

| | |
|--|-----------|
| PERSPECTIVAS PARA LA MORAL FUNDAMENTAL | 3 |
| Estado y tesis de la moral fundamental | 3 |
| 1. Introducción..... | 3 |
| 2. Ante un cristocentrismo moral inconcluso..... | 11 |
| 3. Tesis y cuestiones de la moral fundamental..... | 12 |
| 1ra. TESIS: La primacía del don de la gracia, el primado de la experiencia y la moral como vocación y respuesta para la gloria del Padre..... | 16 |
| 1. La perspectiva teológica de la moral..... | 16 |
| 2. El encuentro con el Amado..... | 19 |
| 3. La respuesta a la experiencia del amor: El testimonio | 20 |
| 2da. Tesis: La razón práctica..... | 21 |
| 1. Más allá de los intelectualismos..... | 21 |
| 2. La naturaleza de la razón práctica..... | 22 |
| 3. La razón práctica en el encuentro con Cristo..... | 24 |
| 4. La acción de Cristo en la acción humana..... | 25 |
| 5. La presencia de Cristo en la acción humana, en la presencia del don del Espíritu Santo..... | 26 |
| 3ra. Tesis: El objeto del acto moral y la perspectiva del sujeto agente..... | 28 |
| 4ta. Tesis: El bien y la persona en el obrar..... | 34 |
| 1. La originalidad de la persona humana..... | 34 |
| 2. La relación entre bien de la persona y bienes para la persona..... | 36 |
| 5ta. Tesis: Las virtudes y los dones del Espíritu Santo..... | 37 |
| 1. El bien de la persona y su relación con las virtudes..... | 37 |
| 2. La integración en el obrar humano del bien revelado en el encuentro con Cristo: Los dones del Espíritu Santo y el conocimiento moral..... | 38 |
| 6ta. Tesis: El bien de la persona en el contexto cristológico..... | 41 |
| 1. Ley natural y ley nueva..... | 41 |
| 2. Las bienaventuranzas..... | 42 |
| 7ma. Tesis: Los bienes de la persona y las normas morales..... | 43 |
| 1. Naturaleza de las normas morales..... | 43 |
| 2. El proceso de determinación de las normas específicas..... | 43 |
| 3. La insuficiencia de las normas..... | 44 |
| 4. El progreso en la formulación de las normas..... | 45 |
| 8va. Tesis: La Iglesia como morada del obrar cristiano..... | 46 |
| 1. La Iglesia y la génesis del obrar cristiano..... | 46 |
| 2. La Iglesia como sujeto y ethos de la moral | 47 |
| 3. La Eucaristía fin del obrar moral | 47 |
| 4. La Iglesia y la Eucaristía..... | 48 |
| 5. La vida de los santos como Locus theologicus..... | 48 |
| 9na Tesis: El mérito: La relevancia salvífica del obrar humano..... | 50 |
| 1. Los bienes prácticos y la comunión con Dios..... | 50 |
| 2. La dinámica del obrar cristiano..... | 51 |
| 3. La caridad y la amistad..... | 52 |
| 4. La caridad como forma de las virtudes..... | 53 |
| 5. El Mérito..... | 54 |

Conclusión 56

Perspectivas para la moral fundamental

Estado y tesis de la moral fundamental

1. Introducción.

El Concilio Vaticano II, en el decreto *Optatam totius*, impulsaba a una renovación de la teología moral “cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.”¹ Con la afirmación “vocación de los fieles en Cristo” el decreto coloca como categoría fundamental de la moral la *vocación* y no la ley. Vocación que tiene su origen en la incorporación del cristiano a Cristo por la fe y el bautismo. A la vez este enfoque intentaba desplazar una moral jurídico-casuística centrada sobre la pregunta qué está permitido y qué es lo prohibido, y sustituirla por una moral de la participación en la vida de Cristo, actuada a través de las virtudes teologales. Al mismo tiempo el decreto trataba de fundar la moral sobre la sagrada Escritura y llamaba a producir frutos en la caridad. Con esta última afirmación se buscaba evitar una interpretación de la vocación en Cristo que diese lugar a una connotación egoísta, de búsqueda de la propia salvación, llamando más la atención sobre la fecundidad del amor en el mundo. En este sentido se reformulaba la misión de las virtudes dejando de ser vistas como hábitos operativos solos en vista a la ejecución de la norma moral señalada por la ley, y se las conciben como mediaciones del amor que se proyecta en la comunidad humana².

Por otro lado la renovación de la teología moral, impulsada por el Concilio Vaticano II, a partir de una perspectiva cristológica, no es un dato accidental; se ubica en el contexto de un clima crítico respecto de la moral de los manuales, muy centrada en la ley, en alguna medida sofocante y poco atenta a la dimensión teológica. Esto dio lugar a

¹ CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, n° 16 en AAS, v 58, (1966), 723.

² Cf. ZIEGLER J. G., *Teologia morale e dottrina sociale cristiana*, en “Bilancio della teologia del xx secolo.”, v3: La teologia del xx secolo, Città Nuova Editrice, (Roma-1972), 351-382.

una reflexión que intentó conjugar el momento moral con la dimensión teológica, dando lugar al surgimiento del denominado *crisocentrismo en la moral*.

Es cierto que este reclamo, de conjugar el momento teológico y el moral en un horizonte cristológico, por parte del Concilio Vaticano II, se propone concomitantemente a una reflexión teológica en este sentido. Baste pensar a todo el trabajo de uno de los mejores representantes en este periodo, F. Tillmann³ quien tomando conciencia del papel secundario que tomaba la persona de Cristo en la reflexión moral, intenta una propuesta a partir de la vocación a vivir con Cristo⁴. En 1936 F. Tillman publicó un libro con el nombre de *Idee der Nachfolge Christi* (La idea de la imitación de Cristo). Según su concepción la moral católica es la representación científica de la imitación de Cristo, sea en la vida individual, sea en la vida comunitaria. F. Tillmann eligió resueltamente la sagrada Escritura como punto de partida de su teología moral y no la filosofía clásica, aunque no logró elaborar sistemáticamente y especulativamente el material bíblico. La imitación de Cristo la había interpretado no como una copia, sino como una conformidad adquirida mediante la amorosa decisión del modelo, reproducido en modo vivo y personal en el propio ser y en la propia vida, según los límites de la naturaleza, de la posición y de la vocación universal⁵. “Seguir a alguien significa, por lo tanto, elegirlo como un modelo, impulsado por el amor.”⁶ “El seguimiento se presenta en una forma que está lejos de ser un mimetismo inconsciente y es también superior a la misma obediencia, entendida en el sentido de una mera actuación de preceptos, significa más bien una penetración en la personalidad del modelo, hacia el cual se es empujado por un impulso de una afectuosa admiración.”⁷

³ Fritz Tillmann, nace el 1 de noviembre de 1874 en Honnef (Alemania) y muere en Thöndorf el 24 de noviembre de 1953. Ordenado sacerdote, hace los estudios y grados para pasar a ser profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Bonn (1908). Se da a conocer en el campo de la sagrada Escritura con la traducción y el comentario de los escritos del Nuevo Testamento. Pero Tillmann cambia pronto su orientación bíblica y pasa a dedicarse a la teología moral. Desde 1913 a 1939 es profesor de esta materia en Bonn. Se ubicó dentro de los intentos de renovación de la teología moral iniciados por Sailes y Hirscher. Cf. La voz “*Tillmann Fritz*”, en GER, v 22.

⁴ Cf. TILLMANN F., *Der Meister ruf*, Schwann, Düsseldorf-1937

⁵ Cf. ZIEGLER J. G., *o.c.*, 360.

⁶ TILLMANN F., *o.c.*, 13.

⁷ *Ibidem*, 14.

También de un modo profético el alemán M. J. Scheeben⁸ en 1861 había escrito “La vida cristiana recibirá nuevo impulso cuando se destaque vigorosamente su fundamento, su fin y sus obligaciones sobrenaturales. ¡Qué pobre nos parece la Moral cristiana, cuando se la considera no como la Moral de los hijos de Dios, sino como una moral humana, basada únicamente en la dignidad natural del hombre y fundada en su razón y en su voluntad libre! No basta ponderar el amor inmenso y paternal que Dios nos tiene, ni tampoco decir en términos generales que somos hijos adoptivos del Padre por medio de Cristo y coherederos de su gloria. Para conocer la inmensidad del amor divino, es preciso descubrir en toda su magnitud la obra que Dios ha realizado en nosotros. Para comprender rectamente el modo y la dimensión en que somos verdaderos hermanos de Cristo, es necesario examinar a fondo nuestra semejanza con él, no menos en la naturaleza divina que en la humana. Por esta razón, no podemos considerar la gracia únicamente como mero impulso exterior de la vida moral, sino que debemos concebirla y exponerla como su fundamento nuevo y más íntimo. De este modo lograremos una auténtica teología moral, radicalmente distinta de la filosofía moral. Entonces podremos predicar una moral dogmática, basada en la fe, la gracia y los misterios del cristianismo.”⁹

Años previos al Concilio Vaticano II también es de destacar el manual de B. Häring, “La ley de Cristo” Es una obra que recoge los intentos de renovación de la moral a partir de la perspectiva cristológica, es decir, la teología moral como seguimiento de Cristo, como Reino de Dios y como caridad insertos dentro de un único principio de unión, a saber, la respuesta del hombre a la llamada de Dios en Cristo.

Este texto tiene presente también las sugerencias que vienen de corrientes filosóficas como pueden ser el espiritualismo francés y la filosofía de los valores. “Pero sea desde el punto de vista bíblico que desde el punto de vista filosófico, la obra de B. Häring

⁸ Matthias Joseph Scheeben, nace en Meckenheim-Bonn en 1835. Terminados la escuela media en Münsterfeld y la superior en Colonia en el 1852 se traslada a Roma en donde fue estudiante de filosofía y teología en la Universidad Gregoriana durante siete años. Luego de su ordenación sacerdotal en 1858 regresó a Alemania con los diplomas de filosofía y teología. Estuvo como profesor en el seminario de Colonia, tuvo la dirección de un periódico llamado *Das ökumenische Konzil von 1869*. En 1873 comenzó la publicación del *Manual de dogmática católica*. Muere en Colonia en el 1888, a la edad de 53 años. Entre sus obras caven señalara *Naturaleza y gracia* (1862); *Los misterios del cristianismo* (1865) y *Manual de dogmática católica* en tres volúmenes. (1873, 1878, 1887) Cf. MONDIN B., *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, (Bologna-1992), 527s.

⁹ SCHEEBEN M. J., *Natur und Gnade*, 3 ed., Herder, (Friburgo-1941), 204.

resulta ecléctica más que sintética; deja mucho que desear desde el punto de vista de la organización y del rigor científico. Prueba de ello es el hecho que en la parte especial continúa el esquema de los mandamientos del Decálogo, característica de los tradicionales manuales alfonsianos. Los méritos de la obra son sobre todo a nivel de divulgación.”¹⁰

No obstante los intentos de renovación no parecían haber logrado el objetivo y por ello el Concilio Vaticano II llamaba, podríamos decir, a continuar en la línea de un cambio.

La reflexión de los años posteriores ensayó varios intentos siendo los más destacados, al menos por su difusión, los trabajos desarrollados por M. Vidal, B. Häring y J. Fuchs.

M. Vidal al analizar el comportamiento humano, adopta el esquema de opción fundamental, actitud y acto. El concepto de opción fundamental se toma como la categoría moral fundamental. No se ve como una decisión periférica de la persona, sino que surge del centro de la personalidad, condiciona todos los otros actos, se refiere a toda la existencia, orienta toda la vida y “toda la vida es juzgada partiendo de la profundidad de la opción fundamental.” “Es la expresión básica de la moral y las otras expresiones de responsabilidad deben ser comprendidas a partir de ella.”¹¹ La *actitud* será en cambio, la “disposición habitual y, en gran parte, adquirida para reaccionar en un determinado modo delante a situaciones, personas u objetos del propio ambiente.”¹²

Por último el acto humano: “El acto moral es la manifestación (el signo: en cuanto significado y contenido) de la opción fundamental y de la actitud.”¹³ Tanto las actitudes como los actos valen en la medida en que están informados por la opción fundamental. A partir de tal afirmación el autor se pregunta ¿puede una sola actitud o un acto comprometer la opción fundamental? La respuesta es ambigua y expresa, que la opción fundamental se va encarnando en una sucesión de actos, pero de por sí, los actos no pueden expresar todo el valor de la opción fundamental.

¹⁰ ANGELINI G. - VALSECCHI A., *Disegno storico della teologia morale*, Dehoniane, (Bologna-1972), 176.

¹¹ VIDAL M., *Manuale di etica teologica. v1: Morale fondamentale*, Cittadella, (Assisi-1994). 424.

¹² *Ibidem*, 425.

¹³ *Ibidem*.

En relación a B. Häring su obra más destacada, a partir de la llamada de renovación del Concilio Vaticano II, fue “Libres y fieles en Cristo”¹⁴ En esta obra la moral fundamental asume como concepto hermenéutico la responsabilidad en Cristo que se desenvuelve a través de la libertad y en la fidelidad creativa¹⁵.

Por responsabilidad creativa entiende la capacidad de hacer de toda la vida, aspiraciones y decisiones, una respuesta a Dios, que debe ser integrada en la obediencia de la fe¹⁶. Esta última es definida como una respuesta al amor de Dios que se revela en todo lo que es genuino como, por ejemplo, en la creación, en el amor personal. Por lo tanto, descarta entender la fe como un mero acto intelectual, sino más bien como una acción que involucra todo el ser de la persona humana¹⁷. Condición para vivir la responsabilidad creativa es la pureza del corazón y la oración¹⁸.

La libertad creativa no se interpreta como la aplicación mecánica y estereotipada de una ley a una determinada situación sino que se define como una respuesta generosa, dentro del dialogo con Dios, que supera la normas y genera una respuesta nueva¹⁹. Llegado a este punto el manual crítica el legalismo, calificándolo de moral no creativa. En conexión con este concepto de libertad, define el pecado como una pérdida de dicha libertad²⁰.

La fidelidad creativa, segundo elemento de la vida responsable en Cristo, sería un reclamo a ser fieles a la Tradición y a evitar lo arbitrario. A su vez es la condición para vivir la responsabilidad y la libertad creativa²¹.

El texto propone la educación de la fidelidad creativa a través de *mandamientos meta* y no tanto a través de mandamientos negativos²².

¹⁴ HÄRING B., *Free and Faithful in Christ*, St. Paul Publications, (Middlegreen-1978) Nosotros adoptamos la siguiente traducción: HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici, v1...*, cit y HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici, v2: La verità vi farà liberi (Gv 8,32)*, Paoline, (Roma-1980)

¹⁵ Cf. HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici, v1...*, cit., 12s.

¹⁶ Cf. Ibidem, 84.

¹⁷ Cf. Ibidem, 82-84.

¹⁸ Cf. Ibidem, 87.

¹⁹ Cf. Ibidem, 89.

²⁰ Cf. Ibidem, 89s.

²¹ Cf. Ibidem, 96s.

²² Cf. Ibidem, 97s.

El pasaje del esquema general al obrar concreto, es decir de la aplicación de los principios generales a la acción aquí y ahora, se realiza a través de un modelo de tipo normativo. En efecto la acción es valorada a la luz de la norma entendida esta como la indicación de un comportamiento externo determinado. Pero antes “de preguntarnos: ‘¿qué debo hacer?’ nos preguntamos ¿qué debo ser? ¿qué persona debo llegar a ser según el diseño de Dios?”²³ La respuesta sería la constitución de personas responsables, libres, fieles y creativas en el seguimiento de Cristo²⁴. Esto presupone la transformación de los deseos, intuiciones, imaginaciones y actitudes fundamentales a través de la opción fundamental²⁵.

La opción fundamental se caracteriza como un acto plenamente humano pero no se la identifica con un acto particular. Tampoco tiene como característica el ser inmutable, “puede ser contradicha por incoherencias superficiales que, si bien no la invierten, pueden debilitarla en cuanto opción fundamental por el bien. Ella puede verse contradicha por acciones libres de una profundidad y relevancia tal que orienten la libertad fundamental²⁶ y la opción fundamental hacia una meta diferente.”²⁷ Como se observa, el yo profundo del sujeto sería permeable a la opción fundamental²⁸ y, este hecho, determinaría la madurez de la conciencia²⁹.

A partir de este concepto de opción fundamental, el libro propone una división tripartita del concepto de pecado. Establece tres tipos: pecado mortal, grave y venial. Se separa de este modo la gravedad de la mortalidad. “Esto no significa que todos los pecados graves sean una opción fundamental contra Dios y contra el bien, exactamente como no todas las heridas graves llevan a la muerte.”³⁰

²³ Ibidem, 110.

²⁴ Cf. Ibidem.

²⁵ Cf. Ibidem, 112s.

²⁶ Algunos autores distinguen entre la libertad categorial y libertad fundamental. La primera es quella a través de la cual el sujeto realiza las diferentes acciones concretas, mientras que a partir de la segunda el sujeto se decide como un todo a favor o en contra de Dios. La libertad fundamental es de tipo a-temporal y a-temática lo que hace imposible ubicarla en el tiempo y tematizarla o explicarla en términos concretos. Cf. MELINA L., *Moral: entre la crisis y la renovación*, EIUNSA, Barcelona-1996, 68s.

²⁷ Ibidem, 202.

²⁸ Cf. Ibidem, 113.

²⁹ Cf. Ibidem, 201.

³⁰ Ibidem, 256. La división tripartita del pecado a llevado a una desvalorización de la praxis de la confesión sacramental.

El pecado se describe como “un alejamiento de Dios que destruye la opción fundamental dirigida al compromiso bueno de sí mismo por el servicio de Dios y por el amor del prójimo.”³¹

Otro concepto interesante es el de materia relativamente leve. La materia leve se determina en función de la madurez, el nivel moral, la conciencia y el pleno uso de la libertad de sujeto en particular. De modo que una misma materia puede ser para una persona considerada como materia grave mientras que para otra podría suceder que no lo sea³².

Respecto a la conciencia, ella se define como una fuerza dinámica presente tanto en la voluntad como en la inteligencia³³. Se caracteriza por ser libre y fielmente creativa, fundada en la fe en Cristo³⁴.

El siguiente capítulo trata el tema de la ley y las normas. A este punto indica que la dimensión histórica de la persona humana debería ser reflejada por las normas, de lo contrario estas se transforman en indicaciones frías y rígidas³⁵. Critica la ética normativa, “repetámoslo: la teología moral cristiana es más de que una ética normativa; es la teología de la vida en Cristo Jesús, un esfuerzo por llegar a la plena inteligencia de lo que significa el seguimiento para los cristianos y para el mundo.”³⁶ La moral cristiana se define como una moral de la alianza y, por lo tanto, una moral de la fidelidad creativa. La causa por la cual todos tendríamos necesidad de normas reconocidas se debe al amor por la libertad y el respeto³⁷.

En el capítulo sucesivo pasa al estudio del pecado mortal y venial. “El pecado mortal es una opción fundamental que se verifica sólo cuando de la profundidad de la conciencia y de la libertad surge o se radica una decisión pecaminosa, que revela el abuso, plenamente imputable a la persona, de su libertad.”³⁸ En este contexto el texto define la materia grave en relación al desarrollo actual de la conciencia y de la libertad de una

³¹ Ibidem.

³² Cf. Ibidem, 259s.

³³ Cf. Ibidem, 281.

³⁴ Cf. Ibidem, 298.

³⁵ Cf. Ibidem, 377s.

³⁶ Ibidem, 400.

³⁷ Cf. Ibidem, 402s.

³⁸ Ibidem, 475.

persona, y en la medida en la cual pueda intervenir la autodeterminación profunda, es decir, la opción fundamental. Concluye diciendo que “no es posible dar una exacta determinación general cuantitativa de donde inicia el pecado mortal y termina el pecado venial, ya que hay una gran diferencia en las estructuras psicológicas y en las dotes morales y religiosas de las personas y en los ambientes que circundan estas últimas.”³⁹

Finalmente J. Fuchs quien dentro del horizonte también de la teoría moral de la opción fundamental, introduce la distinción entre normas formales y normas materiales. “Las primeras se refieren a los comportamientos de la persona, las segundas describen los actos en su aspecto físico exterior. Una segunda distinción, unida a la anterior, es la que opone respectivamente bondad y rectitud (*good/right; gut/richtig*), malicia y error (*evil/wrong; schlecht/falsch*): la bondad (malicia) hace referencia a la persona y los comportamientos, mientras que la rectitud (error) se refiere a los actos externos y a su adecuación correspondiente.”⁴⁰ De este modo se admiten que se puedan formular normas absolutas que se refieren a ciertos comportamientos pero estas normas son solo de carácter formal, es decir, poseen solo un valor exhortativo pero no instructivo⁴¹. Por otro lado, la distinción de las normas en formales y materiales conduce al proporcionalismo, es decir a valorar la acción en su materialidad, no en su moralidad, la cual siempre queda en el plano de la opción fundamental, a partir de la ponderación de los efectos de una acción que a su vez fundamenta la norma material. “El valor de una acción también aquí no es intrínseco, sino extrínseco: deriva del cálculo de factores extramORALES, de la ponderación de ventajas y desventajas que para la persona del que obra, y para los otros, tiene una acción determinada.”⁴²

“El verdadero y único bien moral es la voluntad buena y los comportamientos trascendentales buenos, que se verifican buscando el comportamiento más recto y ventajoso. Aquí, de paso, se ve la extraña combinación de un subjetivismo trascendental kantiano de la buena voluntad con un consecuencialismo objetivo de la eficiencia acerca de la acción

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ MELINA L., *Moral: Entre la crisis y la renovación...*, cit., 49.

⁴¹ Cf. Ibidem.

⁴² Ibidem, 51

exterior.”⁴³ Por lo tanto, como los bienes pre-morales son contingentes, las normas materiales valen para la mayoría de los casos pero están abiertas a excepciones.

2. Ante un cristoncentrismo moral inconcluso.

No obstante todos estos intentos la renovación no parecía haberse concretado adecuadamente, produciendo algunas perplejidades sobre el valor del obrar moral concreto, llamado por algunos de estos autores categorial y su referencia a la realización o no de la comunión con Cristo. Además de una desvaloración, a nivel pastoral, de la confesión sacramental a partir de una inadecuada presentación tripartita del pecado. Todo esto llevó a una nueva intervención del magisterio ahora a través de la encíclica *Veritatis Splendor* del Papa Juan Pablo II. El documento volvía a llamar la atención, en definitiva, de que los intentos de una comprensión del obrar moral y la persona de Cristo no habían sido satisfactorios. En efecto no se había podido armonizar adecuadamente la relación entre fe y moral (VS 88) lo que habría llevado a la moral a plantear una ruptura entre libertad y verdad y finalmente la desvalorización del actuar concreto que terminaba poniendo en sordina la entrega de la propia vida por parte de los mártires (VS 90)⁴⁴.

En este nuevo contexto, no obstante estos esfuerzos que acabamos de mencionar, numerosos teólogos moralistas continuaban sus esfuerzos de investigación aportando conceptos preciosos dando pasos seguros en la renovación de la teología moral. En este sentido podemos citar a G. Abbà, M. Rhonheimer, S. Pinckaers, R. Tremblay y sobre todo un conjunto de teólogos, reunidos en torno al *Area di ricerca internazionale della teologia morale fondamentale*⁴⁵ del Pontificio Instituto *Giovanni Paolo II* de Roma, a saber L. Melina, J.J Pérez Soba y J. Noriega, que en un diálogo con otros teólogos y el magisterio han ido discutiendo y desarrollando una serie de tesis y cuestiones fundamentales en torno a la renovación pedida por el Concilio Vaticano II.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ “El no poder aceptar las teorías teleológicas, consecuencialistas y proporcionalistas que niegan la existencia de normas morales negativas relativas a comportamientos determinados y que son válidas sin excepción, halla una confirmación particularmente elocuente en el hecho del martirio cristiano, que siempre ha acompañado y acompaña la vida de la Iglesia.” Joannes Paulus pp II., *Veritatis splendor*, n°90 en AAS, v 85, (1993)

⁴⁵ Area internacional de investigación de la teología moral fundamental.

De este modo y considerando gran parte del trabajo de estos y otros teólogos en el ámbito de la moral fundamental nos proponemos presentar algunas de la tesis y cuestiones fundamentales que configurarían el *status questionis* de la moral fundamental. Se trata simplemente de una presentación junto a una pequeña explicación de las mismas con la intención de un desarrollo más acabado en un futuro libro, y de aportar ideas al debate teológico sobre los núcleos de la moral fundamental en la actualidad.

3. Tesis y cuestiones de la moral fundamental.

I. En primer lugar la moral debería tener en cuenta la perspectiva teológica, esto significa intentar comprender la moral a partir del encuentro de la persona con Cristo, es decir, partir del nexo entre gracia y moral y la capacidad que el elemento teológico posee de integrar todo el dinamismo humano en una síntesis nueva. Aún más y luego de la encíclica *Deus caritas est*, del papa Benedicto XVI se reafirma la necesidad de integrar el elemento cristológico en la reflexión moral. En efecto escribe el Papa “Dios nos ha amado primero, dice la citada carta de Juan (cf. 4,10), y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (1 Jn 14,9)... Él nos ha amado primero y sigue dándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este “antes” de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta... La voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde afuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es mi alegría”⁴⁶

Cabe advertir que la integración del elemento cristológico no debe ser entendida como una mera motivación espiritual y, por lo tanto, extrínseca al obrar, ni como una decisión trascendental que luego tiene a plasmarse en los actos humanos concretos, sino intrínseca al obrar moral.

⁴⁶ BENEDICTO XVI PP., *Deus Caritas est*, Nro 17.

“De aquí nacen una serie de preguntas para ser verificadas: ¿en que modo la experiencia moral tiene su fin y su principio en la persona de Cristo? ¿cómo Cristo es capaz de responder a la pregunta por el bien?”⁴⁷

II. La segunda gran cuestión de la teología moral afronta el tema de una adecuada comprensión de la razón práctica, es decir, de la razón que guía el obrar humano, además de estudiar su relación con la ley y la gracia.

III. Este último tema nos introduce en una tercera cuestión fundamental, a saber, la perspectiva del sujeto agente, es decir del sujeto en su tensión hacia el obrar que cualifica el objeto intencional del acto humano y que, por lo tanto, lo cualifica moralmente a él. Es el tema del objeto moral de la acción.

IV. Por su parte la realización de los distintos bienes para la persona, cuyo objeto intencional cualifica la acción moralmente, se realiza sobre la base de la originalidad y la verdad de la unión afectiva que sostienen la percepción del bien de la persona. De este modo debemos distinguir entre los bienes para la persona y el bien (al singular) de la persona, es decir su originalidad. Así mientras se afirma la originalidad del sujeto, es decir, su carácter irrepetible, se asegura una objetividad del obrar moral a partir de una naturaleza.

V. Los distintos bienes de la persona se realizan sobre la base de distintas inclinaciones naturales. Estas son un dato de la naturaleza que deben ser integradas por la razón en vistas a alcanzar una plenitud. De este modo debemos tratar el tema de las virtudes, como principios operativos que permiten no solo un obrar excelente, sino también el reconocimiento del bien moral a realizar en cada circunstancia en particular.

VI. La sexta cuestión trata de comprender como se integra el dinamismo del Espíritu Santo, ley nueva, en el dinamismo humano. La dimensión pneumatológica que transforma desde dentro los dinamismos humanos en el horizonte de la caridad es un factor decisivo para evitar caer en un cristocentrismo inconcluso, es decir, extrínseco al obrar moral.

⁴⁷ MELINA L. – NORIEGA J., *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*. Lateran University press, Roma-2004, 13.

VII. Al mismo tiempo el tema de las virtudes como posibilidades de alcanzar el bien de la persona, en el desarrollo de los bienes para la persona, a través de elecciones, nos introduce en la séptima cuestión, es decir, en el tema de las normas morales. Este tema nace exactamente en este momento, como necesario, posible, pero epistemológicamente secundario respecto de las virtudes⁴⁸.

VIII. Una octava perspectiva es el estudio de la relación entre el obrar humano y el ámbito en el que él mismo se desarrolla. En efecto la acción se desarrolla y se refiere a una comunidad. En el obrar cristiano la acción se desarrolla en la Iglesia. Es el tema de la Iglesia como morada de la moral. El problema al respecto fue el de concebir, de modo parcial, la Iglesia como autoridad magisterial que privaba al hombre de su capacidad de autonomía al mismo tiempo que no se superaba una concepción de ella extrínseca al obrar moral, de allí el problema entre conciencia y magisterio. En efecto es “en la Iglesia, contemporaneidad de Cristo al hombre de hoy, que este encuentro se realiza hoy para los hombres de todos los tiempo. La original perspectiva del sujeto agente se inserta en un contexto de comunión, ya sea en el inicio –como amor que se dona- ya sea en su desarrollo –como madre que engendra las virtudes y maestra que guía- ya sea en su fin – como lugar de comunión con Dios.”⁴⁹

Por otro lado se deberá indagar en que medida una adecuada concepción de la Iglesia y su relación con el obrar moral, es capaz de generar un obrar nuevo para la vida del mundo.

IX. Por último deberemos indagar la pregunta de ¿cómo es posible que un ser humano en cuanto ser finito y contingente pueda aspirar al absoluto?, ¿cómo se explica que el sujeto a través del obrar humano pueda al mismo tiempo realizar la comunión con Dios? “En efecto la inmensa distancia que separa la naturaleza humana de la naturaleza divina dejaría inevitablemente al hombre en la desesperación de poder alcanzar aquella beatitud, que él desea y que consiste en la visión directa de Dios.”⁵⁰ Indudablemente el ideal hacia el cual nos llama Dios supera nuestras fuerzas humanas y nuestras más altas

⁴⁸ Ibidem, 22.

⁴⁹ Ibidem, 19.

⁵⁰ Cf MELINA L., *Amore, desiderio e azione*, en “*Domanda sul bene, domanda su Dio*”. Dirigido por MELINA L. NORIEGA J, Pul – Mursia, Roma-1999, 101.

aspiraciones. Es el tema del mérito, es decir de la dimensión fecunda y sobrenatural del obrar humano.

1ra. TESIS: La primacía del don de la gracia, el primado de la experiencia y la moral como vocación y respuesta para la gloria del Padre.

1. La perspectiva teológica de la moral.

Como ya señalamos se trata de comprender la moral desde el encuentro con la persona de Cristo y el nexo entre gracia y moral, es decir, como la dimensión teológica se conjuga con el obrar humano. Por otro lado y además del decreto conciliar *Optatam totius* también la constitución *Gaudium et spes* solicitaba “retornar a una moral sustancialmente bíblica y cristológica, inspirada en el encuentro con Cristo, una moral no concebida como una serie de preceptos sino como el advenimiento de un encuentro, de un amor que después sabe crear también acciones correspondientes. Si acaece este advenimiento del encuentro vivo con una persona viva, que es Cristo, y este encuentro da origen al amor, es luego desde el amor que todo el resto proviene. Ilustrar todo esto, mostrar la gran visión bíblica y desarrollarla, de este punto de partida, también los singulares contenidos de la moral, fue el programa propuesto del Concilio a los teólogos.”⁵¹ Aún más y luego de la encíclica *Deus caritas est*, del Papa Benedicto XVI se reafirma la necesidad de integrar el elemento cristológico en la reflexión moral, como ya se señaló en la introducción.

Este desafío no debe ser entendido como una mera motivación espiritual y, por lo tanto, extrínseca al obrar, ni como una decisión trascendental que luego tiende a plasmarse en los actos humanos concretos. “De aquí nacen una serie de preguntas para ser verificadas: ¿en que modo la experiencia moral tiene su fin y su principio en la persona de Cristo?”⁵²

Para introducir este tema comencemos por intentar explicar el primado de la experiencia en la moral. Afirma Santo Tomás que el fin de la moral no es el conocimiento de la verdad sino llegar a ser bueno⁵³. Esto implica una prioridad de la experiencia moral sobre la norma. En efecto solo en la experiencia de la acción se revela quien soy y quién

⁵¹ RATZINGER J., *Il rinnovamento della teologia morale*, en “*Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*”. Dirigido por MELINA L. – NORIEGA J., Lateran University press, Roma-2004, 36

⁵² MELINA L. – NORIEGA J., *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*. Lateran University press, Roma-2004, 13.

⁵³ S. THOMAS AQUINATIS, *Sententia Libri Ethicorum*, I. 2, Lec. 11,4-5. “Finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur.”

debería llegar a ser⁵⁴. La razón práctica reconoce en la acción un sentido, percibe un cierto valor que dice relación al valor personal que se pone en juego en la acción misma. “Desde esta dimensión de la experiencia, la libertad está implicada desde un principio, ya no es una mera aplicación consciente de una norma percibida de modo determinado, sino que está en el surgir mismo de la experiencia moral como una llamada a mi libertad que permite despertarla.”⁵⁵ La libertad se ve provocada por una presencia, que denominaremos afectiva, que llama a una respuesta y a un compromiso. Esto nos lleva a reconocer la primacía de la excelencia del don sobre la respuesta, que implica que antes de la acción hay una pasión y por lo tanto, la primacía del amor sobre la acción. Al mismo tiempo el don nos revela el carácter interpersonal de la moral, en efecto, solo alguien, y no algo, es capaz de amar. El amor es privativo de los seres personales. De esta manera el amante se hace presente en el amado a través de un bien que se comunica a nivel afectivo, confiriéndole al afecto y, por lo tanto al amor, una verdad al mismo tiempo que interpela al amado a dar una respuesta en vistas a concretar una amistad. Esto quiere decir que, en todo acto verdaderamente moral, existe un momento de fe. “No nos referimos aquí a la fe teologal, sino al abandono a una realidad contenida en la acción y que no está en nuestro dominio, sino que fundamenta nuestra misma capacidad de autodominio.

Aquí, en la experiencia moral, no se trata de una fe cualquiera, es la fe en el amor tal como la exclama san Juan: «Hemos conocido el amor y hemos creído en él» (1 Jn 4,16)

La aparición no es deductiva, no podemos demostrar su valor singular para el hombre, aunque nos conduzca a ella un análisis de la dinámica afectiva propia de la acción. Solo se puede aceptar como el hecho original que se convierte en la clave de interpretación de toda experiencia moral. Es la luz que ilumina todo lo que antes solo conocíamos a tientas.

El amor nos introduce en una dimensión comunicativa más amplia que, mediante la apertura radical de la experiencia por su dimensión interpersonal, permite ser una auténtica revelación, no solo de una presencia que podía permanecer desconocida, sino

⁵⁴ Cf. WOJTYLA K., *Persona y acción*, BAC, Madrid -1982

⁵⁵ MELINA L., *La experiencia moral*, en MELINA L., PERÉZ SOBA J.J., NORIEGA J., *Una luz para el obrar*, Palabra, Madrid-2006, 37.

que, en cuanto amor, es una promesa, la de la intención del amado en mí que podemos calificar como una intención unitiva.

En la experiencia del amor humano se produce así una primacía del ser amado que me introduce en una historia de amor que me precede y de la cual proviene mi misma existencia. La moralidad como hecho existencial, se debe al mismo amor que hace ser.

Lo que el amante hace en el amado es el principio de toda acción moral y no un juicio. El amor nace de una aceptación primera y se dirige a formar una comunión de personas. Esta *communio* pide más, porque exige el don de sí. Es aquí donde se experimenta el bien original de la comunión por el valor original o único de la reciprocidad de darse y recibirse. Es el descubrimiento de la dimensión final de la experiencia moral en un sentido nuevo de finalidad. Pero, al mismo tiempo, en la posible falta de reciprocidad, el amor nos abre a una dimensión preocupante como es la vulnerabilidad.

El amor no es un simple consuelo que resuelve definitivamente un problema. El amor como experiencia originaria nos introduce en una dinámica moral llena de dificultades que parecen excesivas para el hombre.

Por eso mismo, al hombre no le basta un amor cualquiera, necesita que se le revele un amor tal que le permita encontrar un camino de salvación.

El gran problema de partir de la experiencia moral y no de la fuerza de un juicio es la debilidad que parece envolver a quien sigue la experiencia. Es más, por la fe que pide y la entrega que solicita incluye un riesgo de fracaso y abandono que puede parecer excesivo. Tomar la experiencia como punto de partida es aceptar la dramaticidad propia de la experiencia moral, en la implicación de la persona en su acción por la que el hombre es un actor y no un observador, pero que ahora la lleva hasta el extremo, hasta que se pueda convertir en una verdadera tragedia, perderse a sí mismo. En este momento, el pecado se reconoce en su radicalidad, como realidad de la negación de un amor ofrecido y como ruptura de una comunión⁵⁶.

⁵⁶ Cf. MELINA L., PERÉZ SOBA J.J., NORIEGA J., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid-2006, 41-43.

2. El encuentro con el Amado.

“Es aquí donde aparece dentro de la experiencia una Persona singular. Se trata del encuentro con Cristo, cumplimiento de las promesas, portador de una Comunión originaria con el Padre, el que renueva desde dentro toda experiencia moral mostrándonos la intención primera que anidaba como don divino en el amor humano y que la oscuridad de la falta o el conocimiento especulativo propio de la experiencia nos impedía descubrir.

Es una aparición de Cristo en la que Él lleva la iniciativa. Lo hace por caminos muy distintos para cada hombre en los cuales se manifiesta. Aquí se encierra una experiencia de una especial gratuidad en este encuentro, que no puede ser exigido, y que, si es buscado, lo es ya porque «nadie viene a mí si mi Padre no lo atrae» (*Jn 6,65*)

Es una novedad que no evita la experiencia moral, es más, se revela en el interior de la misma y le da una nueva dimensión. No aparece desde afuera, estaba desde un principio y no era ajena al corazón del hombre. El amor originario y la comunicación del bien impulsaba a encontrarse con Él, pero no bastaba acercarse a Él era necesario sentirse atraído. Es un conocimiento íntimo en el que la connaturalidad nueva que nos concede el Espíritu Santo nos permite entrar en lo «íntimo de Dios» (*1 Co 2,11*). Este hecho inserto en el principio de nuestras acciones afecta todo el conocimiento moral, porque, como dice San Pablo, «tenemos la mente de Cristo» (*1 CO 2,16*).

Este conocimiento moral, nacido de la presencia del Espíritu, es un nuevo modo de conocer al Dios vivo que realiza la superación de toda división entre la fe y la mora, la fe y la vida. El amor como revelación será el cauce por el cual, dentro de una historia específica de amor en que Dios lleva la iniciativa, se llegue a reconocer el amor del Padre, manifestado en Cristo.”⁵⁷

“De esta forma, la experiencia religiosa y la experiencia moral confluyen en hacer posible la vida del cristiano en el tiempo, como la vida de aquella persona que, por el don de Dios, se mueve a sí misma a alcanzar, verdadera pero imperfectamente, la plenitud que se le ha prometido.”⁵⁸

⁵⁷ Ibidem, 44-45.

⁵⁸ Ibidem, 73.

3. La respuesta a la experiencia del amor: El testimonio

“La vida nueva nos introduce en una nueva dimensión: la de ser testimonio de la fecundidad del don. La experiencia de recibir el don en el encuentro con Cristo no acaba en sí misma, está unida a una promesa de crecimiento: «veréis cosas mayores» (*Jn 1,50*). Consiste en manifestar en las propias acciones la presencia nueva de la que son originadas, el amor nuevo en la que crecen y la gloria hacia la que nos preparan. «Para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre» (*Mt 5,16*).”⁵⁹

⁵⁹ *Ibidem*, 47.

2da. Tesis: La razón práctica.

1. Más allá de los intelectualismos.

Entendemos por razón práctica aquella que busca conocer en vista al obrar. Se trata de estudiar como es que ella se articula y al mismo tiempo cual es su relación con la ley y la gracia.

Como consecuencia de la prioridad que se le otorgó a la norma sobre la experiencia moral, el problema que se ha verificado es el de comprender la razón práctica separada de las dimensiones afectivas y corporales de la persona y de su naturaleza⁶⁰. En efecto, toda la reflexión así denominada clásica al considerar las virtudes fundamentalmente como una ayuda para cumplir lo que la ley indica, terminan sugiriendo y acentuando que lo importante para el buen obrar moral es conocer los contenidos de la ley, luego el pasaje de dicho conocimiento al obrar concreto sería más o menos automático de acuerdo al grado de virtud adquirida. Por otro lado la teoría de la opción fundamental al situar el momento moral propiamente dicho en una decisión a-temporal y a-temática, termina también por no reconocer la dimensión cognoscitiva que poseen la virtudes en la determinación de la elección en el aquí y ahora. Se termina negando la relación esencial que existe entre la razón práctica y los aspectos corpóreos del sujeto, sugiriendo a una antropología de tipo dualista.

De este modo la “moralidad” del actuar concreto, particular o así llamado categorial se pasaría a realizar a partir de una interpretación hermenéutica de la ley, que termina absorbiendo el *finis operis* de la acción en el *finis operadus* o bien a un cálculo de los efectos positivos y negativos para la determinación de la rectitud o no de la acción particular realizada.

Nos encontramos de frente a nuevos intelectualismos que le dan a la razón una total autonomía respecto de las indicaciones que encuentra en la naturaleza. De este modo la moral se reduce a una formación intelectual de la conciencia, que termina por plantear, en definitiva, que para poder obrar bien hay que estudiar necesariamente moral, o bien,

⁶⁰ MELINA L., NORIEGA J., *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale.*, 13.

reduciendo la función de la razón a una ponderación de bienes y males en juego y de cuales consecuencias son preferibles, es la denominada razón técnica, que se caracteriza por ser instrumental y pragmática. De este modo, “no solo la ley, sino la gracia se transforman en algo extrínseco al dinamismo racional”⁶¹

“Es necesario elaborar una adecuada concepción da la racionalidad moral, que sea capaz de explicar la originalidad de la verdad moral y de reconocer aquellos límites intrínsecos, que constituyen también la posibilidad de su fecundo ejercicio. Existe una verdad que la libertad del hombre está llamada a realizar y que puede ser reconocida por toda la persona, en una tensión afectiva y racional hacia el bien.”⁶²

2. La naturaleza de la razón práctica.

Tomemos como punto de partida la distinción de dos niveles de conocimiento práctico, es decir, del conocimiento en vista al obrar. “Por una parte, el nivel en el que se llevan a cabo los juicios prácticos de la razón; por otra, el nivel de la reflexión sobre estos actos de la razón práctica. Siendo una reflexión científica, este nivel de la reflexión es también el de la filosofía moral, la cual participando ciertamente en los intereses prácticos de la razón, posee, sin embargo, el carácter de una teoría, en la medida en que alcanza enunciados universales que van más allá del *operabile* concreto.”⁶³

El primer nivel corresponde a la razón práctica, el segundo a la reflexión filosófico-teológica de la vida moral. El primero es original, en cuanto a su punto de partida, el segundo es un saber reflexivo sobre lo hecho.

El objeto de la razón práctica es el bien en el ámbito del obrar, en definitiva, el *bonum operabile*, la acción buena bajo el aspecto de su verdad práctica, es decir, bajo el aspecto de su conformidad con el impulso recto⁶⁴.

En efecto como toda criatura, el ser humano, posee una diversidad de inclinaciones naturales que tienden respectivamente a sus propios actos y fines, aunque no todavía al bien

⁶¹ Ibidem, 14.

⁶² Ibidem.

⁶³ RHONHEIMER M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Eunsa, Pamplona-2000, 77.

⁶⁴ Ibidem.

en sentido moral, esto es, al bien en sentido operativo con arreglo a una concretización operativa en el contexto del orden de la razón práctica. Para esta concretización o realización del *bonum operabile*, que es más que el *bonum proprium* de la *inclinatio*, y a diferencia de la criatura irracional, el hombre no posee una *determinatio* o *regulatio* de esas inclinaciones naturales (*estimatio naturalis*), sino que tiene, en forma de otra inclinación natural, un propio principio activo y cognoscitivo de determinación o medida⁶⁵. Este principio es la razón natural, una *lumen intellectuale*, principio del acto de auto-determinación hacia lo bueno (libertad), y con ello principio del orden en y entre las inclinaciones naturales. Un orden que no es un orden natural en el mismo sentido que el orden de las inclinaciones hacia sus actos propios, específicos, sino un *ordo rationis*, el cual no se encuentra simplemente ahí, sino que ha de ser establecido.”⁶⁶

Las inclinaciones naturales en sí mismas no son racionales ni desean el bien que le es propio de modo racional, pero pueden ser educadas racionalmente, si el sujeto las orienta hacia el bien de la razón.

Teniendo en cuenta que el hombre no es solo razón, los actos por él realizados no son fruto de cada una de sus facultades aisladas, sino de todo el hombre, en su unidad compleja de cuerpo-espíritu. Los juicios de la razón coexisten con las percepciones sensibles y con los apetitos sensibles, en una relación interactiva y de mutuo condicionamiento. Si una persona juzga que desear una determinada cosa es bueno ello no significa que sea necesariamente bueno. En efecto puede suceder que las disposiciones afectivas del sujeto no se encuentren integradas, dificultando o incluso evitando, el ejercicio de la razón práctica en el reconocimiento del bien. Pero debemos decir que tanto las disposiciones afectivas como la voluntad aunque puedan obstaculizar el ejercicio de la razón práctica en el reconocimiento del bien verdadero, son elementos sin los que la razón no podría reconocer el bien verdadero. Teniendo en cuenta que toda moral se basa en el deseo de un bien no se trata de buscar la ausencia de las pasiones, de las inclinaciones naturales y de la voluntad para la realización del bien moral sino, todo lo contrario, reconocer que, sin ellas, el fin moral no sería posible. Antes de cualquier juicio de la razón práctica, el hombre es un ser que desea y aspira a un bien. En efecto, la razón práctica es el

⁶⁵ Ibidem, 90s.

⁶⁶ Ibidem, 91.

principio que integra el deseo y el apetito del hombre en el orden de la razón. De este modo, todo el obrar del hombre se transforma en un obrar verdaderamente humano, y a través de dicha integración, el apetito sensible se transforma en una fuente de conocimiento práctico. Las pasiones en cuanto afectivas pasan a poseer una función cognoscitiva y a ser un principio del obrar. Pero cuando estas no están integradas en el orden de la razón, la obstaculizan y dejan de poseer un carácter cognoscitivo. De esto se deduce la importancia capital que tienen las virtudes en el reconocimiento de los bienes prácticos.

Es este sentido hablamos de la originalidad de la razón práctica. Ésta no es una razón abstracta ubicada en el plano de las ideas que, conociendo una proposición imperativa, la comunica a la conciencia para dirigir el obrar de la voluntad, a partir de una sentencia fruto de un silogismo deducido a partir de unos principios. Se trata de la razón en cuanto piensa y juzga un determinado bien desde dentro de los dinamismos apetitivos, y por ello posee un punto de partida propio.

3. La razón práctica en el encuentro con Cristo

En el encuentro con Cristo se le revela a la persona su altísima vocación, es decir, la verdad completa sobre el bien del hombre, que es llamado a la comunión con Dios en el amor⁶⁷.

Pero en este encuentro Cristo no solo revela el contenido de la verdad sobre el bien, es decir, el sentido de la vida, sino que además lo hace posible. Él, no solo es verdad, sino también camino, “más bien es verdad precisamente porque es camino.”⁶⁸ En este sentido Cristo no permanece ajeno a la dinámica de la razón práctica, sino que se inserta en ella, a través de la acción del Espíritu Santo, transformándola desde el interior y perfeccionándola. El bien que Cristo revela es un bien operable y consiste en la bienaventuranza.

Se supera de este modo la ruptura entre fe y moral. La fe, entendida como encuentro con Cristo, es un nuevo criterio interpretativo y operativo para la existencia, ella es el principio fundamental de la moral. Haciéndonos reconocer en Jesús al Hijo de Dios y

⁶⁷ MELINA L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid-2001, 55.

⁶⁸ *Ibidem*, 56.

haciendo que nos adhiriéramos a Él en el amor, la fe es el inicio del seguimiento de Cristo, que consiste, no en una imitación, sino en una progresiva identificación, mediante la cual llegamos a participar de las virtudes de Él, es decir, en la realización de las bienaventuranzas.⁶⁹ En este sentido podemos decir que las bienaventuranzas son las virtudes de Cristo que revelan la identidad moral del cristiano.

4. La acción de Cristo en la acción humana.

“La acción de Cristo no se deduce sin más de su ser Hijo de Dios ni tampoco de su ser Hijo de María: al tener como principio de operación también la naturaleza humana del Verbo que actúa libremente por su voluntad humana, precisa un principio nuevo de operación para que su acción sea realmente redentora. Este principio nuevo que habilita la acción de Cristo a actos salvíficos es el Espíritu Santo.”⁷⁰

El papel del Espíritu Santo tiene en la vida del Hombre Jesús un papel fundamental en la conducción de su humanidad⁷¹. Con ello se supera una visión excesivamente cristomonista de la persona del Verbo encarnado, recuperando su dimensión pneumatológica⁷².

El Espíritu Santo capacita a Cristo, en su humanidad, en la experiencia del amor del Padre, derramando en ella sus dones y actuando en su inteligencia y afectividad humana⁷³. Podemos decir entonces que Cristo en su humanidad tiene la experiencia de la comunión del Verbo con el Padre, en la presencia del Espíritu Santo quien precisamente procede de esta comunión de amor entre ambas personas divinas.

Ahora bien el encuentro del hombre con Cristo es siempre en su humanidad, humanidad ungida por el Espíritu, Espíritu que penetró en su humanidad de forma plena en la resurrección, con lo cual la humanidad de Cristo alcanzó la plena unión con el Padre como Hijo de Dios con poder (*Rm* 1,4) “De esta forma, Cristo, en su humanidad resucitada,

⁶⁹ Ibidem, 57.

⁷⁰ Ibidem, 162.

⁷¹ Así por ejemplo: “Entonces fue conducido Jesús al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo.” Mt 4, 1. “Entonces, por impulso del Espíritu, volvió Jesús a Galilea y se extendió su fama por toda la región.” Lc 4, 14.

⁷² MELINA L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *La plenitud del obrar cristiano...*, cit., 160.

⁷³ Ibidem, 163.

posee como propio el espíritu, y así puede comunicarlo, al ser Él su fuente propia. Este mismo Espíritu es el que ahora Él envía a cada hombre.”⁷⁴ Por lo tanto el modo como Cristo entra en la acción se deriva del encuentro con el Espíritu Santo presente en la humanidad glorifica del Verbo.

La presencia del Espíritu Santo implica en el hombre una presencia de Cristo que lo transforma interiormente a imagen suya. “La causalidad personal que ejerce Cristo en la acción se refiere a su presencia interior por el Espíritu que atrae al hombre hacia la comunión con el Padre.”⁷⁵ De este modo Cristo es camino que conduce al Padre pero no camino al modo de una referencia extrínseca al obrar humano, no es camino porque es modelo sino porque transforma al sujeto interiormente atrayéndolo al Padre.

5. La presencia de Cristo en la acción humana, en la presencia del don del Espíritu Santo.

“Lo propio de la acción del cristiano es que está finalizada últimamente en Dios gracias al don primero del Espíritu que lo constituye en la amistad con Dios.”⁷⁶ Esta amistad, como ya hemos visto, implica una unión afectiva (*unio affectus*) de la que nace una *intentio* o deseo de alcanzar a Dios, a través, de la unión real (*unio realis*) En otros términos, Dios mismo es quien atrae a sí al hombre para que actualice en él su amistad uniéndose a Él aún imperfectamente y al modo humano. Por ello los actos (bienaventuranzas) por los que la persona va realizando la unión con Dios, necesitan de la prudencia y consecuentemente de las virtudes. Pero ahora la prudencia no partirá de los fines particulares de las virtudes morales, si bien las presupone, sino del fin último al que tiende por la caridad y que es realizado a través de un bien operable que se desea a través de un juicio por connaturalidad. Este conocimiento por connaturalidad se opera a través del *don de sabiduría*⁷⁷ que pasa a convertirse en el principio de la acción.

“Se trata de un don fruto de la presencia del Espíritu en el hombre: porque lo que el cristiano en gracia percibe es la presencia actuante del amado en sí mismo. De ahí la

⁷⁴ Ibidem, 175.

⁷⁵ Ibidem, 176.

⁷⁶ Ibidem, 194.

⁷⁷ Cf. STh. II -II, q.45.

necesidad que el hombre tiene de la docilidad, la cual es obra misma del Espíritu: son sus dones, que moldean ahora las virtudes haciéndolas permeables a las sugerencias del Amado presente en él.”⁷⁸

“El núcleo del problema se encuentra en una adecuada articulación de la virtud de la prudencia y del don de sabiduría en la originalidad de la *ratio practica*. Se trata de dos dimensiones necesarias e insustituibles de la acción que se explican por el valor cognoscitivo que la dimensión apetitiva tiene en el conocimiento del bien a realizar... Cuando la misma dimensión apetitiva se ha visto mutada por el don del Espíritu que la coadapta a sí, la prudencia queda transformada también. Y tal transformación afecta por ello al acto humano, aunque sin eliminar su racionalidad, ya que sin ella no es posible que el hombre dirija el acto a Dios, pues precisa un acto ordenado.”⁷⁹

En otros términos debemos distinguir en la unidad de la acción cristiana dos elementos intelectuales distintos: la sabiduría y la prudencia. Mientras la sabiduría es fruto de un don, la segunda es consecuencia de la ordenación que la razón imprime en el organismo afectivo, en el que permanece la *ratio finis* bajo la que son modeladas todas las *ratio finis particularis* a través de la cogitativa⁸⁰. “El fin experimentado por el don de sabiduría se le da, cierto, a la prudencia: pero no como algo externo a la *ratio practica* misma, sino integrando en sí la misma razón, ya que por otro lado, tal experiencia no se da al margen de los bienes ordenados, por lo que tal experiencia precisa intrínsecamente de la virtud de la prudencia.”⁸¹

La distinción entre sabiduría y prudencia pone en evidencia no su división, sino su armonía y su mutua necesidad ya que, digámoslo una vez más, lo que la caridad ordena es el *bonum humanum* al *bonum divinum* de un modo intrínseco al arrancar esta ordenación del mismo Espíritu. De este modo, la acción del cristiano está sometida a una racionalidad intrínseca que justifica la misma filosofía moral.⁸²

⁷⁸ MELINA L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *La plenitud del obrar cristiano...*, cit., 196.

⁷⁹ *Ibidem*, 197s.

⁸⁰ Cf. NORIEGA J., *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL – Mursia, Roma -2000, 543s.

⁸¹ *Ibidem*, 543s.

⁸² *Ibidem*, 492s.

3ra. Tesis: El objeto del acto moral y la perspectiva del sujeto agente.

Hemos visto que el sujeto realiza su obrar mediante un deseo guiado por la razón, y por eso posee dominio y responsabilidad de aquello que realiza. A su vez, la razón es la raíz y, en cierto modo, la causa de la libertad. Por lo tanto, si el hombre realiza algo en cuanto hombre lo hace a través de la razón y a la voluntad, y le compete a la razón determinar qué está bien. Es así la razón, la medida inmediata del bien y del mal de las acciones.

Esto último no hay que entenderlo como si la razón juzgase lo bueno y lo malo mediante una norma moral dada previamente en donde a la razón le quedaría, en última instancia, sólo la aplicación de las normas morales y la orientación del obrar, en función de la ley moral o en la observancia de la naturaleza de las cosas.

Cuando decimos que la razón es la medida del bien y del mal nos referimos a que no se limita a aplicar una norma moral, sino que gracias a ella, en cuanto es verdaderamente razón, es ella misma la medida intrínseca de la acción⁸³.

De este modo, la razón pasa a ser una facultad que a través de su acto, el objeto de la acción recibe su forma, en el ámbito de una determinada materia. “Como la especie de las cosas naturales son constituidas de las formas naturales, así las especies de los actos morales son constituidos por la razón.”⁸⁴ El objeto de una acción es entonces una obra de la razón y, por lo tanto, no se puede llamar objeto de la acción a las cosas a que se refieren las acciones⁸⁵. Del mismo modo tampoco podemos llamar objeto moral a las finalidades naturales de determinados procesos naturales o de las distintas inclinaciones naturales. Para que la acción sea verdaderamente humana es necesario, por una parte, el juicio de la razón, y por otra, tener el consenso de la voluntad formado a través de este juicio.

⁸³ “In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem: quia ut Dionysius dicit, 4 cap. *de Div. Nom.*, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.” THOMAE DE AQUINO, *Summa...*, cit., I-II, q. 18, a. 5, c.

⁸⁴ “sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae...” Ibidem, I-II, q. 18, a. 10, c.

⁸⁵ “obiectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*: et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem” Ibidem, I-II, q. 18, a. 2, ad. 2.

Consecuentemente la acción tendrá un objeto que fue formado por la razón, que establece como bueno, por ejemplo, seguir una inclinación natural.

Indudablemente toda acción posee una dimensión externa, observable, que nos permite hablar del objeto de dicho acto externo. Así, por ejemplo, el hecho de observar que una persona se acerca a otra carenciada para ofrecerle su ayuda, nos hace calificar dicho acto como una obra de solidaridad. Pero dicho juicio es en cierto modo peligroso, al menos desde el punto de vista moral, porque el objeto del acto externo sólo tiene valor moral en la medida que se elige como fin inmediato de la voluntad, ordenado eventualmente a ulteriores fines⁸⁶. En efecto lo que externamente parece ser un acto de caridad puede ser un acto de filantropía, o incluso un acto de vanidad al buscar quedar bien delante de otros. Por lo tanto, el juicio moral de dicho acto no será posible darlo sino cuando nos situemos en la perspectiva del sujeto agente. Como consecuencia inmediata, el análisis moral no puede conformarse con un estudio abstracto del acto externo, y determinar luego si se puede realizar⁸⁷. Cuando se habla de bondad objetiva de una acción se designa una cualidad moral inseparable de la finalidad inmediata que asume para el agente, dicha acción⁸⁸.

En el ámbito de la sexualidad, por ejemplo, la pulsión sexual, apenas pasa a ser un objeto de la razón, se convierte en un bien práctico. Pero en el ámbito de la razón no sólo entra la pulsión sexual, sino también todas las circunstancias referidas a dicha pulsión, es decir, el conjunto de elementos que actúan como circunstancia en torno a la inclinación sexual. Por lo tanto, la razón aspira a un bien práctico, que va más allá de la inclinación misma, y que sólo se puede conocer desde la perspectiva del sujeto agente. Dicho bien práctico, es el término de la razón práctica; o en otros términos, la finalidad del acto en sí mismo es precisamente el objeto del acto moral, *finis operis*, *finis proximus* o materia del acto.

Como podemos apreciar, el objeto moral integra los dinamismos afectivos del sujeto y las circunstancias, pero no se puede reducir a ellos. Podemos decir que el objeto del acto moral es una realidad compleja que no se deja percibir a primera vista. Por ejemplo, un

⁸⁶ “Tuttavia l’oggetto dell’atto esterno ha valore morale solo se la volontà lo prende come scopo del suo movimento, cioè come un fine.” PINCKAERS S., *Il rinnovamento della morale*, Borla, Torino-1968, 182.

⁸⁷ Este parecería haber sido una de las deficiencias más grandes de la moral neo-escolástica.

⁸⁸ Cf. BELMANS T.G., *Le sens objectif de l’agir humain*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano-1980, 116.

hombre vuelve a su casa y al llegar besa a su esposa, quien comienza inmediatamente a llorar. El esposo le pregunta qué le ocurre; ella responde, que cuando él llega nunca se interesa por ella. El esposo reconoce su error, se disculpa con las preocupaciones del trabajo, y vuelve a besar a su esposa y todo se soluciona⁸⁹. El hecho de entrar y saludar a su esposa con un beso, posee una intención interior, que no puede ser captada desde fuera. Entre el primer y el segundo saludo existe una diferencia profunda que solo se puede determinar a partir del sujeto⁹⁰.

Este ejemplo nos ayuda a distinguir lo que podríamos llamar la “dimensión física del acto” y el “acto” como objeto de un sujeto que obra intencionalmente y, por lo tanto, racionalmente. Desde el punto de vista físico, los actos pueden ser idénticos, pero desde el punto de vista del objeto moral estamos ante dos tipos distintos de actos morales, de dos actos de la razón práctica diversos. Por ello en el orden físico los actos pueden ser iguales, pero distintos en el orden moral; o viceversa⁹¹. Esto último nos permite utilizar la distinción entre *materia ex qua* y *materia circa quam*. En el primer caso, se trataría del aspecto visible del acto en su *genus naturae*, que no posee ninguna relevancia en el orden moral; el segundo concepto, el de *materia circa quam*, sería el objeto moral propiamente dicho. Estudiar casos abstrayendo de ellos el sujeto que los realiza presenta el peligro de separar el obrar externo de lo que realmente busca el sujeto, equiparándolo a la realidad que acontece⁹².

La naturaleza moral del acto externo no se define por un simple *operatum*, sino mediante un obrar que encarna el querer de un sujeto y le confiere así su finalidad última⁹³. Esta posición, que sería el pensamiento de santo Tomás, equidista del subjetivismo moral -que hace de la intención subjetiva (*finis operantis*) la única fuente de la moralidad capaz de dar a los actos los significados arbitrarios entendidos por el sujeto- y del

⁸⁹ El ejemplo está tomado del artículo de FEDORIK A. D. P., *Proportionalism: Some of its presuppositions and the consequence for Ethics*, en “Anthropotes”, v 1, (1993), 85.

⁹⁰ Cf. MELINA L., *Moral: Entre la crisis y la renovación. Los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de la gradualidad*, Eiusa, Barcelona-1996,, 56.

⁹¹ “Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis” Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa...*, cit, I-II, q. 1, a. 3, ad. 3.

⁹² “On aurait tort, disions-nous, d’assimiler le sens objectif ou *finis operis* de l’agir humain à ce que S. Thomas appelle son *finis naturalis* ou finalité purement ontique ressortissant au *genus naturae*. De nos jours, cette réduction se rencontre chez plus d’un auteur désireux de dissocier l’agir externe de l’emprise du vouloir.” BELMANS T.G., *o.c.*, 117.

⁹³ *Ibidem*, 119.

materialismo moral -que considera a los actos humanos como sucesos, independientemente de los fines, que les son inmanentes en cuanto elecciones humanas⁹⁴.

Tampoco podemos confundir la elección con las circunstancias, ya que éstas son anteriores a la elección (por ejemplo, la enfermedad que padece una persona es anterior a la elección de irse a la cama para curarse); pero sí le confieren a la conducta elegida su forma en cuanto que esta conducta no puede ser elegida, como bien práctico, aparte de ellas. Por último hay que distinguir ulteriores intenciones por las que la elección se realiza: curarse para seguir trabajando, curarse para ayudar a la familia etc. Por lo tanto, podemos individuar cuatro elementos distintos: una conducta observable desde fuera, una elección, las circunstancias, y las ulteriores intenciones; siendo la elección lo que determina principalmente la especie moral del acto. La naturaleza de la elección no se determina a partir de la observación de un acto, ni tampoco a partir del conocimiento de las circunstancias, al menos no en todos los casos (una pareja de casados, que realizan el acto matrimonial sin usar anticonceptivos pudiera ser que estuviera eligiendo la fornicación; para saberlo debo situarme en la perspectiva del sujeto agente) Tampoco bastan las buenas o malas intenciones de quien realiza una determinada conducta para definirla moralmente.

Podemos definir la elección como el fin próximo de una conducta voluntaria. De esta manera, el objeto del acto moral es el fin próximo o la intención de la voluntad⁹⁵ con su correspondiente juicio de razón. Así, el fin de la voluntad y el correspondiente juicio de la razón práctica constituyen el objeto moral del acto. Se podría llamar a esto intencionalidad del acto, que es distinto a las intenciones de la persona, del acto en sí mismo visto desde afuera y de las circunstancias del acto⁹⁶.

En cuanto un acto es objeto de la razón pasa a ser objeto de la voluntad y, por lo tanto, una acción. Introducimos en este momento la distinción entre acto y acción. Por acto entendemos la dimensión observable del un acontecimiento (punto de vista de la tercera persona), por acción nos situamos dentro del obrar humano desde la perspectiva del sujeto agente (punto de vista de la primera persona.)

⁹⁴ Cf. MELINA L., *Moral: Entre la crisis y la renovación...*, cit., 56.

⁹⁵ "Obiectum est finis proximus deliberatae delectionis, quae voluntatis personae agentis est causa." JOANNES PAULUS PP II, *Veritatis splendor*, cit., n°78, 1196.

⁹⁶ Cf. RHONHEIMER M., *Intentional actions and the meaning of object: A reply to Richard McCormick*, en "The Thomist", v 59/2, Washington D.C-1995, 282-285.

Por lo tanto, y, según lo dicho hasta este momento, podemos afirmar que una acción no es nunca querida o deseada sólo a partir de su dimensión física. Siempre que se opta por una determinada acción es fruto de un aspirar de la voluntad guiada por la razón. Al mismo tiempo, esto indica que las acciones son algo más que actos, poseen una dimensión que supera lo factual.

Esta última reflexión nos lleva a un nuevo modo de interpretar el orden normativo que no hay que referirlo al nivel físico de la acción, sino al nivel de la elección. La norma moral no veta conductas observables (por ejemplo tomar un compuesto químico que inhibe la ovulación) sino que se refiere a elecciones. El número 1755 del *Catecismo de la Iglesia Católica* nos presenta un ejemplo esclarecedor. El texto dice “El *objeto de la elección* puede, por sí solo, viciar el conjunto de todo el acto. Hay comportamientos concretos - como la fornicación- que siempre es un error elegirlos, porque su elección comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral.” Claramente la fornicación no es un simple patrón de conducta material, es decir, la relación sexual entre un hombre y una mujer. El veredicto del *Catecismo* no es sobre este patrón de conducta, sino sobre **la elección** llamada fornicación. En este sentido, y por poner otro ejemplo, la norma por la cual la elección anticonceptiva es siempre y en todos los casos un acto intrínsecamente malo, no debe ser confundida con el acto de injerir un compuesto anovulatorio por parte de una atleta el día anterior a la competencia deportiva, o por parte de un grupo de religiosas expuestas al peligro de estupro, o por un matrimonio en vistas a hacer infecundo el acto matrimonial. El mismo acto observable posee en cada uno de los tres ejemplos un objeto moral distinto; en el primero, estar en condiciones físicas competitivas; en el segundo, defenderse de un agresor; en el tercero, un acto anticonceptivo.

Ahora bien si la determinación de la especie moral de la acción sólo la podemos establecer desde la perspectiva del sujeto agente, que configura el objeto moral del obrar, esto no significa que la identidad moral de esta acción sea decidida por el agente; ella es un *datum*⁹⁷. En otros términos, podemos decir que la construcción del objeto moral de la acción es obra del sujeto agente, pero no necesariamente la realización de una determinada acción considerada como buena es siempre buena. Quien adultera ve, en la realización de

⁹⁷ Cf. RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica.*, Armando, Roma-1994, 135.

tal acto, la realización de un bien, pero ello no nos habilita a considerar el adulterio como una acción buena. Analizar la *verdad sobre el bien*, es decir “lo bueno verdaderamente” distinto a “lo bueno aparentemente”, nos conduce nuevamente al estudio sobre las virtudes, que capacitan al sujeto a re-conocer el bien y elegirlo (tratado sobre el obrar excelente).

Podemos ahora establecer las causas de una elección moralmente mala. Estas pueden ser dos: la mala voluntad, es decir, la voluntad en cuanto se niega a seguir el juicio de la razón⁹⁸, es decir, la soberbia; y el desorden de las pasiones, lo que significa, la ausencia de las virtudes, que arrastra a la voluntad y a la razón impidiéndoles ejercer su acto adecuadamente⁹⁹.

⁹⁸ “voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati” THOMAE DE AQUINO, *Summa...*, cit, I-II., q. 75, a. 1, ad. 3.

⁹⁹ “Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus: sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit.. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.” THOMAE DE AQUINO, *Summa...*, cit, I-II., q. 75, a. 2, c; y también cf., LUÑO A., *Etica*, cit., 269s.

4ta. Tesis: El bien y la persona en el obrar.

1. La originalidad de la persona humana.

Una cuarta cuestión es la relación entre el bien de la persona, es decir su originalidad, el encuentro con Cristo y los bienes para la persona. En otros términos se trata de responder a ¿cómo Cristo es capaz de responder a la pregunta por el bien? Aquí nuevamente se trata de superar una concepción meramente naturalista del bien de la persona, proponer una concepción personalista de la ley natural y como esta integra los múltiples bienes de la persona en el bien de la persona sin caer en un formalismo personalista que terminaría por negar la existencia de una norma moral universalmente válida.

El valor moral excepcional de la categoría de persona, deriva sin duda de su carácter de originalidad. No se puede llegar a conocer a una persona a través de sus propiedades esenciales y es imposible definirla a partir de un conjunto de categorías no personales. Además el pensamiento personalista atribuye a la persona el carácter de sujeto, es decir, de realidad que no se puede objetivar o reducir a un objeto de conocimiento. Esto significa que no sería suficiente la referencia a la naturaleza y la multiplicidad de bienes para la persona, para captar lo que es moralmente bueno para cada persona y, por lo tanto, ellos no representan todavía el bien de la persona al singular.¹⁰⁰

El hecho de que estos bienes sean denominados para la persona, indica que no se trata de bienes en sí mismos, en cuanto datos físicos ya definidos, sino que tales bienes son considerados dentro de una dinámica comunicativa que tiene con fin la persona, es decir, su bien y, por lo tanto, su realización personal, original.¹⁰¹ Tenemos que exponer entonces de que modo estos bienes para la persona se integran permitiendo la realización del bien de la persona en su originalidad.

En la primera tesis habíamos visto como la vida moral se configura como una llamada (vocación) que reclama una respuesta, en el encuentro con Cristo. La llamada

¹⁰⁰ Cf. MELINA L., PERÉZ SOBA J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma-2002, 21s.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, 28.

toma a la persona precisamente en su singularidad, es una llamada por el nombre, aún más es la llamada que da el nombre personal a cada uno. Solo aquel que ha creado al hombre y lo ha llamado, eligiéndolo y elevándolo a la comunión con él, puede decirle al hombre quien es él.¹⁰² “En realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado.”¹⁰³ A partir de este encuentro de la persona con Cristo y de su unión afectiva se revela y sostiene la percepción del bien que permitirá la integración gradual del propio obrar y la unificación de la persona. Se forma así una síntesis original que se plasma en un ideal de vida buena que integrará los distintos bienes para la persona en el marco de dicho horizonte. Dicho bienes resultan del pasaje de las inclinaciones naturales al objeto del acto moral por parte de la razón práctica.

“La tradición tomista ha siempre hecho referencia a algunas inclinaciones naturales. En primer lugar la inclinación a la conservación de la vida, que expresa la bondad del ser como tal y que es común a todas las criaturas. En segundo lugar la inclinación a la unión sexual, que no obstante siendo común a todos los animales, posee en el hombre una dimensión específica y espiritual: es apertura a la comunión de personas de sexo diverso, en una unión estable y fiel, orientada a la generación y a la educación de los hijos. En tercer lugar está la inclinación a la vida social, que no se limita a la necesidad que cada uno tiene de los otros y de la ventaja material que se recaba del hecho de vivir en sociedad, sino que se extiende al enriquecimiento y dilatación espiritual que deriva de la convivencia comunitaria. Por último existe una inclinación específicamente humana a conocer la verdad, en la cual se expresa la eminente dignidad del espíritu humano, llamado a gozar de la luz verdadera.

Es necesario observar que se trata de dimensiones naturales de la persona en su unidad de alma y cuerpo, las cuales identifican bienes fundamentales. Estas inclinaciones no son solo a nivel animal, sino que son siempre asumidas a nivel personal y es la dimensión personal que cualifica un determinado bien como bien para la persona.”¹⁰⁴

¹⁰² Cf. *Ibidem*, 128.

¹⁰³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n° 22

¹⁰⁴ Cf. MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, PUL-Murcia, Roma-2001, 147.

2. La relación entre bien de la persona y bienes para la persona.

Los bienes para la persona no poseen un valor moral sino es en su referencia a, el bien de la persona. “La moralidad consiste precisamente en la relación intrínseca del bien parcial realizado mediante la acción (el bien para la persona) con el bien total de la persona (bien de la persona). Es moral la acción que persigue el bien para la persona en la medida que afirme, en esa elección, el bien de la persona en su globalidad. Se evita así el biologismo o el naturalismo, que hacen derivar de la dimensión biológica o natural el valor moral. Las inclinaciones naturales que identifican los bienes básicos para la persona tiene un valor heurístico en orden al hallazgo de los valores morales, pero es la razón, en su dimensión específicamente moral, que a la luz del principio fundamental de la moralidad (norma personalista), representa la instancia hermenéutica decisiva. En tal sentido hay un primado de la persona, captado por la razón, en la construcción de la ley natural.

En segundo lugar se debe observar que estos bienes básicos (bienes para la persona) son parte de la persona misma, la cual no es pura libertad espiritual, sino que tiene una naturaleza. Existe un dato natural (corpóreo y espiritual), que es parte de la persona, la cual es llamada a asumirlo en la dimensión propia del bien moral. De esto se deriva, que no se puede afirmar a la persona si no es a través del respeto de sus bienes básico, y en la consideración y promoción de estos bienes. La persona no es libertad absoluta, sino unidad de alma y cuerpo, con un dato de creación (naturaleza), confiado a la libertad para su desarrollo. La libertad es responsabilidad de frente a este dato natural, que es parte de la persona, y no creatividad arbitraria. Si no se reconoce este dato natural, el principio del respeto de la persona resta vacío y puramente formal.”¹⁰⁵

En tercer lugar los bienes para la persona son expresión del bien de la persona y no simplemente bienes pre-morales.

Por último los bienes para la persona están jerárquicamente ordenados, lo que no significa que se pueda violar un bien inferior por uno superior.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. Ibidem, 149.

¹⁰⁶ Cf. Ibidem, 150.

5ta. Tesis: Las virtudes y los dones del Espíritu Santo.

1. El bien de la persona y su relación con las virtudes

La relación entre los bienes para la persona y su relación con el bien concreto de la persona hace necesario introducir el concepto de virtud. En efecto, la virtud es el medio que integra las inclinaciones naturales en el horizonte del bien de la persona. Esta tarea la realiza de dos modos. En primer lugar perfeccionando a la persona en su obrar. En el ejercicio de la virtud se muestra como la persona dirige racionalmente los diversos bienes que motivan el obrar en vistas a la realización del bien de persona. De este modo las virtudes revelan prácticamente, y en conexión con las inclinaciones naturales las dimensiones del bien en relación al bien de la persona en cuanto tal¹⁰⁷.

En segundo lugar, las virtudes al plasmar las disposiciones afectivas del sujeto en modo estable le permiten el reconocimiento del fin moral en concreto, en un modo connatural. Es la dimensión afectivo – cognoscitiva de las virtudes. Ella hace referencia a la capacidad que aportan las virtudes morales al sujeto para perseguir en el obrar lo bueno que coincide con lo que al sujeto se le presenta como bueno y deseable. Es decir es una elección que, en base a una connaturalidad afectiva (placentera) con el bien, el sujeto elige espontáneamente y con seguridad lo que no solo se le presenta como bueno y placentero sino también lo que es en sí mismo bueno y verdadero. Como se puede observar la dimensión cognoscitiva de las virtudes son el resultado de combinar la teoría de las virtudes con la teoría del placer. Del mismo modo que una facultad al ejercer su acto propio genera en el sujeto un estado de comodidad, o placer, y contrariamente cuando no puede ejercerlo le genera fastidio, las virtudes al perfeccionar la facultad correspondiente hacen en su ejercicio que el sujeto experimente gozo o placer.

De este modo las virtudes morales constituyen el más alto grado de potenciamiento de la libertad y de la razón práctica que llega a ser prudencia. Pero para llegar a la posesión de la virtud se hace necesario un proceso de ascesis que implica, al mismo tiempo que la gracia de Dios, el esfuerzo humano por adquirir las virtudes morales.

¹⁰⁷ Cf. MELINA L., PERÉZ SOBA J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, cit., 37.

La originalidad del planteo este está en haber puesto en relación la interpersonalidad afectiva y las virtudes.

2. La integración en el obrar humano del bien revelado en el encuentro con Cristo: Los dones del Espíritu Santo y el conocimiento moral.

Se trata ahora de dar un paso más e investigar como el elemento racional y objetivo de la ética es asumido en la dinámica del obrar cristiano en vistas a la comunión con Dios en la realización del bien de la persona.

“Así como las virtudes permiten un conocimiento por connaturalidad del fin en la reacción afectiva ante el bien presentado constituyendo la sensibilidad moral del hombre, del mismo modo los dones permiten que el hombre, perfeccionado en sus principios operativos por las diversas clases de virtudes, pueda ser movido por el Espíritu para que reconozca, quiera y elija un determinado bien particular en relación al fin sobrenatural.”¹⁰⁸

Gracias a los dones todos los principios operativos del hombre quedan sensibles para seguir las mociones del Espíritu Santo. De este modo, los dones integran lo humano en un nuevo dinamismo haciéndolo capaz de actuar bajo su impulso. “El nuevo principio de unidad en el hombre ya no es el *instinctus rationis* por cuanto hacía participe a todo de su racionabilidad, sino el *instinctus divinus* por cuanto asimila al hombre a su propio impulso gracias a los dones.”¹⁰⁹

“No se trata de unas facultades nuevas, ni de unas virtudes nuevas, sino de que las mismas facultades humanas que perfeccionadas por las virtudes reciben ahora una nueva perfección que asimila la anterior haciéndola dependiente de ella.”¹¹⁰

Como consecuencia no existe contradicción entre el orden de la razón, propio de las virtudes que persiguen el *bonum hominis*, con el esfuerzo que ello conlleva, con el dinamismo que introduce el Espíritu Santo a través de sus dones. Ambos órdenes se implican mutuamente. Por ello para que pueda existir el orden al fin último, es preciso que exista el orden de la razón propio de la virtud moral informada por la prudencia, ya que la

¹⁰⁸ NORIEGA J., *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, cit., 488.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 490.

¹¹⁰ *Ibidem*, 491.

caridad ordena el *bonum humanum* al *bonum divinum* de un modo intrínseco¹¹¹. De este modo la acción del cristiano está sometida a una racionalidad intrínseca que justifica la misma filosofía moral, por un lado, y por otro se aprecia al mismo tiempo el obrar de Dios en la humanización del sujeto y el esfuerzo del sujeto integrado en el orden sobrenatural¹¹².

En otros términos la racionalidad práctica queda elevada pero no anulada. “Elevada porque ahora la razón práctica deberá inventar, producir y dirigir una acción desde el amor al nuevo fin último: esto es, Dios mismo.”¹¹³ Pero el conocimiento de este fin al que dirige la acción no vendrá como algo externo al dinamismo de la acción sino que se trata también de un conocimiento por connaturalidad del fin conveniente sobrenatural de la acción, gracias a la unión afectiva con Dios fruto de la amistad con Él.

“Tomás distingue en la unidad de la acción dos elementos intelectuales distintos: la sabiduría y la prudencia. No puede identificarlos, porque la experiencia del fin de ambas es tremendamente diversa, ya que en la primera es fruto de un don, y en la segunda es a consecuencia de la propia ordenación que la razón imprime en el organismo afectivo, en el que permanece la *ratio finis* bajo la que son modeladas todas las *ratio finis particularis* a través de la cogitativa. El fin experimentado por el don de la sabiduría “se le da”, cierto a la prudencia: pero no como algo externo a la *ratio practica* misma, sino como integrado en sí la misma razón práctica, ya que por otro lado, tal experiencia precisa intrínsecamente de la virtud de la prudencia.

La distinción entre sabiduría y prudencia pone en evidencia no su división, sino su armonía y su mutua necesidad.”¹¹⁴

“La solución que da Tomás, por tanto, asume la intuición aristotélica de la originalidad de la prudencia y su conocimiento del fin, pero la integra dentro de su

¹¹¹ Ibidem, 491S.

¹¹² Hay que evitar caer en el error de concebir el obrar cristiano como una etapa siguiente al obrar humano. Ambas dimensiones se dan simultáneamente y mientras que la presencia del Espíritu orienta el obrar humano hacia la comunión con Dios, en la realización del bien de la persona, éste reclama el esfuerzo humano.

¹¹³ NORIEGA J., *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, cit., 543.

¹¹⁴ Ibidem, 543s.

explicación sobre la novedad que supone la caridad en el hombre como una amistad verdadera con Dios.”¹¹⁵

¹¹⁵ Ibidem, 545.

6ta. Tesis: El bien de la persona en el contexto cristológico.

1. Ley natural y ley nueva.

Los bienes para la persona, como ya lo hemos expuesto, indican aquellos bienes particulares objeto de la elección, que realizan el bien de la persona. Ellos se constituyen a partir de las inclinaciones naturales que pasan a ser objeto de la razón práctica y, por lo tanto, la libertad no parte de una indiferencia, sino de orientaciones fundamentales y espontáneas hacia lo que se presenta como bueno. La teología ha definido la ley natural precisamente como el orden que la razón crea en los actos humanos, plasmando las múltiples inclinaciones a los bienes de la persona en vista a lograr el bien de la persona. La ley natural no significa entonces otra cosa que los principios de la razón práctica (los fines de las virtudes) en base a los cuales el apetito intencional de las virtudes morales es guiado cognoscitivamente.

Estos fines son un *naturaliter cognitum* algo que la razón humana comprende en modo natural, es decir, en un modo razonable. Dichos principios, no hay que confundirlos con los medios que conocemos razonablemente para alcanzar un fin, sino que nos referimos a una racionalidad de la naturaleza, es decir, de aquello que está determinado hacia una determinada cosa. Se trata de reconocer el punto de partida sobre la base del cual se realizan luego ulteriores reconocimientos prácticos.

Si no existiese nada que estuviese determinado por la naturaleza, es decir, presupuesto a lo que es razonable, por lo tanto, no existiría ninguna verdadera racionalidad, solo existiría un apetito ciego, condicionamiento afectivo, convención social, derecho del más fuerte; no existiría autoridad sino como imposición y amenaza a la libertad.

Pero por otro lado, y como la contemporánea reflexión personalista ha mostrado, el contexto en el cual viene la última determinación del bien en concreto de la acción es la experiencia del amor y de la comunicación interpersonal: “Algo es considerado por la voluntad como bien, en cuanto es comunicado al amado.” En este sentido, la expresión *bienes para la persona* indica que el bien objeto de la intencionalidad práctica no es solo referido a la persona, sino dirigido a construir la comunión con otra persona. La racionalidad práctica inervada en la virtud, juega la función de conocer la verdad de la

acción, en modo que ella contribuya efectivamente a edificar la comunión entre las personas.

En el horizonte cristocéntrico los “bienes para la persona” son juntos confirmados en su valor fundamental y permanente, pero también relativizados y transfigurados en relación a la llamada suprema del hombre en Cristo. Las inclinaciones naturales son los primeros signos de esta vocación a la caridad. Ellas permanecen válidas, en cuanto un dato original de la creación, pero son colocadas en una dinámica de perfección en la caridad, que las trasciende. El natural apego a la vida es redimensionado y transfigurado en la perspectiva del don de sí. El amor conyugal es acogido como signo –sacramento de la caridad de Dios por el hombre, de Cristo por la Iglesia, su Esposa. Es abierta, contemporáneamente la vía inédita de la posibilidad de trascenderlo en la virginidad por el Reino de los cielos, que confirma el carácter esponsal del cuerpo, pero lo realiza no ya más en el signo terreno de la genitalidad, y según una fecundidad de orden superior. La sociabilidad, con la regla de la justicia, es perfeccionada en la caridad, que sin negar las exigencias naturales y racionales de equidad, las inserta en la perspectiva superior de la comunión, de la cual la Iglesia es anticipo. En fin, la búsqueda de la verdad se encuentra con la Verdad hecha carne: el don ofrecido en la fe no niega la búsqueda y las exigencias de la razón, sino que las orienta hacia una profundización sin fin.”¹¹⁶

2. Las bienaventuranzas.

En el marco del cumplimiento cristológico de la ley natural debemos ubicar a las bienaventuranzas. Estas no deben ser entendidas como indicaciones normativas en sentido estricto. “Se tratan de indicaciones morales generales, que median entre los principios de la ley natural y las normas específicamente cristianas.”¹¹⁷ Indican el modo de seguir a Cristo. Son claves hermenéuticas de la verdad moral sobre los bienes de la persona.

¹¹⁶ MELINA L., PERÉZ SOBA J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, cit., 130.

¹¹⁷ MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, PUL-Mursia, Roma-2001, 154.

7ma. Tesis: Los bienes de la persona y las normas morales.

1. Naturaleza de las normas morales.

Las normas morales en la perspectiva del sujeto agente son formulaciones de tipo lingüístico a posteriori de los principios de la razón práctica, es decir, del orden de las virtudes morales, que son el reflejo de la estructura de la racionalidad la cual se refiere a distintos objetos morales de las distintas acciones. En otras palabras, las normas morales expresan que un determinado tipo de obrar pertenece a una virtud o es opuesta a ella. Es por ello que cuando observamos una norma estamos afirmando algún bien de la persona. El término observar una norma es un modo de decir por el cual el sujeto elige realizar una acción buena y, por tanto, con un objeto moral bueno que realiza el bien de la persona. De este modo los bienes de la persona son el fundamento de las normas particulares.

2. El proceso de determinación de las normas específicas.

Las normas aplican a un caso particular los principios. Mientras que los principios afirman un bien universal, las normas aplican dicho principio (por ejemplo aquellos de la ley natural) a una acción determinada y específica. El pasaje no es automático sino que depende de la experiencia, de la cultura de conocimientos científicos¹¹⁸.

Las normas que protegen bienes de la persona fundamentales se expresarán en normas negativas, en vez aquellas que hace referencia a un bien particular de la persona se expresarán en modo positivo. Estas últimas valen siempre pero no en todos los casos ya que un bien particular de una persona se debe realizar teniendo en cuenta una jerarquía de bienes, de aquí la necesidad de la prudencia. En vez las normas negativas valen siempre, en todos los casos y sin excepción. El porque se debe a que ellas protegen bienes para la persona que están en estricta relación con el bien para la persona, de modo tal que no respetarla es lesionar el bien para la persona. Ellas son las referidas al campo de la vida, la sexualidad y el respeto a la verdad.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, 151.

3. La insuficiencia de las normas.

Las normas morales, en cuanto protegen los distintos bienes de la persona, presentan la dificultad de que no todas ellas son capaces de traducirse en acciones específicas o reglas circunstanciadas. Mientras que las normas relacionadas con las virtudes de la templanza y la fortaleza solo pueden ser traducidas como máximas, las normas relacionadas con la justicia lo pueden ser propiamente hablando. La razón de ello es que mientras el justo medio de las normas relacionadas con la templanza y la fortaleza tienen su referencia al sujeto, las relacionadas con la justicia lo poseen en relación *ad alterum*, y por lo tanto, el justo medio es un medio objetivo. Podemos hablar entonces de normas morales en sentido estricto y normas morales en sentido amplio, es decir, aquellas que hacen referencia a las virtudes de la templanza y la fortaleza¹¹⁹.

Una moral cuyo objetivo es determinar normas, en sentido estricto, termina siendo una moral legalista, es decir, sumida en la casuística, reduciendo el ámbito relacionado con la templanza y la fortaleza a la esfera de lo privado y poco preocupada por la formación del sujeto¹²⁰. En otras palabras, si se deja de lado esta diferencia fundamental entre principios prácticos (estructura teleológica de las virtudes) y las formulaciones de las normas morales como un modo de hablar de estos principios (y de las virtudes correspondientes), entonces nacen frecuentes problemas ficticios y dificultades, como por ejemplo, los llamados conflictos de deberes, que luego llevan a una verdadera ética del caso límite, y una tendencia predominante de no considerar la moral como una doctrina de la vida buena en vista a la comunión con Dios, sino como una teoría sobre como resolver problemas morales de perplejidad, conflicto de deberes¹²¹. En efecto si las normas morales son la expresión de los distintos bienes para la persona, un conflicto de deberes es imposible ya que ellas expresan una jerarquía de bienes. Que haya normas positivas que no se deban cumplir para realizar otras normas positivas es indudable pero lo que no puede pasar es que no se observe una norma negativa para cumplir con otra norma considerada más importante ya que, como se señaló, estas últimas están en estricta relación con el bien de la persona.¹²²

¹¹⁹ Cf. ABBÀ. G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona-1992, 248s.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale...*, cit., 274.

¹²² Cf. CAFFARRA C., *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona-1999, 2º ed, 99.

4. El progreso en la formulación de la normas.

Si las normas expresan los distintos bienes para la persona en su relación con el bien para la persona es indudable que dicha relación está contextualizada a los distintos momentos históricos y a las distintas situaciones sociales. En otras palabras la maldad moral de algunas acciones no aparece evidente a la conciencia humana, por ejemplo, el hecho de la igualdad en los derechos civiles. No obstante una vez juzgado un comportamiento como negativo por la razón, ello significa que, bajo las mismas circunstancias y condiciones no pueda llegar a ser considerado luego moralmente bueno¹²³.

¹²³ Cf. MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, PUL-Mursia, Roma-2001, 152.

8va. Tesis: La Iglesia como morada del obrar cristiano.

1. La Iglesia y la génesis del obrar cristiano.

La iglesia es esencialmente una comunidad fruto de una comunión. “Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano.”¹²⁴ En efecto el amor del Hijo que se ofrece al Padre en la cruz, reconcilia al hombre con Dios ofreciéndole el don de la comunión de la Trinidad y engendrando la Iglesia. Por ello el obrar del cristiano es necesariamente un obrar eclesial.

La iglesia no entra como una ayuda extrínseca al obrar humano, sino que el obrar cristiano es necesariamente un obrar en y desde la Iglesia. Es cierto que podemos diferenciar el momento cristológico del eclesial en el obrar humano pero no podemos separarlos. En este sentido podemos citar al catecismo de la Iglesia católica: “El cristiano realiza su vocación en la Iglesia, en comunión con todos los bautizados. De la Iglesia recibe la Palabra de Dios, que contiene las enseñanzas de la ley de Cristo. De la Iglesia recibe la gracia de los sacramentos que le sostienen en el camino. De la Iglesia aprende el ejemplo de santidad; reconoce en la Bienaventurada Virgen María la figura y la fuente de esa santidad; la discierne en el testimonio auténtico de los que la viven; la descubre en la tradición espiritual y en la larga historia de los santos que le han precedido y que la liturgia celebra a lo largo del santoral.”¹²⁵

“La referencia eclesiológica para la moral no se limita, por lo tanto, a los elementos institucionales del Magisterio, que se dirige a los cristianos enseñando los preceptos morales que deben ser observados, sino que se extiende a los sacramentos y llega hasta la vida concreta de comunión, en la que se forma el sujeto moral, a través de las virtudes morales.”¹²⁶

Además crea un ambiente donde el sujeto puede crecer moralmente, es decir, protegido de malas experiencias en el marco de una disciplina de vida, en vistas a realizar la comunión con Dios. En efecto ella aporta al sujeto una visión sapiencial del mundo, a la

¹²⁴ BENEDICTO XVI PP, *Deus Caritas est*, Nro 19.

¹²⁵ ICC, N° 2030.

¹²⁶ Cf. MELINA L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *La plenitud del obrar cristiano...*, cit., 32.

luz del misterio encarnado, una tradición que se va haciendo vida en diversas personas que llamamos santos y que pasan a constituir el canon de la vida cristiana, es por ello que se los canoniza. En ella es posible la autoridad, entendida solo como fama de santidad, es decir, como resultado de un esfuerzo por servir a la Verdad en la humildad. Finalmente, la amistad como comunión en un mismo ideal, amar a quien nos amó primero, es decir, Cristo.

2. La Iglesia como sujeto y ethos de la moral

“El punto decisivo para definir correctamente una reflexión teológica sobre la conducta moral cristiana es recordar que la libertad y la conducta de la persona son absolutamente precedidas por un don gratuito de Dios. En el origen de cada iniciativa la libertad humana es precedida por un amor que la constituye, la crea y la redime.”¹²⁷ “La libertad vive gracias a un *per-don*, que constituye y establece la obligación moral.”¹²⁸ Es el don de la Redención a través de la cruz de Cristo, fundamento de la dimensión eucarística de la moral. “Como en la parábola del Hijo pródigo, la libertad humana tras muchas vicisitudes lejos del hogar en un país de esclavitud, descubre que está anticipada desde sus raíces por el perdón del Padre.”¹²⁹ Por esto es que no podemos pensar la acción humana y la libertad sino es desde el perdón, la **permanencia** en el amor de Dios y como una respuesta a ese don. Sin esta permanencia fruto de la renovación del don del perdón, ofrecido continuamente, la libertad solo se concebiría como intentos precipitados y compulsivos incapaces de responder al don del amor de Dios.

3. La Eucaristía fin del obrar moral

“El momento en que el vínculo entre el sentido eclesial y la moral se establece y documenta con la mayor densidad teológica, es en el sacramento de la Eucaristía.”¹³⁰ Este es el lugar donde nace la Iglesia y a la vez el momento del don o del *per-don* condición de posibilidad de la libertad humana. En efecto en el origen del deseo, base de la libertad, se encuentra el don del amor de Dios. “La Eucaristía es la verdadera morada del hombre

¹²⁷ MELINA L., *Participar en las virtudes de Cristo.*, Cristiandad, Madrid-2004, 194.

¹²⁸ *Ibidem*, 197.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*, 201.

nuevo, de la que deriva toda su ética.”¹³¹ Esta morada es al mismo tiempo una morada eclesial, porque nace del sacrificio de la cruz donde nace la Iglesia. Es el marco, al mismo tiempo, del mandamiento nuevo (Jn 13,34) entendido como una respuesta al amor de Dios en el amor al prójimo y no como una imposición externa a la voluntad del hombre.

De este modo la Eucaristía no solo es la génesis del obrar moral sino que también es el fin del mismo. El don recibido se convierte al mismo tiempo como el fin de la libertad, es decir, la realización de la comunión con Cristo.

4. La Iglesia y la Eucaristía

“La Eucaristía está en efecto en el fundamento de la moral cristiana como don de la ley nueva del amor, pero el papel de la Iglesia no es simplemente un resultado de la Eucaristía. También es cierto que la Iglesia hace la Eucaristía y se introduce con su pobre pero irremplazable contribución en la ofrenda redentora.”¹³² De este modo el obrar cristiano se inserta en la vida de la Iglesia y se nutre a través de ella por el pan de la palabra y el pan de la Eucaristía celebrada y comunicada no como una idea (*gnosis*), sino como inserción concreta en una comunidad de salvación concebida como una vida común ordenada, tanto jurídica como pneumática, cuyo contenido profundo está formado por los sacramentos y su poder vivificante como obra del Espíritu Santo¹³³.

5. La vida de los santos como *Locus theologicus*

“La existencia de una tradición, no solo enseñada sino vivida debería ser mucho más valorada, no solamente para la espiritualidad, sino también para la teología moral. La existencia de los santos debería concebirse y aceptarse como un verdadero lugar teológico: una experiencia personal y paradigmática de la universalización de la norma crística. La santidad, obra del Espíritu, aclara un aspecto del Misterio de Cristo en la historia, en un

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, 207.

¹³³ Cf. Ibidem, 209.

terreno clave del discipulado personal, como un posible catalizador para otras experiencias personales de discipulado.”¹³⁴

La Iglesia se presenta, pues, como una hermenéutica de la auténtica moral y como una comunidad que ofrece ejemplos de vida santa según las diferentes condiciones de vida.”

135

¹³⁴ Ibidem, 215.

¹³⁵ Ibidem, 210.

9na Tesis: El mérito: La relevancia salvífica del obrar humano.

1. Los bienes prácticos y la comunión con Dios.

En esta tesis nos planteábamos dos cuestiones: ¿cómo es posible que un ser humano en cuanto ser finito y contingente pueda aspirar al absoluto? ¿Cómo se explica que el sujeto a través del obrar humano pueda al mismo tiempo realizar la comunión con Dios? “

La primera se pregunta acerca del bien de la persona, que depende de su libertad y la define como persona. No se trata de un bien en particular que es el objeto de la actividad técnica y artística (póiesis), sino del bien de la persona en cuanto tal, fruto de la praxis, es decir del actuar en donde se juega su dignidad como persona. La verdad moral se refiere por lo tanto al bien último de la persona que la hace buena, es decir, un sujeto relacionado con la Verdad. Es una verdad que coincide con la verdad de su salvación¹³⁶. En otros términos y, como ya lo dijimos, al ser el fin último de la persona la contemplación de Dios, por lo tanto el bien de la persona no puede ser separado de la comunión con Dios dada en la praxis a través de la vida virtuosa, es decir, de un obrar *secundum rationem*, es decir, un obrar en cierto modo contemplativo.

Indagar sobre la relevancia salvífica del obrar moral es preguntarse sobre el vínculo existente entre la verdad moral y la verdad salvífica.

Por otro lado la *Veritas Salutaris* corresponde con la adhesión a Cristo y, por lo tanto, es una verdad existencial que interpela nuestra existencia hacia un cambio de vida, conversión. No es solo una verdad intelectual sino que involucra a toda la persona. “No todo el que diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos” (Mt 7,21) El hecho es debido a que el contenido de la fe (*fides quae*) es una persona: Cristo, y por lo tanto, el acto de fe (*fides qua*) no puede entenderse como un acto meramente formal e intelectual. “Por lo tanto, la naturaleza del acto de fe debe deducirse de la naturaleza del contenido que se presenta a la libertad, y no al revés.”¹³⁷ Siendo la revelación un acontecimiento, la encarnación del Verbo, el acto de fe no puede entenderse sino como un acto en el que la gracia y la libertad del hombre se conjugan adhiriéndose a la persona de Jesús.

¹³⁶ Cf. Ibidem, 143.

¹³⁷ Cf., Ibidem, 148.

“Lo entendemos mejor si meditamos sobre nuestra relación personal con Cristo. Él es una persona: nuestra relación con Él no puede agotarse en un asentimiento meramente intelectual a verdades conceptuales referentes a Él. Eso sería vaciar la fe de su contenido existencial. Él nos pide una respuesta de toda nuestra persona, que se expresa en la fidelidad de nuestra voluntad a sus mandamientos. «En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos» (1Jn2,3). La fe es, pues una respuesta global y concreta a la persona de Cristo y a las exigencia históricas y concretas de su seguimiento.”¹³⁸

2. La dinámica del obrar cristiano.

“El movimiento de la fe no es perfecto si no es informado por la caridad. La fe viva genera la esperanza, y la esperanza la caridad.”¹³⁹ En efecto, el encuentro con Cristo, en la génesis de la experiencia moral, genera el deseo de alcanzar la comunión plena (esperanza) incoada en el afecto, la cual se va realizando en el obrar movido por ella, de lo que resulta la caridad. De este modo la caridad pasa a ser la causa eficiente de la fe con respecto al movimiento de la voluntad. “Vivir la fe, animada por la caridad, produce una dinámica orientada hacia las obras y las decisiones que están en conformidad con ella.”¹⁴⁰

“En esta dinámica de la libertad cristiana que desde la fe llega, a través de la caridad, a las obras, las virtudes morales son una mediación necesaria. Son, de hecho, el instrumento necesario de la caridad.”¹⁴¹ En efecto, el amor a Dios no suprime nuestra condición humana sino que Dios quiere que lo amemos siendo lo que somos. En otros términos, en la relación de amistad que supone la caridad no se cancela la persona sino todo lo contrario. Por ello es que la realización de la comunión con Dios no suprime la realización de los fines próximos, ni la necesidad de que los actos humanos estén bien ordenados respecto a los bienes morales o sus respectivos fines. La caridad lleva a plenitud las virtudes morales introduciendo una valoración a los actos que van más allá de sí mismos pero que no cancelan la regla racional de las virtudes. “Por eso, quien se opone a la virtud moral también se opone a la caridad.”¹⁴²

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Cf. Ibidem, 150.

¹⁴⁰ Cf. Ibidem, 150s.

¹⁴¹ Cf. L. Ibidem, 152.

¹⁴² SUMMA THEOLOGIAE, II-II, q. 24, a. 12. Este es un argumento más a favor de la no existencia de la parvedad de materia en ningún mandamiento de la ley de Dios. En efecto si lo mandamiento hacen referencia

3. La caridad y la amistad.

¿Pero cómo es posible que un ser humano en cuanto ser finito y contingente pueda aspirar al absoluto?, ¿cómo se explica que el sujeto a través del obrar humano pueda al mismo tiempo realizar la comunión con Dios? “En efecto la inmensa distancia que separa la naturaleza humana de la naturaleza divina dejaría inevitablemente al hombre en la desesperación de poder alcanzar aquella beatitud, que él desea y que consiste en la visión directa de Dios.”¹⁴³ Indudablemente el ideal hacia el cual nos llama Dios supera nuestras fuerzas humanas y nuestras más altas aspiraciones. La Encarnación se nos presenta como una ayuda eficaz para tender hacia la beatitud. En este sentido dice Jesús “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia.” (Jn 10, 10) En Cristo el encuentro con Dios es anticipado y hecho posible. Cristo se hace contemporáneo de cada hombre a través del Espíritu Santo en la Iglesia. Por ello es que entre nuestra vida moral, la gracia de Cristo y los sacramentos que la comunican, se establece una íntima relación¹⁴⁴.

La participación en la vida de Dios, es decir, la gracia, nos inspira un amor por Dios, diferente de cualquier otro amor. La caridad es el amor de Dios en cuanto unido a la persona, que informa la razón, y toda la afectividad humana a través de las virtudes, es decir, toda la dimensión creada de la persona, ordenando todos sus deseos hacia Él y otorgándole una plenitud nueva¹⁴⁵.

El modo mejor de entender la caridad, siguiendo a santo Tomás, es considerarla a la luz del concepto de amistad. Podemos distinguir tres tipos de amistad: aquella fundada sobre la utilidad en común, como la que existe entre dos comerciantes; la amistad establecida sobre el placer que procura la presencia del otro; y finalmente la amistad virtuosa, cuyo fundamento es precisamente la virtud común a los amigos. Este último tipo de amistad se instaura sobre la benevolencia, por la cual se ama al otro por sí mismo, y consecuentemente, se busca su bien más allá de los intereses personales y del placer. En ella los amigos respetan plenamente la libertad del otro, buscan favorecer el desarrollo de

a distintas virtudes, violar alguno de ellos con plena advertencia y consentimiento, sería siempre un pecado mortal.

¹⁴³ Cf MELINA L., *Amore, desiderio...*, cit., 101.

¹⁴⁴ Cf. PINCKAERS S., *Il rinnovamento...*, cit., 49.

¹⁴⁵ “La carità, mediante un impulso superiore di amicizia verso Dio, informa di sé la ragione e plasma mediante le virtù tutta l’affettività umana, conferendole una pienezza nuova.” MELINA L. - PÉREZ-SOBA J.J. - NORIEGA J., *Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale*, en “Anthropotes”, v 1, (1999), 264.

su personalidad en sus características peculiares; esta amistad une a los amigos de un modo tan estrecho que se posee un mismo querer sobre cada cosa, comparte los mismos intereses al punto de sentir las alegrías y las tristezas del otro como propias¹⁴⁶.

Una amistad de este género es la forma más perfecta de amistad y es a través de ella como santo Tomás desea explicar la caridad. En efecto, Dios, en su caridad, respeta la libertad del hombre y al mismo tiempo incita al hombre a respetar a Dios, a reconocerlo y a amarlo en aquello que Él es, amándolo en su misterio y en su obrar dentro y fuera de nosotros. Además la caridad le atribuye al hombre los mismos sentimientos de Dios; inclina al hombre a conformarse completamente con toda libertad a su voluntad, que se hace propia¹⁴⁷.

“La amistad realiza la maravilla de que cada sujeto presente reconozca al otro como un sujeto digno de ser amado por sí mismo y desea, consecuentemente, eficazmente su bien sin esperar nada a cambio. Todavía más, cada uno encuentra su bien en la misma amistad gracias a la voluntad del otro que a su vez lo ama. En la amistad se realiza la paradoja que la doble personalidad de los amigos, su alteridad, es plenamente reconocida por la voluntad recíproca (cada uno rechaza absolutamente reducir al otro a su servicio y no reconocerlo como persona), pero al mismo tiempo estas dos personas realizan entre ellas la unión más íntima, tanto que se puede decir que tienen una misma voluntad y que una es *alter ego* de la otra. La amistad afirma y establece al mismo tiempo, una por medio de la otra, la alteridad más completa y la unidad más perfecta de dos personas.”¹⁴⁸

4. La caridad como forma de las virtudes.

“Es por todo ello que el amor donado, la caridad de Cristo, no suprime de ninguna manera el elemento humano del obrar: lo transforma conservándolo, ya que el amor no suprime nada del amado. De aquí se deriva que el hombre en su amistad con Cristo, deberá ser inteligente: la caridad se sirve de la prudencia para encontrar acciones que expresen y realicen verdaderamente aquello que se ama.”¹⁴⁹ A partir de aquí el hombre es capaz de

¹⁴⁶ Ibidem, 52.

¹⁴⁷ Ibidem, 52s.

¹⁴⁸ Ibidem, 56s.

¹⁴⁹ MELINA L., *Amore, desiderio...*, cit., 103.

realizar actos excelentes en los cuales se va realizando, si bien en modo imperfecto, la beatitud eterna. Las virtudes, en la medida que realizan la unión con Dios, estarán informadas por la caridad. Por ello la caridad se presenta como la madre de todas las virtudes, estableciendo una conexión entre todas ellas e integrando al sujeto en la realización de la unidad de vida.

Si la participación en la vida de Dios que engendra en nosotros la caridad, se hace presente a través de los sacramentos y la comunión concreta entre los miembros de la Iglesia ¿esto quiere decir que el prójimo es sólo un pretexto para alcanzar la comunión con Dios? El amor a Dios, que aúna los sentimientos y el querer, y lleva a compartir los mismos intereses, conduce necesariamente a que “los amigos de mis amigos sean mis amigos.” En virtud de la caridad, es decir, de la particular amistad entre Dios y el hombre, este no puede otra cosa que desear para su prójimo aquello que Dios desea para todo ser humano, es decir, la comunión con Él¹⁵⁰. Por ello el amor cristiano es esencialmente oblativo, en el sentido que la persona jamás es utilizada en vistas a alcanzar la personal comunión con Dios.

5. El Mérito

El encuentro con Cristo no inhibe el deseo, ni el obrar, todo lo contrario, son su origen y meta respectivamente. En dicho encuentro las acciones de la persona humana se unifican en la tensión a la realización de aquel bien futuro, y arduo que es la bienaventuranza, es decir, gozar de la contemplación de Dios. Este hilo conductor que une e integra todas las acciones es la esperanza. Las acciones en tanto realizan la esperanza, son caracterizadas como acciones meritorias.

No debemos entender la esperanza como la recompensa en un futuro del obrar meritorio. Esta se va realizando, si bien de modo imperfecto en el obrar humano. Ahora bien ¿cómo es posible que el sujeto pueda aspirar a la comunión con Dios?, ¿cómo se puede pensar una solución para salvar la distancia que media entre el hombre y Dios? Ello es posible debido a la acción redentora de Cristo, como *gratia capitis*. El, obrando en calidad de cabeza del Cuerpo, que es la Iglesia, ha merecido también por nosotros y, en todas nuestras acciones, continúa mereciendo en nosotros. Si Dios es en Cristo la causa

¹⁵⁰ Ibidem.

principal del mérito, esta causalidad refluye eclesialmente al cristiano y sostiene la necesaria contribución humana de la acción, en el contexto de la amistad con Cristo¹⁵¹. La persona al adherirse a Cristo libremente puede en cierto modo lograr por sí misma la comunión con Dios gracias al don de dicha amistad. De este modo la libertad del hombre, en tanto unida por el vínculo de la amistad con Cristo, causa del mérito, alcanza una dimensión nueva, es ella también meritoria.

Por todo ello es que podemos definir el mérito como aquella dimensión de la acción humana mediante la cual el hombre unido a Cristo, se dispone y se prepara a la bienaventuranza perfecta, a la comunión con Dios¹⁵².

A partir de estos presupuestos surge la tesis de las bienaventuranzas, como actos excelentes en los cuales se preanuncia de modo imperfecto, pero real, un primer inicio de la bienaventuranza eterna¹⁵³. Las bienaventuranzas anticipan el fin último de la bienaventuranza eterna en las acciones excelentes que el hombre realiza. Estas son el alimento de la esperanza¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cf. MELINA L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *La plenitud del obrar cristiano...*, cit., 340s.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 341.

¹⁵³ *Ibidem*, 342.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

Conclusión

De todo lo expuesto, si cabría acentuar algunas de estas tesis, dos serían las líneas fundamentales a profundizar a saber la experiencia del amor en clave cristológica y su relación con la acción moral, y por otra parte, una adecuada comprensión de la razón práctica en sí y en su relación con la gracia.

En efecto la primera da la base para la comprensión pneumatológica y eclesiológica de la moral y la segunda nos sitúa en la perspectiva de fondo de la primera persona que nos lleva a una relectura de las virtudes y de las normas morales. Todo esto salvando la originalidad de la persona humana que va realizando su ser único en la acción en vistas a la comunión real con el Amado.