

# PROYECTOS GLOBALES DE TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL EN ITALIA

[COMPREHENSIVE PROJECTS ON  
FUNDAMENTAL MORAL THEOLOGY IN ITALY]

**JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES**

*Resumen:* Este estudio aborda las propuestas contemporáneas para la construcción de la Teología Moral Fundamental en Italia. Se presenta y se evalúa el pensamiento de los autores que han publicado últimamente manuales de la disciplina, dejando para un segundo momento las contribuciones parciales de otros teólogos. Las diferencias entre los autores estudiados obedecen a una metodología y un énfasis diversos en la articulación de cristología, antropología y moral. No obstante, se da un acuerdo básico sobre la posibilidad de una transición pacífica entre estas categorías y sobre el lugar que debe ocupar la conciencia en la Teología Moral Fundamental.

*Palabras clave:* Moral, Fundamental, Italia.

*Abstract:* This article studies the contemporary proposals for the construction of Fundamental Moral Theology in Italy. We present and evaluate the thought of authors which have recently published textbooks on this topic. We leave for a second article other theologians' partial contributions. Main differences among the studied authors arise because of diverse methodology and focus on Christology, anthropology, and moral doctrine. However, we find a basic agreement on the possibility of a pacific transition among these categories, as well as on the place accorded to conscience in Fundamental Moral Theology.

*Keywords:* Moral, Fundamental, Italy.

## 1. INTRODUCCIÓN

Después del Concilio Vaticano II, la Teología Moral Fundamental (TMF) ha pasado por años convulsos, en los que los diversos proyectos de renovación de la disciplina han dado lugar a polémicas bien conocidas<sup>1</sup>. La publicación en 1993 de la encíclica *Veritatis splendor* (VS) —primer documento magisterial del más alto rango dedicado a la cuestión moral— ha servido para serenar los ánimos y abordar los problemas desde una perspectiva más fundamental, en continuidad con las indicaciones conciliares<sup>2</sup>.

Parece, por tanto, el momento oportuno de realizar un estudio de las últimas propuestas para la construcción, en campo teológico, de la moral fundamental. Por razones de espacio, hemos decidido centrarnos en tres autores del contexto teológico italiano más reciente<sup>3</sup> en los que se halla una propuesta específica y global para la TMF. Este grupo de autores se caracteriza por haber publicado en los últimos meses un manual sobre esta disciplina, amén de dedicar la mayor parte de su investigación a los fundamentos teológicos de la moral. Dejamos para un segundo artículo aquellos autores italianos que, sin presentar una propuesta global, han realizado contribuciones que han de ser necesariamente tenidas en cuenta por la TMF, así como otras contribuciones particulares después de VS.

A lo largo de este estudio se expone el pensamiento de los autores atendiendo principalmente a sus manuales, pues ofrecen la estructura básica a partir de la que se articula su construcción de la moral fundamental. No obstante, en el caso de Tremblay se han tenido cuenta obras anteriores, pues son necesarias para ofrecer una perspectiva completa de su propuesta teológica personal. Después de la exposición de cada autor se realiza una breve valoración de los resultados. Se presentan finalmente las conclusiones, que serán retomadas en el estudio posterior para completar la visión de la TMF contemporánea en Italia.

1. Para un estudio de la cuestión puede leerse A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.

2. Cfr., sobre todo, CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (OT), 28.X.1965, n. 16.

3. Un trabajo de contextualización más amplio, con el estudio específico de autores como Capone, Tettamanzi, Bastianel y Scola es M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, LEV, Città del Vaticano 2000.

## 2. RÉAL TREMBLAY<sup>4</sup>: UNA MORAL FILIAL

### 2.1. *Introducción*

El proyecto de TMF del profesor Tremblay puede ser descrito a grandes rasgos del modo siguiente: hay que llegar a la moral a partir de la antropología, y ésta sólo se puede conocer en plenitud a partir de Cristo. Buscar la fundamentación del actuar moral significa partir de la identidad del hombre, de la antropología y, en último término, ésta remite a la cristología<sup>5</sup>.

Este presupuesto determina su metodología teológica<sup>6</sup>, que podemos resumir esquemáticamente como un partir de la cristología para llegar a la antropología y, a partir del ser del hombre, conocer cómo debe ser su obrar. Ahora bien, para evitar cualquier atisbo de heteronomía en dicho obrar (que se produciría en la mera imitación de la copia humana al modelo crístico), tiene que ser el mismo ser de Cristo el que toque al hombre<sup>7</sup>: la moral ha de basarse en la ontología divino-humana del Verbo encarnado.

4. Réal Tremblay (1941) pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor. Realizó el doctorado en Teología Dogmática bajo la dirección de Joseph Ratzinger. Actualmente es profesor ordinario de Teología Moral en la Academia Alfonsiana de Roma y profesor encargado en el Instituto de especialización en cristología de la Pontificia Universidad Lateranense. Ha fundado el grupo de investigación *Hypsosis*. En este apartado utilizaremos sus siguientes obras: R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines-Médiaspaul, Paris-Montréal 1993; IDEM, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997; IDEM, *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001; IDEM, *Vous, lumière du monde. La vie morale des chrétiens: Dieu parmi les hommes*, Fides, Québec 2003; IDEM, «Ma io vi dico...». *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, EDB, Bologna 2005; R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008. Esta última obra es el primer volumen del proyecto de un manual de TMF filial dentro del grupo *Hypsosis*. Dentro de ella, las contribuciones específicas de Tremblay son: *La croce gloriosa, realizzazione e fondamento del disegno divino di filiazione*, 141-163; *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, 165-180; *L'eucaristia, approfondimento e sviluppo della vita filiale*, 345-363; *Figli sempre di nuovo*, 405-413. Para un estudio en profundidad del pensamiento teológico del profesor Tremblay remitimos a P. SIU, *La moral fundada en la filiación divina: la propuesta de Réal Tremblay*, tesis doctoral de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.

5. Cfr. R. TREMBLAY, *L'«Homme»...*, cit., 137.

6. «Il est impossible pour le théologien de penser rationnellement l'homme et son agir hors de l'horizon christologique. C'est là un lieu herméneutique qui s'impose absolument», *ibid.*, 148.

7. Cfr. *ibid.*, 235.

Tremblay utiliza profusamente la Sagrada Escritura como punto de partida de sus reflexiones, teniendo en cuenta los comentarios de los exegetas más importantes. La cristología bíblica es su fuente de inspiración. Sin embargo, a partir de esta opción cristocéntrica, su objetivo es siempre la moral teológica: «Las preguntas fundamentales, por tanto, son: ¿de la cristología, qué antropología deriva? ¿Y de ésta, qué moral?»<sup>8</sup>.

## 2.2. *La prioridad cristológica*

La cristología de nuestro autor sigue muy de cerca el pensamiento de F.-X. Durrwell. De alguna manera, la protología engloba la teología puesto que desde toda la eternidad está presente en la Trinidad el misterio del Hijo crucificado y resucitado. Hay un nexo estrechísimo entre la filiación inmanente y la económica que Tremblay desea aprovechar: «La misión reconciliadora del Hijo se identifica con el misterio de su persona. Ella le pide ser, en este mundo, el Hijo que es; consentir filialmente al Padre que lo engendra»<sup>9</sup>. La filiación económica expresa la trinitaria y se funda en ella<sup>10</sup>.

Jesús encuentra su plena identidad (económica) de Hijo donándose, «perdiéndose». Está abierto en las dos direcciones: es del Padre y para el Padre. Éste es su ser y su unidad<sup>11</sup>. Económicamente esto conllevaría la antítesis, la *kénosis* más profunda: que el Hijo de Dios por naturaleza se haga pecado, soporte en la carne las consecuencias del pecado sin tener pecado. Ahora bien, ese Hijo, cuya identidad es ser engendrado

8. L. LORENZETTI, «Presentazione», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 12. Las traducciones a partir de las obras originales son nuestras.

9. R. TREMBLAY, *L'«Homme»...*, cit., 67. «È come se al dono "immanente" del Padre al Figlio e del Figlio al Padre fosse legato il dono "economico" del Padre e del Figlio all'umanità. O ancora, è come se il sì del Padre e del Figlio all'umanità *facesse parte del mistero stesso di Dio* così come questo si verifica in realtà nel Figlio che *esiste nel seno della Trinità in una carne umana segnata dalle stimmate*»; IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 85.

10. «Se questa uscita libera e amorosa del Padre verso l'altro creato ha una tale densità da rendere ogni uomo un candidato o, con le parole di Paolo, un predestinato a riprodurre l'immagine del Figlio (cfr. Rm 8,28-30), è necessario che sia fondata in un'uscita ancora più profonda, così profonda da essere propriamente divina, costitutiva dell'Essere paterno. Questa uscita è il dono totale di sé, luogo del sorgere di un Altro increato e divino; è la generazione del Figlio (cfr. Jn 1,1ss)»; IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 83.

11. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 136.

por el Padre y entregarse a Él, y cuya «misión» es venir al mundo *pro nobis*, se manifiesta máximamente en la cruz<sup>12</sup>.

El Misterio Pascual de Cristo, donde está presente y se revela en plenitud la Trinidad, resulta entonces la fuente fundamental de la filiación. Mientras que en la resurrección el Padre engendraría eternamente a su Hijo para el mundo, en la muerte de Cristo se hallaría la expresión humana más perfecta del misterio del Hijo: el cumplimiento de su ser filial<sup>13</sup>. En el Calvario muere la «carne de pecado» (la carne hecha pecado) y, en este sentido, quedaría incluida también en la resurrección, pues la carne de pecado no puede volver jamás a Cristo, de manera que se podría hablar de la «duración eterna de la muerte de Cristo Jesús en su resurrección»<sup>14</sup>. No obstante, a pesar de la influencia durrwelliana, Tremblay niega que la muerte forme parte del misterio del Hijo como tal: el Hijo es Hijo por el solo hecho de ser engendrado por el Padre, si bien su muerte pertenezca al misterio filial en tanto que el Hijo «personaliza» la carne de pecado<sup>15</sup>. Por eso nuestro proceso de filialización —de conformación filial al Hijo— ha de ser fruto de nuestra inclusión en el Crucificado-Resucitado<sup>16</sup>.

Evidentemente todo ello supone que la Eucaristía ocupe un lugar central en la fundamentación moral de Tremblay. La Eucaristía es el sacramento de la unión personal de los creyentes con Cristo y por ello punto en el que emergen las principales líneas de su actuar. Una vida moral concebida al margen de los sacramentos resultaría entonces, desde el punto de vista creyente, una empresa injustificable<sup>17</sup>.

En el servicio eucarístico, el Crucificado-Resucitado no se guarda para sí mismo en su gloria. Se autocomunica a los creyentes en la forma más propicia para la comunión. La Eucaristía aparece así como una segunda kénosis, hecha posible por la kénosis del Hijo en la cruz, para transformarnos en su sustancia<sup>18</sup>. «Haciéndose pan y vino de la mesa

12. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 154.

13. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 56-58; IDEM, *Radicati...*, cit., 122.

14. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 37-38.

15. «La mort ne fait pas partie du mystère du Fils comme tel. Le Fils est Fils par le seul fait qu'il est engendré par le Père. Mais simultanément la mort appartient au mystère filial en tant que le Fils personnalise sa "chair de péché"», *ibid.*, 76.

16. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»*, cit., 108.

17. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 95-96.

18. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 200.

eucarística, Jesús manifiesta ser “pro-existente”, es decir, existir *en relación a la humanidad y a su servicio* (...). Es precisamente a causa de este *pro nobis* sin límites que Cristo se une a los que comulgan del modo más estrecho posible<sup>19</sup>. La Eucaristía da lugar así a dos modos del actuar creyente, que unifican su multiplicidad y hacen emerger sus rasgos filiales: el culto al Padre acompañado del servicio a los hermanos<sup>20</sup>. Y la dimensión escatológica inherente a la Eucaristía implica el empeño de transformar la vida hasta volverla «eucarística»<sup>21</sup>.

Nos referíamos a la prioridad que para Tremblay tiene la protología. Ello supone que la historia de la salvación no se puede reducir a su esquema cronológico<sup>22</sup>, ya que el proyecto divino de filiación es anterior al de redención<sup>23</sup>, si bien es a partir de la plenitud filial de Cristo en su Misterio Pascual como llegamos a conocerlo en el origen de todas las cosas. No obstante, por la divinidad de Jesús, el polo protológico tiene la precedencia sobre el escatológico, de forma que su papel recapitulador del universo está ya inscrito como centro del designio electivo del Padre en el Hijo<sup>24</sup>: «Cristo “último Adán” no viene más *a dar el cambio*, por decir así, al “primero”, sino que lo congloba. Es Cristo “Omega” porque es “Alfa”, “Último” porque es “Primero”»<sup>25</sup>. La dinámica no es tanto de *redditus*, sino de concentración cristológica.

Ahora bien, «es en efecto en cuanto resucitado en su muerte (cfr. Apc 5,6), en cuanto *éschatos*, que Cristo es también el *prótos* y puede por tanto alcanzar al hombre en su constitución nativa»<sup>26</sup>. Esto tiene sus consecuencias en el campo antropológico. A causa de la íntima relación entre filiación económica y trinitaria, Tremblay afirma que «el Padre co-genera al hombre en la generación del Hijo constitutiva de su “Yo” paterno, predestinándolo así a la filiación adoptiva en el Hijo enviado al mundo para tomar carne y dejarse crucificar admitiendo las consecuencias derivadas de una libertad humana que intenta divinizarse ella misma»<sup>27</sup>. Por ello,

19. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 157.

20. Cfr. *ibid.*, 105.

21. Cfr. *ibid.*, 116.

22. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 34.

23. Cfr. IDEM, *L'innalzamento...*, cit., 25.

24. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 36.

25. *Ibid.*, 28.

26. IDEM, *L'innalzamento...*, cit., 34.

27. *Ibid.*, 92.

no es en primer lugar el hombre-criatura, sino el hombre-Hijo o el Hijo hecho hombre<sup>28</sup>.

En definitiva, podemos decir que Tremblay da la vuelta al esquema histórico-salvífico<sup>29</sup>, Cristo es Alfa porque es Omega, para recorrer la vía *lógica* que se abre a partir de la consideración inversa: Cristo es Omega porque es Alfa, el elegido y engendrado del Padre con vistas a su único designio que engloba toda la historia y que hace que el hombre tenga desde el principio una predisposición filial.

### 2.3. *Antropología filial*

Tremblay señala al Padre como fundamento de la moral cristiana porque en su ser Padre emerge el misterio del ser del hombre. Pero hay que afrontar este surgir a partir de la generación del Hijo, pues el Padre quiere co-generar al hombre en su Hijo<sup>30</sup>: «Todo cuanto sale *ad extra* del Padre queda asumido (según grados de naturaleza evidentemente diversos) en el dinamismo de generación y se ve unido al Padre, porque recibe de Él el propio origen y porque queda asimilado al Hijo, el Engendrado por excelencia»<sup>31</sup>. En el fondo nos encontramos ante la relación entre la eternidad y el tiempo en la actividad de Dios. La generación del Hijo «es», y ahí «es» (con una intensidad menor, creada) la creación. Hay una distinción entre la actividad *ad intra* y *ad extra*, pero en el Hijo parece quedar englobada la segunda. El misterio de Cristo incluye en sí mismo al hombre<sup>32</sup>.

Así pues, hay que considerar al hombre dentro del misterio de Cristo, ya que «la persona humana (...) es, en último análisis, la expresión creada del misterio filial que existe a partir del Padre que engendra en el Amor»<sup>33</sup>. Será necesario que Cristo forme parte de la definición ontológica del hombre<sup>34</sup>, puesto que «la persona (...) se podría concebir, a

28. Cfr. *ibid.*, 85.

29. Cfr. A. CHENDI, «Il Dio trinitario e il suo disegno», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 130-131.

30. Cfr. R. TREMBLAY, *Radicati...*, cit., 38.

31. *Ibid.*, 122.

32. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 143.

33. IDEM, *Radicati...*, cit., 103; cfr. IDEM, *L'innalzamento...*, cit., 32.

34. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 146.

la luz del polo escatológico, *como una predisposición, una tendencia, una inclinación a la filiación*»<sup>35</sup>. La persona humana *presupone* al Hijo.

El ser personal se define entonces constitutivamente como predisposición a la filiación. Por una parte, es propio de la misma constitución del hombre tener una *propensión a la filiación*<sup>36</sup>; por otra, Cristo, Alfa porque es Omega, tiene que dejar una impronta (una predisposición) en el ser creatural humano para la adopción: una apertura hacia los otros y hacia el Otro, una adopción «preformada»<sup>37</sup>. «Esta presencia del Omega en la creación evoca una creación “por llamada”, “por atracción hacia la plenitud”, cuya consistencia podría definirse como una “participación progresiva en esta plenitud final”»<sup>38</sup>. Pero condición de posibilidad de este desarrollo para el hombre es el estar preparado mediante la presencia de una *armonía crística* inicial. Sin ella, se podría rechazar la vida en Cristo como algo accesorio y no esencial para la identidad humana<sup>39</sup>.

Existe un vínculo misterioso de atracción que el Crucificado ejerce sobre todo hombre, de modo que «ligado a Cristo muerto y resucitado, el hombre así definido está llamado a varios “éxodos” que se presentan como las condiciones de su realización. Ha de abandonarse a la atracción del Infinito que determina, en el plano creacional, la constitución de su espíritu. Debe renunciar a su tendencia innata de buscar en sí mismo la propia gloria»<sup>40</sup>. Hay además una «preparación inmediata a la filiación que se experimenta como un empuje, una propensión suscitada por la gracia (acogida de modo más o menos misterioso) que estimula al hombre a buscar al Hijo y, en éste, al Padre»<sup>41</sup>.

Tremblay estudia más detenidamente los fundamentos de este vínculo y considera una serie de «solidaridades» básicas de Cristo con el hombre: «Cristo Jesús está en relación con el hombre en virtud de tres solidaridades. Él es hombre *como él*; Él está *con él* en cuanto que porta en sí mismo la humanidad en su ruptura con Dios; Él está *en él* en cuanto que asume en su persona de Hijo, que es relación efectiva con el Padre, a la

35. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 166.

36. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 48.

37. Cfr., IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 77-79.

38. IDEM, *L'innalzamento...*, cit., 135.

39. Cfr. *ibid.*, 16-17.

40. IDEM, *L'Homme...*, cit., 103-104.

41. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 80-81; IDEM, *Dalla persona...*, cit., 169.



persona humana que es deseo del Infinito imposible de cumplir»<sup>42</sup>. Cristo es solidario con la humanidad «por semejanza»<sup>43</sup>; «por recapitulación», compartiendo el destino del pecador al gustar el rechazo de Dios al pecado del mundo que carga sobre sí<sup>44</sup>; «por excelencia», asumiendo el «menos» que es la persona humana en cuanto «búsqueda de Dios» en el «más» que es la persona del Hijo<sup>45</sup>; y, finalmente, «como el autor con su obra», ya que el Cristo post-existente nos revela que pre-existía en la creación y crea «por llamada», por atracción hacia su plenitud<sup>46</sup>.

Si el hombre neotestamentario se define primariamente como un hijo<sup>47</sup>, el pensamiento de Tremblay es que esta filiación adoptiva ha de tener consistencia ontológica<sup>48</sup>. La «realidad» de esta filiación corresponde a la concreción del proyecto de Dios Padre de «co-generar» mediante la comunicación real del ser filial<sup>49</sup>. Es un don ontológico, que implica una relación vital con el Padre, trinitario y pascual<sup>50</sup>, porque nuestra filiación adoptiva, nuestra identidad filial, es debida a la encarnación redentora del Hijo de Dios<sup>51</sup>, pero de modo que «mediante el don sacramental de la filiación efectiva recibido en la fe, no somos ya únicamente pre-destinados al Padre *in Filio*, o hijos en potencia, sino que el Padre nos posee personalmente un poco como posee personalmente a su Hijo»<sup>52</sup>. La ontología de la adopción se realiza por medio del Espíritu del Hijo encarnado, muerto y resucitado; a través del Espíritu, el Padre adopta a los creyentes comunicándoles verdaderamente, en su Hijo y como a su Hijo, algo de sí mismo, de su ser<sup>53</sup>. Gracias al Espíri-

42. IDEM, *Radicati...*, cit., 102. Cfr. IDEM, *L'innalzamento...*, cit., 26 ss., donde añade ya una cuarta solidaridad: *como el autor en su obra*.

43. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 147-149.

44. Cfr. *ibid.*, 149-155.

45. Cfr. *ibid.*, 155-159. «Non basta dire che all'umanità di Gesù non manca nulla, perché è una persona umana attraverso la persona del Figlio. Bisogna anche dire che ciò che è in sé indeterminato e aperto —la persona umana— è determinato in modo definitivo dall'unità di persona con il Logos, per cui *in Gesù, attraverso l'unità di persona con il Figlio, la personalità umana giunge alla sua attuazione assolutamente singolare e indecibile*», *ibid.*, 158.

46. Cfr. *ibid.*, 159-160.

47. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 71.

48. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 83.

49. Cfr. *ibid.*, 40-41.

50. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 75-76.

51. Cfr. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 173.

52. IDEM, *L'Homme...*, cit., 124-125.

53. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 116.

tu, la filiación divina de los cristianos es infinitamente superior a una simple relación de orden jurídico o moral<sup>54</sup>.

#### 2.4. *Una moral del maximum*

Se comprende entonces que para Tremblay, desde el principio, «la ética cristiana es primero y antes de todo una adhesión, no a normas, sino a la Persona del Padre»<sup>55</sup>. La moral cristiana deja de ser una moral antropofánica para convertirse en teofánica, una moral de la gloria de Dios que hace visible la Paternidad y la Filiación en el mundo: una moral filio y patrofánica<sup>56</sup>. Esta moral de la excelencia consiste en actuar a causa del amor de Dios, por amor de Dios<sup>57</sup>. Se podría decir que el *minimum* ético como estado o forma de vida no se corresponde con la moral de los hijos, puesto que «la vía de la perfección o la moral del *maximum* está en la lógica misma del ser cristiano»<sup>58</sup>.

Conviene explicitar la relación que según Tremblay se da entre lo divino y lo humano como trasfondo de la moral cristiana. Cristo no sólo no disminuye lo humano, sino que en Él se halla la perfección de lo divino y lo humano, de manera que si la moral es humana, hay que acudir a Cristo para fundarla. En realidad, la cristología sobrepasa a la antropología suponiéndola. Mientras que el esquema de la moral autónoma puede resumirse en «lo humano *a partir de y hacia* lo divino», el esquema moral del teólogo canadiense es: lo humano *en* lo divino, porque el hombre no existe específicamente fuera de ese *milieu*<sup>59</sup>.

En concreto, «en la búsqueda y la constitución de sus normas de acción, el creyente o más precisamente su razón existe en un diálogo inmediato con el mundo de la fe. La razón del creyente es la razón de un hijo»<sup>60</sup>. Por eso habría comportamientos éticos cristianos que escapan a toda preconfiguración humana (como, por ejemplo, el lavatorio de los pies a los discípulos en la Última Cena). Se insertan en la *douleia* de la

54. Cfr. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 170.

55. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 143.

56. Cfr. IDEM, *Vous...*, cit., 52-53.

57. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 179.

58. *Ibid.*, 150.

59. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 154-156.

60. *Ibid.*, 156.

cruz. Cualquier postura concordista entre el plano humano y el cristiano en moral resultaría insuficiente, pues lo humano necesitaría de una heteronomía por superación<sup>61</sup>.

Dado que el *divinum* que trae Cristo despliega el *humanum* en modo definitivo<sup>62</sup>, una consecuencia lógica es que haya también que partir de Cristo para mostrar la consistencia de la ley natural (que sería un «ventana abierta al Infinito»)<sup>63</sup>. Para aquellos que se preocupan porque la universalidad de lo humano y de la ley natural pudiera quedar comprometida en esta perspectiva, Tremblay sostiene que lo humano goza de la universalidad propia de Dios desde que El Hijo eterno es hombre<sup>64</sup>. Más aún, el designio de divinización del hombre no sería una particularización, sino una intensificación de su carácter universal: «el hombre nunca es tan “global” como cuando es “filializado” en el sentido fuerte del término. Es en el caso de no serlo cuando el hombre cae en lo particular»<sup>65</sup>. Renunciar a Cristo para evitar lo particular y poder tener así acceso a lo universal sería contradictorio, pues el camino para llegar a lo universal no es el de cancelar lo específico de la moral cristiana, sino el de afirmarlo<sup>66</sup>. La universalidad de la moral viene de Cristo, y no tanto de la naturaleza humana *en sí misma considerada*. A mayor cristocentrismo, mayor universalidad de la moral, pues más cristiano implica más humano<sup>67</sup>.

La moral del *maximum* deriva en último término de la identidad cristiana, de la ontología filial<sup>68</sup>. Sólo se evitaría el riesgo de tomar la

61. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 93-94.

62. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 17.

63. Cfr. IDEM, *Vous...*, 133 ss.

64. Cfr. *ibid.*, 154.

65. *Ibid.*, 155.

66. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 15.

67. Cfr. L. LORENZETTI, «Presentazione...», cit., 11. Tremblay entendería la ley natural como la ley de la naturaleza personal del hombre, de la ordenación del hombre en cuanto persona y, por tanto, como una ordenación cristológica, más que una ordenación a partir de las inclinaciones naturales (p. ej., Pinckaers): cfr. A.-M. JERUMANIS, «La legge di Dio per i figli», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 280. Santo Tomás, por su parte, conseguiría radicar las virtudes en Cristo no tanto a partir de la estructura antropológica que desarrolla cuanto mediante la conexión entre gracia y virtud. Pero tendría problemas a la hora de definir la gracia en el hombre: cfr. A.-M.-Z. IGIRUKWAYO, «Le virtù per l'agire filiale», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 273-274.

68. Cfr. R. TREMBLAY, *L'«innalzamento»...*, cit., 24; IDEM, *Vous...*, cit., 54.

moral cristiana como un *optional* cuando se acude a la ontología, no meramente a la capacitación del actuar en plenitud; cuando se radica la moral en el ser filial, que determina la solidaridad profunda de Cristo con el hombre no sólo por su autocomunicación, sino por su identidad<sup>69</sup>.

De este modo, se puede decir que para Tremblay rige el axioma moral clásico, aunque ligeramente modificado: *operari sequitur esse... filiale*: la moralidad hunde sus raíces en la identidad filial del creyente, siendo moral aquello que corresponde con lo que el creyente es<sup>70</sup>. Las normas morales no se imponen desde el exterior, sino que *emergen del ser*<sup>71</sup>, hasta el punto de poder afirmar que «un acto humano es moral o no en la medida en que coincide o no con el ser del hombre»<sup>72</sup>. Tan es así que los bienaventurados en el Cielo continúan teniendo una *moral*—obviamente ya sin condicionar la permanencia en la adopción filial—que refleja la plenitud de su filiación<sup>73</sup>. No obstante, a pesar de la primacía del *esse*, Tremblay reconoce que la antropología adquiere su forma definitiva mediante el actuar<sup>74</sup>, pues «no se posee el don de la filiación por el mero hecho de recibirlo. Se posee empeñándose en ponerlo en acto»<sup>75</sup>. Y es que, en realidad, entre el ser y el obrar habría no sólo una inclusión del segundo en el primero, sino una especie de *pericoresis* o inmanencia recíproca<sup>76</sup>.

La moral se revela como el actuar filializado para la gloria del Padre, al servicio de los hermanos que el Padre ama<sup>77</sup>. Sus dos rasgos más característicos son la devolución al Padre de todo lo recibido de Él y la preferencia por los «más pequeños»<sup>78</sup>. Un doble abandono de sí—a Dios y a los hermanos, preferentemente los más indefensos—en el que cada término de la entrega reclama al otro<sup>79</sup>: «Comprendido a la luz del

69. Cfr. IDEM, *Radicati...*, 102.

70. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 142.

71. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 200.

72. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 175.

73. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 413.

74. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 91.

75. IDEM, *Leucaristia...*, cit., 361.

76. Cfr. IDEM, «*Ma io vi dico...*», cit., 60.

77. Cfr. *ibid.*, 11.

78. Cfr. *ibid.*, 89.

79. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»*, cit., 70.

proyecto paternal de Dios realizado en su Hijo entregado por nosotros, toda la realidad que nos rodea contiene una llamada al don radical de sí y al servicio igualmente radical de los demás; esta llamada no es siempre evidente a la razón y a menudo sólo es perceptible a los “ojos del corazón” filial»<sup>80</sup>.

Pero esta moral del don basada en una antropología filial sólo se explica a partir de su origen radicalmente divino<sup>81</sup>, filial y pascual, trinitario: «La presencia de lo “teologal” en esta moral cristiana como se revela en el Nuevo Testamento se define en términos de *unión interior del hombre con Jesús y con su destino pascual y de unión igualmente interior de cada uno con los hermanos*, en cuanto que esta última tiene su fundamento en el vínculo de Jesús con “muchos”»<sup>82</sup>. «Los dos amores, de Dios y del prójimo, son en Cristo partes integrantes de su identidad filial. ¿Qué significa eso? Jesús ama a “los suyos” no por un sentimiento sobrenatural o añadido a su ser, sino en virtud del mismo movimiento de venida del Padre y de retorno a Él que es la transposición “económica” del tipo de Relación que mantiene con el Padre como su Unigénito y que caracteriza su persona en el seno de la Trinidad inmanente»<sup>83</sup>. La consecuencia lógica para la moral es que el servicio del amor fraterno es como la prolongación de la Eucaristía, que siempre debe conducir al servicio de los hermanos<sup>84</sup>. Exégesis de la misma es el episodio del lavatorio de los pies (cfr. Jn 13,1-20), que resulta entonces paradigma de la moral cristiana<sup>85</sup>.

Condensada en el servicio de esclavo por amor, esta moral llega a ser reveladora del rostro de Dios<sup>86</sup>; realización en el mundo de las personas del Padre y del Hijo<sup>87</sup>. «Mediante su comunión ontológica con el Hijo muerto y resucitado obrada por el Espíritu o más exactamente mediante su participación pneumática en la generación del Crucificado por parte del Padre (cfr. Hch 13,33), el creyente se convierte en el reflejo de

80. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 144.

81. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 119-120.

82. *Ibid.*, 113.

83. IDEM, *Vous...*, cit., 60.

84. Cfr. *ibid.*, 90; IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 119.

85. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 125-140.

86. Cfr. *ibid.*, 137.

87. Cfr. IDEM, *Vous...*, cit., 10.

la perfección paterna que brilla “sobre el rostro de Cristo” (cfr. 2 Cor 4,6). Le corresponde hacer resplandecer “a los ojos de los hombres” esta perfección dejándola pasar a través de sí como un cristal de primera calidad deja pasar la luz (cfr. Mt 5,16). Las “buenas obras” de la moral cristiana están por tanto ordenadas, no a la glorificación del hombre, sino a la manifestación de la gloria filial participada y, a través de ésta (cfr. Jn 12,45; 14,9), al esplendor de la gloria paterna. En su esencia, el actuar moral de los hijos adoptivos no es antropo-, sino *teo-fánico*<sup>88</sup>. La clave está en «realizar económicamente la identidad filial», punto fuerte de la moral de Tremblay.

### 2.5. Conclusiones

En el caso de Réal Tremblay, nos encontramos ante una construcción de la moral fundamental estrictamente teológica. Y no sólo porque recurre al dato bíblico y a la exégesis como fuentes éticas, sino por el mérito incontestable de unir cristología, antropología y moral en una continuidad sin confusión. Es sin duda la cristología trinitaria y pascual la que tiene el protagonismo como fundamento de la moral fundamental de nuestro autor, contemplada no de manera cronológico-lineal, sino dentro del misterio de la eternidad de Dios, donde se inserta lo «humano»: *filiatio adoptiva praesupponit personam, mas persona praesupponit Filium*.

Quizás el único «pero» que se le puede poner a esta construcción, que en cierto sentido profundiza el enfoque clásico derivando la moral de la ontología, es la necesidad de una explicación más detallada del desarrollo y profundización filial que supone el actuar de los que ya son hijos de Dios. El mismo autor hace referencia en algunos momentos de su obra a la circularidad que se da entre ser y obrar. Pero mientras que la dependencia que el obrar tiene del ser resulta perfectamente estudiada, la novedad de ser que introduce el obrar queda aún al nivel de lo implícito. Resulta por ello una de las muchas líneas para profundizar en esta rica construcción teológica.

88. IDEM, *Radicati...*, cit., 70.

### 3. LIVIO MELINA, JOSÉ NORIEGA Y JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA<sup>89</sup>: CAMINAR EN LA LUZ DEL AMOR

#### 3.1. *Introducción*

Se podría resumir el mensaje fundamental de la construcción moral de estos autores con el título de su manual: *caminar en la luz del amor*. La intuición fundamental de esta propuesta está en la luz que el amor ofrece al actuar: «Es precisamente el amor el que construye la acción, en primer lugar ofreciendo al dinamismo del actuar su comienzo con un don, y después, en segundo lugar, confiriéndole su unidad interior, dentro de la cual se coloca también el momento original del conocimiento moral. Así la lógica del amor (...) da una dirección decisiva a la libertad y la especifica en su tensión hacia el cumplimiento»<sup>90</sup>.

No obstante, esta síntesis final es el resultado de una búsqueda a partir de lo que se considera el cometido central de la TMF: explicar la colaboración del actuar humano y del actuar divino en la plena realización del hombre<sup>91</sup>, el *modus operandi* del Espíritu Santo en el actuar del cristiano. Las líneas de fuerza que atraviesan esta síntesis serán la finalización del amor a la comunión personal con Dios y con los hombres, la conformación a Cristo en la vida eclesial mediante la virtud y la tarea de secundar al Espíritu Santo en la realización de un obrar excelente y, en definitiva, de la propia vocación.

89. Livio Melina (1952) es profesor ordinario de Teología Moral del Pontificio Instituto Giovanni Paolo II (Pontificia Università Lateranense), del que también es presidente. José Noriega (1965) es vicepresidente de la Sección Romana de dicho instituto, donde es profesor ordinario de Ética Sexual. Juan José Pérez-Soba es profesor ordinario de Teología Moral en la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid y en el Instituto Juan Pablo II de Valencia. Para la presentación de su propuesta moral, utilizaremos el manual aparecido recientemente: L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008 [*Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007]. Citaremos según la edición italiana.

90. *Ibid.*, 11.

91. Cfr. J. RATZINGER, «Genesi e contenuti essenziali dell'enciclica *Veritatis splendor*», en *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996, 96; citado en L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare...*, cit., 9.

Los autores recurren a un punto de partida fenomenológico, de análisis de la acción<sup>92</sup>, ya que se considera ésta como *locus theologicus*, a partir del cual se puede indagar qué significa ser y actuar como cristiano. La experiencia moral sería una fuente para la TMF, legitimada por la circularidad hermenéutica que se daría entre ella misma y la Revelación. Es necesario pasar a través de la acción para acceder a la persona en toda su riqueza, puesto que el análisis de la acción conduce a la trascendencia y resulta un camino transitable para descubrir el don que se nos hace en Jesucristo.

Esta opción metodológica explica la estructura básica de su construcción teológica: una vocación —que se desvela a partir de la experiencia— a ser hijos en el Hijo —fundamento del nuevo actuar cristiano— guiados por el Espíritu. A su vez, dicha estructura refleja las perspectivas antropológicas fundamentales de los autores: fenomenológica (epistemología fenomenológica), cristológica y de la acción (personalista).

### 3.2. *La vocación originaria a partir de la experiencia moral*

La moral comenzaría con una pregunta, como ocurre en el caso del «joven rico», que expresa la búsqueda de un sentido de la vida. Dicho sentido sólo se descubrirá a partir de la experiencia originaria del amor; por ello, la moral a la búsqueda de sentido va más allá de la naturaleza. Hay un enriquecimiento del agente mediante la apertura hacia algo ulterior a él como agente: «Lo “mejor” que percibimos en nuestro actuar es una medida que trasciende el mundo material y que no puede ser medida por éste»<sup>93</sup>. La pregunta «¿Quién soy yo?» muestra la estructura moral de la personalidad con tres polos: i) el «yo» que se pregunta sobre sí mismo; ii) el «quién» final que se busca; iii) lo que yo soy de hecho, que debe ser asumido para poder realizar el «quién».

Esa búsqueda de sentido se plasma en la experiencia del deseo. Un deseo abierto a la salvación, pero incapaz de producirla por sí mismo, porque la salvación habrá de llevarse a cabo *en el mismo actuar* dentro del que

92. No se sigue la vía del *agere sequitur esse*, porque la prioridad divina se revelaría sobre todo en el actuar del cristiano, que es salvífico, de modo que *agere sequitur Christi agere*. Se considera a Tremblay como representante de la primera vía, que correría el riesgo de la deducción de normas a partir del ser: cfr. *ibid.*, 93.

93. *Ibid.*, 116.



se inserta el deseo. Lo que ocurre es que «el deseo, para ser realizado humanamente, debe ser comprendido en su verdad con relación al amor primero del que procede su dinamismo. Esto nos obliga a ponerlo en relación con todo el conjunto de la verdad de la acción del hombre, que lo introduce en una *medida* que permitirá guiar el deseo hacia la plenitud de una vida»<sup>94</sup>: querer el fin originario, inmanente a nuestras acciones desde el principio, pero que debe ser ulteriormente determinado en las acciones.

La percepción del amor originario es posible porque en el actuar se da una comprensión (más o menos difusa) de dicho amor, que empuja a amar en un actuar hacia una plenitud de amor. Esta experiencia radical del amor acabaría siendo un criterio suficiente para ordenar los actos —como búsqueda del bien del amado y para el amado— hacia el bien último. Los actos adquieren así un valor personal, si bien permanece siempre la realidad del pecado: actualización de la posibilidad de ruptura de las relaciones para la plenitud personal, que tienen al amor originario como fundamento<sup>95</sup>.

Ante la evidente desproporción que observamos entre nuestras acciones y la felicidad que se busca, la Revelación ofrece una respuesta acerca del sentido propio de la acción cristiana: ser una *beatitudo imperfecta*, que apunta a «la *eudokía*, como correlación entre el actuar perfecto y la recepción del don (...). En Jesucristo, por medio de su acción humana, se nos ofrece tal don»<sup>96</sup>, de modo que «la promesa se hará realidad en el centro mismo de la desproporción de la acción, en la medida en que se vincula a la acción de Cristo»<sup>97</sup>. El acto redentor de Cristo es el principio de sentido para todos los hombres y permite que nuestras acciones se conviertan en acciones de Cristo, alcanzando una sinergia perfecta con él.

### 3.3. *Hijo en el Hijo: La construcción del sujeto moral cristiano*

La consecuencia de todo ello es que «en la unión que se establece entre el sujeto moral constituido en la búsqueda de sentido y el don de Cristo para los hombres nace el *sujeto cristiano*, auténtico protagonista

94. *Ibid.*, 115.

95. Cfr. *ibid.*, 185.

96. *Ibid.*, 162.

97. *Ibid.*, 120.

de la moral teológica»<sup>98</sup>. Si la *presencia* del amor originario es una verdad que precede el actuar humano, ahora, a partir del *encuentro*, Cristo se hace presente y actúa en el cristiano: «Con Cristo se realizan de manera eminente los elementos fundamentales de la vocación humana, los momentos en que el hombre se expresa con totalidad y definitividad. En Él se realiza un nuevo modo de ser Hijo, en el cual participamos, pues llega a su plenitud en el don de sí del amor sponsal convirtiéndose en Esposo, el cual debemos aprender a vivir con Él, para generar finalmente a la vida una multitud de cristianos, como revelación de la paternidad que se realiza por medio de Él»<sup>99</sup>. El don del amor originario revela en Cristo su vocación a ser plenitud de comunión.

La verdad de esta unión resulta especificada en el momento intencional por medio de acciones concretas de las virtudes morales, activadas e integradas a su vez en el nuevo sujeto moral por la caridad teológica. En la misma acción se quiere entonces el bien para el Amado y al Amado mismo por la caridad<sup>100</sup>.

En este nuevo sujeto, la ley natural no es otra cosa que «la memoria de la llamada fundamental al amor, que ofrece al actuar la indicación de las orientaciones esenciales para una vida buena»<sup>101</sup>. La fundamentación de los absolutos morales se realiza a partir del absoluto de la persona considerada en su dimensión cristológica, creativa y redentiva, y se entiende que el pecado llegue a ser verdaderamente una ofensa al Dios que descubre su vulnerabilidad: el donarse sin hallar respuesta humana. Por ello, los autores son muy críticos con una construcción de la TMF que se centre únicamente en la conciencia, incapaz de descubrir la dimensión moral del perdón<sup>102</sup>.

98. *Ibid.*, 121.

99. *Ibid.*, 252.

100. En nuestra opinión, la explicación que los autores ofrecen de la génesis de las virtudes corre el riesgo de una cierta *petitio principii*. Aunque se hace referencia al importante papel jugado por la razón práctica, a veces da la impresión de identificar ésta con la virtud de la prudencia (cfr. *ibid.*, 351-356), de modo que sería difícilmente explicable que alguien pudiese actuar bien si aún no es virtuoso. Sobre el problema de la racionalidad práctica cuando no se posee la virtud, parece más completo el análisis que realiza M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, 243-244.

101. L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare...*, cit., 213.

102. «Bisogna vincere gli effetti disastrosi di una morale incentrata soltanto sulla coscienza, dato che essa *mai perdona e solo accusa* provocando una terribile solitudine e un'incapacità radicale nella vita morale», *ibid.*, 471. En otro contexto —el de la inten-

De manera natural, la Iglesia aparece entonces como el hogar comunitario que necesita el sujeto moral cristiano. Habría una precedencia materna de la Iglesia en cuanto que es esposa de Cristo y lo hace presente a los creyentes. Pero además, «en la *communio* eclesial adviene una formación del modo de sentir, que implica una dimensión personal más completa respecto a la simple instrucción intelectual. Se trata de una modalidad de conocimiento personal basada en los sentimientos y en las orientaciones afectivas profundas de la persona, un conocimiento por connaturalidad que gira en torno a las virtudes»<sup>103</sup>. La Iglesia resulta fundamental para el sujeto moral cristiano, en cuanto que «provoca» a la libertad humana para recorrer un camino de comunión, lo que suele olvidarse por parte de los defensores de la moral autónoma.

### 3.4. *El actuar cristiano guiado por el Espíritu*

Una vez expuestas las bases que sostienen al sujeto moral cristiano, los autores pasan a analizar el actuar cristiano. En éste, la prioridad corresponde al don del Espíritu, con su dinámica de atracción a Cristo. Nos encontramos quizás ante la parte más original y lograda de esta TMF.

«El amor originario, al que hace referencia toda la dinámica del amor, nos aparece ahora como un auténtico *don* que implica una apertura a la revelación del misterio trinitario»<sup>104</sup>. Cuando la apertura se produce y el don es recibido, en su recepción «se unen la misión del Hijo y el envío del Espíritu Santo en una correlación que integra a los hombres en un dinamismo que los introduce en el misterio del retorno a Dios (*exitus-redditus*). El retorno es sobre todo obra del Espíritu Santo, que nos permite descubrir a Jesucristo como Salvador, atrayéndonos hacia Él. El Espíritu ha sido enviado para realizar la comunión con Cristo y, a través de Él, introducirnos en la comunión trinitaria por me-

cionalidad—, pero con la misma idea de fondo, se criticará la perspectiva de Angelini por referir todo a la conciencia: cfr. *ibid.*, 522, n. 13. En línea con la tradición clásica y con otros autores contemporáneos (Colom, Rodríguez-Luño, Rhonheimer...), la conciencia se considera como juicio sobre la moralidad del acto sin que entre a formar parte, estrictamente hablando, de la construcción de la acción.

103. *Ibid.*, 393.

104. *Ibid.*, 485.

dio de la inhabitación»<sup>105</sup>. Pero el don de Dios puede llegar a ser actuar humano sólo según la ley de la reciprocidad, de forma que nuestra respuesta se inserte en el misterio de la Redención mediante la amistad con Cristo.

En esta dinámica del actuar cristiano, los sacramentos juegan un papel esencial. Articulan internamente los tres significados temporales que les hacen estar en relación con el significado propio de una acción: la memoria de un amor precedente, el encuentro que lo manifiesta y lo hace significativo y la promesa de una comunión futura<sup>106</sup>. En uno de ellos se realiza especialmente la *eudokía* a la que nos referíamos antes, puesto que «la distancia entre el objeto de las acciones humanas y su fin último resulta colmada por la posibilidad de unir las obras de los hombres, las obras de la fe, con la Eucaristía en la cual se encuentra el don de la comunión trinitaria»<sup>107</sup>.

El actuar cristiano excelente —que sigue teniendo al afecto como soporte ineludible, apoyándose además en la racionalidad y en la capacidad de elección<sup>108</sup>— se convierte entonces en un actuar guiado por el Espíritu, hasta el punto de que la categoría de virtud parecería inadecuada para referirse a dicho actuar<sup>109</sup>. La centralidad del Espíritu y sus dones en la vida del creyente está más allá de su propia percepción, pues «el Espíritu Santo guía *todo* el actuar del cristiano, también si el fiel no es consciente de ello y experimenta la dificultad de construir las propias acciones y el esfuerzo que implica encontrar las vías adecuadas en el actuar. No es la perspectiva psicológica la que determina la realidad de los dones, sino propiamente la perspectiva teológica y metafísica, ya que ésta es capaz de reconocer a Dios en el origen de todo el actuar humano»<sup>110</sup>. Este mismo Espíritu suscita las diversas vocaciones cristianas para la Iglesia y la vida del mundo, como ulteriores especificaciones al servicio del desarrollo orgánico de la unidad eclesial y de la humanidad. En

105. *Ibid.*, 490.

106. Cfr. *ibid.*, 506-507.

107. *Ibid.*, 510.

108. Cfr. *ibid.*, 522.

109. Cfr. *ibid.*, 561.

110. *Ibid.*, 568. De hecho, la difícil cuestión de las relaciones entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes (teologales, infusas y morales) se trata de una manera clásica.

analogía con la actividad inmanente del Espíritu dentro de la Trinidad, se podría hablar de una especie de *circumincessio* entre las diversas vocaciones cristianas<sup>111</sup>.

### 3.5. Conclusiones

La construcción de la TMF que llevan a cabo Melina, Noriega y Pérez-Soba en su manual sigue un orden complejo, que pretende aunar diversas perspectivas. El avance se realiza casi siempre en espiral, volviendo una y otra vez a las cuestiones fundamentales para integrarlas en una realidad cada vez más rica. Junto a tratamientos clásicos de las cuestiones fundamentales, hallamos la originalidad del estudio del actuar excelente, guiado por el Espíritu, que toma posesión de la estructura afectiva fundamental de la acción humana para dirigirla de acuerdo con la sinergia hombre-Dios que se da en el cristiano.

«Podríamos definir la teología moral como la reflexión teológica dirigida a la comprensión sistemática del dinamismo del actuar cristiano, entendido como respuesta a la llamada originaria del Padre a cumplir la imagen y a ser hijos en el Hijo, mediante la sinergia entre gracia divina y libertad humana, bajo la guía del Espíritu»<sup>112</sup>. Ésta es en síntesis la propuesta de los autores, que se desarrolla cumplida y meritoriamente a lo largo de su obra. No obstante, en nuestra opinión, dos cuestiones quedan abiertas en esta TMF: i) la validez teológica de la categoría de «respuesta» para expresar el misterio de la relación entre lo humano y lo divino; ii) el riesgo de una absorción de la antropología crística en la antropología pneumática, al perderse la circularidad de la dinámica trinitaria en la antropología. Mientras que el rol del Espíritu Santo en el actuar creyente resulta plenamente identificado como la luz del Amor, la descripción de la función de Cristo-Logos en la mente del creyente mediante la categoría de «amistad» podría resultar insuficiente. El caminar del cristiano se realiza *en la luz del amor*, pero también *en el amor por la luz*.

111. Cf. *ibid.*, 637.

112. *Ibid.*, 82.

#### 4. ENRIQUE COLOM Y ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO<sup>113</sup>: UNA MORAL DE LA SANTIDAD Y LA VIRTUD

##### 4.1. *Introducción*

La finalidad inicial del manual de estos autores no es tanto ofrecer una construcción acabada de TME, sino explicar teológicamente los elementos fundamentales de la vida cristiana, distinguiendo la doctrina moral del enfoque filosófico-teológico con que se lleve a cabo<sup>114</sup>. Quizás por esta razón se realiza en él un uso muy extenso de VS.

No obstante, como reconocen los mismos autores, es inevitable exponer la TME según una determinada perspectiva. En este caso, la base de partida es la ética de la virtud, capaz de superar todas las aporías a que ha conducido a lo largo de la historia la llamada ética del deber<sup>115</sup>. Toda virtud, en cuanto modo específico de regulación de las acciones y las pasiones, contiene una lógica interna propia que permitiría resolver los problemas que se plantea la ética normativa<sup>116</sup>.

Se trata pues de reivindicar la «legitimidad teológica de presentar la teología moral católica como moral de las virtudes»<sup>117</sup>. Presupuestos para ello son la consideración práctica del fin último del hombre, la contemplación de la vida humana en su totalidad y la posibilidad de indagación racional del bien humano<sup>118</sup>.

##### 4.2. *La vocación del hombre a participar de la vida trinitaria en Cristo*

Según Colom y Rodríguez Luño, a partir de la Revelación (cfr. Ef 1,4) podemos conocer que la vocación fundamental del ser humano, su

113. Enrique Colom (1941), de nacionalidad chilena, es profesor ordinario de Justicia y Doctrina Social de la Iglesia en la Pontificia Università della Santa Croce. Ángel Rodríguez Luño (1951) es decano de la Facultad de Teología y profesor ordinario de Teología Moral fundamental en la misma universidad. Seguiremos la obra: E. COLOM y A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999.

114. Cfr. *ibid.*, 5.

115. Cfr. *ibid.*, 6.

116. Cfr. *ibid.*, 192-193.

117. *Ibid.*, 175.

118. Cfr. *ibid.*, 6-7.

fin último según el designio divino, es alcanzar la santidad, plenitud de la filiación divina. El camino para ello, como subraya VS, es el seguimiento de Cristo; pero este seguimiento conlleva un contenido antropológico bien definido: el ser virtuoso: «las virtudes teologales y morales son al mismo tiempo principios intrínsecos —poseídos como hábitos— de la vida en Cristo, su norma y en cierto sentido también su fin (son fin en cuanto que progresar en las virtudes cristianas e identificarse con Cristo es, en la práctica, la misma cosa)»<sup>119</sup>.

La conducta moral del hombre es por tanto el modo de respuesta a ese proyecto divino. Y las elecciones concretas que realiza cada persona dependen esencialmente de la consideración del fin último. De hecho, «la reflexión sobre la propia vida y sobre las propias elecciones a la luz del cumplimiento escatológico, o la falta de tal reflexión, determinan la prudencia o el desatino en el uso de los bienes recibidos»<sup>120</sup>.

#### 4.3. *El sujeto llamado por Dios: la antropología moral*

La TMF no puede entonces ignorar a la antropología filosófica, que ocupa un puesto relevante en la construcción teológica, proporcionando el conocimiento de base sobre los elementos fundamentales del actuar humano. Tiene sentido en la construcción de la TMF el estudio analítico de la acción voluntaria, las pasiones y los sentimientos, los hábitos morales..., pero también el de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, así como el de las relaciones entre libertad y gracia en el hombre.

Sin embargo, la adquisición del fin virtuoso depende radicalmente de la cooperación de Dios y el hombre en el obrar del último: «[El] perfeccionamiento moral estable de la libertad de elección no es otra cosa en realidad que las virtudes cristianas, teologales y morales (...). Tales virtudes no son el simple resultado del empeño humano, sino el fruto de la colaboración entre libertad humana y gracia divina»<sup>121</sup>. Por eso, en último término, la iniciativa divina es determinante y «la Sagrada Escritura

119. *Ibid.*, 75.

120. *Ibid.*, 65.

121. *Ibid.*, 222.

subraya que la iniciativa del esfuerzo dirigido hacia las virtudes no parte del hombre mismo, sino de Dios: las virtudes cristianas remiten explícitamente a la acción del Espíritu Santo; son “frutos del Espíritu”<sup>122</sup>.

#### 4.4. *El camino hacia la identificación con Cristo*

Este camino que tiene como fin la santidad del ser virtuoso, resulta configurado por la ley moral y la conciencia, para la adquisición y consolidación de las virtudes<sup>123</sup>. Ahora bien, hay que determinar con cuidado la función que desempeña cada uno de estos elementos, de acuerdo con sus características propias porque, por ejemplo, «el valor teológico del elemento interno de la ley de Cristo resulta malentendido cuando no se reconoce suficientemente la dimensión cognitiva de las virtudes cristianas»<sup>124</sup>.

En este sentido, hay que enfatizar la importancia que los autores dan a la colocación del tratado sobre la conciencia en la construcción de la TMF. De acuerdo con la línea seguida por otros moralistas, para Colom y Rodríguez Luño el juicio de la conciencia debe ser colocado en el plano de la actividad refleja de la razón práctica<sup>125</sup>. Desde este punto de vista, se evita el riesgo de reducir el pecado a un acto de opción fundamental dirigida directamente contra Dios; puesto que se trata más bien de un acto contrario a las virtudes cristianas que impide la comunión y la plenitud de la filiación divina<sup>126</sup>.

#### 4.5. *Conclusiones*

Valía indudable de la construcción teológica de estos autores —no del todo definitiva— es la presentación de una estructura orgánica de la TMF que busca mantener el equilibrio entre la prioridad de la iniciati-

122. *Ibid.*, 172.

123. Cfr. *ibid.*, 235.

124. *Ibid.*, 273.

125. Cfr. *ibid.*, 318. Allí se cita a Abbà, pero obviamente esta posición es similar a la que encontramos en Melina, Noriega y Pérez-Soba (cfr. nuestra n. 102) o en Rhonheimer.

126. Cfr. *ibid.*, 345-346.



va divina, las bases antropológicas y las exigencias de la vida moral en la persona. Mientras que en su obra las dos primeras partes se muestran de manera prácticamente autónoma, la tercera parte permitiría la unión de todo el edificio moral. Hay que decir, no obstante, que permanece siempre en este tipo de construcción de TMF el peligro de una cierta exterioridad a la hora de concebir la relación entre antropología y gracia<sup>127</sup>, por lo que los ulteriores desarrollos en esta dirección habrán de profundizar cada vez más en ella.

## 5. CONCLUSIÓN GENERAL Y LÍNEAS DE CONVERGENCIA

Después de este recorrido por el grupo de autores más representativos de la TMF contemporánea en Italia, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿resulta una adquisición pacífica para la construcción de la moral fundamental la articulación «cristología-antropología-moral»? A primera vista, la respuesta parece ser afirmativa. No se halla en nuestro estudio indicación alguna que niegue tal ordenación de principio para la TMF, en consonancia con las indicaciones conciliares (OT 16, GS 22). Sin embargo, la consideración del peso relativo y la relación entre cada uno de los elementos está lejos de ser unánime en los autores estudiados.

Por una parte, encontramos acentuaciones diversas en los elementos de la articulación. Mientras que para Tremblay se puede hablar de un primado *tout court* de la cristología y del ser, que deben conducir a una moral filial (*agere sequitur esse filiale*), en Melina, Noriega, Pérez-Soba y Colom, Rodríguez-Luño encontramos una perspectiva más filosófica: fenomenológica para los primeros (el actuar es novedoso para el ser) y clásica para los segundos (la antropología filosófica es relevante para la TMF).

Sin duda, para todos estos autores hay una primacía *teórica* de la cristología; pero sólo en el caso de Tremblay esta primacía llega a ser también absolutamente metodológica: se trataría de estudiar lo humano

127. Si bien estos autores sortean habitualmente este peligro, en ocasiones se deslizan comentarios especialmente expuestos al riesgo de exterioridad. Como ejemplo, en el contexto de los actos pecaminosos: «Ogni atto grave significa una decisione consapevole di fronte all'Assoluto e così, per se stesso, è immutabile, perché racchiude una dimensione assoluta e postrema. Se il peccatore poi si corregge è grazie all'aiuto misericordioso di Dio», *ibid.*, 357.

*en* lo divino, y no tanto la respuesta del hombre ante la iniciativa divina o su colaboración con ella. Por otro lado, no parece que deba ser idéntico el punto de partida cuando se intenta explicar la moral cristiana a no creyentes que cuando sea realiza una exposición científica de la misma, pero también esta distinción puede resultar difuminada a causa de la circularidad que se da entre la fe y la razón. No obstante, hay que decir que las diferencias entre estos autores no se dan en un nivel fundamental, sino en el de una metodología y un campo de intereses diversos. La relación entre estas propuestas de TMF no es conflictual porque, a pesar de los diversos acentos y puntos de partida, la transición entre cristología, antropología y moral, entre ser y actuar, es posible y pacífica.

Por otra parte, podemos hablar también de un acuerdo fundamental sobre el lugar que debe ocupar la conciencia en la construcción de la TMF. Salvando las particularidades concretas de cada propuesta, se puede decir que, para estos autores, la conciencia permanece a cierta distancia de la acción concreta —en el ámbito de la *reflexión* sobre el actuar— de modo que el núcleo profundo del acto moral depende del ejercicio del ser filial o de las virtudes de la caridad o de la prudencia. Desde esta perspectiva, se pueden explicar mejor algunos dinamismos del ser y del actuar humanos, como la adquisición de virtudes o la capacidad de distanciarse de los propios actos al juzgarlos. Podemos anticipar que la cuestión de la mediación de la conciencia será un punto de discrepancia de los autores del actual estudio respecto de la mayoría de los autores que presentaremos próximamente. El énfasis que se otorga a la conciencia o el redimensionamiento de la misma sigue reflejando, hoy por hoy, el modo de entender la articulación «cristología-antropología-moral» en la TMF.

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA