. Una ulterior clarificación, que comprende también los aspectos canónicos, ha sido realizada por JUAN PABLO II, Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18-V-1998, y CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*, 29-VI-1998.

¹⁰⁶ Cfr. *Dei Verbum*, n. 10.

¹⁰⁷ J. RATZINGER, *Introducción*, en AA.VV., *El don de la verdad. Instrucción y comentarios*, Palabra, Madrid 1993, p. 20.

propone tanto el desarrollo de la vida cristiana de los fieles, cuanto la necesaria tarea de dar razón de la propia esperanza a cuantos todavía no conocen a Cristo.

En este sentido, «el valor primario es la unidad de la fe; de ahí deriva la autoridad y la potestad deliberativa última del Magisterio en la interpretación de la Palabra de Dios escrita y transmitida; respetar ese valor primario no sofoca la investigación teológica, más bien le confiere un fundamento estable»¹⁰⁸. Además, hay que tener presente el carácter eclesial de la teología: para conseguir su propio objetivo, «la teología nunca puede reducirse a la reflexión “privada” de un teólogo o de un grupo de teólogos. *El ambiente vital del teólogo es la Iglesia*, y la teología, para ser fiel a su identidad, no puede menos que participar íntimamente del tejido de la vida de la Iglesia, de su doctrina, de su santidad, de su oración»¹⁰⁹. Esta convicción de responsable pertenencia a la Iglesia permite resolver siempre, de manera adecuada y no traumática para los fieles, las tensiones que ocasionalmente puedan darse entre la búsqueda teológica y el magisterio de los pastores¹¹⁰; tensiones que hasta cierto punto son inevitables en todas las realidades en las cuales intervienen los hombres, pero que a partir de determinadas magnitudes y modalidades serían manifestación de falta de fe y de amor hacia la mediación eclesial querida y garantizada por Cristo.

Por otra parte, una es la función de los pastores y otra la de los teólogos¹¹¹. Ni los pastores entran en el debate científico-teológico, sino cuando es necesario para el bien de los fieles y entonces lo hacen de manera indirecta; ni a la teología corresponde el gobierno de la comunidad cristiana. A la teología se le pide que sea buena teología, es decir, que cumpla con rigor científico su misión, que está fundada en la fe, regulada por la fe y encaminada a un mejor conocimiento de la fe, sin olvidar su finalidad pastoral¹¹².

En último término, *el magisterio y la teología, aun cumpliendo funciones diversas, se proponen mantener el Pueblo de Dios en la verdad que libera*. Este idéntico servicio a la comunidad de los fieles, e incluso a todos los hombres, funda e inspira la relación de mutua colaboración entre ellos¹¹³.

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

Revelación, magisterio y moral — El Evangelio predicado por los Apóstoles y sus sucesores, es la «fuente de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres»¹¹⁴. Esta afirmación de la Constitución dogmática sobre la divina Revelación del Concilio Vaticano II expresa, en

¹⁰⁸ JUAN PABLO II, *Discurso* 24-XI-1995, n. 2: *Insegnamenti*, XVIII-2 (1995) 1214.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. *Donum veritatis*, nn. 21-41.

¹¹¹ Cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 53.

¹¹² Cfr. *ibidem*.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, n. 55.

términos generales, lo que siempre ha sido el sentir de la Iglesia: *el Evangelio es también la fuente “de la ordenación de las costumbres”*; y es tradicional el uso de la fórmula «*in rebus fidei et morum*», en materia de fe y moral, para referirse tanto al contenido de la Revelación cuanto al ámbito en el cual el magisterio de la Iglesia es doctrinal y autoritariamente competente¹¹⁵. De hecho, la existencia de un contenido moral revelado y de una competencia doctrinal específica del magisterio eclesiástico en campo moral ha sido universal y pacíficamente afirmada por la teología moral hasta la mitad del siglo XX.

Esta competencia específica del magisterio en el campo moral es, ante todo, una realidad bimilenaria en la vida de la Iglesia¹¹⁶. Desde el punto de vista teológico, tal realidad se explica fundamentalmente por dos razones. *El magisterio de la Iglesia es competente en el campo moral: a) como guardián e intérprete de la Revelación (y por tanto de su contenido ético), y b) en cuanto que Cristo envió a los Apóstoles y a sus sucesores a predicar el mensaje de salvación, y la observancia de toda la ley moral es necesaria para la salvación*¹¹⁷. En base a esta segunda razón, la Iglesia ha afirmado su competencia incluso en materias de ley moral natural¹¹⁸, sin que por esto haya dirimido la cuestión teórica de si existen verdaderas exigencias de la ley moral

¹¹⁴ *Dei Verbum*, n. 7.

¹¹⁵ La expresión «*in rebus fidei et morum*» se emplea, al menos, desde el Concilio de Trento (cfr. DS 1507), y ha sido retomada, con ligeras variantes, por todos los documentos eclesiásticos sobre la materia hasta nuestros días, por ejemplo: Const. *Pastor Aeternus* del Vaticano I; Const. *Lumen gentium* y *Dei Verbum* del Vaticano II; *Mysterium Ecclesiae*, *Professio fidei*, *Donum veritatis* y *Veritatis splendor*. Esta locución ha sido, incluso, usada en definiciones dogmáticas (cfr. DS 3074).

¹¹⁶ Desde los tiempos apostólicos los pastores han intervenido en las cuestiones morales, también en lo que se refiere a la ley moral natural. Esto es evidente en las Cartas del Nuevo Testamento. También pueden verse, a modo de ejemplo, DS 2038, 2039, 2044, 2045, 2060-2062, 2108, 2109, 2114, 2115, 2126-2128, 2130-2144, 2148-2151, 3336-3338, así como las encíclicas sociales.

¹¹⁷ Cfr. PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 4; *Donum veritatis*, n. 16.

¹¹⁸ Cfr. *Humanae vitae*, n. 4, y los documentos citados en la nota 1 de la misma encíclica. Otros textos del magisterio y una visión de conjunto se encuentran en F. OCÁRIZ, *La competencia del Magistero della Chiesa «in moribus»*, en AA.VV., «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Ares, Milano 1989, pp. 125-138. Sobre los estudios posteriores a la *Veritatis splendor*, cfr. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, «*La fe que actúa...*» (Ga 5, 6). *Fe y razón en la «Veritatis splendor»*, y A. CARRASCO ROUCO, *Iglesia, Magisterio y Moral*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, pp. 383-402 y 429-474, respectivamente; R. FISICHELLA, *Teologi e Magistero*, en R. LUCAS LUCAS (ed.), «*Veritatis splendor*». *Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1994, pp. 153-168; A. SARMIENTO, *Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral*, «*Ius Canonicum*» 40 (2000) 53-71.

natural que no hayan sido de alguna manera reveladas o que no estén ligadas a la custodia y exposición del depósito de la fe.

La “moral autónoma” — En los años sucesivos al Concilio Vaticano II empezó a emerger una orientación teológica, conocida como “moral autónoma” o “moral autónoma en el contexto cristiano”¹¹⁹, que se propuso un replanteamiento de las relaciones entre la moral humana y la moral cristiana. La solución propuesta tiende a negar la competencia del magisterio de la Iglesia en el ámbito de las normas morales concretas de la ley natural; lo que presupone el rechazo de las bases de tal competencia, es decir, la pertenencia de tales normas al depósito revelado y su significado para la salvación. Se produjo un importante debate¹²⁰, y algunos exponentes de tal orientación llegaron a sostener posiciones manifiestamente erróneas, las cuales motivaron la intervención del Romano Pontífice con la encíclica *Veritatis splendor*.

La encíclica *Veritatis splendor* enseña claramente que se puede y se debe hablar de una «justa autonomía de la razón práctica»¹²¹, y al mismo tiempo, afirma de una manera igualmente manifiesta que algunos moralistas católicos han propuesto una interpretación de la autonomía de la razón humana que conlleva «tesis incompatibles con la doctrina católica»¹²². Estas enseñanzas se recogen en los nn. 36 y 37 de la encíclica, aunque en realidad la conexión entre fe y moral es un tema que se repite a lo largo de toda ella. El contenido de los nn. 36 y 37 puede resumirse en 5 puntos:

1) Se deja claro ante todo, y es una aclaración muy importante, que la orientación criticada «nunca ha intentado contraponer la libertad humana a la ley divina, ni poner en duda la existencia de un fundamento religioso último de las normas morales»¹²³.

2) Por otra parte, esta corriente ha introducido un profundo cambio *en el modo de concebir* la relación entre la razón humana y Dios, negando las dos principales vías a través de las cuales se establece, en la tradición moral católica, esta relación: «Algunos, sin embargo, olvidando que la razón humana depende de la Sabiduría divina y que, en

¹¹⁹ Representantes de esta orientación son A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971 (en 1984 fue publicada una segunda edición, con respuesta a las principales críticas recibidas); F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980.

¹²⁰ Una visión de conjunto se encuentra en F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua, I*, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 509-581; O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, cit.; J. LANGAN, *The Christian Difference in Ethics*, «Theological Studies» 50 (1989) 131-150. Vid. también F. J. MARIN PORGUERES, *La moral autónoma: un acercamiento desde Franz Böckle*, Eunsa, Pamplona 2002. Para una mayor profundización teórica del tema cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, cit.

¹²¹ *Veritatis splendor*, n. 40.

¹²² *Ibid.*, n. 37.

¹²³ *Ibid.*, n. 36.

el estado actual de naturaleza caída, existe la necesidad y la realidad efectiva de la divina Revelación para el conocimiento de verdades morales incluso de orden natural, han llegado a teorizar una *completa autonomía de la razón* en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo»¹²⁴. Es decir, se ha propuesto el concepto de una razón que establecería autárquicamente, según las exigencias cambiantes y siempre nuevas de las situaciones históricas particulares, aquello que es justo o equivocado en el campo del obrar intramundano. De ello se sigue que «tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente “humana”, es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado autor de esta ley, a no ser en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legislatora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre. Ahora bien, estas tendencias de pensamiento han llevado a negar, contra la Sagrada Escritura (cfr. Mt 15, 3-6) y la doctrina perenne de la Iglesia, que la ley moral natural tenga a Dios como autor y que el hombre, mediante su razón, participe de la ley eterna, que no ha sido establecida por él»¹²⁵.

3) Esta tesis ha sido después utilizada como criterio fundamental de hermenéutica bíblica: su concepto de razón es incompatible con la posibilidad de una Revelación por parte de Dios de preceptos morales relacionados con los comportamientos concretos¹²⁶; así «se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente»¹²⁷.

4) Los autores criticados retienen que este nuevo concepto de autonomía debe estar circunscrito al plano de la moral normativa, y con esta finalidad separan en modo nítido el plano normativo del plano religioso y salvífico. De esta manera distinguen las verdades éticas de las verdades salvíficas, distinción que la *Veritatis splendor* considera contraria a la doctrina católica¹²⁸.

5) De las tesis indicadas en 3) y 4) deriva, de un modo lógicamente coherente, «la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado “bien humano”»¹²⁹; ese planteamiento rechaza las dos razones en las que se basa tal competencia: se niega que el *depositum fidei* contenga una enseñanza moral específica y concreta, y se niega que las normas concretas de la ley moral natural sean parte integrante del mensaje de la

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*. Conviene notar que esta última frase no contradice cuanto la *Veritatis splendor* señala en el texto citado en el punto 1). Los representantes de la “moral autónoma” no niegan que la ley moral tenga una cierta relación con Dios, pero afirman que Dios es su autor *solo en el sentido de que...*

¹²⁶ Se entiende aquí por “preceptos morales” las normas que se refieren a las virtudes éticas naturales o también a la ley moral natural, pues otros aspectos de la moral no se han puesto en discusión. Los referidos autores no niegan, por ejemplo, que la moral cristiana lleve consigo una nueva imagen del sujeto y del fin del obrar moral.

¹²⁷ *Veritatis splendor*, n. 37.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, que remite a los cánones 19-21 de la sesión VI del Concilio Tridentino: DS 1569-1571.

¹²⁹ *Veritatis splendor*, n. 37.

salvación que la Iglesia transmite a todos los hombres en virtud del mandato recibido de Cristo.

Después de la publicación de la encíclica, los autores que se han sentido aludidos han afirmado que ningún moralista católico había mantenido semejantes tesis¹³⁰. Pero esta autodefensa no se sostiene cuando se compara la encíclica con los principales textos escritos por estos autores, tanto antes¹³¹ cuanto después de la publicación de la misma¹³².

Fe y moral — El problema de fondo es el modo de concebir la moral humana en relación con Dios y con la moral cristiana o, según el lenguaje usado por *Veritatis splendor*, la relación entre fe y moral. Se trata de una cuestión bastante complicada, sobre la que ya hemos expresado la posición que nos parece más adecuada en términos generales¹³³, aunque algunos aspectos específicos todavía deben ser aclarados. El problema puede recibir distintas soluciones doctrinalmente aceptables. En este sentido, la posición de la “moral autónoma” tiene notables instancias positivas que, según la *Veritatis splendor*, responden, «en su mayoría, a la mejor tradición del pensamiento católico»¹³⁴. En efecto, quiere favorecer el diálogo con la cultura moderna, subrayando el carácter racional¹³⁵ –y por tanto universalmente comprensible y comunicable¹³⁶– de la ley moral natural; y también pone de relieve su carácter

¹³⁰ Cfr. D. MIETH, *La teología moral ¿en fuera de juego? Respuesta a la encíclica «Veritatis splendor»*, Herder, Barcelona 1996, libro que expresa un exasperado criticismo hacia la encíclica.

¹³¹ Un estudio de la encíclica en relación a la “moral autónoma”, se halla en A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (I)*, cit., pp. 242-259.

¹³² El 2-II-1996, «L'Osservatore Romano» publicaba una nota crítica sobre el libro coordinado por D. Mieth anteriormente citado. En ella se afirma, entre otras cosas: «Siguiendo este planteamiento, se piensa que no debe reconocerse la encíclica *Veritatis splendor* como expresión auténtica del Magisterio de la Iglesia, [...] se convence de que la *Veritatis splendor* es objeto de una “quaestio disputata”, y se sienten autorizados a favorecer el disenso público sobre un pronunciamiento del Magisterio ordinario del Romano Pontífice. De este modo se incurre en una actitud teológica y eclesiológicamente incorrecta (cfr. *Lumen gentium*, 25, 1), y al mismo tiempo queda confirmada con los hechos la exactitud del diagnóstico y del discernimiento doctrinal realizado por la *Veritatis splendor* [...] El exorbitante criticismo de este libro responde a la convicción de que las cuestiones morales no pueden ser, *ratione materiae*, objeto del Magisterio de la Iglesia». Más objetivos y teológicamente correctos nos parecen los comentarios sobre la encíclica que iremos citando, además de AA.VV., *Enseñame tus caminos para que siga tu verdad*, Edicep, Valencia 1993, y los trabajos recogidos en «*Scripta Theologica*» 26 (1994) 123-219.

¹³³ Véase § 1 c).

¹³⁴ *Veritatis splendor*, n. 36.

¹³⁵ Cfr. por ejemplo A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, cit., pp. 15-54.

¹³⁶ Cfr. por ejemplo F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, cit., pp. 279 y 282-283.

interior¹³⁷, no interpretable como heteronomía¹³⁸. La *Veritatis splendor* ha indicado, no obstante, los confines propios de la doctrina católica, no siempre respetados por algunos seguidores de la “moral autónoma”.

Estos son fundamentalmente los siguientes:

1) De la autonomía gnoseológica de la razón humana en lo que se refiere a la ley moral natural («justa autonomía de la razón práctica»), no se puede pasar a la afirmación de la autonomía ontológica de la moral humana, y por tanto a negar que la ley moral natural es una ley divina en sentido estricto.

2) De la afirmación de un horizonte “específicamente” cristiano (en su acepción de “exclusivamente” o “especialmente”) en el plano de la fe y de la gracia (llamado quizás “trascendental”), no se puede pasar a afirmar la futilidad para la salvación de los comportamientos relacionados con las virtudes éticas naturales (justicia, templanza, etc.).

3) De la autonomía cognoscitiva de la razón humana, que en la práctica es relativa, no se puede pasar a negar la presencia en la Revelación divina de exigencias éticas de la ley moral natural. En otras palabras, el concepto de autonomía no puede ser interpretado hasta el punto que Dios, para respetar la libertad de la criatura, no tendría otra opción que retirarse de la vida y del mundo de los hombres, de manera que a la autonomía legislativa del hombre debería corresponder en Dios un espacio vacío, en el cual no habría nada “escrito”¹³⁹. Por eso –según los que sostienen la “moral autónoma”– lo que en la Sagrada Escritura parece ser una indicación moral concreta, debería ser entendida de otro modo: como una norma relativa al ambiente cultural del escritor sagrado que, por tanto, sería mudable¹⁴⁰. No es este el sentido en el cual Dios ha confiado el mundo al hombre, para que lo gobierne y le dé forma¹⁴¹.

¹³⁷ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 36.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, n. 41.

¹³⁹ Véanse, a este propósito, las observaciones de M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica «Veritatis splendor»*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, cit., pp. 543-578. La Revelación enseña que Dios no solo no desatiende la vida moral y la historia humana, sino que actúa en el mundo hasta el punto de compartir –en Cristo– la condición humana y proponerse como modelo de vida.

¹⁴⁰ Diferente es la cuestión suscitada por algunos autores y que constituye, sin duda, un verdadero problema: en la Sagrada Escritura, incluso en las Cartas de los Apóstoles, pero sobre todo en el Antiguo Testamento, encontramos, colocadas aparentemente al mismo nivel, afirmaciones normativas que tienen un valor transitorio y afirmaciones de valor permanente. Para dilucidar la diferencia se requiere un particular discernimiento racional y un profundo sentido cristiano: los criterios para ese adecuado discernimiento se encuentran, sobre todo, en las enseñanzas de Cristo. Por tanto, resulta determinante leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, y entender los pasajes difíciles del Nuevo tal como han sido interpretados por la Iglesia desde los tiempos apostólicos; en último análisis, resulta decisiva una adecuada comprensión de la función de la Tradición.

¹⁴¹ El *status quaestionis* sobre la exégesis moral de la Biblia es bastante confuso: por un lado, los que sostienen la moral autónoma dicen que su posición no hace otra cosa que

4) Como corolario, no existe un fundamento válido para negar la competencia del magisterio de los pastores en el campo moral. Esto no supone desestimar la autonomía gnoseológica relativa de la razón humana por lo que se refiere a la ley moral natural (la «justa autonomía de la razón práctica» según la *Veritatis splendor*). En efecto, ordinariamente el magisterio de la Iglesia se limita, en este campo, a enseñar los contenidos doctrinales que las circunstancias pastorales de cada época aconsejan confirmar, para hacer frente a las dudas que podrían causar daño a los fieles; esto motiva la toma de posición del magisterio, que no propone autoritariamente argumentos racionales concretos. En la mayoría de los casos, corresponde a la teología moral individuar y profundizar la razones idóneas para hacer más comprensible la doctrina enseñada¹⁴².

A este respecto, conviene añadir dos consideraciones finales. En primer lugar, resulta determinante en toda esta temática la capacidad de concebir la relación razón-fe y la relación conocimiento natural-Revelación de una manera no dialéctica. No es verdad que solo pertenezca a la razón este mundo y solo a la fe el otro. Dios ha revelado cosas relacionadas con nuestro obrar moral que también la razón puede alcanzar¹⁴³. Es esclarecedor el modo de enfocar la relación razón-fe sugerido por Scheeben: no es una relación dialéctica, sino “esponsal”, y en este sentido se puede considerar a Jesucristo, el «*Hombre-Dios en su unión de dos principios de actividad*, la naturaleza divina y la naturaleza humana, *como tipo de la relación existente entre la razón y la fe, dos principios de conocimiento*»¹⁴⁴. Se trata, en último análisis, de tomar en serio la lógica de la Encarnación. En segundo lugar, pensamos que el problema

constatar las dificultades que tienen los biblistas para reconocer un *ethos* revelado; y así Fuchs escribe: «La exégesis moderna afirma que, en general, las afirmaciones morales más concretas contenidas en la Escritura no pueden ser consideradas normas morales reveladas por Dios y no pueden ser propuestas por la Iglesia como infalibles» (J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, Dehoniane, Bologna 1978, p. 202). Sin embargo, exegetas muy competentes afirman, al contrario, que las dificultades en este sentido provienen más bien de las interpretaciones que hacen los moralistas: cfr. G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989, p. 21; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. I, pp. 17-29. A lo largo del libro citaremos otros trabajos que analizan la doctrina moral de la S. Escritura. Véanse también los estudios exegéticos de AA.VV., *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1980; C. SPICQ, *Connaisance et morale dans la Bible*, Cerf, Paris 1985.

¹⁴² Cfr. por ejemplo las indicaciones en este sentido recogidas en JUAN PABLO II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 32 y en *Evangelium vitae*, n. 98.

¹⁴³ Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005.

¹⁴⁴ M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1960³, p. 850. Acerca de la relación razón-fe, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La risposta del pensiero metafisico alla crisi di senso dell'etica contemporanea: l'essere come libertà*, en G. CHALMETA (ed.), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993, pp. 73-89; ID., *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et ratio"*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 33-57.

se ha complicado notablemente a causa del planteamiento excesivamente normativista asumido por la “moral autónoma”. El estudio del contenido ético de la Revelación desde el punto de vista del fin de la vida moral y de las virtudes hubiera sido mucho más fácil y fecundo. Sobre este punto retornaremos más adelante.

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

Razón humana y teología moral — Como se dijo, «la verdadera teología proviene de la fe y trata de conducir a la fe»¹⁴⁵. Entre la fe inicial y la comprensión más profunda de la fe a que tiende la vida cristiana, se coloca la aplicación de la razón a los contenidos revelados, su exploración racional, el trabajo teológico propiamente dicho. *El ejercicio ordenado y sistemático de la razón es una parte esencial de la teología*. No en el sentido de una simple yuxtaposición de dos instancias cognoscitivas, sino en el sentido que ambas dan lugar a un saber humano cuyos principios, sin embargo, son divinamente revelados; es el saber que llamamos teología. Justamente escribió Scheeben que «la profunda frase “Fides quaerit intellectum” solo se comprenderá de un modo completo si se trae a colación esta otra: “Intellectus quaerit fidem”; los dos, la “fides” y el “intellectus” se completan y se postulan mutuamente para formar la unidad orgánica del saber comunicado por Dios acerca de las verdades reveladas por Él. Mediante la “fides” recibimos la palabra de Dios, mediante el “intellectus” la comprendemos; solamente mediante los dos unidos nos apropiamos el saber de Dios expresado en la palabra y nos hacemos también sus sabedores»¹⁴⁶. *La unidad y la armonía entre razón y fe resulta así la característica del buen trabajo teológico, y en base a este criterio la Iglesia ha expresado sus preferencias por el uso de la filosofía del ser de Tomás de Aquino*¹⁴⁷, preferencia que no significa una exclusividad cerrada a los progresos registrados a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

Nos hemos referido antes, en dos ocasiones, a la relación entre razón y fe. El tema es tan importante para la teología que son aún necesarias algunas aclaraciones, que consideramos fundamentales. Por una parte, la Revelación cristiana excede y, al mismo tiempo, incluye todo el horizonte histórico-filosófico del hombre. Es verdad que en la Revelación encuentran respuesta las más importantes preguntas del hombre; pero

¹⁴⁵ *Pastores dabo vobis*, n. 53, que cita la *Propositio* 26 del Sínodo de los Obispos de 1990.

¹⁴⁶ M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, cit., p. 830.

¹⁴⁷ Cfr. *Optatam totius*, n. 16. Un comentario sobre la doctrina de la Iglesia en esta materia se encuentra en L. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Armando, Roma 1996, pp. 93-112 y 123-137. La profunda e inseparable conexión entre el conocimiento de fe y el de la razón y la perenne actualidad del pensamiento del Aquinate en este ámbito han sido claramente subrayadas por la encíclica *Fides et ratio*.

es también cierto que la Revelación excede con mucho tales preguntas, de tal manera que no puede ser condicionada, anticipada, ni interpretada únicamente en base a los interrogantes humanos. Se debe evitar, por tanto, el “filosofismo”, es decir, la subordinación de la palabra de Dios a un criterio hermenéutico filosófico totalizante.

Por otra parte, la reivindicación de la libertad (amor) y del carácter absoluto del Dios que se auto-revela no comportan negar a la razón el poder de explorar la consistencia esencial de las realidades creadas. Es decir, se tiene que evitar el error nominalista de ver las cosas como un puro *factum* singular y totalmente contingente, que existe como término de la voluntad de Dios, y en el cual hay poco que conocer, porque no contiene ninguna verdad necesaria y universal¹⁴⁸. La existencia sería así un *factum* aleatorio que no tiene otra explicación que la voluntad de Dios, que pone las cosas fuera de sí. Esto llevaría a la destrucción de la verdad: nuestra semántica conceptual abstracta restaría separada de la realidad –sería indefinidamente plural, de acuerdo con las perspectivas hermenéuticas asumidas–, y se negaría el principio fundamental del realismo filosófico, es decir, el principio *veritas supra ens fundatur*. En otras palabras, el nominalismo cae en la contradicción de querer subrayar la infinitud de Dios a través de un procedimiento filosófico que termina por limitarla enormemente, pues en la práctica le viene impuesto el límite de no poder causar un efecto con consistencia propia. Esta corriente sostiene que, como el universal consiste en sus notas propias, este no puede ser real, porque no puede ser creado, es decir, no puede ser simple efecto de una causa total. Para el nominalista, la infinitud de Dios se entiende solo si existencia significa singularidad y contingencia. La historia muestra los daños que esta perspectiva, aparentemente muy teológica, ha causado a la teología, incluso a la teología moral (piénsese en la concepción voluntarista de la ley divina). En definitiva, este tema requiere una especial perspicacia, porque el equilibrio entre razón y fe es bastante delicado; fácil de entender en teoría, pero difícil de actuar concretamente en la práctica del trabajo teológico.

Ética filosófica y teología moral — Para aplicar estas consideraciones generales a la teología moral, conviene recordar nuevamente el principio de la *novedad sin ruptura*¹⁴⁹, según el cual se afirma que el conocimiento de nuestro ser moral excede la pura exploración racional, porque el significado último de la vida moral se reconoce solo a la luz de Cristo¹⁵⁰. Y, a la vez, afirma que la gracia de la filiación divina, aun excediendo la condición humana, no la cancela: la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la destruye; más aún, sin la subsistencia propia de la condición humana, la gracia no podría ser recibida y entendida en su especificidad de don gratuito¹⁵¹. Por eso, *el conocimiento exacto de la natural condición moral del hombre, objeto de la ética*

¹⁴⁸ Sobre el nominalismo véase el óptimo estudio de L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997.

¹⁴⁹ Cfr. § 1 c).

¹⁵⁰ Cfr. *Col* 1, 16-17.

¹⁵¹ Sobre el fundamento ontológico de la actividad moral (natural y sobrenatural), con particular referencia al pensamiento de Tomás de Aquino, puede consultarse E. COLOM, *Dios y el obrar humano*, Eunsa, Pamplona 1976, especialmente pp. 13-31.

filosófica, es indispensable para la teología moral. Así lo indica Juan Pablo II: «La *teología moral* necesita aún más [que la teología fundamental] la aportación filosófica. En efecto, en la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética»¹⁵².

La ética filosófica no constituye el principio hermenéutico último para la inteligencia de la vida cristiana, pero debe aportar las bases que consientan y faciliten la comprensión teológica. Una ética filosófica que, por ejemplo, viese la instancia moral de manera positivista, como una constricción normativa procedente del exterior del hombre, no permitiría la comprensión de la vida cristiana como desarrollo de la gracia divina que por el bautismo está en nuestros corazones. Existen, al menos, cuatro grandes temas en los cuales la aportación de la ética filosófica tiene una importancia fundamental: la epistemología moral, el concepto de sujeto moral, la teoría de la acción y la teoría de los principios normativos¹⁵³.

Epistemología moral. El hombre se identifica con Cristo en el modo de juzgar, de valorar, de sentir¹⁵⁴ y, por tanto, de obrar, en la medida en que la fe, la esperanza y la caridad, y también las virtudes éticas, son los principios de su razón práctica. Para entender cómo actúan estas realidades es necesario comprender la función de las virtudes como principios vitales del conocimiento moral alcanzable por la razón práctica, y no solo como hábitos que facilitan la práctica de lo que la razón o la conciencia habrían individuado por sí solas, independientemente de las virtudes. Se trata, por tanto, de explicitar una epistemología moral que no sea racionalista ni normativista, centrada en el conocimiento del bien de la vida humana considerada como un todo y de las virtudes; que tampoco sea abstracta, sino anclada en la situación real histórico-salvífica del hombre¹⁵⁵.

Concepto de sujeto moral, es decir, de la persona en cuanto agente moral. En la *Veritatis splendor*, por ejemplo, el sujeto moral, representado por la figura del joven

¹⁵² *Fides et ratio*, n. 68.

¹⁵³ Una exposición completa de este modo de plantear los problemas éticos puede verse en: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 61-84.

¹⁵⁴ Cfr. *Flp* 2, 5.

¹⁵⁵ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 64.

rico, posee características que lo hacen incompatible con las figuras que los estudios modernos sobre la subjetividad moral llaman “sujeto utilitario” o “sujeto autónomo”¹⁵⁶; en estas figuras, el conocimiento de la verdad o no se alcanza o no posee una función hegemónica. El joven rico tiene una idea bastante precisa de lo que constituye el bien completo del hombre (la vida eterna) que él busca con interés, y entiende que los comportamientos singulares se juzgan según su congruencia con aquel tipo de vida. Su falta de generosidad contradice lo que hay en su interior y por esto se aleja triste. En este sentido resulta especialmente importante la consideración atenta de las características del “sujeto autónomo”, tal como lo entienden las teorías teológico-morales centradas sobre la dialéctica ley-libertad o ley-conciencia y, en general, por las teorías éticas que se basan en el concepto de deber o de obligación. Estas conciben el sujeto con una constitución intrínseca que lo hace radicalmente indiferente y, por tanto, dotado de una plena libertad de decisión; de ese modo las exigencias éticas se consideran, forzosamente, extrínsecas e impuestas, y no se logra entender que la elección equivocada contradice la íntima naturaleza práctica y las profundas aspiraciones del sujeto, como hombre y como hijo de Dios en Cristo. Los fundamentos antropológicos deben, por tanto, mostrar de manera pormenorizada cómo está constituida, en realidad, la naturaleza práctica del sujeto agente.

La teoría de la acción está en íntima conexión con el concepto de sujeto agente. La concepción del sujeto utilitario y del sujeto autónomo implican una determinada teoría de la acción moral. Pero, si falta una correcta descripción analítica de la acción – que aclare de qué depende su identidad moral, los grados de responsabilidad con relación a los distintos tipos de consecuencias, etc.–, no se podrán resolver los diversos problemas relacionados con la cooperación, el voluntario indirecto, la causalidad preterintencional de los efectos, etc.

Tratemos, en fin, el problema de los *principios normativos*. No hay duda de que las exigencias prácticas de la vida cristiana se pueden exponer según enunciados normativos y, al menos por motivos pedagógicos y catequéticos, así se debe hacer. Pero surge el problema de si este lenguaje es, primariamente, el más adecuado para expresar la vida cristiana, la *lex gratiae*, el desarrollo operativo de las virtudes teologales y de los dones recibido por el hijo de Dios en Cristo. Nuestra respuesta es que las normas son un modo derivado de expresar las exigencias de la vida cristiana, que primariamente son exigencias de las virtudes –teologales y morales–, consideradas no como un simple método alternativo de clasificación o catalogación ética (las virtudes no son esto), sino como los principios reales que fundamentan el modo de percibir y de actuar de la razón moral iluminada por la fe, es decir, de la razón moral del hijo de Dios. Las virtudes son los principios normativos reales de la vida cristiana. Esta consideración tiene notables consecuencias, incluso sobre el modo adecuado de definir las acciones morales, que en términos de virtud no pueden ser descritas de un modo meramente físico y, por tanto, pre-moral. Evita también la concepción minimalista de la ética, y garantiza su conexión con la espiritualidad. Este es, además, el modo de hablar usado en las Cartas del Nuevo Testamento, en las obras de los Padres, de los grandes santos y de muchos autores importantes de espiritualidad.

Uso de las ciencias humanas — Conviene, por último, considerar la función auxiliar, aunque importante, de las ciencias humanas (psicología,

¹⁵⁶ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 239-274.

sociología, etc.). A nadie escapa su importancia, en cuanto permiten entender mejor las condiciones fácticas en las que se desarrolla la vida moral cristiana¹⁵⁷. A la vez se debe recordar que, como «la doctrina moral de la Iglesia implica necesariamente una *dimensión normativa*, la teología moral no pueden reducirse a un saber elaborado solo en el contexto de las así llamadas *ciencias humanas*. Mientras estas se ocupan del fenómeno de la moralidad como hecho histórico y social, la teología moral, aun sirviéndose necesariamente también de los resultados de las ciencias del hombre y de la naturaleza, no está en absoluto subordinada a los resultados de las observaciones empírico-formales o de la comprensión fenomenológica»¹⁵⁸. Su utilización debe ser regulada según los criterios de la epistemología teológica.

¹⁵⁷ Sobre el papel que corresponde a las ciencias humanas en la ética remitimos a A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 42-46.

¹⁵⁸ *Veritatis splendor*, n. 111.