

LA VERDAD DEL AMOR: UNA LUZ PARA CAMINAR.
EXPERIENCIA, METAFÍSICA
Y FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL (I)*

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

“Es el amor el que nos hace observar los mandamientos, o bien es la observancia de los mandamientos la que hace nacer el amor? Pero, ¿quién puede dudar de que el amor precede la observancia? En efecto, quien no ama está sin motivaciones para guardar los mandamientos”¹. Con esta frase San Agustín no nos presenta un simple dilema intelectual acerca de un orden de preferencias que es conveniente esclarecer, se trata más bien de la afirmación de una luz esencial para comprender el cristianismo. Quiere dejar del todo clara la primacía del amor que centra su pensamiento y que, evidentemente, no presenta como alternativa a los mandamientos sino como un modo de apuntar a su última fuente en donde se abre un inmenso panorama para el conocimiento moral.

Este tipo de preguntas tan radicales no son nunca fáciles de contestar, su misma complejidad y el riesgo de aventurar una solución errada pueden constituir para muchos una invitación a evitar entrar en aguas revueltas y contentarse con mostrar una cierta racionalidad de los mandamientos, sin necesidad de hablar del amor. Con esta postura, se suele ser consciente en un inicio de que no se está hablando con la profundidad que correspondería a lo que Cristo nos reveló (cf. Mc 12,28-34), pero se considera suficiente este

* El artículo ha sido redactado por el autor según las indicaciones y contando con la revisión de los profesores D. Livio Melina y D. José Noriega. La segunda parte del mismo será publicada en el próximo número.

¹ SAN AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tract.*, tr. 82, 3 (CCL 36,533). Citado en: *Veritatis splendor*, n. 22.

primer acercamiento. Además, en los sistemas éticos no cristianos tampoco se le da al amor un puesto central y su postura más bien nos disuade de intentar una comprensión más profunda del mismo como fundamento de la moral. Todo ello es un modo de no plantearse la pregunta anterior, por considerar que es importante, pero no imprescindible, y en el mejor de los casos, algo reservado a las personas que tienden a la perfección. A pesar de estos argumentos, la cuestión sigue latiendo pues en ella está pendiente la fidelidad real al Evangelio. ¿Quién no se ha preguntado alguna vez lo extraño que resulta una exposición de la moral cristiana en la que encaja todo, pero en la que el amor resulta perfectamente superfluo, relegado a un aspecto en el mejor de los casos decorativo? ¿Cómo se puede contentar un cristiano con una respuesta que le da seguridad para resolver las cuestiones que surgen, pero en definitiva no le capacita para responder a lo que significa el amor de Cristo en su vida (cf. Ef 3,17-19)? En cambio, son multitud los manuales de Teología moral de los últimos cuarenta años en los cuales se da esta carencia, de forma semejante a como los manuales anteriores al Concilio que se denominaban *De gratia Christi*, luego, en su contenido, no hablaban en ningún momento de Cristo. No podemos sino considerar este hecho una prueba fehaciente de una falta metodológica y de estructura de pensamiento. En cambio, la encíclica *Veritatis splendor* llega en un momento a resumir la tarea de la Teología moral como la reflexión científica: “sobre la vida según ‘la verdad en el amor’ (Ef 4,15)” (VS 110).

Tras la aparición de la encíclica *Deus caritas est*, con su rotunda afirmación de la centralidad del amor en el cristianismo, podría parecer que se superarían las dudas sobre la fundamentación de la moral en el amor; pero, extrañamente, observamos más bien que apenas transcurridos tres años de su publicación, es la encíclica la que ha quedado marginada en los estudios de investigación teológica a modo de un apunte más sobre el amor, interesante, pero que no tendría nada que añadir o cambiar de la teología que se ha ido realizando hasta entonces².

En particular, debería haber quedado claro que es necesario un planteamiento completo de lo que se podría denominar una auténtica “moral del amor” para poder hablar con propiedad de una moral renovada, pero sus

² Compartimos la opinión del profesor Giuseppe Angelini que ha llamado la atención de la necesidad de un repensamiento profundo de la teología desde el amor que expone en: G. ANGE-LINI, “*Deus caritas est*. Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico”: *Teologia* 31 (2006) 3-10.

términos todavía están por definir, como mínimo en lo que concierne a un cierto acuerdo entre los moralistas.

Este artículo quiere ser una reflexión que indique algún camino en esta dirección. Junto con los profesores D. Livio Melina y José Noriega lo hicimos antes en referencia a lo que nos parecía que era la renovación propugnada por la encíclica *Veritatis splendor*³; en la propuesta que entonces articulamos ya apuntábamos la necesidad de acudir al amor para dar unidad a las grandes aportaciones de esta encíclica⁴. Desde ese momento, en nuestra tarea de investigación procuramos profundizar en todos los aspectos que se desprenden de la centralidad del amor en la moral cristiana, tanto epistemológicos como de contenido⁵. Todo este trabajo ha cristalizado en la publicación del manual de Teología moral: *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* que tiene esta perspectiva, y que se puede resumir así: “podemos encontrar en la luz conjunta de *Veritatis splendor* y de *Deus caritas est* una propuesta verdadera de renovación que es una respuesta más articulada y más profunda que la ofrecida en los manuales de Teología moral posconciliares. Es más, hay que destacar que el magisterio de estas dos encíclicas ha sabido determinar los verdaderos problemas que latían de fondo y los motivos por los que se habían producido las desviaciones de lo original de la Tradición cristiana”⁶.

En este sentido, los pasos que realizaré en este estudio serán cuatro: primero, un repaso al primer despertar de la cuestión del amor en la Teología moral; el segundo, el periodo comprendido entre la *Optatam totius* y la *Veritatis splendor*; después, lo que significa la aportación de la *Veritatis splendor*, y el último, las claves que emergen de la *Deus caritas est*.

³ Cf. L. MELINA–J. NORIEGA–J.J. PÉREZ-SOBA, “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”, en: L. MELINA–J. NORIEGA–J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (Madrid 2001) 17-37.

⁴ Cf. *Ibid.*, 1.1, *l.c.*, 19-20.

⁵ Cf. La segunda parte del libro: L. MELINA–J. NORIEGA–J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana* (Madrid 2006) 111-288.

⁶ L. MELINA–J. NORIEGA–J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, 0.2.7.5 (Madrid 2007) 106. (Ha salido también la edición italiana en: Siena, Cantagalli, 2008). De ahora en adelante nos referimos a esta obra como *Caminar*.

I. EL DESPERTAR DE LA CARIDAD

Aunque se pueden rastrear los orígenes nominalistas del hecho, el olvido de la caridad en la Teología moral se remonta a la manualística⁷. Esto fue posible porque no se negó su primacía, sino que se trasladó su papel a la espiritualidad. De este modo, se concentró la moralidad en la determinación racional de la ley para formular los mínimos necesarios para no pecar. Se llegó hasta el extremo de reducir el papel de la caridad en la moral a la consideración de los términos de la obligación del mandato de la caridad para el fiel⁸. Era una manifestación extrema del sueño racionalista que niega cualquier papel del amor en una obligación que sería “puramente racional” y que la misma razón impondría a la voluntad desde fuera de su dinamismo.

La moral se vio envuelta entonces en la dificultad de su asunción por el sujeto, que se concretaba en los problemas de la determinación subjetiva del juicio de conciencia por medio de los sistemas morales. El amor, por su parte, quedó sumergido en las disputas sobre “el amor puro”, que resultaron posteriormente decisivas para la comprensión filosófica del amor en el idealismo⁹ y que, en definitiva, no son sino una expresión del dualismo persona y naturaleza que comenzó en ese momento y que jugará un papel decisivo en la crisis moral del siglo XX.

Por eso, no es extraño que la vuelta a la caridad como principio moral se produjese por el empuje de un cierto existencialismo. Con él se anunciaba una nueva radicalidad de la verdad humana que no podía simplemente deducirse de su naturaleza. Con esta reivindicación, en general no se quería negar la importancia de esta, sino más bien se señalaba la singularidad de la persona humana que no es un simple espécimen de su naturaleza, sino que cuenta con una dignidad que la hace insustituible¹⁰. Son los momentos en los que se renuevan los estudios del amor por las disputas despertadas primero

⁷ Cf. L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticensi* (Brixiae 1972).

⁸ Hasta el extremo de la teoría laxista condenada: ALEJANDRO VII, Decreto (24-IX-1665) (DH 2021): “Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinatorum ad eas virtutes pertinentium”.

⁹ Cf. M.E. BULNE, *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno* (Pamplona 1989); para la disputa en su contexto: cf. H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon* (Paris 1910).

¹⁰ Recordemos en este tema la hermosa obra de: S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore* (Milano 1982).

por la teoría de Rousselot y, posteriormente, por la de Nygren¹¹. Ambas tienen como referencia el dualismo anterior y como fondo la relación natural-sobrenatural en la que el amor se presenta como un camino privilegiado de revelación de Dios. Con estos debates, se produce un resurgir del tema del amor en diversas vertientes, en especial en lo que corresponde a la Sagrada Escritura y a su relación con la gracia. Es en este ambiente donde, tras la segunda guerra mundial, los estudiosos de la moral católica se hacen conscientes de la necesidad de afrontar una renovación profunda de la moral con cambios importantes en su estructura interna.

Fue Émile Mersch el primero que destacó la primacía de las virtudes teológicas en la vida cristiana¹². La razón en la que se apoyaba era sencilla, suponía reconocer la primacía en la acción humana del origen de su movimiento, un aspecto más radical que el límite racional de la acción desde el que no puede responder de tal inicio. Nadie obra para cumplir una ley, sino para alcanzar algún bien que ha movido su deseo. Se comprende así lo que significa el legalismo: pretender que la ley es el fin de la acción, y no comprender aquella como un camino hacia una plenitud que le excede. Aparece así la centralidad de la fórmula clásica *caritas forma virtutum* como expresión de la primacía dinámica que tiene la caridad en la vida cristiana.

Un tiempo después aparece la obra de Gérard Gillemán: *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique* que toma como central este tema¹³. El interés peculiar de esta obra, como ya se observa en su mismo título, es que se propone responder a los problemas metodológicos que se desprenden de la asunción del amor como fundamento principal de la moralidad y que tienen que ver, cómo no, con las dos razones profundas de su relegación: la separación de la moral de la espiritualidad y la perfección cristiana; y la dificultad de señalar la racionalidad interna de las normas. En este manual se profundiza en el valor existencial del amor como expresión

¹¹ En sus libros: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster 1908); A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vol. (Paris 1952).

¹² Sobre todo en: É. MERSCH, "La grâce et les vertus théologiques": *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937) 802-817.

¹³ Cf. G. GILLEMÁN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique* (Louvain 1952). Se preparó la obra mediante los artículos: *Id.*, "Éros ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 3-26; 113-133; en donde se observa el influjo del debate surgido en torno a Nygren. Para una valoración de su contexto y consecuencias: cf. R. CASERI, *Il principio della carità in Teologia morale. Dal contributo di G. Gillemán a una via riproposta* (Milano 1995).

de la persona y su articulación dinámica interna a partir de una visión finalística del principio de la caridad como *forma virtutum*. De esta forma, quedaba asumido que es el nuevo fin que aporta la caridad el que transforma la vida moral del hombre.

A pesar de la claridad de las exposiciones de este manual, a causa de la importancia de las cuestiones críticas que despertaba su lectura, René Carpentier, que fue profesor de Gillemán en Lovaina y uno de los inspiradores de su obra, se vio en la obligación de cargar con la tarea de responder a estas objeciones y ofrecer una mejor sistematización de la metodología subyacente. En concreto, trata los temas de amor y libertad; la dinámica del amor tanto como tendencia profunda, cuanto como acto¹⁴; su vinculación con la elevación sobrenatural y la relación con el seguimiento de Cristo¹⁵.

En particular, toma en serio la relación existente entre la caridad sobrenatural y el amor humano, para afirmar sin reservas que el indudable primado de la caridad en la moral se ha de sustentar en una cierta "primacía natural" del amor dentro de la acción humana¹⁶. En consecuencia, anima a la profundización de esta perspectiva en algunos de sus presupuestos: "Tiene necesidad de una psicología y de una metafísica, natural y sobrenatural del amor-caridad"¹⁷.

Pero, precisamente por la necesidad de clarificar las posturas y el intento serio de afrontar una sistematicidad completa, se hicieron también más evidentes las carencias de esta primera aproximación al tema. El principal fallo en su exposición es el olvido de la *racionalidad propia del amor*. Por este abandono, se observa en todos estos tanteos renovadores una cierta dualidad de planteamientos que se manifiesta por la distancia que se da en ellos entre la formulación de los fundamentos y la presentación del momento concreto normativo. Si se insiste en poner el amor como centro y fundamento de la moral, en cambio, no parece aportar nada en la concreción del acto. De aquí se desprende un problema inicial de formalismo, de modo que el amor

¹⁴ Ambos temas en: R. CARPENTIER, "Le primat de l'amour dans la vie morale": *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 3-24.

¹⁵ Que desarrolla en: *Id.*, "Le primat de l'amour en morale surnaturelle": *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 255-270.

¹⁶ Cf. *Id.*, "Le primat de l'amour dans la vie morale", cit., 5: "Nous sommes invités à accepter provisoirement le terrain *naturel* où elle croit devoir confiner le théologien moraliste, dès qu'il s'agit de vertus proprement morales, et à établir d'abord la primauté qui déjà *sur ce terrain* reviendrait à l'amour".

¹⁷ *Id.*, "Vers une morale de la charité": *Gregorianum* 34 (1953) 48: "Elle a besoin d'une psychologie et d'une métaphysique, naturelle et surnaturelle, de l'amour-charité".

podía comprenderse a modo de una simple actitud interior sin una verdad que permitiera guiar la acción humana. Esta falta fue común en los manuales de su tiempo. Es el hecho que ha llevado a calificarlos de “manuales mixtos”¹⁸ porque, si bien sus autores querían partir de un principio teológico como fuente original de la vida moral, y superar así la trágica separación con la teológica dogmática, después, no encuentran un camino semejante para su dimensión normativa que seguía en todo la racionalidad manualística anterior.

En su momento, en cambio, el tema que más se discutió fue la evidente dificultad que encontraban estos autores para integrar la cuestión del seguimiento de Cristo de Tillmann, lo cual hacía aparecer la cuestión de la unidad de principios para la Teología moral. Por eso mismo, a pesar del mérito indiscutible de haber sacado a la luz un tema central en el cristianismo, la propuesta de Gillemann no fue suficientemente recibida en su momento. De hecho, fue el manual de Häring, en el que a pesar del espíritu renovador que lo inspira, insiste todavía como central en la idea de “ley”, pues lo denomina *La ley de Cristo*¹⁹, el que tuvo una mejor acogida antes del Concilio Vaticano II. En cualquier caso, el intento de Gillemann sí que había servido para que ningún autor moralista dejara de considerar que la caridad debía tener algún papel en la estructura global de una moral cristiana. Podemos así denominar el “despertar de la caridad” a este primer paso que tendrá un protagonismo destacado en el Concilio Vaticano II.

II. EL OLVIDO DE UNA PROPUESTA DE LA *OPTATAM TOTIUS*

“Producir fruto para la vida del mundo en la caridad” (OT 16). Esta es la expresión por la cual el Concilio anima a recorrer el sendero de la caridad dentro del campo de la renovación moral. En verdad, todo este número 16 del decreto *Optatam totius* tiene un carácter un tanto especial. Por una parte, era expresión de la incapacidad del Concilio para poder dar a luz un documento sobre moral. Tras el giro que significó el rechazo del primer esquema

¹⁸ Según la división que establece: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo (II)”: *Teologia* 24 (1999) 206-224.

¹⁹ B. HÄRING, *La ley de Cristo*, 3 vol. (Barcelona ⁴1965). El libro inicial es: *Id.*, *Das Gesetz Christi. Moralthologie. Dargestellt für Priester und Laien*, 2 vol. (Freiburg i. Br. 1954). En su manual posterior cambia radicalmente de perspectiva al titularlo: *Id.*, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares, I: Los fundamentos* (Barcelona ²1985). Es un modo de hacer presente el dualismo dialéctico entre ley y libertad.

propuesto a los padres conciliares *De ordine morali christiano*²⁰, a pesar de percibir con claridad la urgencia de dar respuesta a los temas morales que emergían en la sociedad, el Concilio no encontró un acuerdo suficiente para abrir un camino seguro y articulado de renovación. De aquí que, a pesar de un apoyo mayoritario a dar un paso decisivo a favor de un cambio en la enseñanza moral, solo se pudo dejar la debida constancia de ello en su periodo final²¹, con una fórmula de máxima síntesis que abría caminos fecundos, pero que lo dejaba todo por hacer: “Póngase especial cuidado en perfeccionar la Teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, ilustre la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y su obligación de producir fruto para la vida del mundo en la caridad”.

Un punto fundamental que influyó decisivamente en los planteamientos morales de renovación inmediatos es que, en el texto de la *Optatam totius*, no se dijo nada sobre un punto que estaba subyacente en muchos de los debates conciliares y que alcanzó especial fuerza en la constitución pastoral *Gaudium et spes*: el de la relación existente entre la dignidad de la persona y la ley natural. No podemos olvidar que era una cuestión disputada anteriormente con la “moral de situación”, donde se discutía de qué modo la originalidad de la persona no permitía la formulación de leyes universales válidas para todos y en todo tiempo, una controversia que estaba presente en la mente de todos en ese momento²². Por eso, la declaración del decreto sobre la formación sacerdotal se interpretó como un silencio, y fue motivo de que muchos abandonaran la categoría de ley natural dentro de su planteamiento moral o incluso que la enfrentaran con un cierto personalismo vago²³. En todo caso, se introdujo en el panorama moral un primer principio de ambigüedad en un tema que se tenía anteriormente como claro y en el que se vislumbraban ahora carencias en su fundamentación.

A pesar de que en el texto conciliar la mención de la caridad aparece en último lugar y más bien se circunscribe al valor comunitario y social que de-

²⁰ Cf. ASCVII, II S. praep., 2², 28-57.

²¹ El famoso texto sobre las características de la renovación moral no apareció en el primer esquema del decreto 12/17-XI-64, sino en el posterior del 23-IX-65, ya en el momento conclusivo del Concilio.

²² Cf. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia* (Burgos 1997). Para entender de qué modo está presente la “ley natural” en el Concilio, hemos de referirnos al interesante estudio de: F. SIMÓN RUEDA, *Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, en curso de publicación y que lo desarrolla en el apartado 2 del capítulo I.

²³ El caso más característico es el giro personalista que quiere sistematizar: B. HÄRING, *Morality is for persons* (New York 1971).

bía superar el excesivo individualismo de la moral anterior de corte manualístico²⁴, al interpretar la declaración, sí que se destacó en su momento como una de las aportaciones decisivas de dicho número en lo que se denominó explícitamente un “primado de la caridad”²⁵.

Todo esto quedó confirmado todavía con más fuerza por las palabras conclusivas del Concilio que pronunció Pablo VI: “Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos”²⁶.

El transcurso del tiempo vino a mostrar la distancia que existía entre el propósito que se tomó y la capacidad de llevarlo a cabo. La problemática moral inmediatamente posterior al Concilio, que fue de una gravedad y tensión sin precedentes, se centró en un tema muy distinto: el diálogo con el mundo respecto a la determinación de la racionalidad moral. En ella, se introdujo una interpretación extraña a la tradición eclesial sobre el uso de la Escritura y el papel de Cristo en la misma, que llegó a concretarse en la denominada “autonomía teónoma”²⁷ respecto de la especificidad de la moral cristiana, y la “opción fundamental” en cuanto al valor moral de los actos concretos²⁸. Ambas propuestas sirvieron para negar cualquier posibilidad de existencia de los actos intrínsecamente malos, cuyo hueco normativo se cubría con la alternativa de la concepción “creativa” de la conciencia que ya

²⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n. 30: “La profunda y veloz transformación del mundo exige con gran urgencia que no exista nadie que, despreocupado del curso de las cosas e indolente en su inercia, se contente con una ética meramente individualista”.

²⁵ Lo hace directamente: B. HÄRING, *Verso una teologia morale cristiana* (Roma 1967) 73: “rendere credibile a tutti gli uomini del nostro tempo il messaggio del primato dell’amore”; otra referencia es: E. McDONAGH, “Il primato della carità”, en: *Id.* (a cura di), *Il rinnovamento della teologia morale* (Brescia 1967) 169-197.

²⁶ PABLO VI, “Homilía del 7-XII-1965”, en: *Sacrosantum Oecumenicum Concilium Vaticanum II* (Città del Vaticano 1966) 1067 s. Cf. J. M. CABODEVILLA, *Carta de la caridad. Fechada en Roma Vaticano II* (Madrid 1967).

²⁷ Que comienza con: A. AUER, *Autonome Moral und Christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971). Para su historia: T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana* (Pamplona 2003).

²⁸ Presenta las distintas vertientes de esta categoría desde un planteamiento de Demmer: cf. A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral* (Roma 1995).

se había perfilado en algunos de los planteamientos de rechazo a la norma de la *Humanae vitae*²⁹.

Se estaban debatiendo de forma crispada puntos decisivos de la moral cristiana que reclamaban una clarificación de sus fundamentos teológicos y antropológicos, algo que todavía no se había hecho en la historia del magisterio católico. Debido a la urgencia de encontrar un camino de solución, se abandonó cualquier aproximación desde el amor que parecía poco conveniente para dar respuesta a unos problemas que se planteaban desde otras categorías, y en cuyos debates algunos autores incluso se servían de la caridad como defensa de su postura contraria a la existencia de actos intrínsecamente malos³⁰.

Los puntos candentes en este momento vinieron a concretarse en el modo de relacionar la fe y la moral y la racionalidad interna de la ley natural. En todos los casos, se partió como un principio ya adquirido la centralidad moral de la dignidad de la persona humana. Eso sí, al ver la diversidad de perspectivas con la que se intentaba su formulación, se puede concluir que no se sabía muy bien cómo realizarlo. En muchos casos, tal principio de dignidad personalista se unía directamente a una concepción radical de la autonomía de la conciencia, o en otros, a un diálogo de moral social en un sentido consecuencialista.

Toda la dimensión propia de una moral de perfección centrada en la caridad quedó entonces relegada a un principio más bien formal, cuya interpretación se restringía a la espiritualidad, y su estudio se circunscribió a tomar en consideración la revisión que este principio podía suponer respecto del modo de vivir los consejos evangélicos.

La pobreza teológica con la que se afrontó la difícil situación de la moral en el posconcilio, se evidencia en el abandono casi inmediato del camino de renovación a partir de la Sagrada Escritura³¹, hasta el punto de que el centro de la propuesta pasó a ser la racionalidad interna de las normas con una

²⁹ Cf. E. LIO, *Humanae vitae e coscienza: l'insegnamento del card. Wojtyła, teologo e Papa* (Città del Vaticano 1980).

³⁰ Como es el caso de: J. F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's 'Summa Theologiae'* (Washington 1992).

³¹ Así lo explica: J. RATZINGER, "Il rinnovamento della teologia morale prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*", en: L. MELINA –J. NORIEGA (eds.), "*Camminare nella luce*". *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (Roma 2004) 35-45. Este artículo es esencial para la comprensión teológica del periodo comprendido entre el Concilio y la *Veritatis splendor*.

fijación en adoptar unas fórmulas de diálogo con la “modernidad” del todo ajenas a la fe.

La racionalidad profunda de la moral, que en la manualística se había dado por supuesta por medio de la razón deductiva, y apenas se había estudiado críticamente, ahora pasó a ser un punto esencial en las discusiones posconciliares. Por parte de toda una línea de pensamiento se tomó la opción de centrarla en la necesidad de que debía provenir de un diálogo con las posturas filosóficas más en boga, en especial el teleologismo anglosajón en el ámbito social, y una cierta interpretación del pensamiento trascendental kantiano que se aplicaba directamente como la “autonomía de la conciencia”. Nadie se percató entonces en el hecho de que ambos sistemas tenían en común el desprecio del amor como principio de conocimiento moral³², y que abogaban por una cierta “moral sin sujeto de la acción”.

En cambio, sí que se hacía explícita la exclusión en tales sistemas de la *categoría del bien*, el cual, o se reducía al puro juicio de conciencia en el autonomismo de corte kantiano, o sufría la rígida división teleologista entre la corrección (*rightness*) de la acción y la bondad (*goodness*) de la persona³³. Se negaba así en el campo de la moral la raíz metafísica inherente al bien que apunta siempre como su fundamento al bien absoluto y no creado³⁴. En consecuencia, las posturas tendían a postular una autonomía absoluta del bien moral, como creado por la decisión del hombre sin necesidad de referencia alguna fuera de él. De facto, en muchos ambientes el mismo término “bien” se desterró del lenguaje moral. Ante esta situación, se hacía del todo necesaria la aclaración de la analogía inherente al término bien, como un punto clave para poder determinar la existencia de los denominados “absolutos morales”, actos siempre malos por encima de cualquier comparación entre bienes, a pesar de ser, en cuanto acciones humanas, contingentes. La posible solución del problema pasaba entonces por dilucidar la relación existente entre la “verdad del bien” y la libertad del hombre. Estaba en juego en definitiva saber si la verdad tiene un valor directivo para la libertad o esta es “creativa” de la verdad, tal como se postulaba desde la autonomía radical kantiana.

³² Tal como lo explica: M.C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (New York-Oxford 1990) 335-364.

³³ Que tiene su raíz en: W.D. ROSS, *The Right and the Good* (Oxford 1930).

³⁴ Cf. W. PANNENBERG, “Uno è buono” (Mt 19,17), en: L. MELINA-J. NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio* (Roma 1999) 25-33.

Se puede comprender entonces de qué modo la denominada “autonomía teónoma” se convirtió en la clave real de las discusiones posconciliares. Por una parte, lo esencial de la moralidad se situaba en la racionalidad al poner como sustantivo la “autonomía” de la razón o la conciencia y, por otra parte, el adjetivo “teónomo” de carácter formal, dejaba sin contenido real a la ética cristiana.

III. LA PROPUESTA DE LA *VERITATIS SPLENDOR*

Ante un problema tan grave de fondo, dentro de una de las crisis más profundas de la Teología moral en la historia de la Iglesia, la encíclica *Veritatis splendor* supo dar una respuesta articulada³⁵. En las “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental” se halla expuesta de forma más sistemática los puntos de la renovación contenidos en la misma, y se puede decir que existen algunos acuerdos básicos entre los moralistas para proseguir en el camino abierto por la encíclica³⁶; pero es bueno dar algunas indicaciones al respecto, porque no siempre se ha comprendido adecuadamente la estructura de la encíclica en la que se revela con claridad la gran aportación de la misma.

1. *La estructura interna de la encíclica*

En verdad, la encíclica *Veritatis splendor* contiene una riqueza tal de perspectivas que es muy difícil resumir su estructura. Ya nos hemos referido a ella con un cierto detenimiento³⁷, en este artículo nos corresponde más bien señalar de qué modo en ella, con la intención de responder a los problemas que hemos señalado anteriormente, se puede rastrear un marco de comprensión superior. En él se vislumbra un camino hacia una renovación moral que va a estar en clara consonancia con la atrevida propuesta posterior de la *Deus caritas est*. Esta perspectiva es la que nos sirve para indicar

³⁵ Sigue siendo una referencia para conocer todos los debates morales anteriores a la encíclica: A. BONANDI, “*Veritatis splendor*”. *Treinta años de teología moral* (Madrid 2004).

³⁶ Para este punto es un libro de referencia indispensable: MELINA-NORIEGA, “*Camminare nella luce*”, en el que han intervenido los principales autores moralistas del momento.

³⁷ Cf. *Caminar*, 101-104. También es interesante la interpretación teológica que propone: J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “Sinopsis”, en: *Id.* (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”* (Madrid 1995) 79-92.

la dirección de la investigación moral que, en mi opinión, se ha de llevar a cabo en la actualidad.

a) Unidad de perspectiva de la encíclica.

Ya ha sido suficientemente puesto de relieve la necesidad de tomar la encíclica en su conjunto evitando la separación entre sus distintos capítulos³⁸. Es un aspecto del todo necesario para comprenderla como una propuesta genuinamente cristiana, sin una falsa división entre una ética racional yuxtapuesta a una moral sobrenatural, pues esta presentación fragmentaría hasta hacer incomprensible la aportación real de la encíclica que es genuinamente teológica.

De este modo, la encíclica resuelve los distintos problemas que eran candentes en la moral posconciliar desde una visión profunda de las exigencias evangélicas y no simplemente como la aplicación extrínseca de un pensamiento filosófico determinado. Esta unidad, por tanto, es una de las aportaciones fundamentales del documento pontificio y sirve para dar contestación tanto a aquellos que no saben integrar lo genuinamente cristiano en la moral, cuanto a los que ponen el acento sólo en una antropología teológica, que sin duda está presente sobre todo en el primer capítulo de la encíclica, pero que consideran el segundo capítulo como una simple aplicación práctica sin mayor relevancia para la verdad del hombre.

La unidad interna del texto se aprecia de un modo incontrovertible en muchos detalles de redacción, pero en especial en el modo como se habla de la “remisión al Principio” que aparece en lugares estratégicos en los tres capítulos de la encíclica (nn. 22. 51. 53. 112). Con esta presentación, además, la *Veritatis splendor* establece una referencia directa a las Catequesis sobre el amor humano en la cual Juan Pablo II desarrolla una metodología teológica por medio de la circularidad que descubre entre la experiencia y la revelación divina³⁹.

³⁸ Cf. L. MELINA–J. NORIEGA, “Note introduttive: prospettive di rinnovamento della teologia morale a dieci anni da *Veritatis splendor*”, en: *Id.*, “*Camminare nella luce*”, 13: “Si tratta piuttosto di capire sia che i nodi etici del secondo capitolo possono trovare la loro intelligenza compiuta e la loro soluzione definitiva solo nella luce delle prospettive teologiche del primo e del terzo capitolo, sia che il dinamismo teologale necessariamente implica un’adeguata integrazione e incarnazione nel dinamismo umano”.

³⁹ Cf. el análisis de las tres primeras catequesis de: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó* (Madrid 2000) 51-59. Para una comprensión de su valor moral: *Camminare*, I.1.2.1, 142-143. Sobre la metodología de la experiencia: A. RODRÍGUEZ LUÑO, “In misterio Verbi incarnati mysterium hominis

De aquí que la definición clave de todo este primer capítulo: “*seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*” (VS 19), no sea un simple enunciado del significado la “existencia en Cristo” por la gracia, sino que trata también de comprender el valor de la remisión al “Principio” de la que hablábamos antes en cuanto revelación de la verdad del hombre llamado a responder a un plan de Dios. Por ello, el documento destaca la importancia decisiva que tiene el *encuentro personal* para la experiencia moral humana, ya que esta es la base humana de la relevancia decisiva del encuentro con Cristo como el acontecimiento que da sentido a la existencia humana.

El marco de referencia, entonces, integra la gracia en la moral no solo como un cambio en el ser, sino también como un nuevo dinamismo que transforma las acciones del sujeto bajo la guía del Espíritu Santo. Es aquí donde se da la primacía del don divino en la acción humana y donde se inscribe el texto de San Agustín que ha iniciado nuestras reflexiones y en el que se proclama con toda claridad la primacía del amor en la vida moral.

El punto clave que aporta esta nueva perspectiva está en remontar hasta el *origen*, al principio motor de nuestros actos que contiene su propia verdad, la cual dirige internamente la acción humana. De aquí se desprende una afirmación concluyente: “El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre” (VS 23).

La novedad respecto de otros planteamientos en los que también se enuncia la prioridad de la gracia pero que no saben relacionarlo con la acción humana, es que en la encíclica aparece dentro del marco de la *ley nueva* (VS nn. 12. 23-26. 45. 107. 114) y, por ello, en conexión intrínseca con todo lo que significa la ley natural⁴⁰. De aquí que, entonces, se postule un modo de plantear la moral que no tenga como centro el precepto que no explica el surgir del acto, sino que tenga en cuenta la unidad profunda que se da entre la experiencia humana de la moral y el encuentro con Cristo.

Para comprender el alcance de esta propuesta tan prometedora, antes hemos de comprender la articulación moral que se ofrece en el capítulo segundo.

vere clarescit’ (Gaudium et spes, n. 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”: *Anthropotes* 8 (1992) 11-25.

⁴⁰ Cf. S. PINCKAERS, “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana”, en: G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor* (Madrid 1994) 475-498.

b) El segundo capítulo.

El principio fundamental de toda esta parte es el esclarecimiento de la relación moral que existe entre *la verdad y la libertad*, punto esencial para poder comprender la secuencia que la encíclica presenta en sus partes y que es la siguiente:

- Parte 1ª se centra en la relación libertad y ley.
- Parte 2ª quiere aclarar el vínculo dinámico entre la ley y la conciencia.
- Parte 3ª trata del valor moral del acto concreto dentro del debate surgido por la opción fundamental.
- Parte 4ª afirma la existencia de los actos intrínsecamente malos, negada por el teleologismo, y expone la doctrina del objeto moral.

No se puede sino apreciar la novedad contenida en este orden. En particular, hay que señalar la precedencia que se le da a la libertad en este proceso, porque se habla antes de ella que de la ley; como también es necesario mencionar el hecho de hablar de la ley antes de la conciencia. Como punto de comparación, recordemos que en el Concilio se quiso hablar de la conciencia (GS 16) antes que de la libertad (GS 17) y que en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se eligió que el tema de la conciencia precediera al de la ley (CCE parte III, c. 1, a. 6 y c. 3, a. 1 respectivamente), aunque sea posterior al de la libertad (CCE parte III, c. 1, a. 3).

La secuencia de los temas queda así en el documento: verdad, libertad, ley, conciencia, acto concreto. El hecho de que la encíclica presente cada parte, incluso la introductoria, mediante pares de conceptos, indica la dicotomía en la que ha acabado una forma dialéctica de considerar la moral que procede ante todo de comprender cada una de estas realidades como si fueran ideas contrapuestas: a más verdad, menos libertad; cuanto más libertad, menos ley; si hay más ley, menos espacio queda a la conciencia; etc. Este modo de presentación reduce la ciencia moral a buscar un equilibrio entre posturas distintas difícilmente conciliables. El planteamiento de la encíclica es muy diverso, muestra la *unidad dinámica* que existe entre estos conceptos cuando se sabe enlazarlos en un principio unificador como es la construcción de la acción por parte del sujeto agente. Cada una de las categorías anteriores se toma así como uno de los elementos necesarios para que la persona actúe. No es que el hombre elija entre una u otra para decidir cómo actuar, sino que todas ellas se integran sucesivamente en momentos específicos de la acción por la cual la persona se realiza a sí misma. La acción no se toma entonces como “una cosa” a elegir entre otras posibles, sino como un *movimiento* de la voluntad por el que el hombre se dirige hacia una cierta excelencia, su “verdad moral”. Se entiende así la especificidad de la verdad

de un movimiento voluntario cuya dinámica conduce, no a proferir un juicio sobre la acción, sino a alcanzar su fin⁴¹. Esto mismo, es bueno mencionarlo, es lo que condujo a Santo Tomás a definir la moral como “*motus rationalis creaturae in Deum*”⁴², es decir, como el modo de enseñar a dirigir ese movimiento a su fin y no solo como la determinación de los límites de licitud de un acto. Para el Aquinate, lo propio de la moral no es la acumulación de verdades que permitan juzgar actos concretos, sino alcanzar el bien excelente: “El fin de esta doctrina no es el conocimiento de la verdad, sino que lleguemos a ser buenos”⁴³. Es a esto a lo que la encíclica va a denominar con exactitud terminológica: “la perspectiva del sujeto que actúa” (VS 78; cf. nn. 52. 67).

Desde esta perspectiva dinámica, se comprende que lo que da unidad a cada uno de los pasos de la encíclica es precisamente el *conocimiento moral*. La libertad, movida por una verdad inicial que la llama a una plenitud personal, requiere conocer la *verdad del bien* para actuar responsablemente. La ley, entonces, no es la expresión de la voluntad del superior en un precepto que se impone al súbdito, sino un modo específico de conocimiento del sujeto agente exigido por el movimiento de su libertad para poder realizarlo en lo concreto. Esto demuestra el valor *interior* de esta misma ley que, por eso mismo, no se opone a la conciencia, ya que esta es también un *acto de conocimiento* a modo de juicio íntimo, que consiste precisamente en una aplicación personal del conocimiento anterior de la ley al acto concreto.

Una vez comprendida la unidad dinámica de los distintos elementos sostenida por la verdad moral, vemos que las dos primeras partes y las dos segundas de este capítulo están a su vez mutuamente implicadas y es muy importante comprender cómo. El eje de las dos primeras es la ley, que vincula la libertad y conciencia; mientras en la segunda es el acto concreto, que une la intención y la valoración de las circunstancias. En ambos casos, para mostrar sus relaciones, la encíclica va a hacer un amplio uso de la doctrina de la acción de Santo Tomás a la que alaba explícitamente⁴⁴.

La comprensión del primer modo de la relación, libertad-ley se sintetiza ante todo en dos frases: “la libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión” (VS 86), y “el hombre en su tender hacia

⁴¹ En este sentido, todavía es ejemplar el estudio de: S. PINCKAERS, “La structure de l’acte humain suivant saint Thomas”: *Revue Thomiste* 55 (1955) 393-413.

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 2, prol. Lo explica detalladamente: G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino* (Roma 1983).

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri Ethicorum*, I, 2, lec. 11, 4-5.

⁴⁴ VS 78: “El penetrante análisis, aún válido de Santo Tomás”.

Dios –‘el único bueno’-, debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Y esto sucede, ante todo gracias a la luz de la razón natural, reflejo en el hombre del esplendor del rostro de Dios” (VS 42).

El sentido que une estas dos afirmaciones es el modo específico de cómo la verdad moral guía el acto del hombre. En la estructura que se indica en la encíclica, no se puede identificar la verdad inicial que mueve la libertad con la ley, sino que tiene que ver más bien con el fin de la acción, precisamente el que la encíclica califica como “comunidad”. De esta manera, destaca de un modo particular que se trata de una verdad personal vivida a modo de una llamada a la comunidad y que requiere para constituirse de la libertad del hombre⁴⁵.

La ley aparece en este movimiento en una posición muy determinada: no como el fin de la acción, como si actuásemos para cumplir la ley, sino como una indicación para no perder *el camino* hacia tal fin. Este es el sentido profundo de la ley en la revelación divina, una enseñanza de Dios que sirve de guía al Pueblo para alcanzar sus promesas. Es aquí donde el sentido profundo de la ley moral se engrandece por ser expresión de una Alianza⁴⁶. Es por esto mismo por lo que hay que considerar que: “cuando el Magisterio habla de la ‘ley natural’, su consideración es exclusivamente teológica”⁴⁷. Por consiguiente, la verdad de la acción es mayor que la ley pues apunta no solo a una medida o a un orden, sino al fin último, que queda enmarcado en el modo como el hombre vive una comunidad de personas. Esto es una valiente propuesta de redefinición personalista de la felicidad humana con una perspectiva teológica muy profunda⁴⁸. Así se evita cualquier reducción de la bienaventu-

⁴⁵ Esta relación libertad-comunidad será después desarrollada en: JUAN PABLO II, C. Enc. *Evangelium vitae*, n. 18 donde critica la concepción individualista de la libertad, como una “idea perversa”.

⁴⁶ VS 12: “lo hizo en la historia de Israel, particularmente con las ‘diez palabras’, o sea, con los mandamientos del Sinaí, mediante los cuales él fundó el pueblo de la Alianza (...) La entrega del Decálogo es promesa y signo de la *alianza nueva*, cuando la ley será escrita nuevamente y de modo definitivo en el corazón del hombre”.

⁴⁷ G. COTTIER, “La ley natural en la *Veritatis splendor*”, en: C. A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Cátedra Juan Pablo II (Buenos Aires-Argentina 2005) 203. Para este tema, es muy importante el concienzudo estudio de: SIMÓN RUEDA, *Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, en curso de publicación y que seguimos en este apartado.

⁴⁸ Cf. L. MELINA, “La luz de Cristo sobre el obrar humano. Introducción a *Veritatis splendor*”, en: MELINA–NORIEGA–PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar*, cit., 291-292: “el tema de la felicidad del hombre (*Veritatis splendor*, n. 7-9), entendido como el núcleo de la cuestión moral que mueve a la acción, encuentra su lugar en la perspectiva de la vocación gratuita al fin último del hom-

ranza a la satisfacción de un mero interés individual, o a una simple perfección de las potencias humanas.

Si desde la categoría del seguimiento de Cristo se hacía relevante la importancia del encuentro personal para la vida moral (cf. VS 19.119), ahora emerge la finalidad de la misma en la *comuni3n*. De este modo, el valor de la persona como categoría central de la moral nos aparece integrado en la misma estructura de la acci3n humana.

2. Participaci3n y ley: luz y orden

El punto esencial en este camino consiste en aclarar la naturaleza de la *verdad* que mueve la libertad. No se trata de una verdad cualquiera, sino de aquella en la cual la libertad est3 *implicada*. Es el aspecto en el que insiste la *Fides et ratio* sobre la maldad de una libertad sin verdad, y de una verdad sin libertad: "En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas parecen miserablemente" (FR 90).

La *Veritatis splendor* tiene la intenci3n fundamental de destacar el valor trascendente de esta verdad, esto es, que hablar de verdad supone siempre algo mayor que el hombre mismo. De esta forma, quiere dejar claro que la verdad moral no puede consistir en una creaci3n del hombre, sino que incluye siempre una relaci3n con Dios. Esta aclaraci3n es un fundamento necesario para poder luego hablar de "ley natural"⁴⁹, pero, para su esclarecimiento, insiste en la vinculaci3n de la verdad moral con la libertad mediante las categorías de participaci3n y de autonomía.

a) Participaci3n y autonomía.

Por una parte, la encíclica reconoce el valor aut3ntico de la "autonomía" humana en la acci3n: "La enseñanza del Concilio subraya, por un lado, *la actividad de la raz3n humana* cuando determina la aplicaci3n de la ley moral:

bre, llamado a existir para la alabanza de su gloria (*Veritatis splendor*, n. 10), y en la perspectiva de la fascinaci3n suscitada por el encuentro con Jes3s (*Veritatis splendor*, n. 8). No puede considerarse tampoco una casualidad el que la encíclica lleve la fecha del 6 de agosto, solemnidad de la Transfiguraci3n del Señor, de la manifestaci3n de su gloria de Hijo".

⁴⁹ Frente a la acusaci3n frecuente de: J. RATZINGER, "Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazioni della 'Veritatis splendor'", en: G. RUSSO (ed.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazioni, significato* (Roma 1994) 16: "Oggi tuttavia riemerge continuamente l'accusa che, con il concetto di 'legge naturale' la Chiesa si legherebbe a una metafisica superata, anzi, sarebbe schiava di un naturalismo o biologismo arretrato, attribuendo a processi biologici il valori di leggi morali".

la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados. Por otro lado, la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina. La vida moral se basa, pues, en el principio de una 'justa autonomía' del hombre, sujeto personal de sus actos" (VS 40).

Por otra, aclara que solo se puede fundamentar en una "teonomía participada" (VS 41). Al hacer así mención de la teoría de la participación, señala la referencia a la creación como eje para entender la relación verdad y libertad. Se ha de comprender que la libertad humana es finita y solo se comprende en integridad en relación a la libertad infinita de Dios. Esta relación es dinámica y dramática⁵⁰, su contenido completo solo se descubre en la historia personal; pero incluye en su dinamismo los bienes propios de la persona humana. Por eso, al poner la encíclica el sustantivo en la teonomía, se hace hincapié en la necesaria asunción de determinadas realidades, vinculadas con la naturaleza humana y que tienen su fundamento último en Dios.

Aquí se asienta una afirmación que la moral siempre ha de tener en cuenta. La unión que existe entre la persona como ser dotado de una dignidad y el acto creador de Dios como fundamento que permite afirmar la existencia de la moralidad. Con estas palabras lo recordaba Juan Pablo II: "Pues que exista un bien-mal moral no reductible a los otros bienes-males humanos es la consecuencia necesaria e inmediata de la verdad de la creación, que funda de modo último la dignidad propia de la persona humana"⁵¹. Pero, para comprender el alcance de esta aseveración, se ha de reconocer que este fundamento primero no explica el dinamismo propio de la persona en su acción que es, en cambio, precisamente el aspecto que ilumina la ley natural como fuente de conocimiento y participación de la ley eterna, que es el argumento que sigue la encíclica.

Se comprende la ley como directiva de la acción humana de modo pleno cuando se la entiende como "luz". Esta es la figura privilegiada por el documento pontificio para hablar de "ley natural". En esto sigue a Santo Tomás en su cita del Salmo 4: "El salmista, después de haber dicho: 'sacrificad un sacrificio de justicia' (Sal 4,6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: '*Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?*'; y, respondiendo a

⁵⁰ Cf. el magnífico estudio de: H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios* (Madrid 1992) 175-309.

⁵¹ JUAN PABLO II, *Discurso* (10-IV-1986), 3, en: AA.VV., *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)* (Roma 1987) 8. Para comprender esta afirmación en el conjunto de la comunicación del bien a la persona: cf. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "La persona y el bien en el acto moral", en: SCARPONI, *La verdad os hará libres*, 165-178.

esta pregunta, dice: ‘*La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*’, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo –tal es el fin de la ley natural-, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros⁵². El Aquinate, con esta referencia desarrolla detenidamente una metafísica de la luz, por la cual sabe unir la iluminación del conocimiento que el hombre tiene “impresa” (referencia a la creación como participación en la capacidad propia de la “razón natural” del hombre) con la plenitud de la verdad y luz que se realiza en Cristo⁵³. Es esta luz el fundamento, por el mismo hecho de la participación, de cualquier ordenación intencional del sujeto que debe seguirla. Por tanto, nos encontramos en la ordenación de la acción, un orden que se vincula a una realidad que precede a la libertad, pero que solo puede alcanzar su plenitud por medio de la misma. Este fundamento metafísico del acto humano abierto a una profunda consideración teológica es, por tanto, un principio que ha de tenerse en cuenta en cualquier consideración de la racionalidad práctica⁵⁴. Por ser la verdad moral una verdad a realizar, el hombre percibe que no se le impone a la libertad desde fuera de su dinamismo, sino que solo libremente se llega a ella.

Es aquí donde se hace evidente la autonomía de la razón en la percepción *de la verdad del bien* en toda su dimensión, porque se basa en una acción libre del hombre, por lo que la racionalidad práctica cuenta con su propia razón de bien, en relación con la bondad metafísica, pero no identificada con ella⁵⁵. Como dice el Angélico: “porque es libre quien es por su propia causa: el siervo es a causa del señor; pues quien obra por sí mismo, obra libremente; quien se mueve por otro no obra libremente. Aquel que evita el mal, no porque es malo, sino por el mandato del Señor, no es libre; pero quien evita el mal porque es malo, es libre. Esto es lo que hace el Espíritu Santo, que perfecciona el alma por el buen hábito, de forma que por el amor guarde lo que le mande la ley

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 91, a. 2. Citada en: VS 42. La encíclica se refiere al Salmo 4 desde esta perspectiva del Aquinate en: prol. y n. 2.

⁵³ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspicerem possumus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in *Ps IV, 7*: ‘signatum est super nos lumen vultus tui’, idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”.

⁵⁴ Algo de lo que carece la concepción de Aristóteles por partir todavía de un cierto dualismo en su antropología respecto a las pasiones: cf. A. WOHLMAN, “L’elaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l’amour”: *Revue Thomiste* 82 (1982) 247-269.

⁵⁵ Cf. L. MELINA, “La verdad sobre el bien”, en: MELINA –NORIEGA –PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, 41-63.

divina; y así se llama libre, no porque no se someta a la ley divina, sino porque por el buen hábito se inclina a hacer lo que ordena la ley divina⁵⁶.

La forma paradójica que establece Santo Tomás en las diferencias entre el hombre libre y el siervo respecto de la verdad del bien, sirve para resaltar que, si es cierto que no se da auténtica libertad sin conocimiento del bien, existe un nivel más profundo de conocimiento que tiene que ver con la unión de voluntades que realiza el amor (*ex amore*). De este modo, la presencia del amado supone una nueva disposición a realizar el bien de tal forma que, aunque no proceda directamente del propio conocimiento, el agente lo hace confiado en el conocimiento del otro con plena libertad. Se trata de un principio real y natural de obrar que, en el caso de la fe, se realiza por la acción del Espíritu Santo y se convierte en una seguridad nueva respecto de la verdad moral a realizar.

Es así como se comprende la definición de *ley nueva* que hace el Aquinate y recoge la *Veritatis splendor*: “la gracia del Espíritu Santo que Dios da a los que tienen fe en Cristo⁵⁷. Esta afirmación no tendría ningún sentido si se comprendiese la ley directamente como un catálogo de preceptos, tampoco si se refiere a la gracia como el cambio ontológico de “ser en Cristo”, sin embargo, alcanza un significado claro si se ve la ley como la luz que permite discernir el bien a obrar y, en ella, el impulso de la gracia como principio dinámico⁵⁸.

b) La ordenabilidad y el afecto.

Entonces, la moralidad en cuanto tal nace en la tensión existente entre la libertad y el bien que le atrae y que el hombre debe saber conducir hasta la realización concreta de una acción excelente. Aquí se encuentra según la encíclica la esencia de la moralidad: “La *moralidad de los actos* está definida por la relación de la libertad del hombre con el bien auténtico” (VS 72).

La *Veritatis splendor* introduce aquí el discernimiento de la verdad del bien que es la que vincula a la libertad desde el propio movimiento de la ac-

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Ad2Cor*, lec. 3 (n. 112): “quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perfici per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat”.

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*, I-II, q. 106, a. 1; citado en: VS 24. Cf. S. PINCKAERS, “La loi de l'évangile ou la loi nouvelle selon S. Thomas”, en: S. PINCKAERS-L. RUMPF (eds.), *Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporains* (Genève 1981) 57-79.

⁵⁸ Por eso Santo Tomás habla de la gracia en la I-II, qq. 108-114, esto es, en la parte moral, y no en la *I pars* que es donde habla de la Trinidad y la creación.

ción. Por tanto, es una verdad peculiar porque acaba en la acción y no en la formulación de una norma⁵⁹. El momento normativo que es una expresión reflexiva del ejercicio directo de la razón es, por eso mismo, un asunto segundo respecto de la verdad que mueve la acción, que pasa a ser central en la moral cristiana tal como la presenta la *Veritatis splendor*⁶⁰.

El punto básico para la comprensión de su significado es la definición de verdad moral que Santo Tomás toma de Aristóteles. No la define por medio de la adecuación de la inteligencia a la cosa, sino “*per conformitatem ad appetitum rectum*”⁶¹. Por eso mismo, se trata de una verdad diferente a la contemplación de una verdad como “*adaequatio ad rem*”, en su estructura tiene que ver con dos elementos que el sujeto agente ha de integrar en su acción: por una parte, con el *apetito* por el hecho de la implicación de la voluntad en el querer que se realiza en primer lugar por el afecto; por otra parte, con la *rectitud* que implica la ordenación de la razón al fin. De aquí que el paralelo usado por el Aquinate entre los principios especulativos y los prácticos, se haya de entender desde las leyes de la analogía y no desde una consideración rígida de la verdad como si fuera solo conocida con certeza por medio de la deducción.

Si consideramos brevemente los dos términos susodichos, observamos que el primero tiene que ver con el principio del movimiento de la voluntad, el hecho de que esta busca algo que ha movido el apetito; el segundo, es inquisitivo, y el mismo término empleado, “*rectitud*”, indica el modo peculiar que tiene la razón de ordenar al fin “*ea quae sunt ad finem*”, es decir, un orden intencional que es debido al uso de la razón en cuanto ordenadora, no en cuanto deductiva⁶². Con ello, no se hace sino seguir el conocido aforismo

⁵⁹ Cf. M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's 'De Motu Animalium'. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays* (Princeton 1978) 186: “The so-called conclusion is, in the practical case, not a proposition at all, but an action”.

⁶⁰ Cf. *Caminar*, II.5.1.3, 553: “La forma del precepto, típica de las legislaciones positivas humanas, no es apta para expresar la ley natural, tal como obra primariamente en la razón mediante principios y virtudes. Sin embargo, el contenido regulativo de la ley natural puede ser retomado reflexivamente en la perspectiva de una normativa exterior al obrar y, por lo tanto, expresarse mediante normas”.

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3: “Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum”. Se refiere a: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. 6, c. 2 (1139a30-31).

⁶² Cf. *Ibid.*, q. 57, a. 4: “Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio zyllogizat (...) in humanis autem actibus se habent finis sicut principia in speculativis (...). Et idea ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositis circa fines: quod quidem est per appetitum rectum”. Una explicación en torno a la

“*sapientis est ordinare*”⁶³. La verdad moral trata entonces “de la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último” (VS 72).

De aquí se desprende que siempre que en la *Veritatis splendor* se habla de “ordenabilidad”⁶⁴, no se refiere al hecho de aplicar una ley, sino del modo cómo intencionalmente, desde la libertad del sujeto que usa su razón, un acto concreto se dirige o no al fin⁶⁵. Y es en esta capacidad de ordenación intencional donde la encíclica pone la esencia misma de la moralidad: “La ordenación racional del acto humano hacia el bien en toda su verdad y la búsqueda voluntaria de este bien, conocido por la razón, constituyen la moralidad” (VS 71).

Esta especificidad de la racionalidad práctica⁶⁶ es, entonces, la expresión genuina de la “justa autonomía” de la que habla la *Veritatis splendor*⁶⁷. A algunos les podría parecer que este modo de definir la verdad moral, que requiere el uso de la razón práctica, comprometería el contacto del sujeto agente con la realidad y sería un subterfugio bienintencionado para dar cabida a un cierto relativismo encubierto. En verdad, esta perspectiva reconoce el papel de sujeto en cuanto directivo de la acción por su libertad, de tal modo que es el protagonista de su acción; pero defiende también el contacto con una realidad que le precede y que se le impone de algún modo. La realidad extrasubjetiva está presente en este concepto de verdad por medio del primero de los elementos: el apetito, o mejor, el afecto que es el primer motor del apetito. Por su misma naturaleza el afecto es siempre una “*impressio*”, un “*affici*” por una *realidad*⁶⁸. Ha sido el olvido de la naturaleza dinámica original

ordenación de “*ea quae sunt ad finem*”: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea* (Roma 1987) 115-117.

⁶³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, c. 2 (982a18). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 1, c. 1 (n. 2).

⁶⁴ En referencia al modo de determinar el objeto moral: cf. VS 78. 79. 82.

⁶⁵ Según la comprensión de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 79, a. 11, ad 2: “Bonum ordinabilem ad opus, sub ratione veri”.

⁶⁶ Hemos de llamar la atención a la importante valoración de la racionalidad práctica en la *Fides et ratio* que es un punto recurrente en la encíclica: cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, nn. 25; 44; 66; 68; 83; 105. Para la comprensión de la relación entre ambas encíclicas nos remitimos a: L. MELINA, “‘Verità sul bene’. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da ‘Veritatis splendor’ a ‘Fides et ratio’”: *Anthropotes* 15 (1999) 125-143.

⁶⁷ Cf. VS 40: “La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador”.

⁶⁸ Para la naturaleza específica del afecto sigue siendo una referencia obligada: H.-D. SIMONIN, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”: *Archives d'Histoire Doctrinale et*

de los afectos, lo que ha llevado a veces a centrar todo el estudio de esta verdad moral en la ordenación dinámica que realiza la razón. A nuestro entender, no es sino una consecuencia más del irracionalismo en el que quedaron condenados los afectos desde el siglo XVII. En verdad, toda ordenación racional cuenta en su inicio con una “verdad afectiva” en la cual se experimenta una unión con la realidad de una importancia moral decisiva. De otro modo, sería imposible hablar en propiedad de “autorrealización de la persona en su acción”, que es un principio fundamental de la encíclica⁶⁹, puesto que no hay “realización” sin contacto con la realidad. Es más, el elemento fundamental que aporta este afecto inicial es *la relación con otra persona*, es decir, un encuentro personal que tiene una importancia decisiva para el nacimiento de la responsabilidad moral⁷⁰. Esta dimensión interpersonal contenida en la verdad del afecto, lo que se puede denominar mediante la categoría de “presencia”, es pues de un valor definitivo para la estructura de la acción y la moralidad que estamos estudiando. No hay más que recordar de qué forma Santo Tomás une esta categoría al modo específico de la presencia de Dios en sus criaturas, por la cual Él es el motor de todo el universo y que se refiere a tres niveles profundamente interrelacionados: la creación, la presencia hipostática en Cristo y la presencia en gracia en los justos⁷¹. Vemos aquí la importancia decisiva de una asunción profunda y teológica de esta dimensión afectiva de la verdad moral para el conocimiento de la verdad del hombre.

De este modo, desde una consideración articulada de la verdad moral, podemos entrar en la forma como la encíclica une el conocimiento de la verdad del bien con la persona.

Littéraire du Moyen Age 6 (1931) 174-272. El mismo Rhonheimer acepta la necesidad de una referencia exterior a la sola intencionalidad para la existencia de esta en: M. RHONHEIMER, “La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L’oggetto dell’atto umano nell’antropologia tomistica dell’azione”: MELINA-NORIEGA, “*Camminare nella luce*”, 169-224. Se trata de un tema fundamental que no estaba claro en sus otros estudios.

⁶⁹ Por la conocida cita de: SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, II, 3 (PG 44,327-328): “*nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos*”. Citado en VS 71.

⁷⁰ Cf. R. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad* (Madrid 1980).

⁷¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*, I, q. 8, a. 3, ad 4; *Id.*, *Compendium Theologiae*, I, c. 214; *Id.*, *STh*, III, q. 6, a. 1, ad 1. Para un estudio sobre la categoría de la presencia en Santo Tomás: cf. R. BUSA, *La terminologia tomistica dell’interiorità. Saggi di metodo per un’interpretazione della metafisica della presenza* (Milano 1949).

3. *La verdad del bien y la persona: el bien de la persona—los bienes para la persona*

El valor analógico del bien, como ya hemos apuntado, es uno de los aspectos más decisivos de la moral cristiana. Es un tema que alcanzó un gran relieve en el momento de la sistematización de la ciencia moral⁷². Es imposible hablar de bien sin una primera relación metafísica: no puede reducirse a una simple relación de conveniencia (relación de naturaleza), sino que apela a una auténtica comunicación originaria inserta en el bien en cuanto perfectivo (lo cual requiere un sujeto personal)⁷³. Por eso mismo, no se puede definir por la sola apetibilidad, sino que ha de incluir la perfección de la persona⁷⁴. De aquí se desprende el valor del bien respecto de la persona que se realiza en su acción.

a) El bien de la persona: la persona y la acción.

La persona se llama “buena” no por ser persona humana, sino por actuar según su verdad. Según la terminología escolástica, el hombre no es bueno por su acto primero (el ser persona), sino por su acto segundo (actuar bien, su buena voluntad)⁷⁵. Aquí está el auténtico “bien de la persona” que es “la bondad de la voluntad de la persona que actúa” (VS 52).

La perfección de la persona consiste precisamente en este bien: como se ha visto en la expresión anterior se trata de la “*persona que actúa*”⁷⁶ la que queda calificada como “buena” o “mala” por su actuación⁷⁷. Por eso mismo, cuando la encíclica habla de “bien de la persona” se refiere fundamentalmente a esta bondad debida a su actuación y no sólo a su bondad ontológica en

⁷² En este punto es decisiva la monumental *Summa de bono* de Felipe el Canciller.

⁷³ Este es el sentido verdadero del adagio “bonum communicativum sui”. cf. J.-P. JOSSUA, “L’axiome ‘bonum diffusivum sui’ chez s. Thomas d’Aquin”: *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

⁷⁴ Cf. L. MELINA–J.J. PÉREZ-SOBA, “La persona agisce nel bene: appetibilità, perfezione e comunicazione. Note introduttive”, en: L. MELINA–J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell’agire* (Roma 2002) 9-17.

⁷⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De Malo*, q. 1, a. 5: “bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam”.

⁷⁶ Cf. también VS 78.

⁷⁷ VS 71: “Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos. Estos no producen solo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su *profunda fisonomía espiritual*”.

cuanto la persona cuenta con su propia dignidad, máxima entre los seres creados⁷⁸.

Esto plantea una cierta distinción de este “bien de la persona”, que aparece con un cierto valor de absoluto, de aquellos aspectos de la acción que podemos denominar “bienes”, también con un sentido moral, dentro de una cierta jerarquía entre ellos. Por consiguiente, se ha de aceptar que la “verdad del bien” es un concepto analógico que solo se puede comprender desde el dinamismo interno de la voluntad que se ordena hacia esa verdad⁷⁹. En particular, incluso en lo que concierne a su auténtico valor moral, se puede apreciar la diferencia que existe entre una definición del bien hecha desde la apetibilidad, “el bien es lo que todos apetecen”⁸⁰; y otra realizada desde la perfección, esto es el valor de bien como acto⁸¹. Mientras la primera se puede determinar desde el dinamismo interno de las potencias, la segunda apunta a la perfección del sujeto agente en cuanto persona que ha de encontrar libremente una expresión personal a sus tendencias naturales⁸². Un estudio profundo de sus fuentes metafísicas lleva a ver la relación de esta se-

⁷⁸ Ignora este hecho básico, e interpreta erradamente estas afirmaciones de la *Veritatis splendor*: J. A. SAYÉS, *Teología moral fundamental* (Valencia 2003), pues lo comprende de forma ontológica no dinámica, como si fuera un bien anterior al movimiento de la voluntad que es el perfectivo: cf. *ibid.*, 29: “El bien humano, el bien de la persona representa una exigencia absoluta que el hombre tiene que respetar en todo momento y que, solo así, puede integrar en su fin último”.

⁷⁹ Así lo hace: VS 72: “El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien del hombre y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último”.

⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 5, a. 1. Es una cita de: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, c. 1 (1094a1-3).

⁸¹ Porque: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 5, a. 1: “unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum”. Para entender la distinción: cf. J. DE FINANCE, “La motion du bien”: *Gregorianum* 39 (1958) 12 s.: “Saint Thomas, on le sait, distingue la *ratio boni* et la *natura boni*. La *ratio boni* [...] répond à la définition formelle du bien, dans son rapport au sujet; elle est d'ordre axiologique, phénoménologique, plutôt qu'ontologique. À la suite d'Aristote, qui se rattache lui-même à de lointains devances, saint Thomas la situe dans l'*appétibilité*: '*Bonum est quod omnia appetunt*'. La *nature* du bien, elle, est le fondement ontologique de la *ratio*”; E. G. SALMON, *The Good in Existential Metaphysics* (Milwaukee 1953) 24.

⁸² Recordemos el preciso análisis que hace San Máximo el Confesor del sentido personal de la acción de querer βούλησις, fundada en la voluntad como potencia espiritual y libre θέλησις, con una profunda referencia cristológica: SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*. Es una guía magnífica para descubrir cómo se integra la naturaleza en la acción para que sea manifestación de la persona en una unidad dinámica asombrosa. *Caminar*, I.2.2.3.b, 206-207 y II.3.1.3.1, 428-431.

gunda acepción con la creación como acto original que da sentido al bien y que es principio de cualquier dinámica apetitiva que solo puede tener como fin un cierto don último⁸³. Así, el hombre encuentra un sentido de la potencia sexual que libremente ha de dirigir al matrimonio o a la virginidad, de un modo no deductivo.

b) Los “bienes para la persona” y el objeto moral.

En el sentido de la primacía de la perfección del sujeto por medio de su acción, es donde se recoge la necesidad de determinar una bondad propia del acto *por su especie* que permite caracterizar algunos actos como intrínsecamente malos. Para ello, en la tradición cristiana se tuvo que distinguir la especificidad de esta bondad moral de los otros sentidos: el de la bondad ontológica, y el de la bondad perfecta propia de la caridad. Fue el primer paso para llegar a la teoría que se ha denominado del objeto moral⁸⁴. Desde esta perspectiva, se comprende mejor la carencia de la teoría teleológica que reduce los sentidos del bien a solo dos: al bien ontológico (que denominarán pre-moral) y el bien de la persona como bien total. Con esta división niegan cualquier mediación de los bienes para la persona para calificar el bien de la persona. En cambio, son aquellos los que permiten a partir de las tendencias naturales humanas y los fines de las virtudes, determinar la bondad o malicia de algunos actos humanos específicos en los que está en juego el “bien de la persona”.

Esta es la afirmación fundamental de Pedro Lombardo que será la base para toda la primera escolástica: “recogemos la tradición de los que dicen que todos los actos son por su *esencia*, esto es, en cuanto son, son buenos; otros, que se realizan desordenadamente son pecados. Añaden que también algunos no solo por la esencia sino también por el *género* son buenos: como dar de comer al hambriento, que es un acto que pertenece al género de las obras de misericordia; otros actos son absoluta y perfectamente buenos, los que no solo por la esencia o el género, sino también por la causa y el *fin*, como son aquellos que proceden de una buena voluntad y persiguen un buen fin”⁸⁵.

⁸³ Es la conclusión a la que llega el profundo estudio de: J. DE FINANCE, *Être et Agir dans la philosophie de saint Thomas* (Paris 1945).

⁸⁴ Cf. para la historia de esta tradición: J. COSTA BOU, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral* (Pamplona 2003). *Caminar*, III.2.5, 748-756.

⁸⁵ PEDRO LOMBARDO, *II Sent.*, d. 36, c. 6 (242), 5, en ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, II (Romae Grottaferrata, 1971) 542 s.

Lo que en el texto se denomina como “*bonum in genere*” es lo que se va a llamar después “objeto moral” y que la *Veritatis splendor* define con gran precisión en una frase que no ha sido entendida por muchos, cuando dice: “El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa” (VS 78)⁸⁶. Es decir, hay que considerarlo no como una cosa que se elige, sino la especificación de un acto de elección, esto es, como una “acción intencional de base” especificada por la razón⁸⁷. Es esta la que puede recibir una calificación moral porque en ella el hombre se hace bueno o malo. Es un sentido distinto de la bondad ontológica por la que la persona tiene su primera dignidad aunque no actúe. Una persona que obra mal es una mala persona, aunque sea en cuanto persona un bien.

Se puede objetar a esta explicación que la persona en cuanto bien ontológico tiene una cierta *razón de fin* en la acción humana, y esto mismo es fundamento de moralidad. Hay que contestar que la afirmación es cierta, pero que esa finalidad se inscribe de modo dinámico precisamente en el *momento de la intención*, es decir, en el momento de la ordenación racional y libre del acto⁸⁸. Por esto mismo, la razón de fin de la persona de evidente raíz ontológica, solo se hace operativa mediante su inserción en la comunicación activa de los distintos bienes para la persona que lleva a cabo la racionalidad práctica.

En esta articulación, que se comprende desde la dinámica interior de la voluntad humana, se da una unidad dinámica que integra los tres niveles diferentes de bondad anteriores: el ontológico que es necesario para el carácter perfectivo del bien, el bien mismo de la autorrealización de la persona en su acción⁸⁹, y el propio de los “bienes para la persona”. Son estos últimos

⁸⁶ Estudia su sentido y destaca lo poco que ha sido comprendida esta afirmación: J.-G. KERN, “L’object de l’acte moral. Réflexions autour d’un paragraphe méconnu de l’encyclique *Veritatis splendor* et de sa difficile réception”: *Revue Thomiste* 104 (2004) 355-394.

⁸⁷ Es esta la interpretación de: M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica* (Roma 1994) 93.

⁸⁸ Cf. la referencia fundamental de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In de divinis nominibus*, c. 4, lec. 10 (n. 430): “affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum; (...) unde talis amor non ponit amantem extra se, quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris [amicitiae], sic affectus fertur in rem amatam, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat”.

⁸⁹ Cf. K. WOJTYLA, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en: *ID.*, *El hombre y su destino* (Madrid 1998) 35: “En la experiencia de autoposición y de autodomio el hombre experimenta el hecho de ser persona y de ser sujeto”.

los que permiten la especificación de la verdad del bien de los actos humanos según su conformidad con la naturaleza y la ordenación racional inmanente a sus actos⁹⁰. Para ello, la razón debe integrar las tendencias naturales, los fines de las virtudes, y la ordenabilidad del acto concreto, para alcanzar, por último, el bien de la persona en su acción. Es así cómo, sin perder el valor rigurosamente personal del bien moral, se destaca que la naturaleza en cuanto principio dinámico es imprescindible para llenar de contenido la expresión “bien de la persona”. En definitiva, no puede darse el “bien de la persona” sin un querer ordenado de determinados “bienes para la persona”⁹¹.

c) La referencia a la corporeidad y el don de uno mismo.

En esta dinámica de la acción, la encíclica hace un especial hincapié en que la determinación de estos “bienes” se realiza en relación a esas tendencias naturales que tienen una especial relación con la *corporeidad humana*. A ello dedica toda una serie de números que sirven de marco de comprensión de una multitud de citas magisteriales sobre el fundamento de la moralidad de la sexualidad, el matrimonio y la familia⁹². La intención que contiene este hecho es salir al paso de un dualismo de fondo que comprende la moralidad como un juicio simplemente espiritual que se sobrepone a una corporeidad no personal, que no tendría así relevancia moral alguna. La afirmación clave de la unidad personal del hombre “*corpore et anima unus*”⁹³, pasa a ser un principio de discernimiento antropológico por el cual no se da en el hombre

⁹⁰ Cf. VS 67: “la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas”.

⁹¹ Una explicación más detallada en: L. MELINA, *Participar de las virtudes de Cristo* (Madrid 2003) 102-120.

⁹² En el número 50, notas 89-91, VS cita: *Gaudium et spes*, n. 51 (en la parte de la familia en la sociedad actual), *Donum vitae*, *Humanae vitae* y *Familiaris consortio*. Las afirmaciones de este número, por tanto, deben comprenderse desde la antropología del cuerpo de estos documentos, profundamente unitaria, en el que el cuerpo es “sacramento de la persona”: cf. la reflexión de: J. MERECKI, “Il corpo sacramento della persona”, en: L. MELINA-S. GRYGIEL (eds.), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia* (Siena 2007) 173-185.

⁹³ *Gaudium et spes*, n. 14. Citado en: VS 48. Que se ha de comprender como: *Caminar*, II.2.1.1, 359: “La *corporalidad* es una dimensión de la personalidad humana que sostiene y orienta su construcción personal por medio de sus acciones”.

una “espiritualidad pura”. La misma conciencia es en el hombre corporal, vinculada a la experiencia de la propia corporeidad⁹⁴.

De aquí proviene una especial comprensión de la articulación entre el “bien de la persona” y los “bienes para la persona” que es de máxima importancia para la moralidad. Tal como se recoge en: “La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador. Es a la luz de la dignidad de la persona humana –que debe afirmarse por sí misma- como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio” (VS 48).

El sentido de esta unión, alma-cuerpo, no queda en sí mismo, sino que la Encíclica evita todo formalismo kantiano en la comprensión de respetar a la persona como fin, de forma que se vincula al modo de querer determinados bienes en los que el hombre percibe un sentido para su libertad. De este modo, se puede ver cómo crece el “bien de la persona” por medio de sus acciones y solo se hace pleno, en esa perfección personal a la que apunta la excelencia propia al bien, como señala el texto, en el *don de uno mismo*. El documento sigue en este punto una *lógica de amor* al denominarla “exigencia moral originaria”, en relación por tanto a la “vocación al amor” (VS 18. 112) que es la que explica últimamente la razón de fin de la persona, cuya dignidad solo se reconoce realmente cuando se la ama por ella misma.

Entonces, la triple distinción escolástica que sirvió de base para la formulación de la doctrina del objeto moral, nos ayuda a clarificar los tres niveles distintos en los que la persona actúa en la acción en posición de fin y que tienen que ver con su dignidad: como fin ontológico querido por sí mismo; como identidad personal a construir en la acción en un proceso creciente de personalización; y como la autorrealización como persona con una cierta plenitud de la misma persona en el don de sí. Son los tres niveles señalados en el famoso texto de la *Gaudium et spes* que está en la base de toda la

⁹⁴ Cf. la bella y profunda reflexión de: V. SOLOVIEV, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale* (Paris 1939). Lo que un autor ha denominado “subjetividad reiforme”: A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad* (Madrid 1967) 91-112.

enseñanza de la encíclica: (GS 24): “El hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino en el sincero don de sí”⁹⁵.

Aunque solo dos veces se cita explícitamente este texto⁹⁶, las referencias implícitas aparecen casi continuamente y se ha de considerar uno de los puntos fuertes de la antropología subyacente a la encíclica⁹⁷. Toda referencia a la dignidad humana queda así enmarcada en la dinámica interna que pasa del “ser querido por sí mismo”, que se debe a la creación por parte de Dios, a su acción finalizada por la que el hombre aprende a amar hasta el don de sí. Es un recorrido sapiencial que solo se explica por la lógica del don propia del amor. Como dice agudamente Carlo Caffarra: “La percepción de la dignidad de la persona humana, que se tiene sólo con la percepción del valor moral, es el eco en el espíritu humano de la decisión creadora de Dios y en la que esa percepción se hace enteramente inteligible. [...] La ‘fuerza’ del valor moral es la fuerza del Amor creador de Dios, que ha querido que cada uno de nosotros sea persona humana”⁹⁸.

La misma referencia a la dignidad personal nos pide entonces una comprensión más profunda de la dinámica del don que la fundamenta y permite comprender su dinamismo interior que acaba en esa plenitud de vida que es el auténtico “bien de la persona”⁹⁹. Es en ese marco del amor y en una com-

⁹⁵ Cf. también: VS 17: “*La perfección exige aquella madurez en el darse a sí mismo, a que está llamada la libertad del hombre*”. Para el uso de GS 24 en el magisterio de Juan Pablo II: cf. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”: *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

⁹⁶ VS 13, nota 21 y 86 nota 138.

⁹⁷ Cf. B. KIELY, “L’atto morale nell’enciclica ‘Veritatis Splendor’”, en: *Veritatis Splendor. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani. 29-30 ottobre 1993* (Città del Vaticano 1994) 109: “L’idea del fare dono-di-se-stessi torna almeno nove volte nel testo (nn. 15, 17, 20, 21, 48, 85, 87, 89, 120) e pertanto sembra una delle chiavi dell’enciclica”. En cambio, esta referencia central ha sido olvidada tanto por los que se contentan con destacar una antropología estática, como desde la sola asunción de la racionalidad práctica.

⁹⁸ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo* (Pamplona 1988) 61-62. Esto se articula antropológicamente con la creación inmediata del alma humana por parte de Dios como hemos destacado en: *Caminar*, II.5.2.2, 559.

⁹⁹ Sólo un olvido de esta antropología dramática propia de la *Veritatis splendor* que comprende la dignidad en relación a la vocación a la plenitud: VS 67: “la dignidad y a la vocación integral de la persona humana”; puede explicar la interpretación que quiere sostener el profesor Sayés al afirmar: J.A. SAYÉS, “L. Melina–J. Noriega–J.J. Pérez-Soba ¿mantienen la Veritatis splendor?”: *Revista Agustiniiana* 48 (2007) 858: “El bien, como dice la VS 50, se deduce de la definición metafísica de la persona humana compuesta de cuerpo y alma”. Desde luego, mani-

prensión de la razón como luz, tal como lo resume la *Veritatis splendor* en su número 13: “En efecto, los diversos mandamientos del Decálogo no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona, como compendio de los múltiples bienes que connotan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo material”. Esta insistencia en la corporeidad entonces apunta necesariamente a la *ordenación racional* de los bienes dentro de la acción. De esta forma se evita cualquier reducción formalista en el momento de comprender el “ser querido por sí mismo” al modo kantiano de mero respeto racional. Un acto semejante no es posible sino en la comunicación del bien que mueve las acciones de las personas en la perspectiva de la persona que actúa: “En efecto, *cuerpo y alma son inseparables*: en la persona, en el agente voluntario y en el acto deliberado, *están o se pierden juntos*” (VS 49)¹⁰⁰.

La perspectiva que seguimos está corroborada en el texto decisivo del n. 50: “Por ejemplo, el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física. De este modo, la vida humana, por ser un bien fundamental del hombre, adquiere un significado moral en relación con el bien de la persona que siempre debe ser afirmada por sí misma: mientras siempre es moralmente ilícito matar un ser humano inocente, puede ser lícito, loable e incluso obligatorio dar la propia vida (cf. Jn 15,13) por amor al prójimo o para dar testimonio de la verdad”. Con esta última referencia, la encíclica hace suya la distinción clásica entre suicidarse y entregar la vida, que en la tradición teológica se entendió en

fiesta una menguada comprensión de los fundamentos antropológicos y metafísicos de la encíclica: cf. *ibid.*, 844-848 donde copia a la letra lo que aparece en: *Id.*, *Teología moral fundamental*, cit., 31-37.

¹⁰⁰ Cf. VS 48: “es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el *sujeto* de sus propios actos morales”. Subrayamos el término “sujeto” porque destaca el sentido dinámico de esta fundamentación, precisamente lo que le distingue de la comprensión formalista kantiana que ignora el sentido real de “bien de la persona” por reducirlo a la buena voluntad sin referencia alguna a la acción: cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: KGS, IV, 395: “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”. Por lo que la encíclica advierte: VS 49: “porque reducen la persona humana a una libertad *espiritual*, puramente formal. Esta reducción ignora el significado moral del cuerpo”. Una fuerte comprensión del significado de sujeto moral en relación a las distintas corrientes morales es la de: G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma 1996).

relación al sacrificio de Cristo por amor¹⁰¹. Es una forma de esclarecer el modo cómo la dignidad personal plena se encuentra vinculada al *don de sí*, como fuente de sentido primordial para los actos humanos con un sentido cristológico central¹⁰². La dignidad última del hombre, aquella que es en verdad absolutamente inviolable, está en su capacidad de entregar la vida en vista de ese sentido de vivir que es mayor que la misma vida humana. Lo recuerda la encíclica por medio del texto de Juvenal: “Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido de vivir”¹⁰³, y se comprueba de modo eminente en todo el apartado desarrollado en torno al martirio¹⁰⁴: “A través de toda la historia humana los mártires representan la verdadera apología del hombre y demuestran que la criatura humana no es un fallo del Creador, sino que, aun con todos los aspectos negativos que se han verificado en la historia, el Creador ilumina realmente al hombre. En el testimonio hasta la muerte, se demuestra la fuerza de la vida y del amor divino. Así precisamente los mártires nos indican al mismo tiempo el camino para comprender a Cristo y para entender qué significa ser hombre”¹⁰⁵.

4. Algunas indicaciones conclusivas

Las pistas que hemos seguido a partir de las indicaciones dadas en *Veritatis splendor* nos conducen decididamente a la asunción de algunos principios que, aunque no estructuran internamente la encíclica y ni siquiera estén

¹⁰¹ El texto clásico es: SAN AGUSTÍN, *In Epistola ad Parthos*, 7, 7 (PL 35,2033): “Quae res discernit Patrem tradentem Filium, seipsum Filium tradentem et discipulum tradentem Magistrum suum? Quia hoc fecit Pater et Filius in caritate, facit hoc Judas in prodicione. Videtis quia non quid faciat homo considerandum est sed quo animo faciat”. Para su sentido: *Caminar*, III.2.5.1.1, 749.

¹⁰² Cf. VS 87: “la libertad se realiza en el *amor*, es decir, en el *don de uno mismo*”; la referencia cristológica fundamental es: VS 15: “Jesús mismo es el ‘cumplimiento’ vivo de la Ley, ya que él realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; *él mismo se hace Ley viviente y personal*, que invita a su seguimiento, da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y su amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras”.

¹⁰³ D.G. JUVENAL, *Satirarum libri*, VIII, 83 s.: “Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas”. El texto es la mejor definición posible del “bien de la persona”, pues implica dentro de la experiencia moral una hermosísima correlación entre la persona y la naturaleza como explicamos en: *Caminar*, I.4.2.3, 301-304.

¹⁰⁴ Cf. *Veritatis splendor*, nn. 89-92.

¹⁰⁵ RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, en: MELINA-NORIEGA, “*Camminare nella luce*”, 45.

suficientemente desarrollados en la misma, se postulan como necesarios para poder articular de un modo completo una teología moral sistemática auténticamente cristiana. Ahora hemos de ver la relación de estas pistas con la *Deus caritas est*, por eso, me reduciré a señalar los dos aspectos directamente vinculados al amor.

a) Por el amor, la apertura a la metafísica del don.

Las menciones al amor recorren toda la encíclica, aunque en general no son sino breves referencias que apuntan a su importancia, pero que no articulan la asunción real del amor como principio regulador de la moral. El mismo perfil escriturístico en el que se mueve la *Veritatis splendor*, obligaba a introducir estas citas, que refuerzan la interpretación que hemos realizado, pero hay que decir que sus afirmaciones, por sí solas, no resuelven las cuestiones decisivas para poder hablar con propiedad de una moral del amor.

Sí que existe un ámbito específico con su propio valor en el que la presencia del amor es imprescindible para su comprensión profunda. Se observa en la encíclica una estricta correlación entre esas referencias al amor, y la insistencia en el don de sí que es un punto central que se encuentra a lo largo de todo el documento¹⁰⁶. No podemos por menos que reconocer en ellas una cierta teología del don, que sin duda está detrás de la propuesta de Juan Pablo II, y que tiene su fuente primera en su “teología del cuerpo” desarrollada en las catequesis sobre el amor humano¹⁰⁷.

Es especialmente importante este punto, porque es a él al que se refiere el texto inicial con el que San Agustín ha orientado nuestro argumento a favor de la primacía del amor. La relación entre el mandamiento y el don de Dios, lleva a una precedencia de este por su posición de origen a causa del acto de amor que es creativo¹⁰⁸. Esta articulación entre las dos categorías morales, mandamiento y don, en su mutua dependencia de la acción, llega a ser una clave hermenéutica para comprender el sentido del mandamiento cristiano que siempre se da en vista de una plenitud¹⁰⁹. Con esta perspectiva la moral se puede definir como: la “reflexión científica sobre el *Evangelio*

¹⁰⁶ Cf. VS 22: “Imitar y revivir el amor de Cristo no es posible para el hombre con sus solas fuerzas. Se hace *capaz de este amor solo gracias a un don recibido*”. También nn. 23 y 24.

¹⁰⁷ Allí se habla de “hermenéutica del don”: cf. JUAN PABLO II, *Hombre y Mujer lo creó*, Cat. 13, 2, 117.

¹⁰⁸ Cf. la referencia al “amor originario” en: VS 78.

¹⁰⁹ Cf. VS 11: “*El ‘cumplimiento’ puede lograrse sólo como un don de Dios*”.

como don y mandamiento de vida nueva, sobre la vida según 'la verdad en el amor' (Ef 4,15)" (VS 110).

Encontramos una confirmación de este principio en la encíclica *Evangelium vitae* en el que se señala con toda claridad que: "El *mandamiento de Dios no está nunca separado de su amor*; es siempre un don para el crecimiento y la alegría del hombre. (...) De este modo, *el don se hace mandamiento y el mandamiento mismo es un don*" (EV 52). Esta afirmación rotunda es correlativa al descubrimiento de *sentido* profundo de la vida humana enmarcado entre el don y la donación de sí: la vida humana es "un don que se realiza al darse" (EV 49)¹¹⁰.

La existencia de un don inicial en cualquier acto humano, es un modo de asegurar una cierta continuidad entre la creación y la elección en Cristo, porque ambas realidades obedecen a un único designio divino. El don tiene, entonces, un valor auténticamente metafísico, que nace de una comprensión profunda del misterio de la creación que, por sí mismo, no se puede considerar un simple dato revelado, o exigido por la contingencia del mundo; sino que es un auténtico *don*, una dinámica permanente que incluye un modo específico de comunicación divina a las personas. De hecho, el mismo pensamiento contemporáneo, ha revitalizado el papel del don en la vida del hombre, e incluso se ha desarrollado como un principio exigido por la misma fenomenología¹¹¹.

De aquí nace una necesidad de clarificar la dinámica del amor como el fundamento real de cualquier don, una exigencia interna que se desprende de la *Veritatis splendor* y que no siempre se ha tenido en cuenta. No es posible desarrollar una doctrina completa de la racionalidad práctica sin una asunción real de este primer momento de la acción, anclado en un don divino que solo Él nos puede revelar.

b) La referencia a la virtud.

El otro aspecto que no está desarrollado en la encíclica pero que se puede considerar como un postulado de la misma, por ser del todo necesario para la comprensión de su exposición, es la doctrina de la *virtud*. Este apunte es correlativo a la importancia que hemos visto que concede la encíclica a la racionalidad práctica y la "perspectiva del sujeto que actúa". El paso siguien-

¹¹⁰ Cf. L. MELINA, "Vita", en: G. TANZELLA-NITTI-A. STRUMIA (ed.), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede* (Roma 2002) 1519-1529.

¹¹¹ Como es el caso de: J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris ²1998).

te para la recepción plena de este principio de conocimiento moral, es buscar su fundamentación, que consiste en mostrar de qué modo este conocimiento postula, se apoya y se desarrolla por medio de las virtudes.

Para ello, hay que entender la renovación del concepto de virtud que se ha obrado en estos últimos años y que se ha desarrollado más en el plano filosófico que en el teológico¹¹². Así, se ha procurado clarificar la diferencia radical del concepto de virtud aristotélico al estoico, que fue el que se aplicó en la manualística, precisamente por su contenido racionalista de un λόγος impersonal que se impone a los afectos y deseos sin conocer su verdad¹¹³.

En primer lugar, no se puede comprender la virtud como una mera disposición para cumplir la ley; más bien en el pensamiento de Santo Tomás se deja claro que es la ley la que ha de ayudar a la formación del sujeto virtuoso, pues es esta su finalidad. Así lo afirma con rotundidad: “es manifiesto que lo propio de la ley es inducir al sujeto a su propia virtud”¹¹⁴. No es difícil entender que la ley, por sí misma, no capacita al hombre para cumplirla, y que es la virtud, en cambio, la que dispone interiormente al sujeto para alcanzar la verdad a la que apunta la ley, la vida plena. De nuevo acudimos al Aquinate: “pues fue necesario en la ley de Dios, proponer diversos preceptos afirmativos y negativos para que los hombres progresivamente se introdujesen en la virtud”¹¹⁵.

Para poder comprender el alcance de estas afirmaciones, es imprescindible reconocer el carácter esencialmente *cognoscitivo* de la virtud, frente a una concepción solo ejecutiva de naturaleza estoica. Por medio de las virtudes, el hombre alcanza el conocimiento pleno del bien operable, de un modo tal que el virtuoso se puede convertir en medida moral para los demás¹¹⁶.

No es que la prudencia requiera la ley para conocer la verdad del bien, sino que la ley, como indicación reflexiva, ayuda a la persona a rastrear la verdad del bien para adquirir así la virtud de la prudencia que lleva al cono-

¹¹² Filosóficamente, por el libro de: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame-Indiana 1981). En la visión de Santo Tomás, por el estudio de: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg ²1980).

¹¹³ Cf. M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton-New Jersey 1994).

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 92, a. 1: “manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem”.

¹¹⁵ *Ibid.*, I-II, q. 72, a. 6, ad 1: “necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa ut gradatim homines introducerentur ad virtutem”.

¹¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. 6, c. 2 (1139a30); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

cimiento pleno de la verdad operable; por tanto, en relación al apetito recto, que no es reductible al juicio de conciencia vinculado con el conocimiento especulativo: “Difiere el juicio de conciencia del juicio del libre albedrío, en que el juicio de conciencia consiste en el puro conocimiento y el juicio del libre albedrío en la aplicación del conocimiento al afecto”¹¹⁷. La virtud incluye así el modo propio de conocimiento afectivo que es “por connaturalidad”, tal como lo destaca la *Veritatis splendor*: “sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero esta no es suficiente: es indispensable una especie de ‘connaturalidad’ entre el hombre y el verdadero bien. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús dijo: ‘El que obra la verdad, va a la luz’ (Jn 3,21)” (VS 64)¹¹⁸. La última mención a San Juan, precisamente, es el prototipo de un conocimiento práctico, interno a la construcción de la acción¹¹⁹. Por esto, Santo Tomás insiste con Aristóteles que el virtuoso actúa con perfección porque no actúa “*secundum rationem rectam*”, esto es, tomando como medida la ley; sino “*cum ratione recta*”, es decir, según el conocimiento original de la prudencia que conoce con plenitud la verdad del bien operable¹²⁰.

Este aspecto de la virtud referida a la *Veritatis splendor*, ha sido un punto debatido y con un cierto relieve en el ámbito de los moralistas; pero es todavía un tema a desarrollar. Sobre todo en lo que concierne a la relación exis-

¹¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4: “Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem”.

¹¹⁸ La importancia decisiva en moral del conocimiento por connaturalidad ha sido corroborada después en: JUAN PABLO II, C. Enc. *Fides et ratio*, n. 44, en referencia a la sabiduría y al Espíritu Santo.

¹¹⁹ Cf. *Caminar*, 0.3.1.4, 116: “Solo actuando se conoce, solo en el seguimiento se entra en la verdad: ‘quien obra la verdad viene a la luz’ (Jn 3,21). No se puede tener la verdad antes de obrar: es la gran adquisición de Maurice Blondel. Se debe, por tanto, aceptar obrar en la fe, en el seguimiento de una promesa. Se comprende así el valor de la ley como una mediación para realizar la promesa inicial entrevista en la experiencia agradable del encuentro y del beneficio originario, como la condición para entrar en la verdad plena”.

¹²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. 6, c. 13 (1144b21); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 58, a. 5, ad 3.

tente entre las virtudes cardinales y las virtudes teológicas que todavía está por estudiar con suficiente profundidad¹²¹.

Estos dos aspectos que hemos apuntado nos preparan entonces a afrontar el gran desafío intelectual que supone la primera encíclica de Benedicto XVI respecto de la ciencia moral cristiana.

Resumen.- El artículo es una reflexión para realizar una auténtica “moral del amor” como una exigencia natural del cristianismo. El amor, que sólo se puede comprender a partir de la experiencia, contiene en sí mismo toda una metafísica, que por desgracia todavía está por desarrollar. En esta primera parte, se realiza una breve historia de la renovación de la moral para mostrar los motivos por lo que se descartó el camino del amor a pesar de que la caridad había sido destacada por el Concilio Vaticano II como un aspecto necesario para la moral. Se presenta la profunda aportación que supone la encíclica *Veritatis splendor*, que introduce una moral centrada en el seguimiento de Cristo y la racionalidad práctica, con una visión exquisitamente personalista que es una auténtica aclaración del valor de la ley natural. Aunque esta encíclica no nos ofrece una “moral del amor” completa, está abierta internamente a la misma, en especial porque postula una metafísica del don y una concepción teológica de la virtud.

Summary.- *The article is a reflection to make an authentic “morals of love” as a natural requirement of the Christianity. Love, which only can be understood from the experience, has in itself a metaphysics that, unfortunately, has still to be developed. In this first part, a brief history about the renewal of the morals is presented in order to show the reason why the way of love was ruled out, even though the Vatican Council II had emphasized the role of the charity as a necessary aspect for the morals. It’s presented the deep contribution of *Veritatis splendor* that in its own structure and fundamental statements presents a morals focussed on the following of Christ and the practical rationality, with a exquisitely personalist view which is an authentic explanation of the value of natural law. That’s why this Encyclical letter, although it doesn’t give us a complete “morals of love”, is internally open to it, specially because it proposes a metaphysics of the gift and a theological conception of the virtue.*

¹²¹ Hemos procurado introducir a ese tema en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “‘La fe que obra por la caridad’ (Ga 5,6): un anuncio de vida cristiana”, en: MELINA-NORIEGA-PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar*, 113-145.