
Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral

Moral Perspective and Unitary Understanding of Action. Some Keys for Moral Discernment

RECIBIDO: 30 DE SEPTIEMBRE DE 2020 / ACEPTADO: 22 DE OCTUBRE DE 2020

Daniel GRANADA

Facultad de Teología. Universidad de Navarra. Profesor de Teología moral fundamental
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0001-9341-3024
dgranada@unav.es

Resumen: Algunas interpretaciones teológicas de *Amoris laetitia* han vuelto a considerar separadamente elementos de la estructura de la acción que impiden una comprensión correcta de la moralidad de algunas acciones consideradas de particular complejidad. El artículo revisa la naturaleza de la llamada del Papa al discernimiento en su perspectiva específicamente moral que en algunas lecturas han discurrido en la dirección del juicio y la estructura de la acción prudencial. De entre estas, se presenta finalmente la propuesta de una perspectiva de análisis moral que permita una consideración unitaria de la acción y del sujeto agente en el proceso afectivo e intencional de la generación de la acción.

Palabras clave: *Amoris laetitia*, Discernimiento moral, Objeto moral, Conciencia.

Abstract: Some theological interpretations of *Amoris laetitia* have once again considered separately different elements of action that prevent a correct comprehension of morality in some specially difficult actions. The article reviews the nature of the Pope's call to discernment in its particular moral perspective that in some readings of the Exhortation have been made on the direction of prudential action and judgement. Among these, our own moral analysis perspective is presented, that will let us a unitary consideration of action and moral subject in the affective and intentional process of action generation.

Keywords: *Amoris laetitia*, Moral Discernment, Moral Object, Conscience.

La publicación de *Amoris laetitia* el pasado año 2016 ha incentivado la producción de estudios y reflexiones en torno a su novedad y al desarrollo de la doctrina y la pastoral en las materias del matrimonio y de la familia¹. Esta renovación ha conllevado una consideración en el plano específicamente doctrinal, a partir de las implicaciones morales de algunas de sus propuestas pastorales en el ámbito de los casos difíciles de la moral conyugal y familiar.

Algún autor se ha atrevido a decir que suponía un cambio con respecto a la doctrina de *Veritatis splendor* (S. Goertz², W. Kasper³), y, en todo caso, un complemento novedoso (M. Ouellet⁴, R. Buttiglione⁵), desde los que algunos autores ya han ofrecido soluciones «morales-pastorales» para estos casos complejos familiares que no estaban amparadas hasta ahora en el magisterio moral tradicional⁶. Al menos, no se puede consignar un consenso teológico a este respecto ni una base interpretativa común sobre la que apoyar cualquier tipo de renovación pastoral o disciplinar.

1. EL DISCERNIMIENTO COMO PERSPECTIVA MORAL

Esta novedad pastoral (e incluso doctrinal, en el sentido expuesto) tiene una de sus bases teológicas, en el nivel propiamente moral, en la recuperación de una perspectiva de conocimiento moral que se apoya en la categoría del discernimiento. La nueva llamada al discernimiento de *Amoris laetitia* debe alcan-

¹ Es sobresaliente el rastreo bibliográfico que realiza: GARCÍA ACUÑA, S., «*Amoris laetitia*»: *La misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*, Madrid: BAC, 2018. De la producción de estos dos últimos años, damos somera cuenta en este mismo artículo.

² Cfr. GOERTZ, S. y WITTING, C., *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2017.

³ Cfr. el famoso artículo: KASPER, W., «Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese», *Stimmen der Zeit* 234/11 (2016) 723-732, y sus libros de divulgación al respecto.

⁴ Cfr. OUELLET, M., «A Missionary Gaze: Unserstanding Amoris laetitia», *L'Osservatore Romano* (8 november 2017); cit. en: SCHINDLER, D., «Conscience and the relation between truth and Pastoral Practice: Moral Theology and the problem of Modernity», *Communio* 46 (Summer 2019) 333-385.

⁵ Cfr. ANTONELLI, E. y BUTTIGLIONE, R., *Terapia dell'amore ferito in «Amoris laetitia»*, Milano: Ares, 2017; BUTTIGLIONE, R., *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris laetitia*, Granada: Nuevo Inicio, 2018.

⁶ Son pocas las orientaciones nacionales o diocesanas específicas sobre el acceso a la Eucaristía en la pastoral con divorciados vueltos a casar, a las que el documento alentaba (AL, n. 300), y que han leído las indicaciones de *Amoris laetitia* de modo diverso. El estudio de: cfr. ELIZARI, F. J., «Directrices episcopales sobre el capítulo VIII de AL», *Moralia* 165 (2020) 43-100, señala y estudia 6 documentos nacionales (Alemania, Bélgica, Malta, Polonia, Suiza y Ghana), 6 regionales y 8 diocesanos al respecto.

zar también su dimensión específicamente moral (no solo la más tradicional dimensión espiritual) como forma de valorar la moralidad de las opciones y actuaciones de los sujetos de este discernimiento. Esta reconsideración renovada lograría, según se dice, hacer frente a algunos de los límites de otras perspectivas de análisis moral que parecían no ser adecuadas a las condiciones y particularidad del tiempo actual, ya poscristiano y casi completamente secularizado⁷.

Así, por supuesto, se quería superar una postura obtusamente objetivista, que acababa por no reconocer la compleja singularidad de la situación concreta. También se quería contestar a la perspectiva moral basada, de un modo también reductivo, en la ley, aplicativa de modo indiscriminado de una generalidad de la norma que no atendía a la concreción y complejidad de las situaciones, en sus múltiples condicionantes subjetivos, contextuales e históricos.

De esta nueva llamada al discernimiento sobre las situaciones existenciales de cada sujeto se deriva la necesidad de que este supere el solo juicio moral del acto objetivo en examen, para incluir toda la dimensión subjetiva, existencial e histórica de la persona, reconociendo correlativamente la dimensión más personal, integral e histórica de la moral y la perspectiva de la misericordia pastoral y la gradualidad que *Amoris laetitia* reconoce como fundamentales en el contexto presente⁸.

La necesidad de una figura complexiva del discernimiento nos lleva entonces a la cuestión más amplia de la perspectiva moral adecuada para acompañar e integrar favorablemente a todas las personas en la acogida universal de la maternidad de la Iglesia y, específicamente, para dirimir la complejidad moral de las situaciones personales, comenzando por las de sus sujetos más débiles y desamparados.

Celebrando toda la novedad pastoral que el espíritu de *Amoris laetitia* ha aportado, debemos preguntarnos también acerca del alcance y naturaleza de

⁷ Resulta crucial situar la necesidad del discernimiento sobre la base de un análisis cultural actual realista. Se basa en esta crisis cultural y en la pérdida de su función social respecto de la objetivización de los significados elementales de la vida, la propuesta del estudio de ANGELINI, G., *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*, Milano: Glossa, 2019, 3-11. El autor denuncia, con la consiguiente secuela de inmunidad de conciencia y déficit global de comprensión vital, el paso de una visión moral de la vida buena a una visión clínica de la vida sana, del ser al bienestar y de la felicidad al «estar contento» (p. 9). Esta transformación cultural comporta igualmente una transformación antropológica inestimable. Cfr., también, CHIODI, M., «La cultura post-moderna come “luogo” e tempo del discernimento», *Teologia* 45 (1/2020) 11-21.

⁸ Así, incluye el discernimiento en el contexto de toda la dinámica de la libertad en la acción: MARTÍNEZ, J. L., *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid: BAC, 2019, 50-57: «Discernir implica procesos racionales, pero convoca “a la persona entera” en el conjunto de sus dimensiones sensitiva, afectiva, intelectual, llegando al hondón de la conciencia/corazón» (p. 52).

esta perspectiva moral del discernimiento. ¿Puede ser la figura del discernimiento la perspectiva adecuada para el conocimiento y desarrollo moral de la persona en sus relaciones existenciales fundamentales (el amor, el matrimonio, la familia, la fecundidad, la relación con Dios en santidad)? La llamada concreta del Papa a recibir de nuevo este camino de conocimiento espiritual y moral es sin duda una orientación teológica positiva de *Amoris laetitia* (y en realidad, de todo el Magisterio del papa Francisco). El Santo Padre vuelve a proponer desde su carisma propio una tradición clásica de la categoría de discernimiento, pero es tarea ahora de la teología fundamentar y definir con precisión el sentido de esta llamada del Papa. En concreto, la teología moral deberá analizar con cuidado el alcance y el sentido propiamente moral de esta figura, tratando de mantener la integridad básica y la unidad de los planos espiritual y moral en los que fundamentalmente se mueve. Si se reduce el discernimiento a algunas de sus dimensiones (fundamentalmente la espiritual, o en el caso moral, a aspectos no integrales de la experiencia moral), se puede perder la unidad de esta forma de conocimiento, y volver a caer desde él en perspectivas «clínicas» y casuísticas reductivas y superadas (por ejemplo, pudiendo presuponer una voluntad positiva de Dios en una elección moral errónea). Esta es la sensación que dejan muchas interpretaciones y análisis sobre *Amoris laetitia*, como denuncia el Prof. Schindler: una especie de vuelta a los problemas morales típicos de la modernidad, con su desconexión e integración solo postulada entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la moral, entre otros aspectos⁹.

1.1. *El discernimiento moral en Amoris laetitia y algunas interpretaciones*

Una parte de los estudios sobre el discernimiento a partir de las indicaciones de *Amoris laetitia* superponen sin demasiada distinción los niveles espiritual, moral y pastoral de este modo de conocimiento¹⁰. Según la consideración histórica de la categoría, esta se ha referido fundamentalmente a la figura espiritual que buscaba determinar la voluntad de Dios en una situación con-

⁹ Cfr. SCHINDLER, D., «Conscience and the relation between truth and Pastoral Practice», 335: «In a word, the “objectivist” horizon characteristic of the modern Catholic moral theory rightly criticized by the authors cited assumes in their work a horizon of “subjectivism”. Their criticism does not transform modernity; on the contrary, it re- repeats modernity in dialectically inverse form».

¹⁰ Ahí se encuentra un primer círculo de estudios de carácter más bien propositivo y divulgativo, que realizan una llamada genérica a la recuperación del discernimiento, y que navegan en la multidimensionalidad genérica de la categoría: así, SEMERARO, M., *El ojo y la lámpara. El discernimiento en Amoris laetitia*, Madrid: Romana, 2018.

creta. El proceso del discernimiento espiritual ha sido ampliamente analizado en la teología¹¹. Nosotros nos referiremos solamente al aspecto moral de la categoría de *Amoris laetitia*.

La exhortación se refiere en dos ocasiones al discernimiento en su acepción moral en cuanto «discernimiento práctico», basándose en la doctrina tomista de la razón práctica. Se apoya en los textos de *S. Th.* I-II, q. 94, a. 4, co.: «No es la misma para todos la verdad y la rectitud práctica en cuanto a lo particular» y del comentario a Nicómaco: «Si no hay más que uno solo de los dos conocimientos (el de lo universal o el de lo particular) es preferible que este sea el conocimiento de la realidad particular, que se acerca más al obrar»¹². El papa Francisco no excluye en el discernimiento esta dimensión práctica del conocimiento prudencial, con sus condiciones y dinámica propias. Pero la esencia del discernimiento se refiere en el Papa al papel y función de la conciencia en la valoración de las acciones morales. En el nivel del juicio de la conciencia se apoyan también la mayor parte de los autores que comentan esta dimensión moral del discernimiento¹³.

El Prof. jesuita A. Austin ha descrito el discernimiento como el ejercicio propio de la conciencia cristiana¹⁴, remitiendo a la teología de la conciencia para su desarrollo. Es la conciencia la que discierne y la que «puede percibir lo que Dios le pide aquí y ahora», de modo especial cuando «se enfrenta al desafío de la complejidad»¹⁵. A la vez, el discernimiento en el papa Francisco posee un «carácter epistémico peculiar», un tipo de conocimiento «global»,

¹¹ Cfr. RUIZ JURADO, M., *El discernimiento espiritual, Teología. Historia. Práctica*, Madrid: BAC, 1994.

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Sententia libri Ethicorum*, VI, 6 (Ed. Leonina, XLVII, 354). Para un preciso comentario sobre estos dos textos con la aplicación concreta que de ellos se hace en AL, cfr. BONINO, S. T., «Saint Thomas Aquinas in the apostolic Exhortation *Amoris laetitia*», *The Thomist* 80/4 (2016) 499-519. Al respecto, cfr. AUSTIN, A., «Moral Theology as a servant of discernment», *Gregorianum* 99/4 (2018) 739-758, donde afirma que AL «can be seen as faithful to Thomas Aquinas's account of moral judgement» (p. 754).

¹³ A mi parecer, así lo hacen J. L. Martínez, en el libro mencionado y en su artículo anterior ID., «Discernimiento y moral en el Magisterio del papa Francisco», *Medellín* 168 (2017) 375-408; CHIOLDI, M., «Coscienza e discernimento: quale rapporto con la norma?», *Teologia* 43/1 (2018) 18-47; e ID., «Il profilo morale del discernimento cristiano», *Teologia* 44/1 (2019) 11-34.

¹⁴ A este estudio me remito para encuadrar la categoría de discernimiento en el Magisterio precedente. El autor repasa las referencias del magisterio del papa Juan Pablo II sobre el discernimiento, referido específicamente como «discernimiento moral» en *Veritatis splendor* 113, y como «discernimiento cuidadoso de los casos particulares» en *Familiaris consortio* 84. Curiosamente, esta acepción específicamente moral es juzgada críticamente por M. Frolich, acusándola de reducir esta forma interior de conocimiento a una mera aplicación de las normas universales magisteriales (cfr. AUSTIN, A., «Moral Theology as a servant», 744).

¹⁵ *Ibid.*, 742.

místico, una «sabiduría, una intuición, un conocimiento “por connaturalidad” con lo propio de Dios (EG 119)». De este modo se puede decir que la articulación del tipo de conocimiento propio del discernimiento en el papa Francisco, no definida en modo preciso, incluye, sin embargo, el conocimiento por connaturalidad, el conocimiento virtuoso y el conocimiento propio del juicio de la conciencia. Austin afirmará que el Papa, a tenor del esquema general de toda la Exhortación *Amoris laetitia*, ha virado desde el tema de la ley al de la virtud. Revaloriza y privilegia, ante todo, la función de la conciencia, pero no separa a esta del contexto superior de la sabiduría connatural y del conocimiento virtuoso-prudencial. Es más, es en el capítulo propio de los temas conflictivos, el capítulo VIII, donde el Papa se remite a este conocimiento experiencial y prudencial, que será el que una conciencia bien iluminada y formada podrá descubrir¹⁶.

M. Chiodi presenta, por su parte, una serie de artículos referidos al discernimiento moral también en relación primordial con la dinámica de la conciencia, en un intento de reformular la yuxtaposición entre objetivo y subjetivo que, a su parecer, sancionaba ya *Veritatis splendor*, y que puede superarse con una consideración de la conciencia menos intelectualista y más originaria. AL da una relevancia prioritaria a la conciencia y su juicio subjetivo, en la convicción de que esta incluye y sanciona el aspecto objetivo de la situación como testigo eminente de la verdad de la acción y del sujeto¹⁷. El «bien posible» previsto por la conciencia es entonces el bien moral y constructivo de la persona. Esta relación inclusiva entre conciencia y verdad solo podrá estar avalada por una evidencia anterior de la realidad que se dona al sujeto y que, de hecho, lo constituye como tal en la medida en que se acoge esa verdad anterior. Solo entonces la conciencia es constituida en la promesa del bien donado, que mantiene la prioridad «metafísica» sobre el juicio subjetivo¹⁸. Ahí asegura la concien-

¹⁶ También J. L. Martínez, al hablar del discernimiento en sus fuentes ignacianas, cfr. MARTÍNEZ, J. L., «Conciencia, discernimiento», cap. IV: «El discernimiento personal», 145-153, lo describe con toda su carga de connotaciones activas y electivas, de clara densidad moral, como ejercicio de la razón cordial y sensible que pondera razones para llegar a conocer la verdad de las operaciones. La relación entre discernimiento y prudencia es tratada también en ARZUBIALDE, S., «Discretio», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007, 623-636.

¹⁷ Cfr. CHIODI, M., «Coscienza e discernimento», 26.

¹⁸ El autor advierte esta necesidad de la objetividad de lo real en donación como fundamento de la conciencia: *ibid.*, 27: «Una teoria assolutamente creativa o creatrice della coscienza supporrebbe l'idea inaccettabile di una coscienza senza verità e un'interpretazione decisamente reductiva della libertà stessa, ridotta al arbitrio insindacabile del soggetto».

cia que no es creativa y que sirve a una verdad de la que es sagrario y en cuya percepción puede errar si no está abierta a su gratuita donación¹⁹.

En todo caso, a la hora de delimitar con precisión el tipo de conocimiento propio del discernimiento moral será preciso encontrar esta unidad epistemológica en la que sujeto y objeto se abrigan originariamente. La aportación de A. Fumagalli, que ha propuesto una de las explicaciones sistemáticas acerca del discernimiento propiamente moral más destacables²⁰, coloca el discernimiento en su marco teológico fundamental del seguimiento amoroso de Cristo.

El discernimiento moral es, en efecto, parte del discernimiento espiritual, porque también el discernimiento moral está dirigido por el Espíritu en el camino del progreso de la realización del bien y del crecimiento en la relación con Cristo. La dimensión cristológica del discernimiento es radical y parte del fin donado de la relación con Cristo, de modo que «no está en juego la opción sobre la comunión con Cristo, sino la elección de lo que la consiente y alimenta»²¹. El discernimiento es entonces la sabiduría propia de la caridad divina que busca siempre el mejor bien para el amado, el mejor paso a cumplir en el camino propio de la relación con Cristo. Solo desde ahí se configura la responsabilidad moral del sujeto, que descansa en el tenor de la biografía moral de la persona, es decir, en la narrativa de sus opciones morales fundantes y en la trama de toda su vida moral. Es pues una responsabilidad narrativa, biográfica²², que atiende al momento y la condición del sujeto que actúa. Por eso el reconocimiento de las opciones erróneas y materialmente falsas que puede pedirse a la persona, debe finalmente remitir al plano subjetivo de las opciones morales significativas de su vida, en el nivel de la conversión, y no en el de la mera valoración parcial de actos aislados. Lo objetivo en la elección remite a lo subjetivo en la determinación personal al fin.

¹⁹ No creo, con todo, que el autor responda al «*dubium*» al que quiere contestar solo porque postule un único juicio subjetivo/objetivo bueno que, sin embargo, puede no corresponder a la realidad de la relación en acción y, por tanto, a su crecimiento o deformación a través del acto malo. No deja de ser esta una forma de interpretación de conciencia creativa de una objetividad aparente, pero que no es fiel a esa verdad previa de la que depende, que no es de orden intelectual. Intentaremos responder a esta cuestión con el resto de la reflexión. Cfr. *ibid.*, 26.

²⁰ Cfr. FUMAGALLI, A., «El discernimiento morale», *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 265-291.

²¹ *Ibid.*, 270. La traducción es nuestra.

²² Cfr. *ibid.*, 271: «Il grado di responsabilità morale è direttamente proporzionale al grado di acquisizione delle virtù morali e indirettamente proporzionale al peso dei condizionamenti subiti».

El mejor bien posible es a la vez el «bien en curso», en su crecimiento actual, y es el máximo bien respecto de su autor. Este mejor bien posible puede en algún momento no llegar ni al mínimo bien exigido, la evitación del mal objetivo, y encontrarse en la situación de traición del bien que él mismo desea y se exige, pero la razón de su esperanza y de su coherencia reside no en la capacidad actual objetiva, sino en el plano personal prometente y esperanzador²³. Por eso el juicio moral misericordioso no debe centrarse en el momento de la exculpación de la responsabilidad, que el sujeto honesto está dispuesto a reconocer como exigencia de la misma relación personal imperfecta, sino que pone precisamente en su confianza y el sentido de su vida moral en ese anterior y más real plano de la relación personal que debe desarrollarse virtuosamente. Eso podría conllevar la aceptación de una incapacidad objetiva actual de éxito moral, al tiempo que el plano personal de la vocación, de la verdad del amor, no le consentirá en cejar de pretender y emprender nuevamente, en una nueva intención quizás más fuerte, el empuje del amor personal que definitivamente le mueve, por más que objetivamente confunda bienes y experimente contradicciones incomprensibles. El nivel de la esperanza no se encuentra en el orden racional que elige bienes rectos, sino en la fuerza de un don que le promueve al momento inédito de una nueva buena elección y de un avance pacífico en el camino.

De este modo, Fumagalli, como otros autores, sitúa el discernimiento principalmente en la dimensión de la dinámica virtuosa y espiritual de los dones del Espíritu, en la acción conjunta de libertad y gracia que dispone al hombre para un mejor conocimiento prudencial. La preeminencia de la gracia sitúa el ejercicio del discernimiento en la tensión de un amor que quiere conocer lo mejor para su vida y la de sus objetos amados, y que supera la mera evaluación racional de las opciones. La esencia del discernimiento se sitúa en conexión directa con la fuente intencional afectiva que la hace una libertad potenciada y enriquecida, capaz de enfocar la elección (o la reelección, en el caso de la dramaticidad de la complejidad) del mejor bien posible para las personas y sus relaciones²⁴.

²³ Creo que aquí hay una diferencia con el autor anterior, M. Chiodi, con el que habíamos dicho que el bien posible era el bien moral que hacía crecer. El concepto de Fumagalli del «mejor bien posible» asume la fragilidad de la opción actual, pero la incorpora a la dinámica de transformación conversiva del bien mejor, pretendido siempre por una intención virtuosa.

²⁴ Cfr. FUMAGALLI, A., «Il discernimento morale», 274: «La prudenza informa la carità circa la forma concreta che essa deve assumere nelle situazioni specifiche, quando si tratta di preferire “un bene maggiore a un bene minore”. Quali azioni compiere per amare come Cristo ha amato? Come raccontare praticamente l’amore di Cristo?».

1.2. *La tradición del juicio prudencial como parte del discernimiento*

La tradición patristica sobre el discernimiento, con una base importante en el estudio de la *diakrisis* (*discretio*) de J. Casiano, se convierte con santo Tomás en el tratado de la prudencia, pasando «de la *discretio* “ascético-espiritual” de la tradición anterior, patristica y monacal, a la virtud de la razón prudencial»²⁵. La noción espiritual del discernimiento como conocimiento de fe se une, por tanto, a la dimensión específicamente racional moral, e integra el don del conocimiento divino en la forma humana y concreta de la elección. Por eso el discernimiento espiritual será igualmente discernimiento moral, porque incluye el don de la luz de Dios en el proceder de la acción humana, y la acción divina cobra forma y medida humana, según su propia estructura²⁶. Sin embargo, una excesiva separación entre libertad y gracia propias del racionalismo teológico hizo separar también excesivamente el discernimiento espiritual y el moral. San Ignacio los unía en los Ejercicios espirituales (cfr. EE, 170) de un modo mucho más natural, por lo que este entendía sencillamente que no se puede encontrar la voluntad de Dios en lo inmoral o en la ruptura de lo ya libremente comprometido por medio de un sacramento o un voto. A la vez, se destacaba que lo moral no se encerraba en los límites de lo permitido, sino que poseía una interior propulsión hacia lo trascendente y perfecto²⁷.

De modo aún más concreto, se puede decir que el discernimiento ocupará un lugar específico en la dinámica electiva moral, dentro de la estructura total de la racionalidad práctica, en el específico momento de la deliberación (elección y especificación del objeto moral), que no cuenta solo con la dilucidación de la conciencia, conocimiento de tipo más intelectual propio de la aplicación de la ciencia y la ley moral, sino que se integra en el conjunto de la es-

²⁵ ARZUBIALDE, S., «Discretio», 631. Estas dos dimensiones serán integradas también por san Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, aunque «la fuente de la que él bebió ha de hallarse muy en el origen de la misma tradición» (p. 635). Vid. también, MELINA, L., *Discernir caso por caso, ¿una clave para la moral conyugal?*, Madrid: Didaskalos, 2018, 45-52.

²⁶ Es interesante advertir cómo en la misma etimología de discernimiento se recoge el doble movimiento divino y humano, el de ser «probado» por Dios mediante la opción de la libertad (*do-kimazein* como «verificar, poner a prueba») y la de tener la capacidad de distinguir la bondad y conveniencia de las cosas (*diakrino* como «juzgar, distinguir»), incluyendo, en todo caso, el conocimiento de fe y la opción de la aceptación de la salvación de parte de Cristo. Para la etimología, se puede consultar, MELINA, L., *Discernir caso por caso*, 45-47; y MARTÍNEZ, J. L., *Conciencia, discernimiento y verdad*, 139-140, centrado más en el uso paulino de *diakrino*.

²⁷ Cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor*, Madrid: BAC, 2018, 345-346.

estructura electiva prudencial, estableciendo dinámicamente el objeto de la acción. Este será el objeto de la segunda parte de este artículo²⁸.

Podemos sintetizar, pues, esta primera parte de nuestra reflexión en la constatación de la necesidad de una figura global de discernimiento que pueda presentarse como una auténtica perspectiva moral²⁹ en tanto recupere su auténtico sentido de modo de conocimiento experiencial. Para ello, esta figura deberá superar las reducciones en las que puede caer: ante todo, por la neta distinción de ámbitos (pastoral, espiritual, moral), que deben quedar finalmente integrados en una comprensión profunda de un único proceso moral-espiritual. El discernimiento moral, además, no debe confundirse solo con el juicio de conciencia, uno de sus momentos, sino englobarse en todo el conjunto de la dinámica de la racionalidad práctica, en el que la valoración de la conciencia es una instancia necesaria en el proceso de configuración de la acción buena, pero en continuidad con el juicio prudencial (aun cuando en las situaciones conflictivas o no virtuosas tenga reservada su función valorativa última (norma próxima de la moralidad)). En este sentido, «la llamada al discernimiento es la llamada a la formación del sujeto moral en la virtud de la prudencia»³⁰.

2. LA UNIDAD DEL SUJETO MORAL

En la base de la figura del discernimiento se sitúa, por tanto, la cuestión de la unidad integral del sujeto moral como foco de una perspectiva moral adecuada. Debemos responder a la pregunta radical por el sujeto y su identidad cuando nos preguntamos por la verdad de cualquiera de sus acciones y por el sentido de cualquiera de sus conflictos vitales de implicación ética-moral. La pregunta por cualquier objeto nos lleva a la originalidad del sujeto que se va constituyendo en la experiencia concreta vital, en las formas habituales del actuar, como diría G. Angelini³¹.

En este sentido es cierto que se han hecho recurrentes las alternativas dialécticas entre subjetividad y objetividad en la valoración moral, en cada uno de sus extremos objetivista o subjetivista, y que se espera siempre de la moral

²⁸ Cfr. *ibid.*, 329-350.

²⁹ Cfr. MELINA, L., *Discernir caso por caso*, 50-52.

³⁰ *Ibid.*, 156.

³¹ También destaca esta profunda unidad objeto/sujeto, que, sin embargo, no ve en la teoría del objeto tomista: CHIODI, M., «Coscienza e discernimento», 27: «Radicalmente, l'interrogativo sull'«oggetto» rimanda a quello sul soggetto».

fundamental una propuesta superadora de esta dialéctica. Seguimos en la permanente tensión entre los dos polos de la experiencia moral, en la que siempre vamos a tener que movernos con el riesgo cierto de algún tipo de escoramiento y reducción. M. Chiodi defiende que este es también el sentido último de su propuesta de un sentido radical de conciencia, siendo este es el verdadero sentido en que puede leerse la llamada del papa Francisco a la recuperación del concepto de conciencia como primordial: una llamada a un sujeto que sabe encontrar la verdad de su persona en el desarrollo de su vida moral. No es una simple reivindicación del otro polo subjetivo frente a un supuesto fisicismo objetivista de la acción, sino la comprensión de la unidad de la experiencia moral en el sujeto que vive y actúa. Buscamos, pues, la unidad del sujeto moral que emerge en la unidad de la acción³².

Hay que aceptar, a la vez, que la superación del planteamiento dialéctico entre lo objetivo y subjetivo es desde luego, una postulación y una intención teórica previa de toda propuesta moral actual, pero que en gran parte de los casos no pasa de una premisa retórica sin demasiada garantía y muchas veces sin rigor. Como decía S. Pinckaers de la aparente superación del modelo manualístico, siempre resistente³³, es demasiado ingenuo asegurar la premisa de la unidad de lo objetivo y lo subjetivo en la propuesta de la perspectiva moral, y sigue siendo una permanente variable de falsabilidad para muchas de las hipótesis actuales. Estas se siguen centrando de hecho, en alguno de los dos polos tomados separadamente, que acaban reduciendo de nuevo la perspectiva.

También nosotros debemos acoger también esta pretensión inicial de unidad, que nos lleva necesariamente a buscar el aspecto de la verdad objetiva en el interior de la experiencia moral vivida por el sujeto, hasta perfilar la figura de un componente «absoluto» en la experiencia moral circunstanciada³⁴.

³² Cfr. CHIODI, M., «Coscienza e discernimento», 32: «La differenza tra oggettivo e soggettivo non si riconduce alla distinzione tra la norma –conosciuta dalla ragione– e la situazione moralmente imputabile del soggetto, bensì al nesso tra atto e coscienza, dramma e soggetto pratico, e dunque più ampiamente ad una teoria della coscienza». Yo añadiría que se espera una teoría más orgánica de la conciencia al interno de una teoría unitaria y dinámica de la acción, fuera de una metafísica estática del acto, que era la problemática para M. Chiodi. Cfr., también en esta línea, ANGELINI, G., «La coscienza morale».

³³ Cfr. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 3ª ed., Pamplona: Eunsa, 2007, 335: «Es demasiado fácil afirmar hoy que la era de los manuales está cerrada y, a partir de ahora, afirmar lo contrario de lo que se enseñaba».

³⁴ Esta experiencia de verdad en la acción moral es el fundamento práctico de la formulación de las normas morales negativas absolutas, los «absolutos morales», que siguen especificando el límite de verdad de las experiencias morales personales y es una de las grandes aportaciones doctrina-

Del mismo modo, esta forma de acceso a la verdad objetiva se realiza como verdad personal e interior, no deducida de una esencia previa o a partir de un a priori, sino como una verdad original de todo el sujeto, que vincula todas sus dimensiones de modo global y unitario y hacen percibir esa verdad del bien y de su persona de modo unitario y comprensivo de toda su identidad.

Esta verdad subjetiva global es la que encontró y defendió de nuevo E. Anscombe en sus trabajos sobre la intencionalidad³⁵. Caracterizó de modo contundente la implicación del sujeto en la acción a través del movimiento personal original que se ponía en juego cuando «intentaba» algo. Se apartaba de cualquier apriorismo teórico (también, por supuesto, del imperativo formal categórico), y ocupaba con la noción de «interés» personal todo el alcance que hasta ahora había ocupado el concepto de «deber». Se reencontraba de este modo la prioridad del bien sobre el deber y de la virtud como su posibilidad subjetiva, por encima del peso de la idea o de la norma. «Querer» se caracterizaba de modo específico en la forma de la asunción de toda la persona al ponerse un objetivo, al concebir una acción intencional. Tener intención era más que producir efectos externos y resultados, más que concebir ideas. Pues bien, esta recuperación de la intención no puede quedarse simplemente en una recuperación de la racionalidad práctica y del modelo del silogismo práctico³⁶. Se debe hacer el paso a la virtualidad personal y a la grandeza de su identidad a partir de esta recuperación del peso del querer como acto humano global, en cuanto acto intencional que caracteriza al sujeto que lo realiza. Es la fundamentación del protagonismo de la acción que inaugura la «perspectiva de la primera persona».

De modo narrativo más subyugante (aunque los últimos capítulos de «Intention» tienen también una fuerza inusual), se refería a lo mismo la filósofa Iris Murdoch (en referencia abundante a una de sus fuentes, S. Hampshire³⁷). Reclama la necesidad de recuperar en la filosofía moral los «hechos evidentes» y

les de *Veritatis splendor*. Cfr., al respecto, RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Veritatis splendor, un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)», *Acta Philosophica* 5 (1996) 47-75.

³⁵ Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991.

³⁶ Relaciona con precisión estos dos conceptos: TORRALBA, J. M. y LLANO, A., «Representación y conocimiento práctico», *Thémata* 43 (2010) 435-461.

³⁷ El realismo de la experiencia moral del agente está narrado en toda su complejidad y ambigüedad en la producción literaria de I. Murdoch, donde la narración vital logra expresar mejor que la filosofía la viveza del mundo interior y moral de los protagonistas, con todos sus elementos y condicionantes históricos y biográficos, que permiten componer un cuadro intenso de efectos, de logros y destrozos morales.

los conceptos vitales del bien, de la llamada desde este a la perfección, de la atención a la experiencia y a lo real (a lo «interno») y, en fin, de la acción y la elección como el lugar revelador de todas esas vivencias³⁸.

De esta soberanía del bien que recupera esta corriente de autores surge, en paralelo, una primacía del sujeto en el contexto unitario de la acción, en su llamada a la libertad y la felicidad (y en correlación a la búsqueda de su plenitud subjetiva en la unión con su fin último)³⁹. La corriente de la recuperación del sujeto para el estudio de la racionalidad moral supuso un camino de vuelta a los orígenes de la ética (A. MacIntyre y *After Virtue*), pero la rehabilitada perspectiva de la virtud corrió en paralelo y desventaja respecto de otras propuestas posconciliares centradas en cuestiones más de epistemología (autonomía racional de la moral, fundación de normas y situacionismo consiguiente)⁴⁰. Precisamente por ahí se puede decir que la perspectiva subjetiva derivó subrepticamente hacia el subjetivismo. *Veritatis splendor* quiso reorientar la necesaria dirección de la centralidad del sujeto moral y su identidad global en la revelación de su protagonismo en la acción⁴¹, pero no lo desarrolló en una línea teológica concreta, sino que se refirió más bien a los límites de algunas de las derivaciones subjetivistas del giro moderno de la moral⁴².

Ya nos hemos referido a la dificultad real de articular de modo integral estas claves de unidad de los grandes polos de la subjetividad y la objetividad.

³⁸ Cfr. MURDOCH, I., *La soberanía del bien*, Madrid: Caparrós Editores, 2001, 13-14: «Concebir el bien sobre la analogía de lo bello, parecería posibilitar una actitud contemplativa por parte del agente moral, mientras que la cuestión sobre esta persona es que él es, esencial e irremediablemente, un agente (...) Deberíamos abandonar la imagen (preciada por los empiristas británicos) del hombre como observador imparcial y deberíamos más bien imaginarle como un objeto moviéndose entre otros objetos en un flujo continuo de la intención a la acción».

³⁹ Desde aquí queremos proponer esta vuelta al sujeto llamado al Bien. Explica las condiciones e historia de esta recuperación del sujeto moral: cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., «La questione del soggetto e la proposta morale della *Veritatis splendor*», en PÉREZ-SOBA, J. J. y FRIGERIO, A., *Ricostruire il soggetto morale cristiano*, Milano: Cantagalli, 2019, 25-76.

⁴⁰ Cfr. el exhaustivo panorama histórico y de autores que presentan: MARTÍNEZ J. L. y CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2014, 251-265.

⁴¹ Cfr. las llamadas a la superación de la perspectiva de la norma y la propuesta de la perspectiva de la persona en acción de *Veritatis splendor* 23, 71, 78.

⁴² Cfr. alguno de los artículos de la última conmemoración de *Veritatis splendor* en sus XXV años: PÉREZ-SOBA, J. J., «Los fundamentos de la moral. A 25 años de *Veritatis splendor*», https://obispoalcala.org/pdfs/2018-01-28_Perez-Soba.pdf (visitado el 15 de septiembre de 2020); ID., «La questione del soggetto e la proposta morale della *Veritatis splendor*»; BENAVENT, E., «Jesucristo y la experiencia moral», en PARDO, R., *Pensar la moral cristiana. A los 25 años de la encíclica Veritatis splendor*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 13-30.

Hemos intentado demostrar cómo esta unidad debe ser salvaguardada y verificada en el nivel concreto de la elección determinada, por lo que el ámbito de la acción circunstanciada, de la elección práctica que concluye en acciones específicas, es un nivel de la experiencia moral que esta unidad debe cubrir. No basta una unidad formal que, de facto, esté sancionando contradicciones entre lo pastoral y lo doctrinal, entre el acto exterior y la elección interna, entre acción mental y decisión específica.

La unidad personal del sujeto debe, desde luego, incluir su aspecto temporal-histórico (no es una unidad instantánea atemporal, sino una unidad biográfica en desarrollo) y su dimensión corporal real (no podemos hacer una división neta entre lo vivido físicamente y lo pretendido en movimientos internos). Debe, además, incluir el aspecto interpersonal, porque el sujeto tampoco es un sujeto aislado a-rrelacional, y de entre las relaciones constitutivas, debe incorporar prácticamente la realidad de la acción divina en la forma de la gracia (dimensión teológica de la acción), que configura de modo particular y novedoso, en un nivel identitario y personalizante propio, su presencia en el mundo como nuevo sujeto cristiano («sujeto teológico», como le llamará von Balthasar). Todas estas características pertenecientes a la configuración del sujeto real e íntegro deben manifestarse de algún modo en una fenomenología moral englobante y unitaria que encuentra en el momento de la elección personal un símbolo de su unidad y de su existencia.

Por eso damos un último paso en nuestra exposición al tratar de ofrecer, solo en esbozo, una figura de comprensión teológica de la acción que exprese en lo posible esta unidad de la persona y de la acción, y que ofrezca una perspectiva adecuada para realizar un juicio moral sobre la experiencia moral de la persona.

Obviamente, esta perspectiva recoge la perspectiva aristotélica de la racionalidad práctica⁴³, pero leída hasta el fondo en su dimensión subjetiva, que

⁴³ Cfr. ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma: LAS, 1983; ID., *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma: LAS, 1995; RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987; MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di Tommaso all'Etica Nicomachea*, 2ª ed., Roma: Città Nuova, 2005; SCHOCKENHOFF, E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1987; WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994. Últimamente, PANERO, M., *Ordo rationis. Virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma: LAS, 2017; BELLOCQ, A., *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale*, Roma: EDUSC, 2020. En un sentido más fenomenológico, que

aún puede fallar en algunas comprensiones de sesgo racionalista que, sin ser la discusión clásica del deduccionismo naturalista de la escuela de la Nueva ley natural, quizás ya asumida en sus limitaciones, aún puede ser acusada de cierto objetivismo e intelectualismo⁴⁴.

La tesis es la siguiente: la teoría de la acción que no se meta en la dinámica interna de la generación de la acción (con sus condiciones genéticas, históricas, corporales, subjetivas inherentes) correrá siempre el peligro de acabar separando o absolutizando alguno de sus elementos (su objeto, sus fines, su contextualización)⁴⁵, que estarán tratándose, en el fondo, de modo separado (con efectos, por tanto, reductivos de sus propias dimensiones). En el plano concreto del juicio moral, eso supondrá la permanente dialéctica entre elementos propios de su estructura (atención separada al objeto, fin o circunstancias, desencajados de la posición de la perspectiva correcta). Se seguirán, entonces, las tensiones entre estos elementos desvinculados: conciencia y norma, universalidad y singularidad, objetividad e imputabilidad, desarrollo moral y fragilidad personal.

En concreto, tan solo queremos decir que, para llegar a una comprensión integrada del objeto moral, como parte necesaria del discernimiento moral, según apuntábamos al principio, puede resultar muy útil introducirse en una comprensión genética del proceso afectivo-racional de la composición de la acción moral, en la que la configuración del objeto moral de las elecciones es un elemento esencial para el juicio de moralidad de la acción.

quiere referirse al significado vital global en la descripción de los fenómenos morales concretos, han ayudado también a la relación persona y acción los conocidos trabajos de J. Mouroux, M. Blondel o K. Wojtyła, por ejemplo.

⁴⁴ Sería precisamente una explicación de la racionalidad moral que no diera suficiente cuenta de la dimensión subjetiva que debe incluirse en la constitución del objeto moral y que no podría reducirse a una metafísica del acto desde las potencias y la naturaleza (en forma de racionalismo deductivo, voluntarismo legalista o emotivismo, por ejemplo). En ese sentido, hay que tener en cuenta que la recepción del primer dato sensible no se produce en forma totalmente neutra, en la que la realidad recibida no cuenta ni aporta nada, de modo que es una pura materia neutra (concepto insuficiente de deseo) procesada absolutamente por el principio original moral que es la inteligencia, que parte de unos principios innatos propios que marcan el inicio del proceso gnoseológico y posteriormente práctico (la *sindéresis*). A nuestro juicio, algunas lecturas tomistas prestan una insuficiente atención al momento experiencial y a la forma propia del conocimiento connatural en el origen del movimiento de la acción.

⁴⁵ Cfr. el reciente artículo de FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147 (2019) 37-68, que, desde un análisis exegético-histórico de la cuestión de las fuentes de la moralidad, defiende una postura muy cercana a la intención de este artículo.

2.1. *Necesidad de una consideración unitaria del objeto moral*

Nos referiremos ya explícitamente a los reclamos continuos de la teología moral a una consideración dinámica del objeto moral, que no lo separe dialécticamente de su aspecto intencional-teleológico esencial, como ha sucedido tantas veces, por ejemplo, en una lectura manualística de la teoría de las fuentes de la moralidad. Contra Maritain, se ha separado para distinguir, pero se ha acabado sin entender unitariamente el polo objeto/fin, necesariamente circunstanciado en su contexto real e histórico, como acto presente del sujeto que actúa, y se ha acabado alterando la relación íntegra entre ellos, dando preponderancia parcializada a alguno de los dos momentos⁴⁶. Así, el fin se ha separado del objeto muchas veces (toda la discusión teleológica y consecuencialista típica de la etapa moderna moral) y el objeto o bien se ha cosificado (feticismo manualístico), idealizado (el «concepto extendido de objeto», que en el fondo presupone la separación de los elementos⁴⁷) o aislado de sus condiciones subjetivas (la crítica actual de que la norma es un forma de tipificación de las acciones que no puede captar la complejidad de las situaciones existenciales, frente al juicio virtuoso-prudencial como perspectiva correcta)⁴⁸.

⁴⁶ Quizás una de las razones de esta analítica sectorial ha tenido como causa la determinación de la culpabilidad del agente (es decir, el contexto de enjuiciamiento jurídico), con lo que la distinción exacta de momentos absolutos era imprescindible para puntualizar el tipo de los hechos. Aquí no importa el contexto existencial de las acciones, su situación real, tantas veces determinantes interiormente del verdadero valor de los actos y del efecto moral virtuoso de las acciones. Algo parecido, por tanto, se debe temer y prever en el enjuiciamiento casuístico de las acciones en el terreno de la exclusiva imputabilidad, que hace perder el contexto moral subjetivo verdadero de la experiencia moral.

⁴⁷ Cfr. MCCORMICK, R. A., «Killing the patient», en WILKINS, J. (ed.), *Understanding Veritatis splendor*, London: SPCK, 14-20. Está ampliamente respondido por: cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Veritatis splendor, un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)», *Acta philosophica* 5 (1996) 47-75.

⁴⁸ Si, en efecto, se logra mantener la unidad del mismo movimiento voluntario que se especifica en un contenido propio, puede leerse la moralidad de la acción en la forma clásica de estas fuentes, pero la historia del dualismo y uso manualístico de sus elementos, objeto/fin, ha demostrado que puede ser beneficioso introducirse en la dinámica interna de la acción para ver el desarrollo moral del sujeto en la consecución de sus finalidades esenciales solo a través de sus elecciones rectas. Logran mantener la unidad, desde luego, las explicaciones de: RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Veritatis splendor (II)»; RHONHEIMER, M., «La perspectiva moral»; BELLOCO, A., «Desiderare e agire», o FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale (I)», que defiende (desde los estudios de G. Stanke) que el propio Tomás, que las analiza separadamente, entiende las fuentes de modo homogéneo desde la estructura del acto interno de la voluntad. No obstante, también reconoce que la tensión entre ambas se observa en varios textos y parecen a veces confrontados como dos elementos discordantes: por ejemplo, *S. Tb.* I-II, q. 20, a. 1, co. Alguna de las críticas a Rhonheimer, por ejemplo, han ido también por el peligro de reducción de este lado objetivista que pro-

Por eso dirá A. Bonandi que las fuentes de la moralidad no han logrado la unidad sistemática y de significado que lograron, por ejemplo, los estudios sobre las virtudes cardinales o sobre los mandamientos, y que «se debe, así pues, hablar de elementos de la acción, más que de fuentes de la moralidad»⁴⁹. Las fuentes de la moralidad presuponen, más que precisan específicamente, la moralidad de la acción. En la descripción de la concreción de los fines al interno del desarrollo de la acción (en su procesualidad afectiva-intencional virtuosa) se van, simplemente rellenando los momentos sucesivos de la constitución de la voluntad y del contenido de sus objetos, sin analizar en ningún momento alguno de sus elementos fuera de su entorno de experiencial real⁵⁰.

El objeto no es, entonces, un espacio de contenido físico, porque, de hecho, no es más que la finalización más próxima de su elección voluntaria, con un contenido real elegido y especificado perfectamente, que me determina e identifica subjetivamente. Objeto y fin pertenecen ambos a la primordial dimensión teleológica e intencional de la acción, y no son más que dos formas de este movimiento teleológico básico, que nos devuelve al sentido radical de intencionalidad:

La experiencia de nuestras acciones nos muestra que el fin es interno al dinamismo de la acción. El fin aparece en el conocimiento del hombre por medio de la intencionalidad. Esta intencionalidad nace en el afecto y se desarrolla internamente por medio de la razón⁵¹.

viene de un racionalismo parcial sin total referencia al conjunto del proceso de la acción (como proceso también afectivo desde el principio y en su dimensión espiritual de gracia).

⁴⁹ BONANDI, A., «*Veritatis splendor*». *Treinta años de Teología moral*, Madrid: Cristiandad, 2003, 201. Al final, Bonandi lamenta el efecto de esta mala comprensión de la unidad de las fuentes: «¿El eclipse del sujeto no está provocado precisamente por la teleología como respuesta/sustitución a la pregunta sobre las fuentes de la moralidad?» (p. 204) y una conclusión radical: «El *intrinsic malum* no es más que el caso extremo (¿o quizás originario?) del dinamismo intencional de la voluntad y del interno obrar humano, que en él alcanza la máxima claridad y su *pointe*. El *intrinsic malum* es verdadero porque muestra y verifica la raíz de toda la estructura de la praxis humana» (p. 215). Pérez-Soba insiste en el riesgo de la asunción de la teoría de las fuentes como determinación de la moralidad porque «no sigue la razón del silogismo moral real» (cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo*, 338).

⁵⁰ En el caso de ruptura intencional de algún momento del proceso por falta de luz connatural propia de la virtud (del buen desarrollo afectivo, que asegura la continuidad con la racionalidad), se producirá una disociación entre los fines inmediatos de la elección y el fin principal original que la ciencia y la norma pueden hacer descubrir, pero ya será un proceso exterior de formación de la persona que solo tiene como fin recuperar el protagonismo del agente, para introducirlo de nuevo, por la conversión y la restitución, en el cauce virtuoso del afecto recto y en su connatural constitución virtuosa.

⁵¹ LARRÚ, J. de D., *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Valencia: Edicep, 2010, 137.

Todo el dinamismo de la acción concurre, por tanto, en la determinación de su finalidad, que siendo multivectorial (se puede reconocer en la acción toda la cadena de fines: fin próximo, fin principal, fines intermedios, fin último; reconocida también en las propias fuentes de objeto e intención como *finis operis* o *finis operantis*) revelan una única finalidad de la acción que brota de la intención voluntaria⁵². En este sentido, el fin «pertenece» en realidad al objeto, como todas las circunstancias relevantes que en efecto, lo determinan como contenido intencional de un acto: es el ejemplo típico de la «no mentira» objetiva que supone el «no decir la verdad» en un contexto impropio (circunstancias «objetivas») o con una finalidad inadecuada que, simplemente, determinan interiormente el objeto (y el movimiento de la voluntad)⁵³.

Por eso nosotros tendemos a elegir como estructura más apropiada para el estudio de la moralidad de los actos la estructura propia e interior de la voluntad que elige, o la dinámica interna y genética de la acción, en que es el fin, en su naturaleza afectiva, el que guía por su propia fuerza el proceso de generación de la acción. De este modo, toda la tensión que se evidencia entre objeto y fin (desde una consideración externa manualística, en la que demasiadas veces ha incurrido el recurso a las fuentes de la moralidad⁵⁴) quedan integradas en el proceso natural de perfección de la elección como elección de sí, o en el desarrollo de las disposiciones virtuosas que posibilitan la elección del fin excelente. No se trata de intentar «coordinar» objeto y fin buscando «su íntegra causa» (el axioma de Dionisio que funda la relación entre las fuentes de la moralidad), o evaluando los motivos de su discordancia. Se evitan además así la mayoría de distinciones casuísticas y situacionales en que los manuales neoescolásticos se veían metidos (y que ahora atormentan al juicio moral del

⁵² Cfr. FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale», 43: «L'unità tra oggetto e fine trova migliore espressione nella definizione dell'uno e dell'altro mediante lo stesso termine "fine", e cioè, rispettivamente, come *finis operis* e *finis operantis*». Al final, queda claro «come sia il fine che permette di definire l'oggetto. Non si darebbe, infatti, un'azione senza agente, e dunque un fine dell'azione senza un fine dell'agente» (*ibid.*).

⁵³ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*, 2ª ed., Madrid: Rialp, 2007, 361-366.

⁵⁴ Cfr. FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale sulle azioni umane: Dalle *fontes moralitatis* al discernimento prudenziale», *La Scuola Cattolica* 148 (2020) 67-93: «Il rischio della disgiunzione (tra l'azione e l'agente) è presente nella teologia morale neoscolastica, la quale trae el giudizio morale sulle azioni pressoché esclusivamente dal loro oggetto, rapportato all'ordine morale a prescindere dall'agente» (p. 73). Comparto completamente alguna de las conclusiones del autor, por ejemplo, cuando juzga que la referencia magisterial ha tratado hasta ahora más de la «desmoralización del objeto» que de la «desmoralización del agente» (cfr. *ibid.*).

confesor ante los casos difíciles que ha sacado a la palestra *Amoris laetitia*, y su lectura cultural actual de una sociedad compleja y desestructurada)⁵⁵.

Este reconocimiento del sujeto a partir de la experiencia originaria moral no significa tampoco, sin embargo, una subordinación del objeto al fin. Buscamos un juicio moral unitario que provenga de una consideración íntegra de los elementos en su aparecer genético. En ese sentido, también consideramos recorrido y evaluado en su limitación el esfuerzo de la teología moderna de explicar de otro modo el fundamento de los juicios del acto moral. Es toda la historia de la «nueva moral» que responde a la neoescolástica de la primera mitad del siglo XX y a la que ya se ha atendido suficientemente a raíz de los primeros estudios sobre *Veritatis splendor*⁵⁶.

Algunos autores han visto esta necesidad de integración en una perspectiva antropológica simbólica (A. Fumagalli⁵⁷), donde la libertad subjetiva y la alteridad objetiva se unifican en una estructura expresiva de toda la persona. El concepto sintético de conciencia que buscan M. Chiodi o G. Angelini es la búsqueda también de otra categoría integrativa de todo el proceso de la acción. Nosotros abogamos por la línea de la teoría de la acción y de la racionalidad práctica en su estructura genética y en su desarrollo experiencial. Nos parece que es un camino que contempla del modo más dinámico la génesis intencional de la acción, donde todos sus elementos se explicitan en esa dinámica generativa en sus diversos niveles de intelección e integración.

⁵⁵ Para la evaluación exhaustiva y lúcidamente clara de la figura moral que brota de este modelo neoescolástico, cfr. FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale/II», 48-59: «Ciò che emerge nella concezione neoscolastica della relazione tra fine e oggetto è in realtà un'irrisolta tensione tra i due circa il loro maggior influsso sulla moralità di un'azione» (p. 58). De ahí proviene también el miedo al «subjetivismo» que tienen los que le dan mayor importancia al objeto, y el miedo al «objetivismo» que tienen los que le dan más importancia al fin.

⁵⁶ Para un repaso de la historia de esta reflexión, cfr. *ibid.*, 59-68; o el indispensable, al que ya hemos hecho referencia, RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor*, un anno dopo (II)»; BONANDI, A., *Veritatis splendor*, 191-226. Estos recogen la discusión con todos los pensadores del momento (J. Fuchs, B. Schüller, L. Janssens, F. Böckle, R. McCormick, Ch. Curran...).

⁵⁷ Resulta bien interesante advertir cómo su concepción simbólica de la acción conduce a la comprensión de un «sujeto» que interpreta los diversos «objetos» en un «juicio en situación» (en nomenclatura de P. Ricoeur), pero que al final, y en momento específicamente moral, el autor vuelve a reconducir al juicio prudencial de la teología moral (en la lectura de santo Tomás). Ahí concuerda absolutamente con nuestra idea cuando describe la prudencia como el proceso extendido y temporal de conocimiento que busca la acción, la elige en el tiempo y la actúa en su mejor posibilidad (con la descripción de los tiempos del discernir (*eubulia*), decidir (*synesis*), y ejecutar (*gnome*): es la dinámica de la voluntad en el proceso prudencial; cfr. FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale/II», 90-93; vid. también, ID., *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Assisi: Cittadella Editrice, 2002.

Solo una sabiduría creciente va haciéndose cargo de la simbolicidad y la representatividad subjetiva de cada acción personal, pero la vitalidad intencional ya se desarrolla en un cauce de integración progresiva de situaciones y de significación de las elecciones singulares. La apertura y disponibilidad de la libertad subjetiva se encuentra con la riqueza de las múltiples alteridades objetivas, y se van constituyendo en modo cada vez único y original las posibilidades de la elección de distintos bienes personales, que se integran en un horizonte trascendente de construcción personal abierta a los otros y, desde luego, a Dios presente y presentado en las ocasiones de la historia. La sede de la recepción subjetiva de la realidad no es solo la facultad intelectual, sino que incorpora primordialmente todo el ámbito afectivo en el terreno de lo involuntario (lo preconstituido de tipo natural-inclinativo, lo espontáneo, lo psicológico) y en el terreno emotivo-habitual (el mundo afectivo que se va haciendo carácter y habituación en nuestro interior). El mayor interés de esta observación proviene de poder descubrir el despliegue intencional al que se tiene acceso en esta dinámica interior. Los distintos niveles de intelección (ontológico, antropológico, intencional-moral, trascendente) se van manifestando en este desarrollo experiencial y permiten componer un organismo intencional unitario:

La fusión del fin y del objeto en la concreción de la acción impide que se defina el uno prescindiendo del otro y exige, sin embargo, que el uno y el otro se definan recíprocamente⁵⁸.

2.2. *La estructura genética de la acción desde el par intención/elección*

Esta comprensión unitaria del objeto moral como revelación del sujeto se advierte de modo muy natural en la comprensión genética de la acción, que es, finalmente, la propuesta de perspectiva adecuada que queremos ofrecer en este trabajo⁵⁹. Creemos que en esa perspectiva se cumplen esas condiciones de

⁵⁸ FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale/II», 86: «Il fondersi del fine e dell'oggetto nella concretezza dell'azione impedisce di definire l'uno a prescindere dall'altro ed esige, invece, che l'uno e l'altro si definiscano reciprocamente». La traducción es nuestra.

⁵⁹ Este afecto convertido en intención, según el esquema: don/fin personal/afecto/intención/elección/acto, se da siempre en unidad de contexto y finalización por la misma unidad de la intención, donde la razón lee siempre el dato afectivo ya contextualizado y referido a la mejor finalidad de la acción (fin de la virtud) en la elección de un medio concreto, para esa persona singular y en su momento y situación particulares. Utiliza y desarrolla este esquema intencional afectivo: PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo*, 239-381. Nuestro artículo se basa en esta estructura genética

unidad de la acción y del sujeto que hemos considerado necesarias para una consideración integral y recta de la moral.

Ofrecemos una síntesis tan solo esquemática de la estructura de la acción que parte del don de Dios como Amor, que en el hombre se recibe como afecto pleno de sentido e intencionalidad. Se establece a partir de aquí un proceso de desarrollo intencional del afecto, originariamente personal, que desplegará de modo unitario la constitución de los objetos morales como bienes del sujeto que construyen su vida, donde fin y objeto se comprenden recíprocamente, como pedían los autores, a través de la generación de la intención desde el afecto personal recibido en los bienes que nos llaman.

Esta perspectiva comienza, no de modo formal, con la acción divina como *arché* de toda estructura de la acción, y esta es la perspectiva auténtica de santo Tomás en su síntesis final de la *Summa Theologiae*⁶⁰.

La dimensión teológica de la acción no es, entonces, un apósito a la estructura de la acción humana. El axioma «*bonum quod omnia appetunt*» de Aristóteles no tiene parangón como motor de la acción en Dios que, obviamente, no solo es fin de la acción, sino principio fontal de todo movimiento. El verdadero principio de la acción humana es, entonces, el principio divino, que es el amor de Dios como amor personal. El «somos amados» de san Juan (1 Jn 4,14) indica en la persona un principio absoluto de ser (porque de su *agape* proviene su acción de predestinación, elección y creación)⁶¹ y de acción (porque el amor natural de todas las cosas y de todas las personas es la disposición y apertura fundamental al bien que proviene de la respuesta al haber sido amados originalmente por Dios: el amor originario de Dios como principio de toda la realidad). Amamos (y deseamos) las cosas porque indican el amor personal primero en el que hemos sido generados. El inicio de la estructura práctica moral en la racionalidad y sus principios o en el deseo percibido por esta no es el origen absoluto de la acción, sino que es el Amor originario de Dios, recibido en el hombre a través de la atracción del bien creado. Ese amor es,

de la acción según santo Tomás, en que los conceptos clásicos de dones del Espíritu, virtud, ley y conciencia se integran en este marco estructural.

⁶⁰ Condensó aquí las ideas que he tratado de exponer en el trabajo: GRANADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aequaliter ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016, especialmente en el capítulo referido a la estructura de la *Summa Theologiae* desde los conceptos de amor y de acción, pp. 241-283.

⁶¹ Cfr. MÉNDEZ, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra Gentiles»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990, 219-228.

inicialmente, «*nomen personae*»⁶², y esa es su estructura original que marca todo contenido intencional ulterior.

Esta concepción radical de la acción como respuesta a la elección de Dios y a su llamada hacia Él por medio de la libertad requiere una concepción unitaria de esa respuesta, no solo espiritual (no solo trascendental) sino específicamente humana, histórica y relacional de modo corporal y físico; es decir, específicamente personal. Solo así se cumple esta finalidad última de la persona en su relación más constitutiva e íntegra. La acción concreta se hace, entonces, palpablemente objetiva, con verdadero valor moral en la realidad de su elección, e indicativa siempre de su contenido subjetivo, personal y trascendente.

La dinámica de la acción comienza entonces con la radicalidad de la experiencia moral, de horizonte teológico, mucho más original que la mera atracción de un bien físico, y reveladora de la fuerza intencional personal última, aunque sea inconsciente y no inmediata⁶³. Es en este sentido donde el afecto y la forma del conocimiento afectivo y experiencial asume un papel original en la estructura de la acción⁶⁴.

⁶² Las primeras sistematizaciones sobre la acción humana se encuentran, de hecho, al interno del estudio de la teología del amor de los Padres (Clemente, Máximo el Confesor...). No se puede comenzar una teoría de la acción sino en el descubrimiento de la dinámica del don divino, que revela el Amor originario, absolutamente gratuito e inimaginable de Dios, pero que nos ha sido asombrosamente concedido: cfr. DE LUBAC, H., *El misterio del sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991, 53-68: «Por fin la autoridad de la Iglesia, con su inapelable decisión, ha suprimido los últimos escrúpulos que impedían creer del todo, de una manera consecuente, en la inimaginable caridad. Se debe, por tanto, aceptar la palabra del Apóstol en su sentido más fuerte: “Conoceré del mismo modo que soy conocido” (1 Cor 13,12): con esto caen de golpe los “setenta mil telones de luz, sombras y fuego” que una tradición del Islam interpone entre los ángeles y la gloria divina» (p. 61).

⁶³ Cfr. el intento permanente de G. Angelini de querer afrontar el tema de la conciencia (de la identidad moral del sujeto) por encima de la mera comprensión de las facultades implicadas, sino como la sede dramática de la convocatoria personal, del tejido puro de la relación humana: cfr. ANGELINI, G. *La coscienza morale*, 164: «Da subito un figlio sa d’essere quell’unico da altri atteso... Per trovarsi, agisce e così interroga coloro che lo hanno anticipato non solo nel senso d’essere venuti prima, ma nel senso più impegnativo di aver voluto lui prima ancora ch’egli potesse volere sé stesso». Es la anticipación del sujeto en la experiencia moral primaria y vital. Y, por tanto, contra una concepción intelectualista de la genealogía de la voluntad, cfr. *ibid.*, 166: «La capacità del soggetto di volere non è garantita dalla ragione, matura invece sullo sfondo delle sperienze passive, dell’essere affetti, dell’essere dunque riguardati da altri e da esse attesi, desiderati e addirittura amati».

⁶⁴ Intento señalar con esto una pequeña respuesta a la crítica a nuestra posición de: BELLOCQ, A., *Desiderare e agire*, 42-56. Para la descripción de la connaturalidad, cfr. GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71; ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

Esta dinámica del don mediado afectivamente se manifiesta en dos elementos irreductibles: la intención y la elección.

El afecto posee una racionalidad interna que permite enlazar sus elementos subjetivos (atracción) y objetivos (rectitud de esa atracción) en una intención. La razón lee la verdad del afecto, y lo percibe como un proyecto de acción que mueve a la voluntad. La intención logra percibir rectamente el fin al que le atrae el bien.

La fuerza racional ilumina y ordena interna y dinámicamente, sin imposición regulativa exterior o sin sentido solamente funcional y técnico, el movimiento voluntario en que se traduce el *amor finis*, y esa es la intención. Es por eso el lugar de nacimiento del interés personal, de la percepción del bien conveniente y de la búsqueda del medio adecuado por el que consiga su finalidad personal. La intención configura el fin de la virtud como forma racional posible del bien de la persona.

Esta relación interna entre el fin pretendido y la mediación a elegir es la que santo Tomás destaca en su definición de intención, que nos introduce directamente en el momento polar interior de la elección de «lo que es para el fin» («*ea quae sunt ad finem*»), y que santo Tomás incluye en la misma cita:

La elección es el movimiento de la voluntad que se dirige hacia los medios para el fin, en cuanto a él se ordenan. Se llama intención al movimiento de la voluntad que se dirige hacia el fin en cuanto se adquiere por los medios para tal fin⁶⁵.

La intención como modo de regulación del bien al que me llama el afecto incluye las condiciones de verdad de ese bien personal. Debe lograr, en efecto, el bien de la persona, en su carácter universal de verdad. Así, por ejemplo, una relación sexual verdadera tiene que incluir la posibilidad de la fecundidad, la garantía de la unidad y de la permanencia fiel en el tiempo para llegar a ser una acción efectiva de comunión interpersonal. El fin personal de comunión con alguien, que ha fijado el afecto, se convierte en una intención de lograr un bien verdadero de comunión a través de la carne, en nuestro ejemplo. Si elijo entonces una acción que busca como fin próximo una satisfacción parcial o una entrega condicionada (por ejemplo, acostarse entre dos novios), deberé reconocer

⁶⁵ S. *Tb.* I-II, q. 12, a. 4, ad 3: «In quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio».

la incapacidad de tal acción de cumplir la verdad de lo que mi afecto recto incluye, y no podré llamar a esa elección una elección de amor. Aquí se da el sentido de verdad práctica que no veré cumplida en el ejemplo: la acción elegida no podrá conformarse con el deseo bueno de la intención⁶⁶. La satisfacción ocasional e individual no construye el bien de la comunión real. No será entregarme personalmente, darme al otro (lo que incluye totalidad e integridad), sino que habré de llamarlo «prueba» del otro, o «coactuación» interesada engañosa, por más que estuviera «bien intencionada» (queríamos, de verdad, unirnos).

La relación polar entre intención y elección es tan «connaturalmente» clara que solo pretendo («*intendo*») el bien de la persona cuando me dispongo a buscar rectamente un bien para ella y solo elijo un bien concreto porque creo cumplir con ello lo pretendido. La intención me lleva a elegir pero la elección busca verificar la intención. Comienza entonces el proceso de dilucidación de la «mejor acción posible», y los juicios propios del momento de la deliberación. Los bienes (no físicos, sino prácticos: fines) de las virtudes como principios de la prudencia, la gracia que perfecciona el juicio prudencial, la ley que preserva el bien real de lo buscado, y la conciencia, que avala el juicio de la prudencia, son momentos del proceso de elección que van rectificando en diferentes niveles el impulso de la intención.

El contenido propio del juicio último de elección constituirá el objeto (fin próximo) de esa elección decidida.

En la rectitud y unidad de este movimiento hacia el fin reside su verdad: el bien elegido tiene, en efecto, que cumplir el bien pretendido (ligado al bien de la persona, al fin reglado racionalmente de la virtud). Si falta esa unidad intencional entre elección e intención, el acto queda frustrado en cuanto que el sujeto no crece en el bien ni logra su crecimiento personal y su felicidad. Aun en el caso de que pueda no serle imputada esa acción por algún defecto subjetivo de intelección o voluntariedad. El fin moral de la «verdad de la vida» de la persona no se cumple⁶⁷.

La unidad de los fines es dinámica, y por eso cualquier ruptura intencional quiebra el sentido de la acción. No se puede entonces dar una separación

⁶⁶ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3: «*Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*».

⁶⁷ Cfr. MELINA, L., «Discernir caso por caso», 13: «La verdad moral que se debe hacer en lo concreto es, de hecho, una “verdad de vida” (*veritas vitae*), y no solo una “verdad de doctrina” (*veritas doctrinae*)» (y cita *S. Th.* II-II, q. 109, a. 3: «*Veritas vitae est secundum quam aliquis recte vivit in seipso*»).

entre fin y objeto como si pudieran ser diversos. Si la elección de alguna acción es mala, queda afectado el bien personal que yo pretendía y la verdad personal se compromete afectivamente. Solo un autoengaño voluntario puede ignorar la ruptura que se ha evidenciado. Si con mi acción de comunión (el fin inmediato que procura mi elección) no logro esa comunión real de la persona que pretendía (bien de comunión como fin principal de mi búsqueda), porque falta alguno de los elementos de este bien, tengo que reconocer que mi elección no fue de una acción de comunión. El objeto elegido, en el que la voluntad se ha implicado personalmente, contiene algún elemento propio (verificable racionalmente) que lo podrá calificar como acto bueno o malo (e incluirlo en una categoría moral como fornicación, adulterio, etc.). Y ese objeto elegido determinará el acercamiento o el alejamiento al bien personal al que nos había llamado el bien recibido, a la felicidad como signo del camino en el bien y al crecimiento o debilitamiento de la relación con el fin último. Entonces mi felicidad bloqueada y engañada me reclamará afectivamente (a través de los medios del remordimiento, de los auxilios de la gracia, de mis disposiciones básicas [deseo natural]...) una nueva conversión y reparación de la vida paralizada. Y el proceso afectivo-conversivo se reiniciará de nuevo, en busca de una comunión verdadera.

CONCLUSIÓN: LA PERSPECTIVA DE LAS VIRTUDES

La posibilidad del bien y de su alcance progresivo nos introduce en la perspectiva de las virtudes, donde las virtudes teologales, como dones gratuitos y únicos en el camino del bien y en la configuración del sujeto cristiano tienen un papel originario. En la perspectiva teológica alcanza la unidad del bien y del sujeto su meta más alta, y cumple con su vocación personal y con la plenitud de su libertad y de su dignidad. El hombre prudente se hace hombre espiritual y adquiere, desde la participación en la sabiduría del Espíritu, la posibilidad de comprender y de valorarlo todo en unidad e integridad. «En cambio, el hombre espiritual lo juzga todo, y a él nadie puede juzgarle, porque, ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo» (1 Cor 2,15-16).

Bibliografía

- ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma: LAS, 1983.
- ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma: LAS, 1995.
- ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- ANGELINI, G., *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*, Milano: Glossa, 2019.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991.
- ANTONELLI, E. y BUTTIGLIONE, R., *Terapia dell'amore ferito in «Amoris laetitia»*, Milano: Ares, 2017.
- ARZUBIALDE, S., «Discretio», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- AUSTIN, A., «Moral Theology as a servant of discernment», *Gregorianum* 99/4 (2018) 739-758.
- BELLOCO, A., *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale*, Roma: EDUSC, 2020.
- BENAVENT, E., «Jesucristo y la experiencia moral», en PARDO, R., *Pensar la moral cristiana. A los 25 años de la encíclica Veritatis splendor*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 13-30.
- BONANDI, A., «Veritatis splendor». *Treinta años de Teología moral*, Madrid: Cristiandad, 2003.
- BONINO, S. T., «Saint Thomas Aquinas in the apostolic Exhortation *Amoris laetitia*», *The Thomist* 80/4 (2016) 499-519.
- BUTTIGLIONE, R., *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris laetitia*, Granada: Nuevo Inicio, 2018.
- CHIODI, M., «Coscienza e discernimento: ¿quale rapporto con la norma?», *Teologia* 43/1 (2018) 18-47.
- CHIODI, M., «El perfil moral del discernimiento cristiano», *Teologia* 44/1 (2019) 11-34.
- CHIODI, M., «La cultura post-moderna come “luogo” e tempo del discernimento», *Teologia* 45 (1/2020) 11-21.
- ELIZARI, F. J., «Directrices episcopales sobre el capítulo VIII de AL», *Moralia* 165 (2020) 43-100.

- FUMAGALLI, A., *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Assisi: Cittadella Editrice, 2002.
- FUMAGALLI, A., «Il discernimento morale», *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 265-291.
- FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147 (2019) 37-68.
- FUMAGALLI, A., «Il giudizio morale sulle azioni umane. Dalle *fontes moralitatis* al discernimento prudenziale», *La Scuola Cattolica* 148 (2020) 67-93.
- GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.
- GARCÍA ACUÑA, S., «Amoris laetitia»: *La misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*, Madrid: BAC, 2018.
- GOERTZ, S. y WITTING, C., *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2017.
- KASPER, W., «Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese», *Stimmen der Zeit* 234/11 (2016) 723-732.
- LARRÚ, J. de D., *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Valencia: Edicep, 2010.
- MARTÍNEZ, J. L., «Discernimiento y moral en el Magisterio del papa Francisco», *Medellín* 168 (2017) 375-408.
- MARTÍNEZ, J. L., *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid: BAC, 2019.
- MARTÍNEZ, J. L. y CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2014.
- MCCORMICK, R. A., «Killing the patient», en WILKINS, J. (ed.), *Understanding Veritatis splendor*, London: SPCK, 14-20.
- MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di Tommaso all'Etica Nicomachea*, 2ª ed., Roma: Città Nuova, 2005.
- MELINA, L., *Discernir caso por caso, ¿una clave para la moral conyugal?*, Madrid: Didaskalos, 2018.
- MELINA, L., *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Siena: Cantagalli, 2018.
- MÉNDEZ, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra Gentiles»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990.
- MURDOCH, I., *La soberanía del bien*, Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- PANERO, M., *Ordo rationis. Virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma: LAS, 2017.

- PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor*, Madrid: BAC, 2018.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «Los fundamentos de la moral. A 25 años de *Veritatis splendor*», en https://obispadoalcala.org/pdfs/2018-01-28_Perez-Soba.pdf (visitado el 15 de septiembre de 2020).
- PÉREZ-SOBA, J. J., «La questione del soggetto e la proposta morale della *Veritatis splendor*», en PÉREZ-SOBA, J. J. y FRIGERIO, A., *Ricostruire il soggetto morale cristiano*, Milano: Cantagalli, 2019, 25-76.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 3ª ed., Madrid: Eunsa, 2007.
- RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*, 2ª ed., Madrid: Rialp, 2007.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Veritatis splendor, un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)», *Acta philosophica* 4 (1995) 223-260.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Veritatis splendor, un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)», *Acta philosophica* 5 (1996) 47-75.
- RUIZ JURADO, M., *El discernimiento espiritual, Teología. Historia. Práctica*, Madrid: BAC, 1994.
- SCHINDLER, D., «Conscience and the relation between truth and Pastoral Practice: Moral Theology and the problem of Modernity», *Communio* 46 (Summer 2019) 333-385.
- SCHOCKENHOFF, E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grüne-wald Verlag, 1987.
- SEMERARO, M., *El ojo y la lámpara. El discernimiento en Amoris laetitia*, Madrid: Romana, 2018.
- TORRALBA, J. M. y LLANO, A., «Representación y conocimiento práctico», *Thémata* 43 (2010) 435-461.
- WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994.