

SCRIPTA THEOLOGICA

2010
VOLUMEN 42
NÚMERO 2

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ESTUDIOS

Juan Ignacio RUIZ ALDASIN
La recepción del concepto de *philanthropía* en la literatura cristiana
de los dos primeros siglos / 277 - 308

Lourdes GARCÍA UREÑA
Persona en el seno materno (Sal 139,13.15-16a) / 309 - 331

José Manuel FIDALGO
El cristocentrismo de Tommaso Guardini / 333 - 358

Massimo INTROVIGNE
El hecho de la conversión religiosa / 359 - 383

NOTAS

Ana Marta GONZÁLEZ
Claves filosóficas de la ley natural / 387 - 407

Antonio ARANDA
Una «nueva mirada» teológica sobre la ley natural / 409 - 424

Jordi-Agustí PIQUÉ
Experiencia, empatía y conversión: una teología de la música
como epifanía del Misterio / 425 - 434

José Manuel GIMÉNEZ-DE-ARCA
¿Dios en el cerebro? La experiencia religiosa desde la neurociencia / 435 - 449

BOLETÍN

Javier SÁNCHEZ CAÑIZAL
La Teología Moral Futura. El pensamiento italiano después de *Veritatis splendor*:
Propuestas particulares / 451 - 478

SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA. ESPAÑA / FUNDADA EN 1969 / ISSN: 0036-9764
2010 / VOLUMEN 42

DIRECTOR / EDITOR

César Izquierdo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
direct.scripta@unav.es

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

SUBDIRECTOR

Juan Antonio Gil-Tamayo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jagil@unav.es

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jcaballero@unav.es

Gregorio Guitián
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
gguitian@unav.es

José María Pardo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jmpardo@unav.es

SECRETARIO

Eduardo Flandes
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
eflandes@unav.es

CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

Pio Alves
UNIVERSIDADE CATOLICA
PORTUGUESA, BRAGA (PORTUGAL)

Ysabel de Andía
CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE,
PARIS (FRANCE)

Albino Barrera OP
PROVIDENCE COLLEGE,
RHODE ISLAND (USA)

Santiago del Cura
FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE
DE ESPAÑA, BURGOS (ESPAÑA)

Juan Miguel Díaz Rodelas
FACULTAD DE TEOLOGÍA
"SAN VICENTE FERRER",
VALENCIA (ESPAÑA)

Hubertus R. Drobner
THEOLOGISCHE FAKULTÄT
PADERBORN (DEUTSCHLAND)

Santiago García-Jalón
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA (ESPAÑA)

Lucas F. Mateo-Seco
UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ESPAÑA)

Philippe Molac, PSS
INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE
(FRANCE)

Michael J. Naughton
UNIVERSITY OF ST. THOMAS,
MINNESOTA (USA)

Patricio de Navascués
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN
DÁMASO", MADRID (ESPAÑA)

Paul O'Callaghan
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA
SANTA CROCE, ROMA (ITALIA)

Manlio Sodi, SDB
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA,
ROMA (ITALIA)

Marek Starowieyski
UNIWERSYTET WARSZAWSKI,
WARSZAWA (POLSKA)

**Redacción y
Administración**
Edificio de Facultades
Eclesiásticas
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)
T 948 425600
F 948 425633
sth@unav.es
www.unav.es/
scripta-theologica

Suscripciones
Andrea Rodríguez
sth@unav.es

Edita
Servicio de Publicaciones
de la Universidad
de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425600

Precios 2010
Unión Europea
1 año, 3 fascículos / 58 €
Número atrasado / 25 €
Otros países
1 año, 3 fascículos / 75 €
Número atrasado / 33 €

Fotocomposición
NovaText

Imprime
Gráficas Alzate, S.L.

D.L. BU 19-1969

Periodicidad
Cuatrimestral
Abril, agosto y diciembre

Tirada 1.100 ejemplares

Tamaño 170 x 240 mm

Las opiniones expuestas
en los trabajos publicados
por la Revista son de la
exclusiva responsabilidad
de sus autores.

Los artículos de SCRIPTA THEOLOGICA son registrados, entre otras, en las siguientes bases de datos:

- ATLA Religion Database (ATLA Serials Collection);
- EBSCO;
- Bibliografía Española de Ciencias Sociales y Humanidades del CINDOC, dependiente del CSIC;
- FRANCIS (antes Bulletin Signalétique);
- Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires, del INIST;
- Index Theologicus de la UB Tübingen;
- Index to Book Reviews in Religion;
- Old Testament Abstracts;
- Religion Index One;
- Religious and Theological Abstracts;
- Dialnet.

SCRIPTA THEOLOGICA

2010 / VOLUMEN 42

ESTUDIOS / RESEARCH STUDIES

- Juan Ignacio RUIZ ALDAZ
La recepción del concepto de *philanthropía* en la literatura cristiana
de los dos primeros siglos 277-308
*The Reception of the Concept of Philanthropía in the Christian Literature
of the First Two Centuries*
- Lourdes GARCÍA UREÑA
Persona en el seno materno (Sal 139,13.15-16a) 309-331
The Person in the Mother's Womb (Ps 139,13.15-16a)
- José Manuel FIDALGO
El cristocentrismo de Romano Guardini 333-358
Romano Guardini's Christocentrism
- Massimo INTROVIGNE
El hecho de la conversión religiosa 359-383
The Fact of Religious Conversion

NOTAS / NOTES

- Ana Marta GONZÁLEZ
Claves filosóficas de la ley natural 387-407
Philosophical Keys to Natural Law
- Antonio ARANDA
Una «nueva mirada» teológica sobre la ley natural 409-424
A Theological «New Look» at Natural Law
- Jordi-Agustí PIQUÉ
Experiencia, empatía y conversión: una teología de la música
como epifanía del Misterio 425-434
*Experience, Empathy and Conversion: A Theology of Music
as the Epiphany of the Mystery*

José Manuel GIMÉNEZ-AMAYA

¿Dios en el cerebro? La experiencia religiosa desde la neurociencia

God in the Brain? The Religious Experience according to Neuroscience

435-449

BOLETÍN / BULLETIN

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES

La Teología Moral Fundamental italiana después de *Veritatis splendor*: Propuestas particulares

Italian Fundamental Moral Theology after Veritatis splendor: Specific Proposals

453-478

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

COZZI, A., *Manuale di dottrina trinitaria* (L. F. Mateo-Seco)

481-484

FONTBONA, J., *Ministerio ordenado, ministerio de comunión* (P. Blanco)

484-487

SCHOCKENHOFF, E., *Theologie der Freiheit* (M. Schlag)

488-493

ROSETTI, C. L., *La civiltà dell'amore e il senso della storia. Liberazione cristiana - fraternità - utopia* (J. Sánchez Cañizares)

493-498

PARDO SÁENZ, J. M^a, *Amor y fecundidad: ¿realidades en conflicto?* (A. Sarmiento)

498-500

RESEÑAS / REVIEWS

FILOSOFÍA

J. A. SAYÉS, *Filosofía del hombre* / 503 // G. CANOBBIO, *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro* / 505 // J. M^a TORRALBA, *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant* / 507 // S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* / 508 // N. BERDIAEV, *El espíritu de Dostoyevski* / 509 // T. GUTIÉRREZ DE CABIEDES, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt* / 511.

HISTORIA

J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Tomo I: *Antigüedad y Edad Media*. Tomo II: *Edad Moderna y Contemporánea* / 513 // P. BERNARDINI, *Un solo Battesimo una sola Chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256* / 515 // J. L. VIVES, *Diálogo de doctrina christiana* / 516 // G. REDONDO, *Política, cultura y*

sociedad en la España de Franco (1939-1975), tomo II-2: 1951-1956 / 517 // . W. KASPER y D. DECKERS, *Al corazón de la fe. Las etapas de una vida* / 519 // . S. O. HORN y V. PFNÜR (hgs.), *Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. Das Werk veröffentlichtungen bis zur Papstwahl* / 520.

SAGRADA ESCRITURA

G. DEIANA, *Introduzione alla Sacra Scrittura alla luce della «Dei Verbum»* / 521 // . R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica* / 522 // . P. MERLO (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria* / 524 // . D. MARGUERAT, *L'aube du christianisme* / 525 // . D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu* / 525 // . R. PENNA, *Lettera ai Romani. III. Rm 12-16. Versione e commento* / 527 // . D. BARTHÉLEMY, O.P., *God and His Image. An Outline of Biblical Theology* / 527.

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

J. M^a ROVIRA BELLOSO, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo* / 529 // . M. HABETS *Theosis in the Theology of Thomas Torrance* / 530 // . L. BORRIELLO, *Teologia e spiritualità degli istituti secolari* / 531 // . B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale* / 532 // . S. M. FILIP, *Imago repraesentativa passionis Christi. L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino* / 533 // . Ch. DEACY y G. WILLIAMS ORTIZ, *Theology and Film. Challenging the Sacred/Secular Divide* / 534 // .

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

J. CABANYES y M. A. MONGE (eds.), *La salud mental y sus cuidados* / 536 // . M. VÁZQUEZ DE PRADA, *Historia de la Familia contemporánea. Principales cambios en los siglos XIX y XX* / 537 // . S. FONTANA, *Parola e comunità politica. Saggio su vocazione e attesa* / 538 // . M. QUESNEL, *15 días con Pablo de Tarso* / 540 // . A. VANHOYE, *Acojamos a Cristo, nuestro Sumo Sacerdote. Ejercicios espirituales con Benedicto XVI* / 540 // . M. RHONHEIMER, *«Vosotros sois la luz del mundo».* *Explicando a los jóvenes la vocación al Opus Dei* / 542.

LIBROS RECIBIDOS

545

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

547

La Teología Moral Fundamental italiana después de *Veritatis splendor*: Propuestas particulares

Italian Fundamental Moral Theology after Veritatis splendor: Specific Proposals

RECIBIDO: 15 DE ENERO DE 2010 / ACEPTADO: 14 DE MAYO DE 2010

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES

Facultad de Teología
Universidad de Navarra. Pamplona. España
js.canizares@unav.es

Resumen: Este estudio aborda algunas propuestas particulares de la teología italiana para la construcción de la moral fundamental después de la publicación de *Veritatis splendor*. Se considera la contribución de los autores que, sin ofrecer un proyecto global, han dedicado obras específicas a esta disciplina. La característica más destacada es la centralidad de la conciencia como mediadora entre una fundación cristológica de la moral y la antropología subsiguiente. Se sugiere como una posible línea de investigación para el diálogo con los proyectos globales de Teología Moral fundamental el estudio de la conciencia moral de Jesucristo en su Misterio Pascual.

Palabras clave: Moral, Fundamental, Italia.

Abstract: This article analyzes specific proposals in Italian theology for the construction of Fundamental Moral after the publication of *Veritatis splendor*. It considers the contributions of authors who, even without having a global project in mind, have written specific works in this field. The most notable feature is the central pole of conscience as mediator between the Christological foundation of morality on one hand and anthropology on the other. We suggest, as a further line of research for the dialogue with global perspectives in Fundamental Moral Theology, the study of Jesus Christ's moral conscience in his Paschal Mystery.

Keywords: Moral, Fundamental, Italy.

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende completar una visión de conjunto de la Teología Moral Fundamental (TMF) en Italia después de la aparición de la encíclica *Veritatis splendor* (VS). Continúa en cierto modo la presentación de autores de propuestas globales de esta disciplina que se inició en una publicación anterior¹.

El Concilio Vaticano II –especialmente a partir del n. 16 del decreto *Optatam Totius*– supuso una confirmación y un manifiesto deseo de avance en la fundamentación cristológica de la moral. Más allá de las controversias con algunas corrientes teológicas, VS ha continuado en esta línea presentando la moral cristiana básicamente como seguimiento de Cristo. Se trata por tanto de verificar los progresos de la TMF a partir de este nuevo impulso.

En este caso, la selección de autores se ha realizado atendiendo a quienes dedican monografías y ensayos a la TMF después del año 1993, pero sin llegar a presentar un proyecto global para su construcción. A pesar de las limitaciones, el estudio recoge las tendencias más importantes de la TMF italiana y trata de identificar los problemas de fondo que requieren un ulterior diálogo y una mayor profundización por parte de los especialistas.

En particular, hemos prestado atención a la deseada fundación cristológica de la moral a partir de la tríada cristología-antropología-moral. Mientras que los mensajes del magisterio conciliar y postconciliar a tal efecto resultan transparentes, se trata también de observar las dificultades que una parte de la TMF científica alega para llevar a cabo tal proyecto. No nos hallamos simplemente ante un problema de énfasis o de método, como podría ser la elección del punto de partida para la exposición de la moral fundamental. La cuestión es si el hombre en cuanto hombre –su conciencia, su historicidad, su socialidad– tiene también algo que decir a la teología.

Hemos dedicado los tres primeros epígrafes a los teólogos más cercanos a una propuesta global para la TMF. Su contribución habrá de ser necesariamente tenida en cuenta en cualquier intento de organización de la materia. Después, bajo el título de «otras contribuciones», se presentan aquellos autores que realizan una aportación más ocasional. Finalmente, presentamos las conclusiones del artículo, teniendo en cuenta los resultados del mencionado primer estudio, junto a una propuesta de investigación para el futuro avance de la TMF.

¹ SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Proyectos globales para la Teología Moral en Italia», *ScrTh* 41/3 (2009) 863-888.

II. GIUSEPPE ANGELINI²: CREER PARA ACTUAR

La perspectiva teológica de Angelini concede un puesto fundamental a la conciencia, «expresión sintética» del hombre. Critica toda TMF que no tenga en cuenta la relación que se da entre la conciencia y las formas concretas de la experiencia moral y considera que la teología no ha reflexionado suficientemente sobre las condiciones empíricas en la formación de la conciencia, como requiere el cambio antropológico. Denuncia así el modo de proceder de la TMF actual, puesto que, en la mayoría de los casos, a partir de un punto de vista inicial muy sencillo, se intenta la reconstrucción de las demás perspectivas. El resultado sería un conjunto de síntesis yuxtapuestas que no acaban de abordar los problemas de fondo. El mismo Angelini no realiza una construcción de la TMF, pero presenta una serie de intuiciones enormemente valiosas al respecto.

2.1. *Consideraciones históricas y bíblicas*

Para Angelini, «el principio formalísimo, repetido a menudo por la ética escolástica, según el cual *agere sequitur esse*, tiene precisamente como trasfondo una representación de la esencia humana definida *a priori* de la consideración del actuar»³. El concepto de bien dependería de un concepto de fin que podría ser apreciado por la razón, sin tener en cuenta las formas espontáneas del actuar señaladas por las emociones. Además, el intelectualismo escolástico habría entendido la conciencia en sentido actual y no habitual, rompiendo la unidad entre sujeto y objeto⁴. Por eso no bastaría a la TMF actual la recuperación de la gran escolástica. Su tarea implica reconocer el nexo originario que se da entre saber y momento práctico de la experiencia, entre conciencia y acto. Se trata de aclarar el saber moral que es ya propio de la conciencia creyente –el acto moral que tiene la estructura de un acto de fe– mediante una inteligencia refleja del mismo⁵.

² Giuseppe Angelini (1940) es profesor ordinario en la Facultad de Teología de Italia Septentrional. Seguimos en la exposición sus obras: ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano: Glossa, 1999; IDEM, *La testimonianza. Prima del dialogo e «oltre»*, Milano: Centro Ambrosiano, 2008; IDEM, «La prassi nell'orizzonte della coscienza cristiana», en MELINA, L. y KAMPOWSKI, S. (a cura di), *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Siena: Cantagalli, 2009, 131-147.

³ IDEM, *Teologia...*, cit., 11.

⁴ Cfr. *ibid.*, 153.

⁵ Cfr. *ibid.*, 29.

Angelini acude a la Sagrada Escritura para buscar una teología bíblica de la experiencia moral que, no obstante, necesitaría una imagen previa de la moral para poder llevarse a cabo. Encuentra en la experiencia privilegiada de la ley veterotestamentaria una de sus intuiciones básicas: «el creer como modo de actuar»: «La ley con sus muchos preceptos no se añade al precepto primero y más obvio, el de *escuchar* y *creer*. La ley no se añade como otra cosa; determina por el contrario el sentido de aquella única cosa; el sentido *práctico* (relativo al obrar) que desde el inicio la fe asume; indica los comportamientos que corresponden a la fe en la promesa. Creer, de hecho, no es sólo un modo de pensar, y mucho menos un modo de sentir, es en realidad un modo de actuar, de disponer prácticamente de sí. La centralidad de la ley en la revelación bíblica corresponde precisamente a la clara percepción de esta consistencia práctica de la fe»⁶.

La ley de Dios mira a este fin: reconducir una y otra vez al hombre a la promesa de Dios frente a la tentación de someterlo a la prueba de sus propias necesidades. Hace explícito el significado práctico de la fe, el significado prometedor del actuar. Los profetas interpretan, precisan y purifican este sentido originario de la ley, mientras que los sabios consiguen integrar la fe en las formas morales de la vida cotidiana y articulan la relación entre la sabiduría convencional y la sabiduría crítica (decepcionada ante la insuficiencia de los experimentos humanos). La sabiduría no proviene de la experiencia sino de la fe.

En el caso del Nuevo Testamento, «el nexo entre la venida del reino y las formas del actuar humano puede ser *dicho* solo porque el mismo, de hecho, ya antes *se realiza*; puede ser dicho en la medida en que en los tiempos sucesivos el mismo se realiza. La obediencia de la fe (...) concurre (...) desde el principio a instituir históricamente el sentido del evangelio»⁷. Es necesaria la integración del interlocutor en el mensaje de Jesús, en esa fe que predica mediante una explicitación sapiencial, sin que haya tensión alguna entre esta dimensión y la escatológica. La conversión es la valencia práctica de la fe; al mismo tiempo, «las exhortaciones hacen referencia a evidencias distintas y anteriores respecto a la verdad del evangelio; y sin embargo instituyen un nexo entre tales evidencias y la verdad del evangelio que resulta indispensable tanto a las unas como a la otra»⁸. Se reconoce a lo largo de todo el Nuevo Testamento la ne-

⁶ *Ibid.*, 270.

⁷ *Ibid.*, 396.

⁸ *Ibid.*, 509-510.

cesidad de las formas concretas del actuar para la fe y su influencia en la formación de la conciencia creyente.

2.2. *Ideas para la construcción de una TMF*

A partir estas reflexiones, Angelini ofrece algunos puntos irrenunciables para la construcción de una TMF. En primer lugar, hay que tener en cuenta la mediación histórica para la formación de la conciencia moral. La presencia del sujeto a sí mismo no está ya dada, sino que resulta mediada históricamente por su actuar y las esperanzas que despierta en los demás. «La cualidad moral de las intenciones no puede ser apreciada sino a través de la referencia a las formas típicas del comportamiento: éstas de hecho instituyen originariamente el sentido mismo de las intenciones»⁹.

La relación entre el sujeto y el objeto de los actos no puede establecerse como si los dos términos estuvieran determinados *a priori*. En realidad, «la evidencia [práctica] tiene esta estructura formal: se le promete al sujeto encontrar la propia identidad únicamente recorriendo una vía»¹⁰. El problema teórico resulta entonces articular la trascendencia del valor respecto de la obra y la necesidad de la obra para realizar el valor e incluso para instituir su sentido. Precisamente porque en los actos es posible reconocer un objeto, a través de ellos resulta posible conocer las intenciones del sujeto¹¹.

De lo que se trata entonces es de la omnipresencia de la fe en el auténtico querer: «Querer verdaderamente (...) sólo se puede a condición de creer. Si no es así, ocurre que el sujeto vea como desvanecerse la propia cualidad de sujeto de las propias obras; ellas, una vez cumplidas, se le aparecen como distintas respecto de lo que ha intentado. Esta distancia entre uno mismo y las propias obras pone en cuestión la identidad misma del sujeto; éste depende necesariamente de ellas para identificarse, lo quiera o no lo quiera. Depende psicológicamente de ellas: viene de hecho a sí, a tomar conciencia de sí, únicamente en cuanto *afectado* por sus mismas obras. El paso del momento de la conciencia como *afección* a la conciencia como *acto* se produce precisamente en

⁹ *Ibid.*, 451. Cfr. IDEM, *La testimonianza...*, cit., 17-18; IDEM, «La prassi...», cit., 135.

¹⁰ IDEM, *Teologia...*, cit., 559. Así, p. ej., «è sbagliata l'idea, pure così diffusa, secondo la quale si potrebbe, e anzi si dovrebbe, precisare prima *in generale* che cosa Dio vuole, perché poi ciascuno possa adempiere a quella richiesta», *ibid.*, 466-467.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 152.

la forma de la recuperación del actuar que en los primeros instantes simplemente le *sucede cumplir* [al sujeto]. Precisamente tal recuperación exige la fe, entendida como confesión y consentimiento al significado prometedor del actuar sucedido»¹².

Observamos por tanto un esquema básico *promesa-cumplimiento* en el actuar, que sólo es posible cuando está autorizado por una *espera*: «en su actuar, el hombre no tiene únicamente, ni en primer lugar, “fines”; tiene por el contrario primero y fundamentalmente expectativas»¹³. Se pueden distinguir, entonces, dos tiempos fundamentales en el actuar: el del actuar espontáneo, cuya realización permite al sujeto tomar conciencia de sí, y el de la elección libre, en que el actuar es *debido* como fidelidad en relación a sí mismo, para tener fe en aquello en lo que uno ya se ha convertido. Es necesario que el hombre *quiera* para que llegue definitivamente a ser sí mismo, sujeto en sentido pleno. Y esto ocurre cuando el propio actuar se le aparece como condición del ser, de su libre venir a la existencia¹⁴. Ha de creer para ser.

Así las cosas, la tentación básica es la de querer actuar «desapasionadamente», como realizando un experimento; pero la fidelidad de Dios a sus promesas no puede conocerse cuando la persona suspende su asentimiento práctico a la vida presente y pretende tener *a priori* una experiencia cierta de dicha fidelidad. Nos hallamos ante dos visiones irreducibles del presente: la que lo considera un test de la fiabilidad de Dios y la que lo considera el tiempo de la prueba y de la libertad¹⁵. El hombre se compromete en su actuar, pues la mentira básica es pretender descubrir *a posteriori* la cualidad de lo que hacemos. Jamás existe el mero experimento en el actuar, porque del experimentar se sale siempre diverso.

Estas ideas nos conducen directamente a la dimensión religiosa de la moral, intrínseca a ella según Angelini: «que la libertad deba pasar a través de una prueba se puede entender únicamente cuando se reconozca el carácter trascendente, religioso, de la promesa inscrita desde el inicio en el acontecer grato de la vida (...). La fidelidad a aquel consenso originario es posible sólo a este precio: que sea expresamente confesado el sentido religioso de la promesa

¹² *Ibid.*, 642-643. Cfr. *ibid.*, 250.

¹³ *Ibid.*, 343-344.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 577-578; IDEM, «La prassi...», cit., 140; IDEM, *La testimonianza...*, cit., 210. Subyace aquí la toma de conciencia de la propia vocación: cfr. *ibid.*, 98.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 125.

y, correlativamente, sea francamente aceptada la prueba de nuestra libertad. Precisamente en referencia a tal prueba se entiende el imperativo moral»¹⁶.

Es necesario reconocer la dimensión radicalmente religiosa de la conciencia moral para que la TMF pueda esclarecer cómo la fe cristiana realiza la verdad originaria de la conciencia¹⁷. De hecho, la forma cristiana de la experiencia moral no es una variante del género común, sino la forma verdadera de la experiencia moral en general. Tarea de la TMF es dar razón de esta pretensión de la fe cristiana, que «no es otra cosa respecto de la fe necesaria en todo caso para vivir, sino la forma que tal fe asume frente a la revelación histórica de Dios, y por tanto de la revelación cristológica, que manifiesta plenamente la verdad del destino del hombre. A dicha revelación corresponde un juicio sobre las formas en que la fe, en cualquier caso necesaria, es de hecho vivida con anterioridad a la misma revelación. Después, a tal juicio corresponde también la conversión del cristiano respecto a esas formas»¹⁸. Se podría decir entonces que la revelación *concreta* la fe necesaria para el actuar.

El conjunto de indicaciones a tener en cuenta se cierra con el seguimiento y la imitación de Cristo, porque el significado perfecto de la ley es manifestado con evidencia mediante la referencia a paradigmas, a actos típicos que sugieren lo que la fórmula legal no consigue definir. Y Jesús es el paradigma supremo y sintético, que hay que seguir¹⁹. «El nexo entre práctica de la contigüidad de vida e instrucción de los discípulos corresponde a una ley general de la vida moral del hombre, que en la realización con Jesús halla su realización plena: sólo a través de las formas prácticas de la proximidad es posible para cada uno encontrar la comprensión completa de aquellos modelos de comportamiento, que el individuo conoce ya mediante la tradición (...). La remisión a algo similar a la “seuela” es intrínseca a la experiencia moral de todo hombre. Mejor aún, hay que decir que el contacto con las formas de la proximidad efectiva es imprescindible para entender el sentido y realizar la verdad de aquella proximidad, que desde el comienzo se percibe como destino moral del hombre»²⁰.

¹⁶ IDEM, *Teologia...*, cit., 584.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 641.

¹⁸ *Ibid.*, 570. «Compito non secondario, anzi in certo senso primario, della testimonianza cristiana nel nostro tempo è appunto quello di riportare alla luce la verità nascosta in quelle esperienze elementari della vita, che l'abitudine e l'ottusità dello spirito pare inesorabilmente rimuovere», IDEM, *La testimonianza...*, cit., 225.

¹⁹ Cfr. IDEM, *Teologia...*, cit., 459.

²⁰ *Ibid.*, 482-483.

El Resucitado da testimonio del imperativo que era desde el principio el objetivo del camino precedente. Pero este imperativo no podía expresarse inmediatamente a través de las palabras, sobre todo con palabras que a su vez iban a prescribir la necesidad del testimonio. Había de ser expresado por la configuración que el camino y la persona de los discípulos habían recibido de Jesús. Se entiende que «la verdad del evangelio no es accesible sino a través de la mediación de aquellos que creen en él y como testimonio de tal verdad ofrecen la misma vida»²¹.

2.3. *Valoración*

Para Angelini, la experiencia moral ejerce una influencia incuestionable en la teología. La TMF debe prestar atención a las formas concretas del obrar para reconocer en ellas la estructura moral fundamental del ser humano. La razón humana no puede considerarse de manera desencarnada o ahistórica y es necesario mirar tanto a sus condicionantes como al mismo proceso histórico de formación de la conciencia. En este sentido, la conciencia es deudora de las costumbres.

Son méritos incuestionables de su reflexión moral la atención prestada al proceso histórico de formación de la conciencia a partir de las formas iniciales del actuar; la acentuación de la fe como elemento intrínseco del obrar –porque el «querer» necesita del «creer», del asentimiento consciente al cumplimiento de la promesa ínsita en el actuar humano–; y la recuperación del concepto de ley como modo intrínseco de alcanzar dicha promesa según la Sagrada Escritura, del que Jesús es la plenitud y exégesis definitiva. Obviamente, todos estos puntos habrán de ser tenidos en cuenta en la construcción de una TMF.

En la perspectiva del autor, que no pretende ser una construcción teológica completa, se echa no obstante en falta una mayor profundización cristológica –especialmente en torno al Misterio Pascual– que estudie cómo los puntos anteriores son realizados plenamente en la humanidad de Jesús. Quedaría finalmente por determinar, y no es tarea pequeña, cuál es la vía para llegar a los contenidos concretos del actuar a partir de la estructura fundamental «promesa-cumplimiento» que enfatiza Angelini. O dicho con otras palabras, si es posible obtener una moral especial con los elementos de TMF que aquí se destacan.

²¹ IDEM, *La testimonianza...*, cit., 105.

III. CATALDO ZUCCARO²²: LAS MEDIACIONES DE LA CRISTOLOGÍA

Zuccaro está de acuerdo con la fundación cristológica de la TMF. Pero en su presentación prefiere un orden que comience por la experiencia moral común y sea enriquecido posteriormente con la reflexión teológica²³. El resultado de este modo de proceder permitiría hallar la madurez de la experiencia ética en la experiencia de la fe²⁴. Sin embargo, esta estructura de fondo no se refleja inmediatamente en sus obras. Es necesario profundizar en la manera en que este autor entiende la transición de la cristología a la antropología o la historicidad del ser humano para obtener una visión global de su pensamiento.

3.1. *El fundamento cristológico de la moral*

A Zuccaro le preocupa encontrar una mediación entre cristología y antropología que evite unilateralismos o cortocircuitos en el paso de una a otra²⁵. Puesto que existen diversos modos de entender la relación entre Cristo y el creyente, hay que hacerse las preguntas más radicales: «La pregunta que deberá ponerse en primer lugar hace referencia al sentido que este acontecimiento [la Encarnación] ha tenido para el mismo sujeto que lo ha vivido: ¿qué significado tiene para Jesús de Nazaret vivir, como hombre, su relación eterna con el Padre? ¿Qué ha producido en el hombre Jesús el comienzo en el tiempo de su eterno ser Hijo?»²⁶.

Para responder a esta pregunta hay que notar que en Cristo se daría la síntesis perfecta de contingencia y absoluto, de autonomía y obediencia, porque la trascendencia entra en la historia²⁷. Jesús es capaz de actuar autónoma-

²² Cataldo Zuccaro (1953) es profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Urbaniana y rector de dicha universidad. Consideramos las obras siguientes: ZUCCARO, C., *Morale fondamentale*, Bologna: EDB, 1994; IDEM, *Cristologia e morale. Storia, interpretazioni, prospettive*, Bologna: EDB, 2003; IDEM, *Morale e missione. Animare la fede e convertire la vita*, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2006.

²³ Cfr. IDEM, *Cristologia...*, cit., 11.

²⁴ Cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 62. Zuccaro depende en este aspecto del concepto de «experiencia moral en la fe» de Sebastian Bastianel, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana. No estudiamos el pensamiento de Bastianel por los límites metodológicos señalados en la Introducción.

²⁵ Cfr. IDEM, *Cristologia...*, cit., 63. «Fino a che punto è possibile illuminare temi morali di frontiera e magari giungere alla formulazione della relativa norma operativa a partire del riferimento a Cristo?», *ibid.*, 171.

²⁶ IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 60; IDEM, *Cristologia...*, cit., 78.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 78-79.

mente en pleno acuerdo con la voluntad divina: «ha decodificado en términos humanos, es decir, de responsabilidad libre y consciente, su plena adhesión a la voluntad divina»²⁸. Pero además, Cristo vive su pre-existencia como pro-existencia: «en el Espíritu, Jesús de Nazaret entiende que la experiencia de su filiación divina única, por la que es el “unigénito”, no podría ser comprendida adecuadamente sin la experiencia de su ser también el “primogénito” de una multitud de hermanos»²⁹. Entonces, cualquier decisión moral puede reducirse a una de estas dos posibilidades: o egoísmo o apertura a los demás³⁰.

Sin embargo, aunque la moral cristiana se deba comprender como seguimiento de Cristo en esta línea, el cristiano no queda dispensado de la *interpretación* de aquello que el maestro exige de él. «Continuará siendo la correcta relación del creyente con el universo de los valores morales quien determine el bien moral; si bien ello, para el cristiano, se configurará en términos de fe; por ejemplo, como voluntad de Dios o como seguimiento de Cristo»³¹. Por tanto, hay que mantener siempre el énfasis en evitar el cortocircuito entre imitación de Cristo y pura reproducción de normas de conducta³².

3.2. *La relación sujeto-objeto*

Tiene sentido entonces el estudio del actuar moral del sujeto en su concreta situación, en la que asume los objetos de que dispone para, con su motivación y su intención, dar valor moral al acto³³. «En el acto que realiza el agente expresa no sólo un objeto, es decir, el contenido de una acción, sino también una cierta comprensión de sí y de su proyecto de vida (...). Todo acto moral sobrepasa el simple fin por el que ha sido hecho y se abre a una comprensión más alta: deja entrever cuál es la toma de posición del agente en relación al fin último»³⁴.

Por esa razón, según Zuccaro, «el objeto de una acción (...) comprende siempre una relación que compromete al sujeto. Precisamente este “aporte subjetivo” debe entrar a formar parte de la dimensión “objetiva” del acto, ya

²⁸ *Ibid.*, 176; cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 61.

²⁹ IDEM, *Cristologia...*, cit., 82-83.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 146.

³¹ IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 61-62.

³² Cfr. IDEM, *Cristologia...*, cit., 110; IDEM, *Morale e missione...*, cit., 23-25.

³³ Cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 85-86.

³⁴ *Ibid.*, 160-161.

que de hecho no podrá existir nunca un acto que, en la determinación de su objeto, no pueda contener también un elemento subjetivo»³⁵.

Este compromiso del sujeto mediante su actuación resulta máximo en el caso de la «opción fundamental», entendida como la decisión de cumplir la apertura estructural al Absoluto³⁶ y tendencialmente definitiva. La opción fundamental es fuente de los actos particulares, condición de posibilidad de los mismos³⁷, por eso no se puede confundir con ninguno de ellos. No obstante, el pecado mortal manifestaría que esta opción se ha convertido en negativa, en matriz del mismo pecado³⁸.

Es interesante notar que, en cuanto «opción», la opción fundamental cristiana supone el dinamismo de decisión de la conciencia moral, que acepta como irrenunciable la experiencia vivida en el encuentro con Cristo. En cuanto «fundamental», abraza sintéticamente toda la propia vida (no tanto actos individuales categoriales), comprendida y vivida a partir de la adhesión a Cristo. En cuanto «cristiana», se configura como una adhesión a la persona de Cristo y a su sentido de la vida, de la cual el fiel tiene conciencia posteriormente a la experiencia que el Señor le ha donado³⁹.

3.3. *El papel de la conciencia*

Para Zuccaro, la conciencia es entonces la mediadora fundamental entre cristología y antropología, al ser coextensiva con la moralidad personal⁴⁰. Distingue la conciencia como centro íntimo del hombre, facultad y acto de juzgar, criticando su reducción a este último aspecto⁴¹. La verdad de la conciencia dependería sobre todo de la sinceridad, por parte del agente, en la búsqueda de los elementos significativos que le permitieran interpretarse ante el valor moral⁴². En su imagen de la conciencia parece entonces delinearse una cierta separación entre lo trascendental y lo categorial. Sin embargo, aunque la entrada de la conciencia en el actuar sea necesaria para su corrección,

³⁵ *Ibid.*, 88.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 162.

³⁷ Cfr. IDEM, *Cristologia...*, 109.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 136.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 134.

⁴⁰ Cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 179-180. En su exposición se basa especialmente en la obra de D. Capone.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 212-213.

⁴² Cfr. *ibid.*, 216; 209.

Zuccaro reconoce que es una condición insuficiente, pues ha de confrontarse con una serie de notas características de la acción que no puede manipular, sino asumir como significativas para la elaboración de su juicio⁴³. El objeto también es indisponible a su modo.

Más interesante resulta su consideración de la conciencia cristiana como participación o inserción en la conciencia filial de Cristo: «Sobre todo la conciencia moral es cristiana porque es Jesucristo quien la hace tal. Por tanto, el significado originario de la dimensión cristiana de la conciencia es determinado por la tensión del hombre hacia Cristo: es el espesor de tal tensión que constituye la dimensión específica del ser cristiana de la conciencia moral»⁴⁴. Además de la mediación de la propia conciencia cristiana, son necesarias otras mediaciones –la historia, la ley, la comunidad eclesial– para poder pasar de ella a la verdad moral⁴⁵, por eso es posible la existencia de una *polifonía ética* entre los creyentes⁴⁶.

Zuccaro desarrolla el concepto de «precariedad definitiva» de la conciencia para explicar la combinación de historicidad y absoluto que se da en ella, a la luz del misterio de Cristo: «Si (...) la raíz de la conciencia del cristiano es Cristo, entonces quiere decir que dicha conciencia tomará parte del mismo dinamismo del acontecimiento de Cristo, por lo que en su actividad se va definitivamente perfeccionando y cumpliendo, en modo tal que sus decisiones, aunque tomadas dentro del frágil contexto de la historia, entran sin embargo dentro de la definitividad del cumplimiento»⁴⁷. Esta reflexión conduce directamente a su manera de entender la historicidad del hombre y de la moral.

3.4. *Historicidad de la moral*

Las decisiones morales individuales –según Zuccaro– poseen a la vez una dimensión de contingencia y fragilidad y una especie de definitividad y absoluto⁴⁸. En analogía con el misterio del Verbo encarnado –que revela el absoluto dentro de la singularidad histórica– se podría pensar en la verdad moral como singular y sujeta a la ley de la historicidad y, a la vez, capaz de obligar

⁴³ Cfr. *ibid.*, 94.

⁴⁴ IDEM, *Cristologia...*, cit., 149-150.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 101-102.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 28-29.

⁴⁷ *Ibid.*, 154.

⁴⁸ Cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 63.

de forma absoluta, no hipotética⁴⁹. Ello permite aclarar un poco más la relación entre historia y moral: «La historia debe ser concebida como el espacio dentro del cual emerge la dimensión absoluta de la decisión moral del individuo, que es, al mismo tiempo, inmanente a la ley de la historicidad, pero también trascendente en cuanto abierta a la ulterioridad propia de la historia como proceso hacia el cumplimiento de la salvación (...). La temporalidad histórica representa la condición absoluta para la actualización de la persona, es decir, la posibilidad que se ofrece al hombre de consumir, de llegar hasta el final en su relación con Dios»⁵⁰.

La consecuencia es que el juicio sobre el valor moral que se enuncia mediante una norma es definitivo, porque en el momento de su formulación expresa en plenitud el compromiso del hombre respecto de su propia dignidad. Y esta definitividad es compatible con un progresivo aumento de la comprensión del valor moral en juego y de la conciencia de la realización de la dignidad personal⁵¹. Así, el desorden del pecado consiste en la ruptura de la continuidad entre acto, persona e historia: una fuga de la verdad sobre uno mismo⁵². Su gravedad debe buscarse en el acto como realidad en la que se condensa y deposita la malicia intrínseca de *intentum* del agente⁵³. Sin embargo, menos clara resulta la apreciación sobre los *intrinsece mala*: «Para que una acción pueda definirse intrínsecamente deshonesta sería necesario evaluarla en todas las circunstancias y finalidades posibles y moralmente relevantes. Pero no siempre es posible esto porque, en la descripción del *intrinsece malum*, permanecerá siempre un zona de sombra para explorar a la luz de la historia, que, sólo en la medida en que avanza, ampliará siempre más la certeza de la ilicitud absoluta de aquel acto»⁵⁴.

Este comentario merece nuestra reserva. En el caso de un *intrinsece malum*, no es necesario valorar todas las circunstancias posibles, porque el agente toma conciencia de que «precisamente eso no se debe hacer», independientemente de las circunstancias *morales* o fines que vengan a añadirse al objeto en cuestión. El agente –aun dentro de su limitación histórica– es capaz de percibir el principio moral permanente que está en juego en el caso de un

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 285.

⁵⁰ *Ibid.*, 64-65.

⁵¹ Cfr. IDEM, *Cristologia...*, 175.

⁵² Cfr. IDEM, *Morale fondamentale*, cit., 258-259.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 271.

⁵⁴ *Ibid.*, 107.

intrinsicce malum. La persona que actúa debería ser capaz de valorar aquello que no es más que una circunstancia y aquello que no cambia aunque se añadan nuevas circunstancias; debería ser capaz, en definitiva, de conocer la *espe- cie moral* de su acción.

3.5. Valoración

Zuccaro ofrece algunas intuiciones esenciales para la TMF. En su manera de entender la fundación cristológica de la moral, apunta a superar un cristocentrismo individualista y vertical enfatizando el ser de Cristo a la vez «uni-génito y primogénito de muchos hermanos». En esta línea, sugiere profundizar la pista trinitaria de la moral fundamental⁵⁵. Por otra parte, la primacía del seguimiento de Cristo para la moral cristiana no va en detrimento de que ésta tenga un contenido preciso que, no obstante, no puede ser derivado de modo ingenuo a partir de la cristología y necesita diversas mediaciones, siendo la conciencia la más fundamental.

Sin duda, sus reflexiones acerca de la historicidad del hombre y de la moral permiten una visión equilibrada de la verdad moral contextualizada históricamente. En las normas se encuentra siempre una dimensión permanente del valor moral en juego y una dimensión histórica, que debe progresar, por lo que se puede hablar de una historicidad de la verdad moral que no tiene nada que ver con el *relativismo*. No obstante, quizás se echa en falta una mayor profundización en torno al concepto de *irreversibilidad* –que el autor no utiliza–, para dar mayor razón de la presencia en la historia y en el actuar personal de valores morales absolutos, de manera que el progreso en el conocimiento moral sigue un sentido preciso y no desecha sus adquisiciones históricas.

Valiosa es también su reflexión acerca del «aporte objetivo» del sujeto en la acción, al mismo tiempo que se reconoce el núcleo duro del objeto que permanece indisponible para el agente. Zuccaro es un defensor de la perspectiva del sujeto en el actuar, de manera que los actos se contemplan siempre en un contexto personal. No obstante, cabría preguntarse si las reservas que expresa en su obra acerca de las fuentes de la moralidad o de los *intrinsicce mala* no obedecen a una concepción demasiado *objetivista* del objeto moral. Sobre esta

⁵⁵ Cfr. IDEM, *Cristologia...*, cit., 178.

cuestión parece planear aún el problema de la sustitución de las tradicionales fuentes de la moralidad por la perspectiva del «objeto extendido», que tenga en cuenta todas las circunstancias concretas del actuar. En esta reacción *subjetivista* frente a un supuesto *objetivismo* de las fuentes de la moralidad subyace –en nuestra opinión– una confusión de planos no del todo aclarada. El punto fundamental que permite la correcta combinación de objetividad y subjetividad para la moral es que únicamente el *sujeto* es capaz de determinar *objetivamente* la moralidad de su actuar. Ésta es, en el fondo, la perspectiva de la moral de la primera persona, no del todo desarrollada por Zuccaro.

IV. ENRICO CHIAVACCI⁵⁶: CONCIENCIA INDIVIDUAL Y MORAL SOCIAL

La moral fundamental de Enrico Chiavacci sigue predominantemente la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) y presta menos atención a VS. Se divide en dos partes muy diferenciadas: la TMF «individual», con una articulación clásica en torno al actuar humano, la llamada de Dios, la conciencia, la ley y el pecado; y la parte social, que es su contribución más importante. Para Chiavacci, es necesario incluir en la TMF los elementos característicos de la moral social, teniendo en cuenta las adquisiciones de las ciencias de la vida y el final del *etnocentrismo*.

4.1. *Llamada y conciencia*

Presupuesto del anuncio cristiano es la existencia de una vida moral en el hombre, que busca su autocomprensión. Para poder definir la «ciencia ética» es necesaria una «metaética», que ofrezca al hombre el significado de la propia existencia⁵⁷. Ahora bien, la experiencia de la llamada del Absoluto sería la experiencia moral originaria, de modo que «la actividad moral resulta constituida siempre en un segundo lugar por la aceptación o el rechazo de una llamada trascendente: es decir, por la aceptación o el rechazo del resultado en el enfrentamiento entre una situación particular concreta y un marco de referencia trascendente»⁵⁸.

⁵⁶ Enrico Chiavacci es profesor emérito en la Facultad de Teología de Italia Central (Florencia). Seguiremos la obra: CHIAVACCI, E., *Teologia morale fondamentale*, Assisi: Cittadella Editrice, 2007.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 14-19.

⁵⁸ *Ibid.*, 18.

Para Chiavacci, este momento es *no-lógico* y llega a constituir a la persona humana: «no existe la persona humana en sí, con anterioridad a sus elecciones, que después sería cualificada de algún modo, a título añadido o accidental, por sus elecciones: la persona humana es ella misma una elección en acto. Y el término de contraste de la elección es *idénticamente* Dios como se ha revelado en Jesucristo»⁵⁹. De esa manera, el ser personal sería idéntico al «deber ser», y el hombre sería humano en cuanto es «deber ser»⁶⁰, lo cual deja en entredicho el mismo concepto de naturaleza humana. Pero, desde el punto de vista de la respuesta, el creyente y el ateo parecen encontrarse en pie de igualdad, careciendo de importancia la creencia en un Dios personal. No es pensable para ninguno de ellos una experiencia moral que no sea experiencia de la llamada a donarse, ya que la respuesta a la llamada absoluta que da sentido a la vida no es sino la «apertura al otro»⁶¹.

Chiavacci se refiere a Jesucristo no como nuestro legislador, sino como nuestra ley, dando relevancia a este concepto. La ley asegura que la elección del sujeto no sea una reacción inmediata y subjetiva ante cada situación, con falta de discernimiento y, por tanto, de moralidad⁶². Es necesaria como punto de referencia externo a la situación. Chiavacci propone definir la ley moral como «el conjunto de datos –datos de hecho y criterios valorativos– a partir de los cuales el individuo debe valorar una situación y encontrar la norma moral»⁶³. Serviría por tanto como marco dentro del que ejercitar el propio discernimiento⁶⁴.

La conciencia, entonces, es el momento constitutivo de la persona humana porque es el lugar ideal del «impacto» de la criatura con el Creador, independientemente del nivel de tematización de la trascendencia que haya alcanzado el sujeto⁶⁵. Se ha de excluir por tanto la existencia de una conciencia sólo «natural». Es la valoración de la situación que realiza la conciencia aquello que puede propiamente llamarse «norma» moral⁶⁶, porque «lanzado en el mundo y en la historia (...) el hombre debe hallar en cada momento individual

⁵⁹ *Ibid.*, 96.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 151.

⁶² Cfr. *ibid.*, 113.

⁶³ *Ibid.*, 121-122.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 130.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 98.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 121.

la elección concreta que –en aquel punto preciso de su historia personal, de la historia del cosmos y de la humanidad– mejor realice el don. Esta difícil y tormentosa actividad es el discernir, el *dokimazein*»⁶⁷. Habría por tanto un doble grado de moralidad en cada acción: la elección de querer *discernir*, con esfuerzo, y la elección del resultado del discernimiento⁶⁸.

La consecuencia es que «la llamada de Dios en una situación concreta se presenta como norma producida por la conciencia a través del contraste entre situación y ley moral»⁶⁹. El pecado no sería nunca identificable con la pura transgresión de un precepto, sino que es ante todo una elección consciente contra la norma de la conciencia, concreción de la única llamada suprema⁷⁰. Según Chiavacci, «el hecho de que no consigamos encontrar de modo abstracto alguna hipótesis de una situación concreta en que la norma se diferencie del precepto no significa *en absoluto* que eso no pueda ocurrir, aunque las probabilidades sean mínimas»⁷¹. Lo fundamental es que sea «la conciencia a dictar la “norma próxima”, que el individuo ha de seguir siempre, aunque pueda de algún modo separarse de las normas “remotas”, como las propuestas por la Teología Moral o también por la enseñanza de la Iglesia»⁷². Como puede verse, Chiavacci se mueve aún dentro de un esquema dialéctico de relaciones entre la ley y la conciencia.

4.2. *La Teología Moral social «fundamental»*

Como ya advertíamos, la TMF que propone este autor ha de ser esencialmente social. Y no sólo porque el hombre esté llamado a interactuar con los demás, sino porque «en la expresión de sus convicciones y elecciones está condicionado *estructuralmente*»⁷³.

La relación con el otro debe considerarse así como el problema fundamental de la ética. Y la pregunta fundamental es si el otro es un instrumento o un fin para mí⁷⁴. Estaría muy difundido el error de identificar la dimensión

⁶⁷ *Ibid.*, 82.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 85.

⁶⁹ *Ibid.*, 131.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 147.

⁷¹ *Ibid.*, 154.

⁷² *Ibid.*, 385.

⁷³ *Ibid.*, 65.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 24.

social con la económica, lo que habría provocado el equívoco *instrumentalista* en la doctrina social de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. GS habría superado los tres grandes límites de la moral social católica hasta entonces: el límite fijista, que asume una sociedad preconstituida oficialmente; el límite individualista, que considera lo social al servicio del individuo; y el límite filosófico, que olvida a la teología en la doctrina social⁷⁵. La cuestión central para Chiavacci es que «el hombre no entra en sociedad porque tiene necesidad de ella para realizarse a sí mismo, sino que entra en sociedad porque es un paso indispensable para su realización»⁷⁶. Dicho con otras palabras, Dios ha querido que el hombre acceda a él en sociedad: existe el deber de alcanzar a Dios mediante la socialidad⁷⁷.

Chiavacci tiene también en mente la posibilidad de una ética universal frente a la pluralidad contemporánea de las culturas. A causa del *etnocentrismo*, la ética habría sido rígidamente normativista hasta el Vaticano II. Ante el fenómeno de la variación social, resultaría clave la distinción entre el «relativismo cultural funcionalista», concepto próximo al *relativismo*, y el hecho de la relatividad de cada cultura, que expresa su ser mejorable⁷⁸. En la sociedad ha de ser posible encontrar el lugar para la creatividad del individuo, como fuente de cultura activa y no mero receptor de ella. Se trataría entonces de redescubrir el individuo y sus necesidades como lugar del valor profundo⁷⁹.

¿Sería posible entonces una ética universal? En la visión de la fe cristiana se tiene la certeza de que el descubrimiento de la unidad de la familia humana y de la necesidad de su convivencia en paz es una llamada de Dios para todo hombre y grupo humano⁸⁰, pero «una “verdad moral” para todos los comportamientos humanos individuales, válida para siempre y para todos, es impensable: puede nacer únicamente de procesos deductivos, es decir, de razonamientos humanos o de autoridades humanas fundadas en tradiciones multiseculares»⁸¹.

Todo lo más, «parece que se pueda definir una serie de comportamientos concretos (de individuos y grupos) válida para cada ser humano y para ca-

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 261.

⁷⁶ *Ibid.*, 256.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 257.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 313.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 333-334.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 356. La Iglesia serviría a la familia humana ofreciéndole una base de convivencia.

⁸¹ *Ibid.*, 344.

da institución, capaz de regular la vida de sus miembros»⁸². La tarea de la TMF debería ser entonces más amplia. Los moralistas tendrían que concretarla en cada área cultural, según sus tradiciones (estables) y su situación histórica (variable). Los preceptos morales diferirían entre religiones diversas, pero podría haber una mayor convergencia en torno a los valores⁸³.

4.3. *Valoración*

El pensamiento de Chiavacci, para el que la moral se encuadra dentro de la dinámica de respuesta a la llamada del Absoluto, enfatiza el papel de la conciencia en la TMF como norma próxima del actuar humano, pero sobre todo resalta la importancia de la dimensión social –especialmente con el fin del etnocentrismo– para la moral fundamental. Lo social no es un «medio» para el perfeccionamiento del individuo, sino un fin en sí mismo. Esta fuerte acentuación de la teología de Chiavacci conlleva en ocasiones una cierta identificación entre los fines de la Iglesia y de la sociedad civil.

De hecho, sus propuestas concretas sobre la relación entre las culturas y la misión de la Iglesia merecen algunas matizaciones y una ulterior profundización. No se puede soslayar la dificultad que supone su consideración de las culturas como heterogéneas entre sí, sin que se pueda hallar un núcleo común en los intentos de respuesta comunitaria ante los interrogantes básicos del ser humano. Por otra parte, la misión evangelizadora del cristianismo quedaría ciertamente diluida ante la falta de contexto para la recepción del Dios encarnado y redentor. Por último, resulta paradójica en Chiavacci la idea de una ética universal atendiendo únicamente a los valores y dejando los preceptos entre paréntesis.

V. OTRAS CONTRIBUCIONES

Finalmente, presentamos las contribuciones singulares de algunos autores para la construcción de una TMF. La producción teológica de los mismos no se concentra en los fundamentos de la moral, pero sí lo han hecho así en trabajos aislados.

⁸² *Ibid.*, 365.

⁸³ Cfr. *ibid.*, 383.

5.1. *Bruno Marra*⁸⁴

Para Marra, la moral se mueve dentro del esquema llamada-conversión, donde esta última juega el papel central. En su obra sigue una metodología fenomenológica, teniendo en cuenta los parámetros básicos de la cultura contemporánea. Sintetiza el resultado final de una TMF como la «interpretación de aquella autoconciencia que es propia del creyente»⁸⁵.

Conflictualidad y participación son las estructuras antropológicas fundamentales, a las que hay que añadir la historicidad intrínseca del ser humano, cuyo significado se va desvelando mediante la autoconciencia⁸⁶. Según Marra, la conciencia moral aparece como momento sintético y resolutivo del hombre, como radical autoconciencia de la orientación y el contenido de la vocación. El hombre que responde a la llamada pone como base de su propio proyecto existencial dicha autoconciencia, entendida como fundamento del orden moral⁸⁷. Posee entonces todos los rasgos de la *autoconciencia integral*, asumiendo la responsabilidad de la respuesta⁸⁸. El creyente experimenta así una presencia inmediata en la existencia mediante la fe: siendo Jesús la respuesta humana perfecta al Padre, «cada cristiano es una manifestación nueva y especial de Cristo, que no ha existido antes y no se repetirá después de él»⁸⁹. Pero la fe necesita una maduración, pues habría una distancia infinita entre sus caminos y su meta. Son necesarias las mediaciones imperfectas y en cierto modo decepcionantes para poder llegar a la fe «desnuda», más allá de sus representaciones⁹⁰.

Cuando el hombre resulta incapaz de valorarse adecuadamente y envidia los valores de los demás, se genera el rechazo de la llamada. El pecado lo golpea en lo más íntimo pues, pecando contra Dios, el hombre se destruye a sí mismo. Hiere a Dios en la medida en que golpea a los que Dios ama⁹¹. Marra parece considerar equivalentes la opción fundamental negativa y el pecado

⁸⁴ Bruno Marra (1937) es docente emérito en la Facultad de Teología de Italia Meridional (Nápoles). Seguimos su obra: MARRA, B., *L'appello di Dio. Fondamenti di una teoria etico-teologica*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1994.

⁸⁵ *Ibid.*, 9.

⁸⁶ Un dinamismo que no puede ser entendido como un mero «cambio», sino como un «incremento», como el surgir de una historia aumentada: cfr. *ibid.*, 24.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 65.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 41.

⁸⁹ *Ibid.*, 72.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 83-86.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, 128-129.

mortal, como manifestación de esta última. Entonces, sólo una potencia divina es capaz de liberar a la persona del poder del pecado⁹². Por ello, «la conversión –obra maestra de Dios– puede ser considerada como la tarea principal en torno a la cual el hombre debe trabajar para realizar el fin intrínseco, inmanente a la propia existencia»⁹³. Es posible por la fe en la victoria de Cristo mediante su resurrección. De ahí su intuición más preciosa para la fundamentación cristológica de la moral: «el tránsito de la muerte a la resurrección (...) no sólo se expresa en todas las circunstancias de la vida del hombre de fe, sino también en cada elección moral, porque precisamente en ésta se realiza el señorío de Dios sobre la historia»⁹⁴.

5.2. *Sabino Frigato*⁹⁵

Frigato considera fallida la reconstrucción de la TMF en el s. XX, especialmente por la yuxtaposición de categorías escolásticas y bíblicas que ha conducido a una antropología sólo formalmente cristológica⁹⁶. Por su parte, pretende mantener tanto el polo cristológico como el antropológico; pero, aunque parta del primero, desarrolla mayormente el segundo, otorgando el lugar central a la respuesta del hombre.

Para Frigato, «a la teología moral, hoy, incumbe de modo prioritario la responsabilidad de rediseñar las estructuras que conllevan una existencia vivida con sentido y verdad»⁹⁷. Pero en el origen del dinamismo moral cristiano se encuentra la participación del creyente en la autoconciencia de Jesús⁹⁸. Así, «el hombre llamado en Cristo se experimenta continuamente “en respuesta”. Ésta es la nota característica de una moral teológicamente fundada en Cristo»⁹⁹: se pasa del «autocentrismo» a la «proexistencia» que edifica la comuni-

⁹² Cfr. *ibid.*, 113.

⁹³ *Ibid.*, 183.

⁹⁴ *Ibid.*, 11.

⁹⁵ Sabino Frigato es docente extraordinario en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Salesiana (sección de Torino). Seguimos su obra: FRIGATO, S., *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Leumann (Torino): LDC, 1994.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 86. La crítica se dirige particularmente a la combinación de perspectivas que intenta GS: cfr. *ibid.*, 111. Frigato critica igualmente la autonomía moral y la ética de la fe: cfr. *ibid.*, 91. Sin embargo, guarda silencio sobre VS.

⁹⁷ *Ibid.*, 178.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 145.

⁹⁹ *Ibid.*, 146.

dad¹⁰⁰. Entonces, «la ética cristiana se construye sobre la *centralidad del sujeto creyente en respuesta*. El actuar moral se configura como el desarrollo coherente de la persona humana comprendida según un movimiento de libre auto-trascendencia hacia el hombre nuevo en Cristo en el Espíritu»¹⁰¹. El papel de la conciencia del creyente es valorar la coherencia interna entre su adhesión de fe a Cristo y las conductas singulares. Se daría en ella un nivel fundamental y otro más propiamente de juicio de conciencia¹⁰².

No obstante, cuando Frigato pasa a tratar específicamente de la moralidad del actuar, se refugia en lo que considera «insuperable naturaleza ambivalente» del obrar humano¹⁰³. La disposición interiormente buena sería la *conditio necessaria et sufficiens* de la bondad de la persona, mientras que el acto externo, el comportamiento moralmente recto, sería la *conditio necessaria*, pero aún no *sufficiens* de la bondad moral¹⁰⁴. En el fondo, el autor no consigue mantener la unidad de la acción, como se desprende de su comentario sobre los conflictos: «la solución de una situación conflictual es un juicio moral de signo ambivalente, en el sentido de que el bien individuado es acompañado *necesariamente* de un mal o de un bien omitido»¹⁰⁵.

Frigato niega la identificación del pecado mortal con la opción fundamental negativa, que sólo quedaría debilitada con el primero, pero no necesariamente destruida, porque la orientación vital no se cambia fácilmente¹⁰⁶. En realidad, es crítico con el uso de esta categoría, porque la respuesta del creyente ha de ser siempre un actuar teologal, con la mediación de las disposiciones humanas¹⁰⁷. Por otra parte, a pesar de su ambigua teoría de la acción, considera que las normas morales sirven de crítica para la praxis moral personal y social, ya que «la norma moral concreta sintetiza en sí misma la verdad antropológica que la ha producido»¹⁰⁸. Ayuda en definitiva a «discernir», en el difícil paso de las disposiciones morales a los comportamientos concretos vá-

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.* Hasta el punto de que el sujeto moral del Nuevo Testamento sería no tanto el individuo cuanto la comunidad: cfr. *ibid.*, 120.

¹⁰¹ *Ibid.*, 153.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, 187.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 228.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 197.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 219.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, 241-243.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, 167. Prefiere no hablar de virtudes, aunque no se observa diferencia entre ellas y su tratamiento de las disposiciones humanas.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 208.

lidos para todos, camino obligado para responder «en situación» a la vocación en Cristo.

5.3. *Mauro Cozzoli*¹⁰⁹

La perspectiva moral de Cozzoli es primordialmente filosófica, basada en una fenomenología personalista de corte tomista. El hombre ha de ser entendido como vocación a la libertad, la cual constituye al mismo tiempo «la sustancia misma del ser humano»¹¹⁰. Al inicio de toda aporía moral habría un concepto equivocado de libertad¹¹¹, que olvida que el sujeto no sólo es principio de su actuar –libertad como autodeterminación–, sino artífice de la propia existencia –libertad para la autorrealización–. Es la idea central que transmite para la TMF.

Según Cozzoli, la libertad es una síntesis de inteligencia y voluntad, y permite la causalidad personal: la «autocausalidad». Pero es Dios mismo garante de esta libertad en Jesucristo, quien libera la libertad del hombre para convertirla en libertad filial, mediante la conformación a Él por obra del Espíritu. «Jesús es más que testigo de la libertad: es criterio ejemplar de autodeterminación»¹¹². En Cristo, la tensión hacia el infinito de la libertad se sustrae a las frustraciones de lo finito y se abre al *novum ultimum* de Dios. La libertad queda ligada a la esperanza más grande.

La libertad está entonces en relación con un contenido, definido por la esencia misma del sujeto, como *logos* y como *telos*, como identidad y como fin¹¹³. «El “devenir”, vinculado al actuar libre y responsable, saca a la luz la valencia y el alcance creador de la libertad»¹¹⁴, siendo el evangelio la alegre noticia de que el camino de la felicidad se puede transitar mediante la libertad. Mientras que la ley es necesaria como objetivación del bien –porque el *axios* se precisa en el *nomos*–, la conciencia es la mediación práctico-operativa de las exigencias objetivas del bien en la subjetividad del actuar¹¹⁵. El resultado es

¹⁰⁹ Mauro Cozzoli (1946) es profesor ordinario en la Pontificia Universidad Lateranense y profesor invitado en la Academia Alfonsiana. Hacemos referencia a la obra: COZZOLI, M., *Etica teologica della libertà*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.

¹¹⁰ *Ibid.*, 16.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 225-226. El error básico es considerar la libertad inicial como término de la libertad: cfr. *ibid.*, 222-223.

¹¹² *Ibid.*, 159.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, 200.

¹¹⁴ *Ibid.*, 293.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

una libertad para la construcción del hombre virtuoso, ya que la virtud es «una disposición permanente, inteligente y dinámica de la libertad al bien»¹¹⁶, y a ella tendería toda la parénesis ética.

La ética teologal de Cozzoli articula los grandes temas de la moral fundamental en torno al concepto clave de libertad, con reflexiones muy sugerentes a partir de esta ley básica del ser humano: ser dueño de sus actos para realizarse a partir de ellos. Quedarían sin embargo abiertas las grandes cuestiones sobre la relación entre naturaleza y actuar, libertad y ser y el modo de conocer el fin por parte de la persona. En la obra de Cozzoli se aprecia una cierta oscilación en el modo de considerar estas relaciones, que afectan radicalmente a la metodología de la TMF.

5.4. *Alberto Bonandi*¹¹⁷

Bonandi ha estudiado el desarrollo de la TMF en los últimos años y mantiene una cierta cercanía conceptual con Angelini. Para este autor, los problemas son inherentes a las mismas adquisiciones de la disciplina. Frente al predominio del objeto en ámbito neoescolástico, la TMF actual habría reaccionado partiendo del sujeto¹¹⁸, legitimando cada vez más un objeto separado del obrar, disponible para un sujeto preconstituido. La separación entre sujeto y objeto continuaría siendo el problema principal de la TMF.

Ante esta situación, Bonandi niega el adagio *agere sequitur esse* y busca un punto de partida más fundamental en la intención: «La intención emerge no como la aportación o la llegada de un sujeto a un objeto externo, que converge con él para suscitar la acción, sino como constitución del mundo en cuanto mundo (humano) (...). La intención dice precisamente que el “yo” no está en el mundo antes de actuar, es decir, que estar en el mundo y actuar son equivalentemente originarios, y son nombres de la voluntad»¹¹⁹.

Por otra parte, la renovación de la TMF debería situarse no tanto en el nivel de las intuiciones generales o propuestas programáticas sino en la investiga-

¹¹⁶ *Ibid.*, 240.

¹¹⁷ Alberto Bonandi (1948) enseña en el seminario de la diócesis de Milán, en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas «San Francesco» de Mantua y en la Facultad Teológica de Italia Septentrional desde 1985. Prestamos atención a su obra: BONANDI, A., *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi: Cittadella Editrice, 2003.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, 276-285.

¹¹⁹ *Ibid.*, 307.

ción sobre las bases de la experiencia¹²⁰. No hay que partir de los *fines*, sino descubrir la ley en el actuar: realizar una buena *casuística* en la que el principio moral se descubre en el caso particular. De ahí que para Bonandi la TMF debe estar unida a la denominada «moral especial». «El punto nodal está en pensar la acción no como campo particular de aplicación de una ley universal, o como compleción de la ley en la condición concreta, imprevisible a partir del dictado normativo, sino como actualización personal en la pluralidad completamente humana de los acontecimientos históricos, donde el agente descubre la medida interior de la acción como verdad más grande o excedente»¹²¹. Es la estructura básica de sentido la que hace posible que la acción sea el soporte de las relaciones, que por este motivo son también esencialmente acciones¹²². Estas intuiciones apuntarían, en definitiva, a la exploración del camino de la intersubjetividad en la intención como vía de comunión con Dios y con los demás.

VI. CONCLUSIONES GENERALES Y PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN

El estudio de la TMF italiana desde la publicación de VS hasta ahora ha supuesto en primer lugar la constatación de un dato empírico. Los autores para quienes la articulación cristología-antropología-moral resulta directa han logrado presentar recientemente un proyecto global para la construcción de la disciplina. Las diferencias que se dan entre los mismos son básicamente de acentuación y metodología, pero no parecen afectar a la articulación fundamental¹²³. Por el contrario, sólo se encuentran propuestas parciales en aquellos que ven dicha articulación como potencialmente conflictiva. Lógicamente, son los problemas particulares enfatizados por cada autor los que ocupan la mayor parte de sus reflexiones. Son los obstáculos que impiden una visión global de la TMF.

Frente a lo que podríamos llamar la perspectiva tradicional de la conciencia en la moral fundamental –característica de los autores de proyectos globales–, hay que resaltar cómo los autores de propuestas parciales aportan una visión más completa de la conciencia moral –prácticamente coextensiva con la persona humana–, que incluiría en sí la racionalidad práctica y respon-

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, 281.

¹²¹ *Ibid.*, 317.

¹²² Cfr. *ibid.*, 312.

¹²³ Cfr. SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Proyectos...», cit., 887-888.

dería según su estructura propia de todo el actuar. Este enfoque tiene la ventaja de proporcionar una perspectiva más unitaria de la persona que debe decidir moralmente, especialmente, no lo olvidemos, en el caso de que aún no esté justificada o no sea virtuosa.

Para los autores que se han presentado en este trabajo –con excepción de Cozzoli–, podemos decir que la relación entre cristología y antropología resulta problemática por diversos motivos: a causa de la historicidad del hombre (Zuccaro), de la estructura misma de la conciencia y de la inseparabilidad entre sujeto y objeto en la acción (Angelini, Bonandi) o de las «representaciones» de la fe (Marra). Corresponde a la conciencia humana el rol fundamental de mediación y de discernimiento en las situaciones concretas (Chiavacci, Frigato). La consecuencia es que la relación entre cristología, antropología y moral resulta, en último término, un *desideratum*.

Estas dificultades para la pacífica articulación cristología-antropología-moral han de ser tenidas en cuenta si se quiere seguir avanzando en los proyectos de construcción de la TMF. Desgraciadamente resulta demasiado habitual la falta de diálogo entre los autores de propuestas globales y propuestas parciales, favorecida por la elección unilateral de una perspectiva y una metodología que entorpece la interacción con otras visiones. Mientras que esta postura puede estar justificada en obras concretas, no debería prolongarse a lo largo de toda la producción científica.

¿Es posible la convergencia entre las perspectivas de los autores de este estudio y aquellos que han presentado una propuesta global de TMF? Aunque parezca que el acuerdo en la construcción de la disciplina según la tríada cristología-antropología-moral no llegue hasta ahora más allá de lo puramente formal, pensamos que un avance se está produciendo. Si bien los autores del estudio actual se hallan más en sintonía con la herencia de la moral autónoma, poniendo la conciencia en el centro de la TMF, también se percibe en ellos una mayor atención a la cristología como fundamento de esta disciplina.

La cristología debe ser –en nuestra opinión– el punto de encuentro. Manteniendo el fundamento de la cristología trinitaria, de carácter dogmático, pensamos que la TMF ha de dirigir su mirada a una cristología moral, que aborde específicamente la conciencia moral de Jesús de Nazaret, especialmente en su Misterio Pascual. Resultan notorios los problemas –exegéticos, dogmáticos y antropológicos– de tal proyecto. No obstante, puede ser en la actualidad el único punto de partida válido para recuperar el diálogo y la convergencia en la moral fundamental.