

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Antonio RODRÍGUEZ LIZANO

**LAS VIRTUDES EN GENERAL EN LA OBRA
DE B. HÄRING: LA LEY DE CRISTO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 27 mensis februario anni 2002

Dr. Henricus MOLINA

Dr. Augustus SARMIENTO

Coram tribunali, die 20 mensis iunii anni 2000, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XLII, n. 4

PRESENTACIÓN

Esta tesis, de la que ahora presentamos un extracto, forma parte de la línea de investigación que el Departamento de Moral de La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra viene realizando sobre el tratamiento de las virtudes en la época actual.

Como se sabe, la teología moral recibió un impulso vigoroso a finales del siglo XIX que aún perdura en nuestros días. Se hacía imprescindible recuperar para la persona esa capacidad de motivación por un ideal, que le llevara a moverse por convicciones hacia la meta —Fin Último—, que le da sentido a la existencia.

Por ese motivo aparecieron diversos modelos de configuración de la teología moral desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días. La Tesis intenta dar respuesta al dilema existente entre los diferentes modelos propuestos de teología moral, desde finales del siglo XIX hasta comienzos del Vaticano II. Este dilema gira sobre la cuestión de si la teología moral habría de configurarse siguiendo las pautas de una moral de normas, conocida también como moral de obligación, o habría de hacerlo siguiendo el modelo de una moral de virtudes.

El primer modelo continuó siendo fiel a la estructura de los manuales que se habían elaborado en los tres siglos precedentes, a saber, una estructuración de la teología moral en torno a los mandamientos con unas categorías cercanas al derecho. Se basan en este modelo los manuales, que presentamos en la tesis, de Noldin-Schmitt y el de Zalba. También Mausbach-Ermecke conciben la moral como una moral de normas, aunque pretenden fundamentarla con un sólido fundamento en el ser. Desarrollan una exposición de la moral diferente a la de los autores anteriores, pues tiene como eje de referencia la «imitación de Cristo», pero sigue enmarcada toda la exposición en el contexto de una moral de normas. Las virtudes, en ese ámbito, son descritas como refuerzos de la voluntad en el cumplimiento de las obligaciones que dimanar de la ley.

El segundo modelo se apartó de una estructuración semejante de la teología moral, para volver a la sistematización tomista que toma por eje de referencia a las virtudes y que, por lo mismo, sigue las pautas de un prototipo de moral cercano a la de los Padres. En esa línea, se basa el manual de Prümmer y la obra de Häring «la ley de Cristo». Sin embargo, Prümmer, que expone las virtudes con nueva frescura conceptual, volverá a presentarlas sujetas a la obligación en el momento de su aplicación, porque, al igual que los autores citados con anterioridad, entiende que la persona despliega su capacidad moral cuando se conforma con el orden moral instituido por el Creador.

Häring, en la obra citada, presenta la vida cristiana en su carácter peculiar, implantada en el hombre por la gracia y la verdad divinas. Una moral fiel al *kerigma*, entendido como anuncio de las verdades de salvación contenidas en el mensaje de Cristo. En este contexto, la ley es presentada como un valladar que protege un camino de perfección a cuya cima nos conducen las virtudes. En nuestra opinión, este trabajo de Häring supuso un progreso notable en ese impulso de renovación que la teología moral había iniciado a finales del XIX, y por eso lo hemos elegido en este extracto como representativo de la innovación de la teología moral realizada durante esa época.

Como se indica en la tesis, pensamos que, tanto la ley como las virtudes, responden a dimensiones diferentes de la persona al desplegar su conducta moral.

Una moral de la obligación supone coherencia con un modo de ser, una conducta que respeta la constitución formal de la naturaleza humana frente a bienes inalienables conformes con dicha naturaleza.

La virtud, en cambio supone finalidad, teleología inserta por el Creador en la naturaleza humana. Una tendencia de la persona a perfeccionarse por identificación con un ideal, el bien moral, hasta alcanzar la plenitud del sujeto.

La ley constriñe, obliga. La virtud motiva, posee un carácter dinámico que transforma la valoración moral que constantemente está realizando el agente.

Por lo tanto ambos tipos de moral tienen su cometido y su ámbito propio, por lo que no deben mezclarse. De ahí que las virtudes no deben presentarse en el contexto de una moral de obligación.

Deseo finalizar esta presentación mostrando mi agradecimiento al cuerpo de profesores de la Facultad de Teología por sus enseñanzas, y al Dr. D. Enrique Molina que ha sido el director de esta tesis.

Igualmente agradezco a la Fundación Horizonte su ayuda, sin la cual no hubiera podido realizar este trabajo.

ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO I

LA MORAL DE LOS MANUALES, ANTECEDENTES Y CONTEXTO HISTÓRICO

INTRODUCCIÓN	19
1. LA DOCTRINA DE LAS FUENTES DE LA MORAL EN SANTO TOMÁS DE AQUINO	21
2. ALGUNOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES EN LA MORAL DE GUI- LLERMO DE OCKHAM	31
3. EL TOMISMO EN UN CONTEXTO MORAL VOLUNTARISTA: FRAN- CISCO SUÁREZ	39
4. LA MORAL DE LOS MANUALES	45
5. LA MORAL DE LOS MANUALES NEOESCOLÁSTICOS DEL SIGLO XX ...	58

CAPÍTULO II

EL ANÁLISIS DE LAS VIRTUDES EN ALGUNOS MANUALES REPRESENTATIVOS

INTRODUCCIÓN	61
I. LAS VIRTUDES EN PRÜMMER	64
1. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA MORAL	64
2. DIVISIÓN DEL TRATADO DE LA TEOLOGÍA MORAL	69
3. ESENCIA Y NORMA DE LA MORALIDAD	73
4. DE LOS PRINCIPIOS O FUENTES DE LA MORALIDAD	74
5. DE LA VIRTUD EN GENERAL	76
6. DE LOS HÁBITOS EN GENERAL	77
7. ORIGEN Y AUMENTO DE LOS HÁBITOS	81
8. CORRUPCIÓN Y DISMINUCIÓN DE LOS HÁBITOS	83

9. TRATADO I. LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES. DEFINICIÓN	85
10. LA DISTINCIÓN DE LAS VIRTUDES	88
11. TRATADO II. LAS VIRTUDES MORALES ADQUIRIDAS.	93
11.1. Existencia y esencia de las virtudes morales	93
11.2. Las propiedades de las virtudes adquiridas	96
11.2.1. El medio de la virtud	96
11.2.2. La conexión de las virtudes	100
11.2.3. La desigualdad de las virtudes	105
11.2.4. La duración de las virtudes	108
12. TRATADO III. LAS VIRTUDES INFUSAS Y SUS PROPIEDADES	110
12.1. La existencia y esencia de las virtudes infusas	110
12.2. Las propiedades de las virtudes infusas	118
13. COMENTARIO A LA FUNCIÓN DE LAS VIRTUDES EN PRÜMMER	121
II. LAS VIRTUDES EN NOLDIN-SCHMITT	125
1. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA MORAL	125
1.1. La teología moral en sentido lato y en sentido estricto	128
1.2. El progreso de la teología moral	130
2. LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA MORAL	130
3. LA NATURALEZA DE LOS ACTOS MORALES	132
4. LA NORMA DE LA MORALIDAD	133
4.1. División de la moralidad	134
4.2. Las diferentes normas	136
5. LAS FUENTES DE LA MORALIDAD	138
5.1. El objeto moral	139
5.2. Las circunstancias	141
5.3. El fin	143
6. EXTRACTO DEL ÍNDICE SISTEMÁTICO.	145
7. LAS VIRTUDES	146
7.1. La naturaleza de la virtud	147
7.1.1. Definición general	147
7.1.2. La división de las virtudes	148
7.1.3. El medio de la virtud	151
7.1.4. El nexo de la virtud.	152
7.2. La distinción de las virtudes morales	154
7.2.1. Las partes anejas de la virtud cardinal	157
7.2.2. Las diversas perfecciones de las virtudes	157
7.3. Sobre las virtudes cardinales	159
8. COMENTARIO AL PLANTEAMIENTO DE LAS VIRTUDES EN NOLDIN-SCHMITT	159
III. LAS VIRTUDES EN ZALBA	164
1. DEFINICIÓN Y ESENCIA DE LA MORALIDAD	164
2. LA NORMA DE LA MORALIDAD	166

3. ÍNDICE GENERAL	170
4. LAS VIRTUDES EN GENERAL	172
4.1. Noción y división de las virtudes	173
4.2. Sujeto, objeto y distinción específica de las virtudes	178
4.3. Necesidad, existencia, causa, aumento y valor de la virtud ..	183
4.4. Las propiedades de la virtud	197
5. COMENTARIOS A LA EXPOSICIÓN DE LAS VIRTUDES EN ZALBA	204
IV. LAS VIRTUDES EN MAUSBACH-ERMECKE	208
1. LEYES ESTRUCTURALES DEL OBRAR	212
2. RELACIONES TRASCENDENTALES DEL OBRAR	213
3. PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL OBRAR	214
4. CONCEPTO DE TEOLOGÍA MORAL GENERAL	215
5. ESENCIA DE LA MORALIDAD DEL ACTO HUMANO	218
6. LA VIRTUD NATURAL	222
7. ORIGEN, VALOR Y DIVISIÓN DE LAS VIRTUDES	224
8. LAS VIRTUDES SOBRENATURALES	229
9. COMENTARIO AL ÍNDICE	229
10. COMENTARIO A LA FUNCIÓN DE LAS VIRTUDES EN MAUSBACH- ERMECKE	230

CAPÍTULO III

LAS VIRTUDES EN GENERAL EN LA OBRA DE B. HÄRING: LA LEY DE CRISTO

1. PRESENTACIÓN DE LA OBRA	235
2. PLAN GENERAL DE LA OBRA	238
3. CONTEXTO MORAL DE LAS VIRTUDES	241
3.1. Una moral de responsabilidad	242
3.2. La sede de la moralidad	245
3.2.1. La libertad como raíz de la moralidad	246
3.2.2. El conocimiento del bien como valor moral	252
3.2.3. La conciencia, facultad moral del hombre	266
3.2.4. La acción moral	276
3.2.5. Los sentimientos	282
3.3. El deber moral del discípulo de Cristo	288
3.4. Los motivos morales	299
4. LAS VIRTUDES EN GENERAL	303
4.1. La unicidad de la virtud.	303
4.2. La multiplicidad de las virtudes.	307
4.3. Las virtudes infusas y adquiridas	309
4.3.1. Las virtudes infusas.	309
4.3.2. Las virtudes adquiridas	311
4.3.3. La belleza de la virtud y el afán por poseerla	313

5. COMENTARIO A LAS VIRTUDES EN HÄRING	316
CONCLUSIONES	321
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	331
Fuentes	331
Bibliografía	331

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES

- HÄRING, B., *La ley de Cristo*, Editorial Herder, Barcelona 1961.
- MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología Moral Católica, I: Moral General*, EUNSA, Pamplona 1971.
- NOLDIN, H.-SCHMITT, A., *Summa Theologiae Moralis, I: De Principiis*, Editorial Herder, Barcelona 1945.
- PRÜMMER, D.M., *Manuale Theologiae Moralis, I*, Editorial Herder, Barciñone 1955.
- ZALBA, M., *Theologiae Moralis Summa, I: Theologiae Moralis Fundamentalis*, BAC, Madrid 1952.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBÁ, G., *Felicità, vita buona e virtu*, LAS, Roma 1989 (trad. castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992).
- *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.
- ANSCOMBE, G.E.M., *Thought and Action in Aristotle*, in *Articles on Aristotle*, vol II, Duckworth, London 1977.
- ANUARIO FILOSÓFICO, *Acción, razón y verdad*, 32/1, Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Editorial Crítica, Barcelona 1999.
- AYLLÓN, J.R., *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, Rialp, Madrid 1998.
- CAFFARRA, C., *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981 (trad. castellana: *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988).
- *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992 (trad. castellana: *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Barcelona 1994).
- CARDONA, C., *La metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987.

- CHOZA, J., *Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, en «Anuario Filosófico» IX (1976) 11-71.
- *Conciencia y afectividad*, EUNSA, Pamplona 1978.
- CÓFRECES, E.-GARCÍA DE HARO, R., *Teología Moral Fundamental*, EUNSA, Pamplona 1997.
- DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid 1969.
- FARREL, W., *Guía de la Suma Teológica*, Ediciones Palabra, S.A., Madrid 1988.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología moral: I Moral Fundamental*, Aldecoa, Burgos 1992.
- FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, Clarendon Press, Oxford 1980; *Moral absolutes (tradition, revision and truth)*, Washington 1991 (trad. castellana: *Absolutos morales [tradición, nuevos planteamientos y su verdad]*, EIUNSA, Barcelona 1991).
- GARCÍA DE HARO, R., *Cuestiones fundamentales de Teología Moral*, EUNSA, Pamplona 1980.
- *Cristo fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, EIUNSA, Barcelona 1992.
- *La vida cristiana*, EUNSA, Pamplona 1992.
- *L'agire morale & le virtù*, Edizioni Ares, Milano 1988.
- GARCÍA LÓPEZ, L., *Entendimiento y voluntad en el acto de elección*, en «Anuario Filosófico» X (1977) 93-114.
- GEACH, P.T., *Las Virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993.
- GILSON, E., *Le thomisme*, Vrin, Parigi 1967 (trad. castellana: *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1978).
- *Saint Thomas d'Aquin*, Parigi 1924 (trad. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1924).
- GREDT, I., *Elementa philosophiiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Barcelona 1958.
- GRISEZ, G., *The way of the Lord Jesus. Christian moral principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1984.
- HILDEBRAND, D.V., *Ética cristiana*, Herder, Barcelona 1962.
- JAEGER, W., *Aristotele*, tr. italiana, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- LACROIX, J., *El personalismo como antiideología*, Madrid 1973.
- LAMBERTINO, A., *Max Scheler, Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- LECLERCQ, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid 1956.
- LORDA, J.L., *Moral: El arte de vivir*, Ediciones Palabra, S.A., Madrid 1993.
- LOTTIN, O., *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai-Parigi 1954.
- MACINTYRE, A., *After virtue*, Notre-Dame University Press, Indiana 1984 (trad. castellana: *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona 1987).
- MENNESSIER, A.I., *Los hábitos y las virtudes*, tomo II de la obra colectiva *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1959.
- MESSNER, L., *Ética general y aplicada*, Rialp, Madrid 1969.

- MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1979.
- *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1958.
- MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad*, EUNSA, Pamplona 1996.
- PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Rialp, Pamplona 1964.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980.
- PINKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne. (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Edit. Universitaires, Fribourg 1991 (trad. castellana: *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988).
- POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1997.
- RAMÍREZ, S.M., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979.
- *De habitibus in communi*, CSIC, Madrid 1973.
- *De hominis bestitudine*, CSIC, Madrid 1972.
- *De actibus humanis*, CSIC, Madrid 1972.
- RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 1995.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, EUNSA, Pamplona 1998.
- *La scelta etica. Il rapporto fra libertà & virtù*, Edizioni Ares, Milano 1988.
- SERTILLANGES, A.D., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Aubier Montaigne, Parigi 1946.
- SPAEMANN, R., *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989 (trad. castellana: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991).
- STEINBÜCHEL, Th., *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Gredos, Madrid 1959.
- URDÁNOZ, T., *La teoría de los hábitos en la filosofía moderna*, en «Revista de Filosofía» 48 (1954).
- VEREECKE, L.-MURPHI, F.X., *Estudios sobre historia de la moral*, P.S., Madrid 1969.
- VICOL, C., *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, CSIC, Madrid 1973.

LAS VIRTUDES EN GENERAL EN LA OBRA DE B. HÄRING: LA LEY DE CRISTO¹

1. PRESENTACIÓN DE LA OBRA²

En la Introducción de esta obra Häring manifiesta el contenido primordial que debe presidir el desarrollo de la Teología Moral: «El centro, norma y finalidad de la teología moral cristiana es Cristo.

Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano, puesto que es Cristo su único señor y salvador. Por Él y en Él tenemos la vida: por Él y en Él tenemos la ley de esta vida»³.

Con este posicionamiento se delata que el autor pretende realizar una teología moral distinta a la que inmediatamente le precedió, tanto en su contenido como en su metodología y finalidad.

Así indica que, para comprender en toda su amplitud lo que suponen las exigencias de la vida cristiana, no basta con atenerse a los requerimientos del decálogo, ni siquiera son suficientes las obligaciones que dimanen de la voluntad divina, sino que tales exigencias tienen su causa principal en el amor que Dios nos profesa y en la respuesta que ha de darse a sus amorosos dones.

Ahora bien, como Dios nos ha revelado en Cristo lo más profundo de su amor, la vida cristiana consiste en la imitación de la vida de Cristo que debe impregnar la vida del cristiano y hacerla cristiforme.

El seguimiento de Cristo no debe parar en mera imitación externa, ya que la vida cristiana es ante todo vida en Cristo Jesús. Vida en Cristo que resulta de nuestra real incorporación a Él por medio de los sacramentos que depositan en nuestra alma la vida divina.

Toda vida humana se puede entender a la luz de Cristo, puesto que es el modelo a cuya imagen fue creada y recreada.

Por eso la moralidad cristiana sólo puede entenderse y realizarse a la luz de estas dos obras capitales: la creación por el Verbo de Dios y la redención o recreación por Cristo.

Los deberes morales adquieren de esta manera una nueva raíz: la gracia divina; y un nuevo centro de convergencia: la persona divina de Cristo.

En suma, como señala Häring, su obra no pretende limitarse a proporcionar al confesor una amplia y sólida instrucción que le capacite para ejercer su oficio de juez en el sacramento de la penitencia —ésta era la finalidad perseguida por los manuales que le precedieron—, sino presentar la vida cristiana en su carácter peculiar, implantada en el hombre por la gracia y la verdad divinas. Se trata de una moral kerigmática, entendida como anuncio de las verdades fundamentales de la salvación contenidas en el mensaje de Cristo.

Intenta conciliar modelos diversos de teología moral:

— Como eje principal, presentará el ideal de la vida cristiana: vida en Jesucristo y con Jesucristo, seguimiento radical de Cristo que se realiza por las virtudes cristianas.

— Señalando los límites que la ley marca, más allá de los cuales perece la vida en Cristo. Pero sin intención de asentarse en una moral legalista, ya que lo permitido y lo vedado se mostrará desde el interior de esos límites, indicándolo lo que se opone a la vida en Cristo e imposibilita su seguimiento. Es decir, la ley es presentada como realidad inserta en la creación y en la redención, la cual establece un valladar que protege y guía a un camino de perfección. En conclusión, la mirada de Häring no quedará fija sólo en aquel aspecto de la ley que permite distinguir qué es lo que constituye o no materia de pecado. Ya que, para él, la doctrina de las virtudes y la que señala los preceptos de la ley divina, no constituyen compartimentos estancos en el ámbito de la moral cristiana, sino que se complementan, permitiendo de esa manera que la vida cristiana crezca.

— De acuerdo con esto, la vida cristiana mostrará su carácter dinámico por la tendencia a identificarse con el bien, desde los límites estrictos impuestos por la ley hasta la cima de la perfección. Estas características de la moralidad cristiana, constituirá el trasfondo permanente de todas las secciones que constituyen esa obra de Häring, no sólo en el capítulo que dedica a la conversión, sino en todos los capítulos, principalmente como dinámica del crecimiento del cristiano que se halla aun a prueba y que aspira a la perfección.

2. PLAN GENERAL DE LA OBRA⁴

La disposición general de la obra sigue el modelo tradicional, con dos grandes divisiones: moral fundamental y moral especial.

La moral fundamental se divide en seis partes.

Primera parte: «El problema moral»; ofrece, en síntesis, el panorama histórico seguido por la teología moral. En esta parte está incluida, a juicio de Häring, la clave de interpretación de la teología moral: la responsabilidad ante la llamada divina.

Segunda parte: «El sujeto moral»; presenta al hombre llamado al seguimiento de Cristo: es la antropología cristiana o teología del hombre.

La responsabilidad alcanza al hombre en su totalidad, esto es, en su alma y en su cuerpo; su aspecto social, le pone en contacto con la comunidad en la que hunde sus raíces y en la que alcanza su perfeccionamiento, orientándose hacia la cima de la historia y hacia las grandes postrimerías, y finalmente, mediante el culto, el hombre se eleva hasta el trono del Altísimo.

Tercera parte: «Deberes del discípulo de Cristo. El objeto moral». Aquí, se presentan los requerimientos iniciales que aprestan al cristiano a seguir la llamada divina, esto es, su respuesta a la ley.

En esta parte se describe la sede de la moralidad. Por eso, se señala el libre albedrío como fuente inmediata de la decisión moral. Sin embargo, sólo se entiende por voluntad moral libre, aquella que está vinculada al conocimiento de los valores morales, por los sentimientos y por la conciencia. Häring, entiende por sentimientos el asentimiento de totalidad de la persona a los valores morales. Y también entiende que la persona manifiesta la unicidad de su ser por medio de su conciencia, ya que ésta prescribe a la voluntad que siga al valor que la razón le presenta.

De esta manera, el cristiano sigue a la ley porque en ella percibe los valores que encierra.

Igualmente se detallan los elementos que constituyen la moralidad del acto externo, ellos manifiestan las convicciones morales de la persona, por lo que dependen de su responsabilidad. El objeto material, o valor objetivo de la acción, proporciona el punto desde el que arranca el juicio moral del acto, mas sólo se puede enjuiciar la calidad global de un acto, cuando se considera al objeto en situación, con todas las circunstancias que lo condicionan.

Los deberes morales del cristiano, quedan determinados por su propio ser —que incluye su elevación por la gracia— y por todo lo que pueda solicitar su actividad: Dios, el prójimo, su misma persona, el mundo.

De las relaciones entre el sujeto y el objeto nacen las normas morales, o sea, las reglas de moralidad. La importancia de una obligación de-

viene del propio objeto del acto moral, no considerado en su simple realidad, sino en cuanto portador de valores que se comparan con otros valores, es decir, por el lugar que ocupe en una jerarquía de valores y sobre todo en función de la persona que actúa (o sea en su situación).

Parte cuarta: «El abandono del seguimiento de Cristo. El pecado»; en esta parte se muestra al hombre que se rebela por el pecado a la llamada divina.

Parte quinta: «La conversión»; indica el autor que es ésta una sección nueva en los manuales de moral, en la que se muestra cómo reanuda el cristiano el seguimiento de Cristo.

Parte sexta: «La vida en comunión con Dios». En esta parte se muestra como alcanza el cristiano la cumbre del seguimiento de Cristo, por medio de las virtudes cristianas.

La moral especial presenta la vida real del hombre en sus relaciones con Dios y con las criaturas.

Parte primera: «La vida en comunión con Dios»; aquí se estudia específicamente la vida religiosa del hombre; los impulsos del amor divino, de aquel vivir en Cristo, que se traduce en la fe, la esperanza, la caridad y la religión.

Parte segunda: «La responsabilidad humana bajo el signo del amor»; de esa vida propiamente religiosa, dimana la estrictamente moral, que se actualiza por la caridad con el prójimo y por lo deberes que cubren los diversos ámbitos de la vida terrena.

Häring, comenta que ha antepuesto el estudio de las virtudes cardinales, desviándose de la línea seguida por santo Tomás e incluyéndolas en la moral fundamental, para realzar la vida de la gracia y las virtudes teologales, porque las virtudes cardinales no constituyen más que la disposición fundamental para seguir a Cristo.

3. CONTEXTO MORAL DE LAS VIRTUDES

Con lo expuesto, podemos concluir que la teología moral de Häring se concentra en torno a dos nociones principales: primero, el centro de la moral cristiana es Cristo Nuestro Señor; segundo, la vida moral del cristiano se traduce en un vivir en Cristo, a través de los sacramentos y conformando sus sentimientos con los de Cristo. En otras palabras, vivir según la ley del Espíritu de vida que está en Jesucristo, que se manifiesta principalmente por las virtudes cristianas.

Pero, para calar suficientemente en el significado de estos planteamientos, conforme a la mente de este autor, creemos conveniente

presentar, de modo resumido, algunos aspectos de la teología moral que desarrolla, vinculados a su concepción de la antropología cristiana, que permiten entender el papel asignado a las virtudes:

1. Moral de responsabilidad. Comentaremos qué significado tiene para este autor.
2. La sede de la moralidad:
 - La libertad como raíz de la moralidad.
 - El conocimiento del bien como valor moral. Las virtudes como respuestas a un aspecto del bien o valor típico.
 - La conciencia, facultad moral del alma.
 - La acción moral.
 - Los sentimientos.
3. El deber moral del discípulo de Cristo: la norma de la moralidad y la ley.
4. Los motivos morales. El motivo básico y la multiplicidad de las virtudes.

3.1. Una moral de responsabilidad⁵

Häring sostiene que toda religión, efectivamente vivida, se manifiesta por un rasgo esencial: la actitud de diálogo o de respuesta. Ya que el hombre sólo vive religiosamente cuando se siente interpelado por un poder santo que se dirige a él y con el que entabla un diálogo. Diálogo que se traduce en una conducta moral auténtica, como respuesta a la interpelación de Dios. De donde el tipo propio de una moral religiosa es el responsivo o dialogal.

Para el cristiano, la religión es más que necesidad, experiencia, o mero sentimiento. La religión significa la sociedad personal o comunión del hombre con Dios vivo. Es decir, se constituye la religión cuando a la Palabra de Dios responde la palabra del hombre.

Dios y hombre en comunidad, es ésta la esencia de la religión. Dios y alma, como predicó san Agustín. Con esto se manifiesta que la religión tiene dos pilares fundamentales, un Dios personal y una persona creada. Y dos temas obligados: la gloria y el amor de Dios, y la salvación del hombre.

Sólo existe verdadera sociedad o comunión personal, cuando dos personas tienen entre sí una mutua consideración. Y es un hecho que Dios ha tomado en serio al hombre y le ha hablado, hasta el punto de entregarle a su Hijo Unigénito, que se inmoló por nosotros hasta el suplicio de la cruz. Este es el misterio incomprensible de la verda-

dera religión. Ahora toca al hombre tomar en serio al Dios santísimo: es la primera exigencia de la religión.

Así pues, la religión tiene dos polos aunque infinitamente diferentes. Cuando desaparece de la conciencia esta diferencia esencial y esta distancia infinita que los separa, se suprime la santidad de Dios y perece en su raíz la religión, ya que donde no hay encuentro con lo santo no hay religión. Pero se acaba también la religión cuando se descarta el polo humano, porque entonces no puede haber comunión personal.

La religión implica, por tanto la adoración ante la santidad divina, pero a la vez supone abandono en el amor y la benevolencia de Dios, porque Él es la salvación del alma, el santificador que la lleva a plenitud.

El misterio sublime de la comunión personal y del diálogo de «yo a tú» entre el hombre y Dios, es al mismo tiempo el misterio del Verbo de Dios. En el Verbo y por el Verbo, y a imagen del Verbo, hemos sido creados. En esta semejanza con Dios se encierra el núcleo de la teología moral.

Dios nos habla con palabras que se nos muestran inteligibles. Nuestra relación con Dios tiene su fundamento en su Verbo personal, que se dirige a nosotros mediante la revelación natural y la sobrenatural. Toda palabra que nos viene de Dios procede de su voluntad, de su deseo de entrar en comunión con nosotros, y en último término procede del misterio de su sociedad trinitaria. Por nuestra parte, la respuesta concierne a nuestra vinculación con Él, a la realización plena de nuestra semejanza divina. Esto proyecta una clara luz sobre la importancia fundamental de la oración, como expresión esencial de la religión.

Orar, primariamente supone escuchar atentamente, con respeto y veneración, la palabra de Dios, que se traduce a continuación en una respuesta amorosa que afecta a la conducta personal. Así, la religión vive de la oración, pues no hay *religio* (ligazón) si no hay palabra de Dios y respuesta humana. La religión tiene su fuente en la palabra personal del Padre, en el Verbo, actualizada en palabra y en respuesta personal. Cuanto más profundo sea el conocimiento que el hombre alcanza de la palabra que Dios le dirige, cuanto más marcado sea el carácter de la respuesta que imprime a su vida, más se perfeccionará la unión con Dios, mejor se revelará la imagen de Dios en él.

El hombre es plenamente religioso cuando este diálogo con Dios llega a una altura en que la propia persona y la propia salvación no interesan ya sino en cuanto que contribuyen a la realización de la vo-

luntad amorosa de Dios. En ese estado, la preocupación por la propia salvación aparece como la respuesta sugerida por la caridad al llamamiento divino.

De esta manera, el personalismo cristiano no culmina en el culto a la propia personalidad, sino en la relación palabra-respuesta, entre el Dios altísimo y el alma a quien Dios ofrece la salvación. En otras palabras, el legítimo personalismo se realiza por la comunión con Dios.

Nuestra comunión con Dios por la palabra y el amor, revela y perfecciona no sólo nuestro ser personal, nuestra semejanza con Él, sino además a nuestra naturaleza esencialmente social. Por eso, cuando la vida del hombre llega a su pleno dinamismo, lo coloca necesariamente en sociedad y en comunión de palabra y amor con los demás hombres. Dios nos llama personalmente, por nuestro nombre, sólo colocándonos ante Él llegamos a lo profundo de nuestro yo, y también llegamos a la intimidad del yo de nuestro prójimo, sólo así estableceremos con él una verdadera comunión y sociedad. Para llegar hasta Dios tenemos que alejarnos del trato con los demás hombres; pero al recibir la palabra divina entramos en relación de comunicación y de amor con nuestro prójimo.

Por el Verbo hizo el Padre todas las cosas (Jn 1, 3). Unidos a Cristo, Verbo Encarnado, entramos en comunión con el Padre, pero vivir en Cristo significa necesariamente estar unidos con los con que Él están unidos. Pertenece a la esencia de la religión ponernos en comunión y sociedad con el prójimo, porque vida religiosa significa vida en Cristo, a la que estamos llamados todos los hombres.

3.2. La sede de la moralidad⁶

Häring presenta una concepción de la moralidad distinta a la de los autores que hemos indicado anteriormente. Diferente, no porque no reconozca el valor moral del acto externo, sino porque tomará como clave de la cuestión moral, el averiguar la causa de la elección que realiza la voluntad libre.

La fuente inmediata desde la que brota la decisión moral es el libre albedrío, que sólo se entiende como voluntad moralmente libre por su vinculación al conocimiento de los valores, con el sentimiento y la conciencia.

Por tanto, una comprensión adecuada de la moralidad, implica un análisis de la raíz desde la que brota.

3.2.1. *La libertad como raíz de la moralidad*⁷

El hombre reconoce la esencia de su libertad al sentirse solicitado por el bien moral, o al resistir a las tendencias que le inclinan hacia el mal.

De esta manera, la libertad se le presenta no como necesidad física de hacer el bien, sino como el deber moral de practicarlo. Ni consiste la libertad en un dejarse arrastrar con violencia por el mal, sino en resistir su tentación. Sólo se da la libertad, cuando la persona puede tomar una actitud de aceptación o de repulsa ante la llamada del bien o del mal.

En su esencia la libertad es la facultad de obrar el bien; poder obrar el mal no pertenece a su esencia, porque la inclinación natural del hombre es hacia el bien. Por tanto, sólo hay libertad donde existe fortaleza suficiente para vencer al mal. La indiferencia para el bien o para el mal, no procede de la libertad como tal, sino de que la libertad humana es limitada. Y la causa de donde procede el impulso natural hacia el bien, se encuentra en la semejanza del hombre con Dios, con la que es constituido, es decir, deriva de su participación en la libertad divina.

El que, con la ayuda de la gracia, el hombre sea preservado de modo eficaz contra el pecado, no le priva de su libertad, sino que ésta adquiere un alcance, durante la prueba, que está por encima del que le corresponde a su esencia finita.

Por analogía con la libertad divina, también la libertad humana goza de la facultad del dominio de sí y del dominio sobre las cosas de la tierra.

Y así, del mismo modo que ni el gobierno del mundo ni la creación absorben a la libertad divina, que sigue gozosa en su descanso sabático, el dominio de la tierra por parte del hombre —con el que cubre sus necesidades materiales y culturales—, no le deben atar en exclusiva, ni impedir que eleve su mirada a la contemplación de la gloria de Dios, ni a que abandone el adecuado descanso.

La libertad de Dios consiste en un absoluto dominio de sí, porque su libertad no depende de nada y sólo está determinada por sí mismo.

De manera similar, la decisión del hombre sólo procede de sí mismo, ya que no toma ninguna determinación que no proceda de él. La causa de sus acciones libres radica en él. Pertenece a la esencia de la libertad que el hombre no esté predeterminado en su causa, sino que sea él la primera determinación de lo indeterminado. Pero ese inicio de actuación proporcionado por la libertad, depende de las

ideas directrices o motivos por los que actúa el agente, es decir, depende de todo aquello que pueda solicitar su actuación: Dios, los demás, su misma persona, el mundo.

Incluso en el orden sobrenatural, gracias a su libertad, el hombre puede decidir por sí mismo su respuesta a la llamada divina. De esta manera, la manifestación más sublime de la libertad del hombre radica en su sometimiento a la acción de la gracia, en su decisión por Cristo, en vivir en Él y por Él en amorosa obediencia. Ahora bien, la grandeza de esta libertad del hombre, se manifiesta también en la posibilidad tremenda de decidirse contra Cristo, de menospreciar el Espíritu de Dios que le ha otorgado la libertad como don.

El poder de la libertad que le ha sido dado al hombre sólo en germen, debe crecer. Lo hace de forma efectiva al ritmo en el que madura su personalidad. Aumenta su libertad, cada vez que el hombre llega al límite de las energías de su voluntad en la realización del bien. Conforme el hombre se supera, a través de sus actos, adquiere la libertad nuevas posibilidades. En cambio, una libertad ociosa, en virtud de repetidas omisiones y negligencias —o que no llega al límite de sus posibilidades—, se atrofia. Debe, así, dominar la fuerza del instinto para no quedar reducida a él. Mas se manifiesta la propia fuerza de la libertad cuando señala sus objetivos a las pasiones y no permanece impotente por quedar sujeta a éstas.

Es tan grande la fuerza de la voluntad libre que puede llegar a enderezar hacia el bien el ímpetu de las pasiones, a pesar de que de suyo las pasiones se muestran más impetuosas cuando se orientan al mal.

A la inversa, puede esclavizarse el espíritu de tal manera por las pasiones, que puede llegar a anular a la libertad (a la libertad verdadera), pero esta esclavitud será siempre libre y responsable, toda vez que ha alcanzado el hombre tal situación por medio de decisiones torcidas cuando aun estaba en su poder escoger el camino del bien. Pero, en esa situación, Dios no lo abandona y le presta su ayuda para que se convierta al bien. De ahí que, quien rehusa coger la ayuda divina, añade una nueva carga a su responsabilidad.

La libertad puede crecer hasta un grado, en el cual, el hombre se deja conducir plena y totalmente por el Espíritu de Dios, Sumo Bien. «El Señor es Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad» (2 Cor 3, 17).

En consecuencia, la libertad llega a su culmen con la libertad de los hijos de Dios, que lo libera de la impotencia del pecado y de la esclavitud de Satanás; por el contrario, el hombre se somete libremente a la ley y al yugo de Cristo, quien lo libera del propio egois-

mo, e incluso de considerar que sólo dispone de la ley como medio para conseguir su propia justificación. Llegado a este punto, no considerará a la ley general como el grado supremo y último de la moralidad, ya que la libertad de los hijos de Dios busca lo mejor en cada situación, obedeciendo al espíritu de responsabilidad que elimina toda resistencia a la moción del Espíritu Santo, el cual lo conduce a la cima de la más alta independencia, a la vez que lo mantiene bajo la obediencia y el servicio a Dios.

La libertad es por tanto don y deber, convierte al hombre en responsable de sus actos.

La libertad de Dios está vinculada sólo a su propia esencia, su ley inviolable es la esencia santa de Dios. Si alguna ley se pudiera señalar a la voluntad libérrima de Dios es la inquebrantable ley del amor divino.

Del mismo modo cuando la voluntad humana obra con libertad no puede quedar sometida a ninguna constricción externa, su moción procede de su interior, de su amor al bien.

Indudablemente, hay una distancia infinita entre el obrar libre de Dios y el obrar libre del hombre; Dios obra de modo indefectible según la ley de su santidad, sin embargo, el hombre puede salir del radio de acción de la ley eterna de Dios y, haciéndolo así, pierde la integridad de su libertad. La ley es para la libertad humana una advertencia y una defensa, un don y un deber.

Cuanto más se desarrolla en el corazón del cristiano la libertad de los hijos de Dios, descubre cada vez con más claridad que la ley es sendero que guía hacia el amor, porque es expresión del amor divino.

Ahora bien, la libertad humana madura, cuanto con más claridad alcanza a sus motivos rectores. Con su libertad puede optar el hombre por motivos buenos y elevados, o a la inversa, dejarse conducir por el oscuro instinto, o por lo agradable, o por lo útil, quitando fuerza de convicción a los motivos basados en la rectitud moral y en el beneplácito divino.

La cuestión fundamental acerca de la libertad, no consiste en determinar si el acto externo procede libremente de una decisión interna (acto elícito), sino de si esa decisión interna se determina por algo que no sea la voluntad.

En otras palabras, se pregunta Häring, la cuestión clave de la moralidad consiste en saber si la voluntad queda determinada a una sólo decisión por motivos que la constriñen, o en su elección permanece libre de escoger entre los diferentes motivos —porque nunca procede sin motivos—: y afirma, es la voluntad la que dicta la última deci-

sión, tanto en la dirección hacia el bien, como en dirección hacia su egoísmo, o hacia su orgullo.

De ahí el peso que representa, para la estabilidad de sus decisiones, la elección de su último fin, porque las demás decisiones permanecerán vinculadas con esa elección.

En resumen, la libertad crece cuanto más íntima y profunda sea la atracción que el motivo ejerce, porque en definitiva la libertad consiste en la libre determinación de los motivos.

Por lo dicho, se entiende que si la formación de la obediencia se apoya sólo en motivos incomprensibles y no motivados, destruye la voluntad libre, o a lo sumo la doma pero no la educa. La educación en la obediencia debe pues desarrollar la libertad interior; por eso debe basarse más en motivos que en imperativos o simples mandatos.

Aun cuando al principio de la educación moral, no sea posible proporcionar un conocimiento razonado de la esencia del bien, desde entonces debe brillar la fuerza iluminadora de la bondad moral del que manda ante la inteligencia del educando, y luego, poco a poco, se le ha de conducir al conocimiento interno de lo mandado.

La auténtica educación en la obediencia es indudablemente educación en la ley —regla estable del bien—; pero es también educación en aquella libertad que cubre un campo más amplio que la ley general y que nace del conocimiento y del amor de lo bueno, o más bien de lo mejor. Se desarrolla y revela la fuerza de la verdadera libertad mediante la obediencia, cuando ésta se encuentra animada por dicho espíritu de libertad. Esto quiere decir que, en la ejecución de lo mandado, o de lo que uno se propone por encima de lo impuesto por la ley, debe reinar la verdadera independencia y autonomía, fruto de una madura elección que es virtud propia de la libertad de los hijos de Dios, que dispone de criterios bien formados y arraigados.

3.2.2. *El conocimiento del bien como valor moral*⁸

Como hemos visto en el apartado anterior, una característica esencial del hombre es su libertad. Y Häring hace notar, que puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza con Dios, su libertad es participación y semejanza de la libertad divina. Mas, por la misma causa, su conocimiento es también una participación y semejanza del conocimiento divino.

Esta semejanza con Dios, la muestra el hombre en cada uno de sus conocimientos específicos. Es imposible que exista alguna verdad si no es por participación de la verdad eterna.

Pero esta participación posee grados diversos, desde un conocimiento puramente teórico de cosas accidentales, le sigue un conocimiento filosófico que busca fundar la realidad, hasta llegar a un conocimiento máximamente sabio, proporcionado por la ciencia de la salvación, que es el conocimiento que más asemeja con Dios. Este conocimiento será tanto más elevado cuanto más impregnado se encuentre el hombre por el espíritu de amor y sea empujado hacia el amor.

Así como en el orden de las procesiones trinitarias el conocimiento (Verbo) precede al Amor (Espíritu Santo), de igual manera, la acción moral hunde sus raíces en el conocimiento. Mas la decisión voluntaria se adaptará tanto mejor al modelo divino, cuanto más brille en ella la luz del conocimiento divino. Por irradiación de la gracia el conocimiento moral queda elevado por la luz que procede del Verbo.

Donde no hay conocimiento no hay libertad, ni, por tanto, responsabilidad. Y cuanto mayor es el conocimiento tanto mayor será la responsabilidad ante Dios. Por eso dice el Señor: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa de su pecado» (Jn 15, 22s.).

Cualquier conocimiento de Dios y del bien, es una llamada a decidirnos por Dios y por sus mandatos. Aunque para alcanzar esta decisión, resulta innegable que es mejor partir de un conocimiento intuitivo y práctico, que partir de uno teórico y abstracto.

No hay conocimiento de Dios y del bien, que no lleve en sí, de alguna forma, el dinamismo que empuja al amor imitado de Dios; como tampoco puede darse un hombre normal que conociendo el bien no deba sentir la fuerza que lo empuja a realizarlo; fuerza que emana de su más íntima semejanza con Dios. Por consiguiente, el amor sigue al conocimiento, ya que no se puede amar lo que no se conoce.

Así, que el amor sea la tercera persona de la Santísima Trinidad, no significa que sea simplemente el término de la vida trinitaria; es también principio y centro del intercambio vital entre las tres personas.

Análogamente, hay que considerar que existe una vinculación entre el conocimiento y la conducta moral del hombre, o dicho de otro modo, se da una circularidad entre el conocimiento y la voluntad, fundada en la unidad de la persona.

El conocimiento del bien se sustenta en la bondad moral de la persona, infusa o adquirida por el ejercicio, y recíprocamente, la persona es llevada por ese conocimiento hacia el bien y hacia la perfección más alta.

La gracia de Dios incide de tal manera en la persona, que la dirige a una perfección superior a la que poseería con la sólo luz del conocimiento natural del bien, pues con la luz que procede del Verbo la persona se siente impulsada hacia la perfección divina.

El conocimiento religioso moral, que se sustenta en la buena conducta, encuentra su apogeo en la teología agustiniano-franciscana que sostiene el primado del amor sobre el conocimiento. Mas también santo Tomás —que propugna la primacía del entendimiento—, cuenta con la influencia primordial que la bondad moral ejerce sobre el juicio prudente. Así, un conocido tomista como Maritain comenta: «Aquí (en el conocimiento moral, o más exactamente en la prudencia) santo Tomás hace depender la rectitud del entendimiento de la rectitud de la voluntad, en razón de la existencialidad del juicio moral, que no es meramente especulativo sino práctico. El juicio práctico sólo puede ser recto si, de hecho, *hic et nunc*, en las circunstancias dadas, el dinamismo de la voluntad es también recto y aspira a los verdaderos bienes de la vida humana. Por eso, el conocimiento práctico —la prudencia— es totalmente una virtud moral y al mismo tiempo intelectual»⁹.

En la Sagrada Escritura, particularmente en san Juan, se expresa claramente que no sólo se fundamenta la decisión moral sobre el conocimiento, sino que el propio conocimiento moral está basado en el amor. En este sentido, quizás el lugar más apropiado sea aquel en el que el Señor designa al Espíritu prometido como «Espíritu de la verdad». Los discípulos llegarán al conocimiento completo de la verdad sólo por el Espíritu de la verdad, cuando queden llenos del amor del Espíritu Santo (Jn 14, 17; 15, 26).

Cuanto más crezca en nosotros el amor, más se nos mostrará Dios y mejor iremos conociendo el bien moral. El conocimiento de Dios y el conocimiento moral están íntimamente vinculados: «Quien me ama será amado de mi Padre y yo también le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14, 21). El verdadero y profundo conocimiento de Dios y del bien moral, sólo es posible para quien ama y obra según ese amor.

Por el contrario, el que permanentemente omite el bien y obra el mal, se hace tinieblas: «Quien afirma que anda en la luz y al mismo tiempo odia a su hermano, está aun en las tinieblas. Anda siempre en la luz quien ama a su hermano» (1 Jn 2, 9).

El conocimiento de los valores morales encierra ya de suyo un valor moral. Es ya un acto moral, una decisión radicalmente buena, el abrirse a la luz exigente de la verdad, el no rechazar sus sacrificadas exigencias. El conocimiento del bien es expresión y manifestación de

la bondad de la persona, Pero no se trata de un conocimiento teórico y abstracto. Mostramos que somos buenos y que amamos a Dios no sólo por las obras morales (Jn 14, 21), sino también por un conocimiento moral claro y profundo.

La observancia de los mandamientos es la contraseña no sólo de que amamos a Dios, sino de que le conocemos: «Sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos. El que afirma que lo conoce y al mismo tiempo quebranta sus preceptos, miente» (1 Jn 2, 3s.).

Pero, se pregunta Häring, ¿no hay aquí una contradicción? Por una parte se sostiene que no se puede amar lo que no se conoce, no se puede obrar el bien antes de conocerlo; y por otra parte se afirma: no podemos conocer lo que no amamos.

En realidad, señala el autor, estamos hablando de diversos grados o modos de conocer el bien moral.

Existe una gran diferencia entre un conocimiento teórico, abstracto, aunque preciso, del bien y una percepción práctica e intuitiva del mismo.

Respecto al conocimiento moral, se da una profunda diferencia entre el conocimiento de la ley que ordena o prohíbe una acción y el conocimiento de los valores que la sustentan.

El conocimiento de la ley impone una regla o un límite a las acciones en general, u ordena la ejecución de una acción en particular. Claro es que, con este conocimiento de la ley, se conoce simultáneamente que lo mandado es bueno. De lo contrario no sería un conocimiento moral. Mas este conocimiento: 1º, es sólo secundario y borroso; y 2º, no constituye un conocimiento intuitivo o práctico del bien, ni es una percepción experimental que proceda del interior; es mero conocimiento externo. Hay también una diferencia esencial entre conocer la ley (el imperativo, el deber) bajo el simple aspecto de la sanción (premio o castigo) y conocer la ley descubriendo la bondad objetiva de la autoridad que lo impone. Este segundo conocimiento se acerca mucho al conocimiento específico de los valores¹⁰.

El conocimiento de los valores en cuanto distinto del conocimiento de la ley, presenta grados y modos diversos:

1º Entender abstractamente, por un conocimiento lógico, que alguna cosa es buena, percibiendo el por qué de su bondad. Este conocimiento es distante, no despierta el interés de la persona, mientras no caiga bajo la intuición y la percepción directa.

2º Percibir con un conocimiento práctico los valores: se captan los valores morales con cierta claridad e intuición y al mismo tiempo se percibe su dignidad y sus exigencias concretas.

3º Sentir los valores: no sólo se intuyen con claridad los valores en toda su belleza, sino que estos conquistan el ser. Häring, aclara que entiende por sentimiento una especie de conocimiento moral, o asentimiento del espíritu al valor, que no se identifica ni con la emoción psicológica, ni con una percepción meramente material, aunque ésta pueda y deba acompañarlo. Se trata del asentimiento de la persona al lenguaje cautivador del bien. Es la esencia propia del bien la que constituye ese lenguaje cautivador.

4º Conocimiento de los valores por íntima afinidad con el bien. Ya no sólo se conocen los valores y se experimentan en determinadas situaciones concretas, sino que la persona mantiene una constante presencia y amor por ellos, en virtud de una íntima afinidad. La persona en su totalidad asiente y se arraiga en el bien. Este conocimiento es posible aunque esté ausente el conocimiento abstracto y filosófico.

Como afirma Scheler, por estos dos últimos grados del conocimiento experimental del bien, son más numerosas las personas que conocen a Dios por el amor, que los que lo conciben por la inteligencia filosófica¹¹.

Mientras que la capacidad intelectual tiene sus límites, la percepción concreta, sentida, connatural, puede ir haciéndose más profunda conforme al grado de valor moral de una persona. Pero esto no es patrimonio privativo de algunos. Se dice que la depravación moral o aun la falta de desarrollo moral inhabilita para ello, pero es porque tal capacidad ha desaparecido o porque no existe todavía.

Mientras que el conocimiento distante de la ley y de los valores es posible para una persona poco cultivada moralmente, el conocimiento propiamente experimental de la virtud y del bien exige una conducta profundamente moral. «La condición *sine qua non* de la plena experiencia de los valores es el verlos realizados. Mas esto no basta para garantizarla; para que el encuentro y la experiencia sean posibles es preciso que el sujeto los introduzca en su vida»¹².

Precisamente el auténtico conocimiento de los valores por experiencia y afinidad se caracteriza por el amor que despierta en la voluntad.

Häring, describe a continuación las distintas definiciones axiológicas que se dan sobre el bien como valor moral.

Por valor fundamental entiende el bien en toda su extensión y plenitud. Valor típico, es el bien total de una virtud, o sea, aquel aspecto típico del bien por el que se constituye una virtud específica. Valor particular, es un bien particular de una virtud singular en una situación concreta.

Una vez realizado el análisis del conocimiento moral desde el punto de vista subjetivo, Häring, proseguirá su exámen del conocimiento moral desde el punto de vista objetivo.

Todos los valores particulares y típicos están contenidos en el valor fundamental, el bien, que en definitiva es Dios, plenitud de todos los bienes. Mas no todo conocimiento del valor fundamental garantiza un conocimiento perfecto de todos los valores encerrados en él. Puede uno tener una noción general del bien y aun conocer lo que es bueno y malo, así como saber cuáles son las virtudes más importantes y, con todo, no adquirir más que una imperfecta experiencia y afinidad con los valores representados por las diferentes virtudes. Así, hay hombres que saben y sienten lo que es la justicia y la injusticia, por lo que se someten a sus exigencias y, sin embargo, no alcanzan a comprender el valor de la castidad o el de la virginidad. Lo que no implica que desconozcan el precepto de la castidad, o que no puedan cumplirlo. Lo que sucede es que resulta demasiado elevado el valor de muchas virtudes, como p. e., con la generosidad desinteresada, o con la humildad, o con la pureza. Otras veces, se dejan arrastrar por la fuerza cegadora de la tentación, así pasa con la castidad, o no superan la influencia del ambiente en el que se encuentran.

De ahí, que se pueda llegar a un oscurecimiento de los valores morales en grados diversos.

1º Oscurecimiento completo. Este oscurecimiento es distinto según se trate de ineptitud para el conocimiento intuitivo, experimental, connatural y vivido del bien o valor fundamental, o aun para reconocer su obligatoriedad. La ineptitud para este oscurecimiento nunca es completa mientras haya libertad moral y responsabilidad¹³.

2º Oscurecimiento parcial. Se extiende a un tipo de valor o a varios. Especialmente los valores más elevados quedan fuera del alcance ordinario cuando el hombre no se entrega al bien de modo incondicional. Pero aun así, la falta de valores no vividos, no significa imposibilidad para llegar a aquel grado de conocimiento de la ley que es necesario para la inicial realización del bien.

3º Oscurecimiento en la aplicación: se conoce el valor moral en general, pero no se sabe aplicar a los casos particulares o no se asumen los sacrificios que imponen su aplicación. En este caso, es menor el oscurecimiento cuando se trata de las obligaciones de un tercero, pero se da el oscurecimiento, sobre todo, por la resistencia opuesta por el propio egoísmo.

Dos formas reviste el oscurecimiento de los valores: la hostilidad y la apatía; que hundan sus raíces o en la sensualidad o en el orgullo. La más profunda raíz del oscurecimiento de los valores es el pecado.

Si la voluntad no se conforma con lo que le muestra el conocimiento, repercutirá en éste la falsa dirección tomada por aquella. Y en consecuencia, la unión reclamada por la misma naturaleza del alma, tenderá a establecerse en sentido contrario de lo que ella pide: que la voluntad se conforme a la inteligencia y no a la inversa. De manera que se oscurece la unidad del alma por no adecuarse al sentido natural, con lo que aparece el oscurecimiento de la inteligencia por el influjo de la voluntad, pudiendo llegar a la ceguera para el bien. Esta ceguera desaparece con la volición del bien, incondicional, absoluta, es decir, con una seria y perfecta conversión al bien.

El oscurecimiento de los valores por temor a un conflicto interior, se conoce en el lenguaje escolástico como ignorancia afectada. Presenta diversos grados de conciencia y por lo mismo de responsabilidad.

Por evitar entrar en conflicto con la moralidad, se puede presentar el caso de un intento de conciliación de lo que uno desea con lo que es lícito —por miedo a las exigencias que el valor representa—, de tal manera que la persona llega a persuadirse de la licitud de su actuación. Mas en el fondo subyace la voz de la conciencia que reprueba el acto.

Se ha de distinguir ante todo una doble profundidad en los valores: la que por sí tienen los valores, y la de la persona misma.

Así como se distingue la fuerza de voluntad de un principiante de la que posee la persona santa que vive heroicamente las virtudes, también se distinguen igualmente sus conocimientos morales. (Aunque como se ha señalado, pueden no correr parejos el conocimiento del bien y la voluntad que lo experimenta). Por parte del sujeto, la profundidad depende esencialmente de la intención fundamental. Cuando no se vive el bien a impulsos de una voluntad incondicionada, que lo ejercita siempre y bajo cualquier condición, la acción buena no alcanza la debida profundidad, lo que normalmente corresponde con un conocimiento defectuoso de alguna virtud singular, o de valores enteros no englobados en el conocimiento que se dispone del valor fundamental.

La persona santa no mira a las virtudes singulares únicamente por su valor intrínseco, o por la fuerza de sus exigencias, sino que las contempla y las conoce en el resplandor de la santidad divina, uniendo el fin propio de la virtud con el fin último.

También el hombre irreligioso puede sentir el valor de una virtud, como p. e., la justicia, pero no percibe su profundidad íntima, o sea, su raigambre y elevación en la justicia y en la santidad divina.

En Dios brillan todos los valores en perfecta unidad, sin perjuicio de su multiplicidad y de sus diferencias. Pero el hombre descubre cada valor singular, con un conocimiento auténtico y profundo, considerando seriamente a cada valor por separado. Mas le falta profundidad cuando no cultiva el amor a cada virtud y a las obligaciones que impone, o, le falta profundidad cuando le basta cumplir con puro sentido formalista con las obligaciones que dimanan de la voluntad de Dios, sin entender que brotan del resplandor eterno de su divina esencia.

Finaliza Häring, este apartado, presentando las fuentes objetivas y subjetivas del conocimiento moral.

Como fuentes objetivas, señala:

1. La comunidad, la cual por medio de sus enseñanzas, leyes y ejemplos, presenta el bien ante las personalidades que todavía están en fase de formación. En este sentido tiene un papel preponderante la familia, aunque son muy importantes las comunidades más amplias, como la ciudad, la sociedad con su cultura correspondiente, la nación y, sobre todo, la Iglesia católica, que por medio de sus enseñanzas y sus leyes nos encamina hacia el bien, presentándolo de un modo plástico a través de sus santos. Mas el servicio que prestan esas comunidades es diverso, según si reina en ellas una alta moralidad capaz de hacer surgir héroes y santos, o si están en un periodo de decadencia moral.

2. La revelación divina. Dios nos revela el bien a través del orden creado, en el que podemos leer la jerarquía armoniosa del bien. No obstante, como consecuencia del pecado, el hombre no acertaba a ver «la luz que brilla en las tinieblas». Por eso nos envió Dios como maestros la «ley y los profetas» y por último nos envió a su Hijo Unigénito.

Por medio de la creación y después por la alianza con el pueblo escogido, Dios nos proporcionó el conocimiento de la ley, pero no un conocimiento teórico e inanimado, sino un conocimiento vivo, ya que nos instruyó con las obras de su amor. La alianza amorosa con el pueblo aparece como pilar y motivo fundamental de la ley. Con esta motivación, la ley se nos presenta como reveladora de valores morales.

Con Cristo se nos manifiesta de modo sublime esta pedagogía divina, por su manera de enseñar el camino de la moral. Propone su

ley con infinita dulzura. Pero no se contentó con proclamar de forma nueva la ley del amor: antes la vivió delante de nuestros ojos, para que pudiéramos percibir su más profundo significado. Nuestro deber consiste en estudiar sin descanso en la escuela del Maestro. De ahí, la importancia fundamental de la meditación cristiana. Sólo con el corazón, esto es, con la meditación amorosa, podemos aprovechar en la escuela de Cristo. El divino Maestro nos enseña el bien a través del amor; por eso no podremos comprenderle rectamente sino con la unción del Espíritu, con el «Espíritu de verdad», con el amor.

Frecuentar la escuela de Cristo significa percibir sus sentimientos, para conformar así nuestra propia vida. Mas Cristo no fue sólo el Maestro que nos presentan los evangelios, sino que vive y actúa a través de su Cuerpo Místico, la Iglesia, por cuya mediación nos enseña lo deberes concretos en cada momento histórico.

No es Cristo un maestro más. Él nos enseña como Verdad Eterna y no sólo desde fuera: Él es «La luz que ilumina a todo hombre» (Jn 1, 9), y nos da el «Espíritu de verdad» que permite que seamos discípulos aprovechados de la Verdad Eterna.

Como fuentes subjetivas del conocimiento moral, Häring indica:

1. El primer requisito para el conocimiento de los valores es nuestra conformidad, nuestra connaturalidad, nuestro parentesco con el bien. Prende en nosotros la fuerza amorosa del bien, porque fuimos creados para el amor por el amor eterno.

2. Pero, sigue estando presente en nosotros las secuelas del pecado, que pueden llegar a ocultar la fuerza amorosa del bien. Por eso, los grandes remedios preventivos y curativos de la ceguera moral son: la vigilancia y mortificación de las pasiones desordenadas, la humildad y la pureza, el inmediato arrepentimiento después del pecado, la conversión y la penitencia detrás del extravío de una vida desordenada.

3. Ahora bien, la fuerza que hace crecer en nosotros el conocimiento moral es la firme decisión de la voluntad de obedecer a Dios en todo, cueste lo que cueste.

3.2.3. *La conciencia, facultad moral del hombre*¹⁴

Para Häring, la conciencia, órgano o facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y la fuente subjetiva del bien: es ella la que amonesta a la práctica del bien.

La claridad y delicadeza de la conciencia muestra la elevación moral del hombre. En cambio, los remordimientos con que delata su ín-

tima presencia en el alma después de la pérdida de la virtud, después del pecado, muestran al menos el valor moral pasado y la potencialidad que aun permanece para futuros valores.

Gracias a la conciencia, la llamada de Cristo a su seguimiento encuentra un eco interior, un órgano que capta ese llamamiento (merced a la gracia).

3.2.4. *La acción moral*¹⁵

Comienza Haring este apartado analizando la diferencia que existe, bajo su criterio, entre acto y acción.

Aclara previamente que, al hablar de actos que son portadores de valor moral, no se está refiriendo a los actos instintivos (actos del hombre), sino a aquellos que se caracterizan por pertenecer a la vida personal y espiritual (actos humanos). Los cuales tienen su origen en lo más íntimo de la persona puestos que están enraizados en la inteligencia y en la libertad. Es obvio, además, que estos actos dependen, como de un instrumento, del compuesto psicofísico: nervios, cerebro, sentidos internos, automatismo psíquico.

Entre los actos humanos, distingue los internos y los externos. Los primeros se realizan en el interior del hombre; los externos, prolongan la efectividad de los internos hasta el exterior, por medio de los órganos corporales. A los primeros los llamaré actos y a los segundos acciones. Por tanto, la diferencia esencial entre ambos no radica en la mayor o menor actuación de los órganos, sino en su exteriorización o interiorización. La marca distintiva de la acción es su proyección externa que la conecta con el mundo objetivo distinto del agente. Aunque resalta que no es la acción externa, con sus realizaciones objetivas, la zona exclusiva de la libertad, ya que el acto interior que no se manifiesta externamente, es o puede ser perfectamente humano. Es más, la acción propiamente humana es la que está dirigida y gobernada por al acto interior de la inteligencia y la libertad.

Precisamente es en la persona, en donde descansan habitualmente los valores (o los no-valores) morales, pero es el acto el que los traduce y encarna directa y activamente. Es el acto el vehículo del valor moral. En consecuencia, hay una estrecha vinculación entre la persona y su acto. De tal manera que, el valor moral afirmado o negado por al acto singular, contribuye a fomentar o a disminuir el valor de la persona misma.

Lo que propia y directamente confiere valor a un acto es su carácter de respuesta a un valor moral, o más exactamente, la decisión de

la voluntad de someterse a las exigencias de algún valor moral, conforme al conocimiento que de él posea, o por lo menos conforme al conocimiento del valor moral de la ley.

Los valores objetivos, inherentes a los objetos, estados, o situaciones a los que tiende el acto, no son de suyo e inmediatamente valores morales. Sólo pueden llamarse valores morales, en sentido estricto, a los valores personales. Los valores objetivos no hacen más que especificar y determinar los valores morales. Se podrían llamar acaso sujetos indirectos de los valores morales, por cuanto entran a determinar la realidad espiritual del valor. En otros términos, los valores objetivos (o los no valores), a los que responde la voluntad, influyen en el valor moral del acto¹⁶. Así lo sostiene el antiguo adagio escolástico, los actos se especifican por su objeto: el acto (su valor, su especie, su carácter individual, su dignidad) está en razón directa del valor del objeto al que se ordena.

Todo esto, se ha de entender en conformidad con la doctrina sobre los sentimientos (entendidos como respuesta de totalidad de la persona al valor). Si del valor objetivo depende la especie de virtud que se practica o se quebranta, no ocurre así con la intensidad y profundidad del acto virtuoso, ni con la franqueza y decisión con que se abraza el valor moral.

Continúa Häring su exposición, examinando con detenimiento la acción moral, en la que realza los dos valores que realiza: la proyección de la persona en el mundo exterior con el aumento o disminución de la riqueza de bienes objetivos, y la repercusión que tiene en el propio valor moral de la persona.

Tanto el acto interno como la acción tienen su raíz determinante en un valor objetivo. Pero la acción no contempla al objeto tal como se da en la realidad, sino que determina como debe ser modificado o realizado. Por ejemplo, el esfuerzo por salvar una vida humana tiene como finalidad el ponerla a salvo, lo que supone que aun no se ha conseguido.

El objetivo usual de los actos externos, o de los actos de proyección objetiva (acciones), es la realización de algún bien que está fuera del alma. El efecto de la acción es la proyección eficaz sobre el mundo objetivo, campo de la experiencia. Así sucede p. e. en la fabricación de objetos de arte, de trabajo, o de diversión; o cuando se facilitan las circunstancias o los acontecimientos favorables del desarrollo moral propio o ajeno. Pero, aunque la intención refleja no tienda al bien particular de la persona, el valor moral de ésta se va realizando por el hecho mismo de la acción y como a espaldas de la misma (Scheler), pues de suyo el valor moral es siempre un valor personal.

Por consiguiente, toda acción que posee un valor enriquece al mundo con dos nuevos valores, entre los cuales, no es mayor el valor objetivo, sino el valor moral personal, aunque dada una sana orientación espiritual no sea éste el que se persiga principalmente. Salvo que el valor objetivo no se persiga como valor real, sino como puro medio, en este caso, ya no se puede decir que el aumento del valor moral se realiza a espaldas del valor objetivo que se buscaba.

No obstante, los más altos valores personales se realizan y perfeccionan incondicionalmente, como por añadidura, cuando el hombre se olvida de sí mismo y se entrega de lleno al amor de Dios y del prójimo. La intención más profunda y dominante del discípulo de Cristo ha de ser, ante todo, buscar la soberanía y la gloria del amor de Dios. Sólo así se tiene la garantía de que, a los valores objetivos perseguidos y a los valores personales, se les profesa un amor legítimo y ordenado.

Ahora bien, conviene remarcar la importancia de la acción externa. Cuando se dice que el valor moral propiamente dicho es el valor personal, no se quiere decir que sólo tengan valor los sentimientos, permaneciendo indiferente el aspecto externo que uno ofrezca al mundo. El cristiano reconoce la misión que le corresponde en el mundo, sabe que con su cooperación lleva a plenitud a la creación y que ha sido enviado por Cristo a colaborar responsablemente en el reino de Dios, que no consiste únicamente en interioridad. De tal manera que cuando las circunstancias imponen la acción y, sin embargo, se niega al acto interior la manifestación externa, el sentimiento viene a extinguirse.

De ahí que aunque indudablemente el buen o mal éxito, considerado con mirada retrospectiva, no influye en nada sobre el valor moral de la acción, sin embargo, desde el punto de vista del final de la acción, el serio esfuerzo por conseguir su feliz resultado, resulta esencial para el valor moral de la persona.

Por otro lado, señala Häring, queda por resolver la cuestión de si es posible una acción voluntaria en el mundo objetivo, sin que la conciencia moral la determine o acompañe, o sea el problema de si existen actos moralmente indiferentes.

El autor se inclina a pensar que, de hecho, hay hombres que realizan obras de valor moral o por el contrario obras sin valor moral, sin tener actualmente una conciencia del valor o del deber. Mas él no diría que tales acciones (p. e., una realización económica «prudente» y acertada) sean «humanas» en sentido pleno.

Queda abierta la cuestión de si esa falta de conciencia moral, o sea la indiferencia moral subjetiva respecto de esta acción, no tiene su

origen en una precedente decisión moral defectuosa. Lo da a pensar el primitivo estado espiritual de muchos hombres que por otra parte son hábiles para las transacciones económicas ordinarias. Una conducta moral bien ordenada requiere una espiritualidad mucho más alta.

La moderna fenomenología distingue tres elementos en la acción: 1º la idea de la objetividad en sí misma y en sus relaciones conmigo (la cuestión consiste en determinar si sólo se percibe su importancia económica, o la comodidad que me proporciona, o si se percibe la importancia moral de la acción); 2º la actitud adoptada frente a esa objetividad; 3º la realización¹⁷.

En todo caso, sólo existe acción moral cuando: 1º reposa sobre la conciencia moral de un valor o de su obligación (aunque sólo fuera para examinarla mejor); 2º encierra una respuesta o decisión voluntaria a ese valor u obligación, y 3º cuando concurren esas dos condiciones para determinar su realización.

3.2.5. *Los sentimientos*¹⁸

Forman partes esenciales de la vida cristiana, el destino de realización que tenemos en el mundo y la misión apostólica que implica el deber de implantar el reino de Dios en el mundo. En consecuencia, las obras poseen gran importancia para la vida moral.

Mas no se debe limitar el bien moral a la mera realización externa, porque supondría admitir un grave desconocimiento del contenido de la moralidad y del reino de Dios.

La actuación de las virtudes teologales no se dan primero y esencialmente en las realizaciones ni en las obras, sino que primero existen sin las obras, las preceden, aunque lógicamente han de realizarse también por ellas.

El ámbito en el que se despliega el bien moral es más amplio que el ámbito de las acciones; la moralidad desborda las acciones, las supera.

Junto con la acción, y aun precediéndola, están los sentimientos o íntimas disposiciones. Sólo cuando los sentimientos impregnan a las acciones alcanzan éstas valor y profundidad. Revelaría de nuevo desconocimiento moral, el ver en los sentimientos nada más que la raíz y el fundamento de las acciones, de forma parecida a la equiparación que de ellos hacía Kant con la conciencia del deber. El aspecto fundamental de los sentimientos no se reduce al deber o idea de lo que constriñe, sino a la profunda compenetración con el valor del bien, o

por el contrario, si se trata de los malos sentimientos el quedar atrapados por los no-valores. La mera conciencia del deber, que sólo mira a lo que obliga o no, es justamente lo contrario del verdadero sentimiento que descansa en la conciencia de los valores. Sin embargo, la genuina conciencia del deber vive de los sentimientos. Si no se apoyara en ellos, degeneraría en conciencia formalista ciega a los valores que fundan la obligación.

A renglón seguido describe Häring la fenomenología de los sentimientos.

Los sentimientos no se han de equiparar sin más a los actos interiores por contraposición con las acciones, ni se puede decir, hablando con propiedad, que todo acto interno es acto de los sentimientos.

Se ha de distinguir entre las emociones del alma, y sus sentimientos en sentido pleno que sólo se realizan como actos libres. Las emociones del alma brotan de la potencialidad psíquica hasta afectar al yo. No alcanzan a ser actos humanos —objetos del juicio moral— simplemente por su vehemencia, porque los actos dependen de la actitud que adopta el sujeto desde lo más íntimo de su ser. Sólo cuando el sujeto, libre y conscientemente, se coloca en medio de esos movimientos emocionales, o sea cuando los gobierna o se deja conducir libremente por ellos (dejarse llevar por los movimientos del alma es dejarse llevar por ellos), revisten esos movimientos el carácter de sentimientos, o sea de actos libres y responsables del alma.

¿De qué forma operan los sentimientos sobre las potencias del alma? se pregunta Häring al plantearse la configuración psicológica de los sentimientos. ¿Consisten sólo en pensamientos, voliciones, o en movimientos pasionales o de la sensibilidad?

El sentimiento no consiste en un frío pensar que se mantiene a cierta distancia para captar algo en sus relaciones y rasgos esenciales. Así, si es cierto que un mero pensar no constituye un sentimiento, no lo es menos que todo sentimiento, que es un acto libre, encierra un núcleo de pensamiento adecuado a su objeto y a su clase. Son los sentimientos un pensamiento del corazón (*cogitationes cordi*). Lo característico de todo sentimiento es que los pensamientos y reminiscencias quedan envueltos e impregnados por los afectos y por una sensación espiritual (sensación de los valores).

Aunque el afecto, enraizado en el complejo psicofísico, puede quedar en segundo plano. No sucede así con la sensación espiritual. En la sensación espiritual se expresa una íntima participación del alma, que no se ha de confundir con la mera sensación física. Lo mismo que el sentimiento, su correspondiente sensación espiritual

(sentir el valor) es intencional, es decir, su contenido viene determinado por el objeto y ella se orienta conscientemente hacia éste. En esto coincide con la intencionalidad del simple conocer y del querer. Pero, sobre todo, lo que la caracteriza y distingue, es que consiste en una orientación particularmente íntima del corazón. El objeto es sentido inmediatamente como valor o desvalor. Los sentimientos tienen la capacidad de ponernos en una relación más íntima con un objeto, con una persona, que cualquier pensamiento o volición, por intensos que estos sean. Se orienta radicalmente el sentimiento hacia el valor objetivo. El alma —todo el hombre—, participa del sentimiento como disposición interior, de modo similar a lo que ocurre con la conciencia moral. En la respuesta que el sentimiento da a un valor, encuentra el objeto un eco que se apodera de todas las fuerzas del alma. Son, pues, los sentimientos respuestas de la totalidad de la persona al valor.

Puede incluso afirmarse que, especialmente las personas de fina sensibilidad, aun sin el intermedio de acciones o expresiones, se sienten en cierto modo alcanzadas por los sentimientos que otros abrigan hacia ellas.

Los sentimientos psicológica y moralmente positivos de amor, bondad, humildad, respeto, justicia, pureza, dan viveza al alma. En cambio, los sentimientos negativos tienden a ejercer una acción corrosiva, negativa, destructora, como si quisieran borrar la existencia del objeto odiado, despreciado o envidiado.

En cualquier caso los sentimientos alcanzan de modo más intenso al sujeto que a su objeto. Ellos forman el corazón del hombre, del que procede el acto moral.

En el sentido en el que estamos hablando, el objeto de un sentimiento es normalmente una persona: Dios, el prójimo, una comunidad personal, o el propio sujeto. No pueden inspirar sentimientos tan profundos los seres inanimados, las plantas y los animales.

Objetos inmediatos de los sentimientos son el valor y el desvalor, que hacen brotar los sentimientos. Sin embargo, existe una gran diferencia entre el sentimiento que se refiere sólo al valor o al desvalor y el que alcanza inmediatamente a la persona como portadora de estos. Es distinta la intensidad del sentimiento cuando se ama a una persona, que cuando se admira una virtud que ella posee. Los defectos de una persona son un desvalor y reclaman el aborrecimiento, pero no justifica que se extienda a la persona, que se le odie. Precisamente cuanto más hondo y auténtico es el aborrecimiento del pecado, tanto más se lloran las culpas de una persona amada.

Para el que se mantiene firme en el amor de Dios, brilla siempre en el prójimo, aun pecador, la amable figura de Dios, el hermano en Cristo, capaz de redención. Ante el desvalor del pecado, reacciona con los sentimientos de aborrecimiento, para abrirse con tanto más amor a los valores personales. Sólo el hombre que en su interior permanece de verdad libre y no se deja deslumbrar por los simples valores-no valores, sabrá fomentar los sentimientos morales debidos a la persona, como son los de amor, misericordia, compasión, aprecio, etc., sin dejarse dominar por los múltiples sentimientos que los valores-no valores puedan solicitar.

No deben confundirse sentimiento e intención (*finis operantis*). El sentimiento es la fuente de la que mana la intención, la finalidad perseguida por la obra. Mas no son ellos los que elaboran las intenciones o fines de las acciones.

Hay indudablemente, un buen número de sentimientos que no pueden comprenderse como prosecución de una finalidad, como un esfuerzo por conseguir un objetivo, y es esto lo que precisamente caracteriza a la intención. Ahora bien, la finalidad de una intención puede manifestar o profundizar un sentimiento o señalar la superación de un movimiento emocional del alma.

El motivo de los sentimientos, no es otra cosa que su objeto como valor o no valor. Todo lo cual obedece a que el sentimiento no puede ser ni calculador ni interesado, como puede serlo la decisión: el sentimiento es esencialmente una respuesta.

El motivo y la intención están relacionados estrechamente, ambos apuntan al objeto, la intención lo comprende como razón final de la actuación y el motivo como la razón que determina a actuar al sujeto.

Concluimos este apartado, con un resumen de las principales ideas que Häring desarrolla al describir una ética de sentimientos en la moral cristiana.

La moral católica no admite una ética de sentimientos que sólo insista en la interioridad, en la rectitud de los sentimientos, sin preocuparse igualmente por traducirlos en obras, con pleno sentido de la responsabilidad ante el mundo y con celo apostólico por el reino de Dios. Ha de insistir siempre, a ejemplo del Maestro divino, sobre la base de los buenos sentimientos como raíz de toda buena acción, en definitiva sobre el corazón. El punto principal de la educación de los sentimientos no es el mero conocimiento, sino despestar el sentimiento interior del amor. Para hacer comprender la importancia de la moral de los sentimientos, basta decir que el amor es el mayor de los mandamientos y el centro vital religioso moral de todo bien. Sin

duda, una acción puede existir formalmente sin estar provocada por el amor; mas para que las disposiciones y las obras sean perfectas en sentido religioso, debe moverlas y dirigir las de alguna forma la energía divina del amor de Dios.

Pero el amor demuestra su autenticidad en las obras, llevando paciente y humildemente la cruz, sometándose obedientemente a la ley de Dios. Así no hay oposición entre ley y sentimiento. Mas cumplir la ley sin sentir debidamente el amor carece de valor moral. El alma que anima el cumplimiento de la ley es el sentimiento del amor. El amor empuja a buscar y encontrar posibilidades de realizar el bien, ante todo, enciende el celo por cumplir la voluntad de Dios que a todos se impone (Cfr. Salm 118). El verdadero sentimiento del amor acierta en todas las cosas en lo justo con admirable precisión y, por insignificante que sea el bien elegido, le confiere el brillo y el valor del amor.

Y resalta el autor, que aunque los sentimientos se prueban en la fragua de las obras que impone la obediencia, encierran en sí mismos un valor moral. De ahí que si Dios quiere nuestras obras, principalmente quiere nuestro corazón: «Dame hijo mio tu corazón» (Prov. 23-26). Esta verdad, de que Dios quiere y acepta nuestro amor, es una de las más consoladoras de nuestra fe. Junto con Cristo y en Cristo podemos amar a Dios con un amor verdadero, fuerte y legítimo. Si estamos unidos a Él por la gracia y la caridad, nuestro sentimiento se une al del amor de Cristo para con el Padre y para con los hombres.

3.3. El deber moral del discípulo de Cristo¹⁹

Del hombre llamado por Cristo a seguirle —en su propio ser, con sus caracteres esenciales— hemos considerado sus facultades morales (capacidad para conocer el bien, libertad y conciencia) y su actividad (sentimientos y acciones), ahora, comenta Häring, debemos delinear sus deberes morales. Estos se determinan conforme al propio ser del sujeto —incluida su elevación por la gracia— y por aquello que pueda solicitar su actividad: Dios, el prójimo, la comunidad, su misma persona, el mundo.

De las relaciones entre el sujeto y el objeto nacen las normas morales o reglas de la moralidad. Normas que revisten un carácter de universalidad acorde con el modo humano de pensar. Una norma de moralidad puede presentarse en forma negativa como prohibición: no mentirás; o presentarse de forma positiva: dirás siempre la verdad.

En ambos casos, se hace referencia a un valor que, en sí mismo, es más rico que lo que expresa el enunciado de la norma, especialmente en su forma negativa. Y, sin embargo, aun el cumplimiento más perfecto de los valores morales se encuentra sometido a la norma²⁰. Por lo tanto, es el valor el que genera la norma y el que constituye el verdadero objeto del acto moral.

Una norma moral no es una restricción arbitraria de la libertad humana, sino un llamamiento que el objeto portador del valor dirige a la libertad para moverla a salvaguardar y cultivar el valor y, en consecuencia, para preservarse a sí misma. Una norma que no estuviera fundada sobre un valor y no estableciera un deber válido, estaría privada de toda fuerza moral obligatoria.

La importancia de una obligación, o de un acto moral, se determina por su objeto, no considerado en su simple realidad, sino como portador de un valor, según el lugar relativo que ocupa en la escala de valores, cuando se mira el cuadro de relaciones concretas con otros objetos y, sobre todo, por su conformidad por la persona que actúa, es decir, por conformidad a su situación.

Mas para emitir un juicio definitivo sobre un acto, además del objeto y de la situación, ha de tenerse en cuenta la orientación interior del hombre hacia el objeto, o sea la intención o motivo, que determina cuál es el valor que persigue el sujeto en el objeto de sus sentimientos y de su acción. Así, en el objeto global del acto moral —a determinar por el sujeto en su situación—, quedan contenidos: el objeto, la situación —las circunstancias externas y el estado del alma del que actúa— y, por último, el motivo.

En otras palabras, la correcta aplicación de las normas morales (universales) a las circunstancias particulares de la acción, permanece como tarea que ha de ser resuelta por el agente personal.

Häring, presenta aquí, la doble perspectiva desde la que se puede analizar la norma: la filosófica y la teológica.

El planteamiento filosófico de la norma moral puede partir del hecho mismo del deber impuesto (el contenido de la norma), para preguntarse luego cuál es la última razón, el último fundamento de ese deber (la norma considerada como obligación o ley).

Hasta estos momentos, sostiene Häring, ninguna filosofía ha podido eludir al menos prácticamente, el axioma escolástico: el obrar sigue al ser, corresponde a un modo de ser. Expresado el principio en términos epistemológicos, puede enunciarse de esta manera: al conocimiento del ser corresponde el conocimiento del deber. De ahí que toda filosofía llega a este axioma o norma moral general (universal):

el hombre debe obrar conforme a su ser. En los seres impersonales, la actividad se determina de modo necesario por su modo de ser, es decir, por la naturaleza propia de cada ser y por las relaciones con el mundo que le rodea. Se trata de una norma o regla de necesidad. En el hombre, la norma también responde a su naturaleza, que es racional, es una norma dirigida a su libertad. No está el hombre ligado a la norma por necesidad de naturaleza: él puede reconocer o desconocer esa norma y cumplirla o transgredirla libremente.

Respecto al contenido de la norma moral, puede descubrirlo el hombre en su propia esencia y en la relación que guarda con los seres que le rodean. Cabe hablar así, con cierto derecho, de que posee autonomía, de que a sí mismo se dicta la ley. Es indudable, que en esa situación, corre el peligro de dejarse dirigir por su propio capricho. Se dirá, acaso, que el hombre, quebrantando arbitrariamente su norma esencial, queda muy por debajo de las posibilidades de su propia esencia y malogra su propio ser. Pero tales consideraciones no muestran más que la oportunidad y utilidad de la norma moral. Ésta no llega a ser estrictamente obligatoria sino en virtud de un legislador que entienda obligar absolutamente. Y aquí, añade Häring, al preguntarnos cuál es el último fundamento y razón de la obligación que impone la norma moral, queda en suspenso toda autonomía humana, para insertarse en la teonomía o norma impuesta por Dios. Tanto más cuanto que el hombre no descubre todo el alcance y profundidad de la norma moral, hasta que se pone a sí mismo en relación con Dios, alcanzando el conocimiento de su auténtica naturaleza, y con ello la posibilidad más esencial de su propia libertad.

La teología, en cambio, en la determinación de la norma moral, parte de un punto fundamentalmente distinto al de la filosofía. En efecto, la filosofía sólo conoce como norma subjetiva última la razón, o mejor, la conciencia guiada por la razón, cuyo objeto propio es —incluso en la determinación de la norma general—, ante todo, el ser creado, aunque lo considere en su relación a Dios. Sin embargo, la teología tiene como norma subjetiva de moralidad no la mera razón, sino a la virtud de la fe, o sea la razón iluminada por la fe; y el objeto primario de la fe no es el hombre, o el ser creado, sino Dios. Por lo cual, la norma orienta la conducta del hombre hacia su destino en Dios. Destino que supera el ámbito propio de la razón. Así, la regla suprema y objetiva de la moralidad es sólo la voluntad de Dios. De esta manera, incluso antes de conocer lo que tiene que hacer en particular, el creyente sabe, mediante la fe, que la voluntad de Dios es pauta suprema y obligatoria.

Dios nos reveló de manera plena su voluntad mediante Cristo, quien estableció a la Iglesia católica como guardiana e intérprete de su revelación.

Así pues, la norma próxima o inmediata es para nosotros la voluntad de Dios revelada en Cristo, en la forma como nos la propone la Iglesia Católica (norma objetiva) y como la iluminación interior del Espíritu Santo la da a conocer a la razón inspirada en la fe (norma subjetiva).

Por este motivo, el cristiano considera que las cosas son buenas no sólo en virtud de las razones intrínsecas alcanzables por su razón, sino que el hecho de que Dios nos la ordene representa una garantía de su bondad, más eficaz que los razonamientos de nuestra inteligencia.

La razón esencial de todo bien es Dios mismo. Los preceptos se nos manifiestan como decretos de la voluntad de Dios, mas nunca como decretos arbitrarios, sino que proceden del plan de su divina sabiduría que señala una dirección a toda acción y movimiento, en otras palabras, derivan de su ley eterna²¹. Ninguna ley tiene fuerza de tal, sino en cuanto que es manifestación de la ley eterna, o sea en cuanto que en ella encuentra la sanción o fundamento de su obligatoriedad.

A continuación Häring expone diversos intentos filosóficos que han surgido para definir la norma moral.

La moderna filosofía de los valores, ha realizado un importante ensayo para formular una norma amplia de moralidad. Dentro de la filosofía perenne, sólo cuentan aquellas filosofías de los valores que ponen en correspondencia el ser y el valor, el orden del ser y la jerarquía de los valores. Por consiguiente, la norma de la moralidad es la norma de las justas preferencias: se ha de preferir en cada caso el valor superior al inferior. El mal consiste en establecer por cuenta propia una ley de preferencia falsa entre los sentimientos y las acciones. Pero la justa preferencia ha de tener presente, además de la calidad de los valores, su urgencia respectiva. Puesto que los valores inferiores tienen también su lugar en el orden o jerarquía de los valores, es preciso atenderlos en la práctica, porque representan bienes necesarios para el sujeto. Mas ha de evitarse que estos valores por su urgencia o inmediatez, acaparen la actuación del agente y le impidan el acceso a los valores superiores. La justa preferencia marca así una calidad del valor que comienza en los materiales y alcanza su cumbre en los espirituales.

A veces, habrá que estar dispuestos a sacrificar el valor inferior, cuando de otro modo el valor superior corra peligro. La obligación de guardar la jerarquía de los valores se desprende del hecho de que to-

dos están integrados en un orden jerárquico. Si se lesiona un valor auténtico, el orden entero se resiente. Mas el carácter obligatorio del orden de los valores sólo se advierte cuando en la cumbre está el santo y supremo valor personal que es Dios, que presta consistencia y fundamento a todo el orden de valores, ya que en Él alcanzan su plenitud.

Otro intento filosófico notable de establecer una norma moral amplia, es aquél que parte del sujeto operante en lugar de partir del objeto moral, como era el caso anterior.

Obra como hombre. Según esta visión, la regla suprema de moralidad consiste en la armoniosa actuación y desarrollo de todas las facultades humanas. Para quien conoce al hombre en su auténtica naturaleza, en sus caracteres esenciales y, sobre todo, en su intrínseca orientación hacia Dios y en su subordinación a Él, reconoce con claridad las exigencias de la norma moral: puesto que el hombre no es, en sí mismo, portador de su último sentido, sino que sólo es comprensible por su relación con Dios y por el lugar que le ha sido asignado en la creación, es coherente que no encauze sus acciones sólo (ni en primer término) hacia sí mismo, sino que ante todo debe orientarlas hacia Dios y hacia sus relaciones con las demás criaturas.

El desarrollo de la personalidad ocupa así el núcleo de la moralidad (entendida como autoperfeccionamiento), aunque si parte de una recta concepción de la esencia humana, se dejará guiar del mismo modo que la anterior por la idea de un servicio al orden de los valores.

Aun con todo, Häring se inclina por una combinación de ambos puntos de vista. Sólo del encuentro entre el sujeto y el objeto, nace la perfecta inteligencia de la moralidad en general y de la norma particular que el sujeto ha de aplicar en su situación concreta. La norma moral será entonces la siguiente: que en sus sentimientos y acciones sea el hombre fiel a sí mismo.

Por su naturaleza racional, no está el hombre determinado a seguir una sólo conducta, sino que empleando los recursos que le proporcionan sus conocimientos y su libertad, ha de esforzarse por satisfacer las exigencias de su propia esencia y las de todos los seres con los que puede estar relacionados.

La fe no deroga la norma moral así formulada por la filosofía, sino que la amplía y profundiza. Sobre todo, gana en claridad y seguridad el contenido de la norma.

También se puede partir, en una consideración teológica de la norma moral, del objeto o del sujeto.

Desde el primer punto de vista, la norma se podría enunciar así: el deber general del cristiano se cifra en cultivar todos los valores na-

turales y sobrenaturales en servicio de Dios. El tenor de la ley de justa preferencia es aquí claro: primero Dios y lo sobrenatural, sólo después lo natural. La preocupación por lo natural ha de subordinarse a lo sobrenatural. «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16, 26).

Desde el punto de vista del sujeto la norma se podría enunciar así: en sus sentimientos y acciones debe el cristiano desarrollar todas sus buenas potencias, naturales y sobrenaturales, que contiene dentro de sí, y vencer con el bien las tendencias malas que en él están enraizadas.

Así considerada, la norma moral representa el despliegue de todas las potencias morales que están a disposición del cristiano, en su unidad sustancial de cuerpo y alma, como individuo y como ser social, como miembro del cuerpo místico y como ser cultural, en suma, como hombre formado y renovado para la gloria de Dios. La imagen del hombre que traza la antropología cristiana, llena de rico contenido la norma moral del cristianismo.

Mas este concepto subjetivo de la norma, que parte del hombre como sujeto moral, se ha de completar con una orientación fundamental hacia el mundo objetivo de los valores, o sea hacia el reino de Dios, en el que él ha de verse como vinculado a un orden en el que no es más que un miembro. O de otro modo, ha de desarrollar sus potencialidades no con la mirada puesta en sí mismo, sino en el amor de Dios, que le da y le exige al mismo tiempo.

Puesto que ni el hombre, ni ninguna otra criatura es medida última, ni norma última del obrar, la consideración ha de llegar hasta la norma que no requiere de norma (regla no reglada) que es Dios, de quien todo lo creado ha recibido su ser y su norma legítima, como arquetipo original, como causa ejemplar.

Dios es la «norma reguladora» que imprime a todo lo creado un trasunto de sí, que supone en el hombre imagen y semejanza, y en el bautizado el carácter de hijo. Por consiguiente, toda criatura se presenta ante el hombre como norma de libertad, pues creado a imagen de Dios, posee la capacidad de reconocer y aceptar el significado profundo de cada ser.

Para el hijo de Dios todo se convierte en norma de libertad, pues ve en cada cosa y acontecimiento, con los ojos de la fe, un trasunto del Padre celestial, una revelación de la voluntad divina y, así, cada acto de obediencia será para sus sentimientos filiales un acto de amor.

Al decir que es Dios causa ejemplar, arquetipo original, estamos pensando —comenta Häring—, en la imagen consustancial del Padre, pensamos en el Verbo. En el Verbo todo ha sido preformado y

creado. De aquí que para el definitivo esclarecimiento teológico de la norma moral, haya que hacer referencia a la segunda persona divina. Pues bien, la segunda persona divina que es causa de toda ejemplaridad en el ser y en lo creado, por la encarnación, se dignó hacerse arquetipo y razón fundamental de la norma sobrenatural y ejemplo palpable de ella. Cristo proporciona al bautizado un nuevo campo de posibilidades y le propone una nueva norma de acción. En su persona, como arquetipo y modelo, en su ejemplo y en su doctrina, se nos presenta como cumplimiento perfecto de la norma de moralidad. Él mismo es nuestra norma práctica y visible. Y aseguramos el acceso a esta norma, mediante la imitación de Cristo por la fe y el amor. Esta imitación de Cristo se hace realidad con una incorporación viva, ya que seguir a Cristo supone: vivir en gracia, hundir nuestras raíces en los sentimientos de Cristo mediante las virtudes teologales, ser dóciles a los dones enviados por el Espíritu Santo y, la prontitud de nuestra obediencia a Cristo, que sigue viviendo y enseñando en su Iglesia.

Acabamos este apartado, sintetizando la reflexión que Häring hace sobre el alcance de las normas.

Del mismo modo que de la consideración del ser en su totalidad se desprende una norma general, al reflexionar sobre los dominios particulares en los que el ser se realiza, se descubre para cada uno de ellos una norma particular.

Así pues, es necesario que existan normas para cada una de las esferas particulares de valor, lo exige la naturaleza del hombre que piensa con categorías universales. Ellas nos introducen en el dominio de los valores y nos muestran sus contornos y sus límites. Pero hay que superar el peligro de contentarse con una rígida formulación de las mismas, el peligro del legalismo, que no penetra hasta el valor que las leyes encierran. Se debe obedecer a las normas promulgadas, a las leyes, pero hay que prestar debida atención moral a la riqueza individual del ser, manifestada por sus propios valores, que excede a lo expresado bajo cualquier fórmula universal²². El mejor remedio es el contacto vivo con la realidad, o, penetrando hasta el fondo del pensamiento de lo que Häring pretende mostrar, se debe llegar hasta el contacto vivo con Cristo en su imitación.

3.4. Los motivos morales²³

Veámos en el apartado anterior como el valor moral de la acción queda determinado en primera línea por el objeto. Lo que significa

que debe ajustarse el hombre a la realidad. La acción será completamente buena si se ajusta perfectamente a los valores objetivos, por el contrario, será mala si el sujeto no busca la manera de conformarse a ellos. Comentamos, además, que el valor del acto no se determina por el valor objetivo en sí mismo, sino sólo en cuanto que ese valor cayó o debió caer bajo la consideración del agente. En otras palabras, el valor (o el desvalor) surge como tal, cuando cae bajo la intención o finalidad que persigue el agente, es decir, cuando es el verdadero motivo de la acción.

Por consiguiente, al valor de la acción contribuyen el objeto, a modo de materia o cuerpo de la acción, y el motivo, a modo de forma o alma. Pero hay que tener presente que el objeto de la acción incluye un valor, que pugna con cualquier motivo que no se adecue a él. En suma, el valor de la acción se determina en primer lugar por el objeto y, en último lugar, por el motivo en la medida que conecta o no con el valor objetivo.

El motivo de la acción y la disposición interior de los sentimientos están estrechamente relacionados, aunque se distinguen. La disposición interior tiene mayor alcance. El sentimiento se hace motivo cuando fundamenta a la acción. Pero no se agota el sentimiento en la acción como sucede con el motivo, no se limita a ponerla en marcha y motivarla. Supera el sentimiento a la acción, aunque caiga bajo su influjo.

Cuando analizamos el origen del bien o del mal comentamos que no era reducible a la acción exterior puesto que su causa se remonta hasta el corazón. De modo similar, cabe decir, que el motivo decide en último término el valor moral de la acción, pero sin olvidar que la rectitud objetiva del motivo depende del objeto de la acción.

La invitación al bien parte del mundo objetivo de los valores, sin embargo, el principal fundamento y móvil real del bien es siempre el motivo obrado por la voluntad, como causa que mueve a la acción.

Puesto que es el motivo quien en último término decide tanto la elección exterior como el valor interno de la acción, la atenta vigilancia de los motivos será una de las tareas fundamentales de la vida moral.

Los valores morales que nos salen al paso suscitan los motivos de nuestros actos, pero son nuestros instintos y deseos quienes los aceptan. Los motivos determinan nuestra actitud fundamental tanto consciente como inconscientemente. Aun así, se puede afirmar que son más numerosos los motivos originados en nuestros sentimientos que los que proceden del exterior, aunque estos puedan ser más vehementes.

Como persisten en el corazón del hombre los buenos y los malos sentimientos, aunque estos gradualmente vayan remitiendo en la persona que busca compenetrarse con el bien, deben vigilarse atentamente los motivos con los que la persona emprende la acción. Sólo quien se deja guiar por la fe, alcanza de modo estable la rectitud de sus motivos, ya que al fijar su mirada sobre los valores eternos, dirige sus motivos hacia los verdaderos valores, que se dan en Dios de modo pleno y permanente. De ahí que el espíritu de penitencia le permitirá corregir a las inclinaciones desenfrenadas que siguen la huella de una luz cegadora e ilusoria.

Despliega a continuación Häring la psicología de los motivos.

El motivo dominante es capital para el vigor y rectitud de la voluntad. La persistencia y el empuje de los motivos singulares se fundan, en gran parte, en los motivos dominantes con los que están enlazados.

El ideal de la vida concentra en sí todos los motivos particulares, les presta consistencia, profundidad y atractivo. Lo cual reviste gran importancia tanto para la formación propia como para la ajena. Sólo se asegurará la persistencia y el influjo del motivo especial, que mueve a practicar una virtud, si se ajusta al ideal de la vida, al lema que la gobierna. Claro que hay que evitar caer en la rigidez de un sistema de motivos que excluya a todos los no incluidos en él, aunque es indispensable formarse un conjunto orgánico de motivos que fundamenten toda la vida. La abundancia de motivos es compatible con la unicidad de un ideal fundamental. Por esto, sería erróneo renunciar a los motivos secundarios por los que los individuos también actúan.

Corresponde al educador activar aquella idea básica que de acuerdo a la edad, al temperamento, el sexo y al estado, sea conforme con la llamada que Dios dirige al educando. Aunque no debe olvidar que el motivo más perfecto no es siempre y en toda circunstancia el más eficaz.

Es de la mayor trascendencia incluir entre las motivaciones morales a las fuerzas instintivas. No ha de temerse una contaminación de los motivos morales superiores, si esas fuerzas quedan penetradas real y completamente por esos motivos. La actuación necesita del impulso que esas fuerzas proporcionan. Pero, hay que ser cautos y evitar que los bajos instintos se independicen y lleguen a dominar.

Se requiere así, una jerarquía de motivos que han de quedar subordinados al motivo principal del amor de Dios. Pero aun la motivación más poderosa, pierde fuerza en el alma a causa de los emba-

tes de las fuerzas contrarias, por esto, es necesario renovar con frecuencia el motivo principal, volver a la recta intención. Lo que supone la formación de la voluntad, mediante el esfuerzo ascético y la ayuda de la gracia y de las virtudes teologales que procuran la orientación del alma hacia su objeto principal, Dios, y a que se ejercite en su amor.

Conviene también, prestar la debida importancia a aquellos motivos total o parcialmente inconscientes. Para tomar conciencia clara de los mismos y encauzarlos debidamente, sea para robustecerlos o para debilitarlos. En esta misión es pieza clave el examen de conciencia que cuando adquiere la profundidad debida, no se limita a reconocer las virtudes o las faltas, sino que indaga en los motivos y en los sentimientos que están en la base de nuestras acciones.

Concluimos, exponiendo someramente la relación entre el motivo básico y la multiplicidad de las virtudes que hace Häring.

Mal se entendería la necesidad de un motivo dominante si se pensara que ello implica renunciar a los motivos particulares de cada virtud. Es cierto que la virtud teologal de la caridad, debe ser el fundamento que sostiene a todas las virtudes, la que las informa. Ha de ser la caridad motivo último y universal. Mas eso no implica que se desatienda al motivo inmediato, al valor propio de cada virtud. La caridad y la obediencia alcanzan sólo su perfección con el cortejo de todas las demás virtudes. Exige cada virtud su propio motivo, pues si se ejercita por un motivo ajeno, ni se practica formalmente, ni alcanza su plenitud.

Así, quien es casto por evitar enfermedades, no practica la castidad, sino un aspecto de la templanza que vigila el cuidado de la salud. Sólo es casto quien practica la virtud en razón de su valor.

El motivo inmediato lo proporciona el objeto mismo de la acción, el *finis operis*. El motivo (*finis operantis*) es bueno cuando coincide con aquél.

Siendo apenas realizable perseguir directamente, en toda buena acción, todos y cada uno de los valores que representa, puede el hombre apoyarse libremente en aquellos motivos que mejor se correspondan con el ideal de su vida moral.

4. LAS VIRTUDES EN GENERAL²⁴

Seguimos el desarrollo de las virtudes con el mismo esquema que el autor desarrolla.

4.1. La unicidad de la virtud

Para la filosofía griega, la virtud consiste en la armonía y plenitud del hombre de nobles y magnánimos sentimientos que se da por completo al bien. Al bien máximamente posible en un mundo contingente. Y señala Häring que el defecto de un ideal así, consiste en considerar al hombre replegado sobre sí mismo, en una cosmovisión que se muestra desconectada de la adoración a Dios.

Para el cristiano, la virtud perfecta se encuentra de forma inigualable en la benignidad y humanidad de Cristo, en su humildad y grandeza, en su amor desinteresado. Virtud de Cristo, maestro irrepetible, que nos invita a seguirle. Es Cristo quien enseña a vivir la virtud, ante todo, con su amor universal y con su sacrificio supremo, con el que restituye el honor de Dios y nos alcanza la salvación, muestra del más elevado heroísmo que no tiene nada de afectado y que desprende el aroma de la más acabada perfección.

Son características comunes a toda virtud, la constancia y facilidad en el bien obrar que proceden de la bondad interior del hombre virtuoso.

«La virtud es una buena cualidad de la mente, que hace vivir rectamente y de la que nadie hace mal uso»²⁵. Es riqueza que nadie mal utiliza.

A las cualidades y aptitudes vienen a añadirse en el hombre los hábitos de las virtudes, que le proporcionan constancia en el bien obrar y le inducen a mostrar una conducta consecuente consigo mismo en las variadas situaciones de la vida.

El hombre virtuoso opta de forma decisiva por el bien, que penetra hasta en lo más profundo de su personalidad y lo muestra aun en las más pequeñas de sus manifestaciones libres.

La virtud perfecta consiste en una buena disposición del ánimo que llega a convertirse en segunda naturaleza. En este sentido la virtud es una. Porque, en definitiva, no es virtuoso el hombre por ser casto, o moderado, o justo, etc., sino por estar poseído por el bien en toda su amplitud.

Según la filosofía griega, es la prudencia el culmen de la virtud; la máxima aspiración del hombre virtuoso. Häring se muestra de acuerdo con esa afirmación, porque sólo el hombre que está comprometido completamente con el bien, consigue juzgar rectamente en toda situación. Quien, por el contrario, no alcanza a determinar en su juicio práctico lo que es realmente bueno, difícilmente llegará a ejercitarlo en plenitud. Para una mente como la de Aristóteles, o la de Platón, orientada hacia la objetividad, no hay verdadera virtud por el hecho de tener buenos sentimientos. La virtud es el sentimien-

to que abraza el bien objetivo y lo realiza. Por lo cual, es esencial a la virtud el fallo de la prudencia que ajusta su juicio a la realidad.

Aunque, comenta Häring, subyace en esa posición un cierto optimismo socrático que conecta el conocimiento del bien con la garantía de su realización. Y añade que no habría nada que objetar al sistema, si este resaltara claramente que la prudencia hunde sus raíces en el amor al bien, o sea si se entendiase la prudencia en el sentido bíblico de sabiduría. Que es aquel conocimiento que saborea el bien y, por tanto, no se limita a establecer la diferencia teórica entre el bien y el mal, sino que conoce por un fino y delicado toque amoroso de la conciencia cuál es la esencia del bien.

El cristiano se reconoce incapaz por sí mismo de alcanzar a esta prudencia coronada por la sabiduría; sólo por la enseñanza y el ejemplo de Cristo y con la moción del Espíritu Santo —que es espíritu de sabiduría y amor— es conducido hasta esa cima. Esta prudencia, que no mira la cruz de Cristo como locura, es una gracia que procede de lo alto, una iluminación especial y amorosa de Dios en Cristo. Tiene por finalidad última, la realización del primer mandamiento, el del amor en el seguimiento de Cristo.

Esto no implica descartar el justo medio aristotélico, la búsqueda de una armonía en la realización humana del bien, es decir, la realización óptima de la prudencia que se manifiesta en la elección del término medio de las cosas. Sino que se supera ese término medio, como también se excede el fin de la virtud como concepción armónica del hombre, porque el principio, el medio y el fin de la virtud cristiana es el amor de Dios.

La virtud por excelencia para el cristiano es la caridad, que abarca a las demás, les da su forma.

De esta manera, el amor penetrado por la luz de la sabiduría, se convierte en verdadera prudencia para el discípulo de Cristo. Prudencia, que asistida por la fe y los dones del Espíritu Santo, tiene por cometido principal señalar las exigencias concretas del amor. Como enseña san Agustín, es el amor la ley fundamental de la virtud cristiana. Porque la virtud perfecta es amor ordenado o es orden en el amor. El amor de Dios, con todo el séquito de virtudes que vivifica, establece el orden el alma que así dispuesta puede reconocer y observar la jerarquía de valores que solicitan el amor.

Cuando reina ese orden del amor en el alma, toda virtud se muestra eficaz para inclinar al hombre en su libre orientación hacia Dios, objeto supremo del amor. Pero es evidente que ese amor ordenado toma su origen y su fuerza en el amor que Dios nos profesa.

La virtud cristiana se distingue del simple dominio del mal. El hombre virtuoso tiene el alma dispuesta para realizar el gran mandamiento del amor, mas ese amor lo percibe como don, por lo que no se atribuye neciamente la bondad que pueda poseer.

4.2. La multiplicidad de las virtudes

Los grandes sistemas éticos centran las virtudes en una virtud básica, o por lo menos en una actitud fundamental. Para los clásicos griegos esta virtud es la prudencia o la sabiduría. Para los estoicos, la virtud fundamental es la apatía, el orden interior de la razón que la pasión no logra perturbar. Kant identifica la virtud verdadera y la conciencia del deber, aunque sean muchos los deberes que las virtudes imponen. Para el cristiano es esencial estar repleto del amor de Dios, amor que recibe y dona.

Pues, del mismo modo que existen discrepancias en señalar la virtud fundamental que a todas encierra, también se dan criterios diversos respecto del número de virtudes en que aquélla se manifiesta.

La escuela platónica, determina el número de virtudes principales por el número de potencias del alma ordenadas por la virtud. Por esto, especifica cuatro virtudes cardinales conforme a las cuatro potencias del alma: la prudencia como virtud del entendimiento práctico, la justicia que señala a la voluntad la dirección constante de los derechos humanos, la templanza que modera los apetitos concupiscibles de la vida afectiva y la fortaleza los irascibles. Las demás virtudes se derivan de estas cardinales.

Aristóteles define a las virtudes por su objeto, o sea por los valores objetivos particulares a que se ordena la respectiva virtud. Ésta ha sido la línea adoptada por la enseñanza cristiana. Especialmente la doctrina moderna de los valores, fundamentada sobre los valores objetivos, no ve otro modo de explicar la esencia íntima de la virtud. La unicidad de la virtud se explica por la unicidad del bien en Dios. La pluralidad de las virtudes corresponde a la pluralidad empírica de valores morales específicos.

En santo Tomás se unen ambos puntos de vista: la virtud ordena a las potencias del alma y las abre a las exigencias objetivas del bien.

Los actos de las virtudes y las virtudes mismas, reciben del objeto su distinción específica. Una virtud particular será perfecta si está rodeada del cortejo de las demás virtudes, si arraiga en la virtud fundamental que las comprende a todas.

Los estoicos percibieron esta realidad de la conexión de las virtudes, pues afirmaban que el hombre o posee todas las virtudes o no tiene ninguna; o dicho de otro modo, quien posee una virtud posee todas las demás.

El valor o la virtud particular alcanzan su esplendor y dignidad cuando se une con las demás virtudes en un concierto ordenado. Esta verdad, referida a la prudencia, se expresa diciendo que la virtud perfecta supone la perfecta prudencia en cualquier actuación, que dicta su resolución conforme al justo medio del bien. Pero la prudencia será perfecta cuando a su vez está informada por las demás virtudes, es decir, si es justa, fuerte y templada, porque las demás virtudes le señalan el fin y la forma de su realización.

Desde el punto de vista cristiano —que sostiene el primado de la caridad—, quien la posee de modo perfecto, debe mostrarla en todas sus actuaciones.

La falta evidente de una virtud no se debe explicar, de modo simple, argumentando que la persona no se ha entregado al bien de forma radical y absoluta, o que no ha percibido con claridad la hermosura del bien. Tales faltas, con frecuencia se pueden deber a la estrechez o prejuicio del entorno en el que uno vive, o al defecto de algún organismo psíquico. Si consta que una virtud falla por culpa que procede de la propia determinación, sería prueba de que no ha existido una estrecha compenetración con la virtud, de que aún no ha arraigado de modo suficiente, o de que las cualidades que se poseen no proceden de una actitud fundamentalmente virtuosa.

4.3. Las virtudes infusas y adquiridas

4.3.1. *Las virtudes infusas*

Por virtudes infusas se entiende el equipamiento de las potencias del alma, con el que Dios la dota inmediata y gratuitamente, para que lleve a cabo una vida cristiana virtuosa.

De manera que no sólo da Dios valor sobrenatural a cada acto por medio de la gracia actual, sino que santifica al acto desde su raíz por la infusión de las virtudes sobrenaturales en el alma del agente cristiano.

Así lo enseña la Iglesia al afirmar que junto con la gracia santificante se infunden en el alma las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad²⁶. En otras palabras, es Dios quien dota al alma con la facultad permanente de hacer actos de fe, esperanza y caridad con la ayuda de la gracia actual.

Es doctrina común de los teólogos, fundamentada en una declaración de Inocencio III²⁷ y en el Concilio de Viena²⁸, que junto con las virtudes teologales se infunden también en el alma las virtudes morales sobrenaturales. Así lo recoge el catecismo del Concilio de Trento: «Al mismo tiempo que la gracia bautismal penetra en el alma el cortejo de todas las virtudes»²⁹. Aunque la infusión de las virtudes morales, no descarta el esfuerzo que ha de poner el cristiano para adquirir su perfección moral. Por esto opinan muchos teólogos, que la infusión de las virtudes morales no facilita el ejercicio de la virtud, sino que sólo eleva a las facultades del alma para que puedan ejercitar la virtud moral con la ayuda de la gracia.

La doctrina de las virtudes morales infusas expresa con claridad el origen y finalidad de la virtud cristiana: la raíz y el fundamento de la virtud cristiana es el Espíritu Santo con su gracia renovadora y dispensadora; la finalidad es Cristo y el Padre, quien reproduce en nosotros la imagen de Cristo en virtud de su Espíritu.

Para la conciencia cristiana, la vida virtuosa supera las exigencias presentes en un ideal puramente humano. Vivir virtuosamente significa estar animado por el espíritu de Cristo, por su ejemplo, por su doctrina, por su amor, por la imitación de sus virtudes, ayudado por las energías espirituales que unen al hombre con Cristo por la gracia.

Las virtudes cristianas, y no sólo las teologales, representan cualidades dadas por Dios, una íntima penetración en el alma de la virtud de Cristo.

Según Sailer, son tres las notas distintivas de la virtud cristiana: primero la imitación de Dios tomada como ley, segundo como razón formal y tercero como finalidad³⁰.

Si la virtud cristiana es cualidad infundida por Dios en el alma, lleva consigo el deber de una profunda humildad ante Dios, dador de toda cualidad, y ante Cristo, modelo de toda virtud, particularmente de la humildad.

Alcanza su esplendor máximo la virtud, por la humildad que nada se atribuye a sí, aunque la fidelidad de su cumplimiento sea tan perfecta que exceda con largueza a lo marcado como límite mínimo en los mandamientos, ya que simultáneamente reconoce que todo don procede de Dios.

4.3.2. *Las virtudes adquiridas*

Prueba la experiencia común que puede el hombre adquirir hábitos morales por una vía distinta a la infusión de las virtudes. Porque

por su semejanza con Dios, dispone de una inclinación natural hacia el bien. Mas sin la transformación interior efectuada por el Espíritu Santo, sólo puede constituir virtudes puramente naturales, que no se pueden elevar al rango sobrenatural. Según Häring, estas virtudes naturales sólo son verdaderas y auténticas cuando se orientan a Dios por la religión; y sólo alcanzan un valor sobrenatural por infusión de la cualidad y disposición que asemeja a Cristo.

En su aspecto externo, la adquisición de los hábitos morales no revela la presencia o ausencia de las virtudes infusas. Sin embargo, la orientación y el desarrollo interior de la virtud es diferente cuando procede del hábito infuso, cuando se aprende en la escuela del Maestro divino, cuando la ilumina la fe y la impulsan la esperanza y la caridad y, cuando brotan sus energías más profundas, por la acción del Espíritu Santo.

Las virtudes naturales son cualidades adquiridas por la repetición de sus actos y enseña la escolástica que son efectos característicos de la virtud: la firmeza, la facilidad y la prontitud en su ejercicio. Pero sería un equívoco hacer descansar lo esencial y principal de la virtud sobre el ejercicio y la costumbre. «La virtud es lo más opuesto a la simple costumbre»³¹. El ejercicio y la costumbre no pueden reemplazar la decisión siempre actual y renovada por el bien desde lo más profundo de los sentimientos, porque cuando el mero ejercicio mecánico, o la costumbre sin reflexión, reemplaza a la actuación vital de la persona, fenece la virtud.

Con razón afirma Kant: «La virtud es la fuerza moral que lleva al cumplimiento del deber y nunca se convierte en costumbre, sino que siempre se rejuvenece porque procede de la profundidad de la mente»³². La virtud se aparta tanto de la apatía estoica como de la costumbre mecánica, como tampoco se reduce a la simple habilidad o virtuosidad. Aun supuesta la disposición para el bien, la virtud es fuerza vital que procede de una seria determinación actual y se alimenta de una alegre aquiescencia por los valores que aquella disposición encierra. Este asentimiento y amor por los valores sólo es posible cuando se conocen y se aman. Lo importante de la virtud procede de ese quedar prendado por el valor que la virtud encierra.

Es el profundo conocimiento de los valores y el amor íntimo a los mismos lo que da vida a la virtud. Mas la virtud sólo arraiga por el ejercicio constante que supera la debilidad propia y los obstáculos externos que se oponen a la realización del bien. Pero, si desaparece el impulso vital que confieren a la libertad el conocimiento y el amor por los valores, también desaparece muy pronto la costumbre.

4.3.3. *La belleza de la virtud y el afán por poseerla*

Según Max Scheler, la acción verdaderamente buena no es tanto la que persigue alcanzar la felicidad, cuanto la que brota de su plenitud. Y continúa su pensamiento, afirmando que el hombre bueno ama la virtud no tanto por aumentar su bondad sino porque ésta se desborda desde su interior.

Häring, sostiene que ambas finalidades han de considerarse. Pues, es indudable que debemos ejercitarnos en el bien también para hacernos mejores, para adquirir el hábito de las virtudes y para poder merecer un aumento de las virtudes infusas. Mas la finalidad última que persigue la práctica del bien, no son las ventajas que proporciona las virtudes a quien las posee, sino la obediencia y el amor de Dios.

Aunque sólo el hombre virtuoso obra el bien por connaturalidad. Sólo el que posee el hábito adquirido de la virtud puede ejercitarlo, pero corre el peligro de perderlo mientras está bajo su poder. Al realizar el bien hasta el extremo de las posibilidades que proporciona la virtud actual, adquiere un nuevo grado de facilidad en la práctica de la virtud, y además por la gracia al actuar así, puede recibir un incremento del mismo hábito virtuoso.

El hombre virtuoso ejecuta el bien conforme a su posesión actual, mas el bien que libremente realiza acrecienta su grado de posesión del bien.

En cambio, no hay ningún medio de aumentar directamente las virtudes infusas. Lo único que podemos hacer es merecer que Dios nos las acreciente gratuitamente, por medio de los actos buenos. Podemos reforzar directamente por el ejercicio el hábito de la virtud adquirida, al menos cuando un nuevo acto de la virtud alcanza el máximo de energía que ya se posee por la disposición y el hábito precedente. Por el contrario, si el ejercicio de la virtud permanece, durante un largo tiempo, por debajo del grado de disposición de la virtud, es indicio de debilitamiento del hábito. Sin embargo, no necesariamente se produce un debilitamiento de la virtud infusa cuando no se ejercita, porque su suerte corre pareja seguramente con el desarrollo de la gracia santificante.

Häring señala que posee la virtud una riqueza y una hermosura interna que se muestra en las obras y en el rostro de quien las posee. Es riqueza tanto más hermosa cuanto menos el hombre se considere a sí mismo, virtuoso. El brillo de la virtud es tanto más grato ante los ojos de Dios y de los hombres, cuanto más se sienta obligado el hombre virtuoso a esforzarse por la virtud. Porque cuanto más se incrementa el tesoro de la virtud, tanto más amplía su horizonte y los

deberes que ella descubre. No obra el bien, el hombre virtuoso, en aras de un perfeccionamiento personal buscado en sí mismo, sino que al volver la mirada sobre sí, no contempla las cualidades adquiridas, sino que descubre las posibilidades aún pendientes de desarrollo. Es decir, contempla la elevación y belleza de la virtud percibiendo los valores que le faltan por adquirir. Precisamente se hace patente lo más hermoso de la virtud por el brillo de las cualidades ocultas de quien las posee. Pero la virtud no es un ideal etéreo, sino una realidad consumada, que se manifiesta en el hombre que la posee.

El cristiano no se enfrenta con las exigencias de un ideal abstracto de la virtud, sino que tiene ante sí a la persona infinitamente perfecta de Cristo, en quien la virtud se encarnó en el grado más elevado.

En esta vida la virtud del hombre no llega a la perfección. En el estado de viandante, rara vez reina sin combate. Mas el cristiano conoce que dispone de energías para la lucha, aunque la fuente de dichas energías no es la naturaleza, sino la gracia de Dios: «Todo lo puedo en aquél que me conforta» (Filip 4, 13). La virtud cristiana anticipa de alguna manera la era gloriosa y revela el ansia de llegar a la definitiva perfección. Es la virtud cristiana una revelación incipiente de la victoria de Cristo y un combate sostenido merced a la fuerza que dimana de su pasión. Está la virtud cristiana siempre en camino hacia la plena manifestación de la gloria del reino de Dios³³.

La adquisición de la virtud cuesta sudor y esfuerzo, más ni el sudor ni los trabajos son la virtud cristiana, pues, ante todo, es un «Don de la gracia; los esfuerzos y fatigas de la voluntad no significan más que la necesaria preparación para recibirlo»³⁴.

La virtud cristiana supone que se ha recibido el tesoro del amor y que ese tesoro va en aumento. Por su origen y finalidad la virtud es religión, unión con Dios, mediante Dios. Homenaje tributado a Dios mediante su ayuda, como también gloria nuestra por gracia de Dios. Por su origen, ejercicio y finalidad es una bienaventuranza: don del Dios infinitamente feliz. Su ejercicio está condicionado por el tesoro beatificante de la gracia y prepara para el don de la eterna bienaventuranza, aunque en su camino aparezca el dolor y la cruz.

5. COMENTARIO A LAS VIRTUDES EN HÄRING

1. En nuestra opinión, la moral que realiza Häring enlaza con la de Aristóteles y, fundamentalmente, con la de santo Tomás, aunque presentada bajo las categorías de la moderna filosofía de los valores.

El centro de la moralidad se desplaza desde el acto moral hacia la persona. Y en el cristiano se presenta como seguimiento íntimo de Cristo. De esta manera, los deberes morales del discípulo de Cristo adquieren una nueva raíz: la gracia divina; y un nuevo centro de convergencia: la persona divina de Cristo.

La moralidad supera el marco de la norma, entendida como obligación que dimana de la ley, para adentrarse en la conformación de la persona con el bien. Con el Bien Absoluto que es Dios, a través del modelo asequible representado por Cristo en su humanidad, bajo el impulso de la gracia y de los dones infundidos por el Espíritu Santo. Espíritu de vida que está en Jesucristo, y cuya acción se manifiesta principalmente por las virtudes cristianas.

Se trata de una moralidad en la que está presente la ley, inserta en la creación y en la redención, estableciendo un valladar que guía y protege un camino de perfección, que toma cuerpo en el cristiano a medida que arraigan en él las virtudes cristianas.

En definitiva, una moral que tiende a desplegar la imagen divina presente en el hombre, elevada por la gracia, hasta reproducir en nosotros la imagen de Cristo —quien se nos presenta como imagen del Padre—, por la acción del Espíritu Santo.

2. Para calar en la mente de este autor, hemos resumido su antropología cristiana, porque permite comprender la función que asigna a las virtudes cristianas, las cuales tienen su fundamento en la caridad, que les da forma. Por esto la ley fundamental del cristiano —la ley de Cristo— es la del amor de Dios, que pone orden en el alma, y permite reconocer y observar la jerarquía de valores que solicitan el amor.

Con esa visión, las virtudes ordenan las potencias del alma, las abren y despliegan a las exigencias objetivas del bien representadas por los valores morales específicos.

3. Con este planteamiento, las virtudes naturales y en concreto las cardinales, son concebidas por Häring, como disposición fundamental para seguir a Cristo. Así el autor da relieve a la vida de la gracia y a las virtudes teologales esenciales para la vida cristiana; realza de esta manera el seguimiento de Cristo.

4. Las exigencias de la ley y, específicamente de la ley natural con su expresión correspondiente en el decálogo, representan —según Häring— aquellos requisitos imprescindibles para todo el que quiere vivir como discípulo de Cristo. Aquí, opinamos de modo diferente que este autor, porque señala que la ley es mero conocimiento externo y representa las exigencias mínimas a respetar en un camino de

perfección. Nosotros pensamos que los mandamientos positivos del decálogo, especialmente el primero, indican la vía que conduce al pleno despliegue de la persona, y así lo pone de manifiesto el propio Häring. Discrepamos, además, porque entendemos que al profundizar en el conocimiento de la ley, especialmente de la ley natural, se observa que sus contenidos son conformes con nuestro modo humano de ser, no son mero conocimiento externo, de tal manera que, si no se observan sus exigencias, la criatura humana se resiente en su interior, y así se lo manifiesta su conciencia. En otras palabras, las leyes justas protegen bienes irrenunciables acordes con nuestro modo humano de ser, por eso la conducta razonable siempre las respeta.

Cosa distinta es que la moral quede sujeta al marco estricto de la ley, o que la conducta sólo se ha de conformar por leyes. Si lo hiciera así correría el peligro de quedarse en puro formulismo que no sabe descubrir los valores que las leyes encierran.

Y por eso, asentimos a lo afirmado por Häring, cuando presenta a las virtudes como complementarias con la ley, ya que las virtudes despliegan las facultades humanas hasta la plena conformación con el bien objetivo que las virtudes representan.

Ahora bien, como indica Häring, el despegue de las virtudes requiere una cierta calidad moral del agente. El propio conocimiento de los valores morales encierra ya de suyo un valor moral. Es ya un acto moral, una decisión radicalmente buena, que supone abrirse a la luz exigente de la verdad, el no rechazar sus sacrificadas exigencias.

5. Para Häring, las virtudes naturales sólo son auténticas cuando están dirigidas hacia Dios. Opinamos, con él, que estas virtudes tienen brillo propio porque reflejan de alguna manera las cualidades divinas. Sin embargo, pensamos que las virtudes naturales tienen, por sí mismas, un papel básico en la vida del hombre y lógicamente en la vida del cristiano. Con el arraigo de estas virtudes incrementa el hombre su bondad natural y contribuye a mejorar sus relaciones sociales. Y también mejora la vida de relación con Dios, ya que la vida cristiana unifica en el cristiano todos los aspectos de su existencia, incluida su vida meramente natural.

Como sostiene la teología clásica, la gracia eleva y perfecciona a la naturaleza humana, pero ésta sigue vigente con sus características propias que ha de armonizar con las exigencias de la vida sobrenatural, con la que forma unidad, por eso al cristiano le son necesarias tanto las virtudes naturales como las sobrenaturales para alcanzar su plenitud como hombre cristiano.

NOTAS

1. Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, Barcelona 1961.
2. Cfr. *ibid.*, pp. 29-32.
3. *Ibid.*, p. 29.
4. Cfr. *ibid.*, pp. 33s.
5. Cfr. *ibid.*, pp. 83s.
6. Cfr. *ibid.*, pp. 144-258.
7. Cfr. HÄRING, *La ley de Cristo*, pp. 146-168.
8. Cfr. *ibid.*, pp. 168-184.
9. J. MARITAIN, *Der Existenzialismus der hl. Thomas*, en «Gloria Dei» (1947-1948) 301.
10. Creemos conveniente intercalar aquí lo que entendemos que en ese sentido enseña santo Tomás, ya que arroja claridad a la comprensión de los principios universales.

Puesto que la ley se dirige a ordenar el bien común entre sus características se encuentra la de universalidad. Ahora bien, cuando el sujeto se enfrenta con una elección su razón no parte sólo de los principios universales o generales, sino que también tiene presente las circunstancias concretas, y sobre todo, cuenta con las aspiraciones y deseos del sujeto conforme a su bondad actual y a los fines que se propone.

Para santo Tomás la diferencia que existe entre el conocimiento universal del bien y el conocimiento particular, no es sólo lógica, en el sentido de que el primero se expresa en proposiciones universales y el segundo capta las circunstancias particulares, sino que es también una diferencia existencial, en el sentido de que el primero es potencialmente práctico y el segundo actualmente práctico.

Para el Aquinate (I-II, q. 58, a.5) el conocimiento universal del bien puede incluso ser descuidado por el agente al no hacerlo suyo en la elección concreta. Este conocimiento moral universal, aun circunstanciado, sólo se hace efectivo cuando el sujeto emite un juicio de conveniencia entre el bien que se le presenta y sus rectas disposiciones afectivas. (*De malo*, c. 6).

En la misma cita de la *Summa*, que estamos comentando, añade santo Tomás que la prudencia no sólo sigue a los principios generales del obrar, sino que se adapta además a los principios particulares de la acción que son los fines. Para que la persona realice una actuación prudente, es decir, para que se produzca una recta ordenación hacia los fines ha de ser perfeccionada la persona por ciertos hábitos que, de alguna manera, le hacen juzgar rectamente sobre el fin. Estos hábitos son las virtudes morales que, como expresa más adelante Häring, le muestran un aspecto típico del bien moral.

11. Cfr. M. SCHELER, *Materiale Wertehik*, p. 305.
12. E. STEIN, en «Jahrbuch für Philodophie und phänomenologische Fourshung» 5 (1922) 145.
13. Ya vimos como Prümmer indicaba que nunca se destruye el conocimiento de los primeros principios intelectuales o morales, y así lo sostiene santo Tomás (I-II, q. 53, a. 1).
14. Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, pp. 184-235.
15. *Ibidem*, pp. 235-241.
16. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, en *Jabbuch fur Phill. und phän.*, Forschung III, p. 226.
17. Cfr. *ibid.*, p. 188.
18. Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, pp. 241-257.
19. Cfr. *ibid.*, pp. 261-173.
20. Como señala Wieland también las virtudes, que son disposiciones adquiridas mediante hábitos, poseen una estructura normativa presentada bajo una tipología existencial, que se conoce como standard de la virtud, pero es siempre el sujeto el que determina el medio y la intensidad de la virtud en su situación concreta. Por la recta razón del sujeto se determinan tanto el medio objetivo como el subjetivo, que regula a las pasiones para que tengan la actuación debida. La intensidad de la virtud depende del arraigo del hábito en el sujeto y de la fuerza con la que se dirige hacia el bien. (Cfr. W. WIELAND, *Norma y situación en la ética aristotélica*, en «Anuario filosófico» 32/1 [1999] 107-127).
21. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.92, a. 1.
22. Aristóteles enseña en *Ética Nicomáquea*, IV 12, 1137a12, que las normas representadas por las leyes encarnan siempre lo justo de modo accidental, precisamente porque requieren todavía la aplicación al caso particular, en el cual ha de averiguarse de qué modo se ha de hacer y distribuir lo justo, en otras palabras, requieren de la equidad.
23. Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, pp. 348-362.
24. Cfr. *ibid.*, pp. 513-526.
25. S. AGUSTÍN, *Retractationes*, I, 9 (PL 32, 597).
26. Cfr. Dz, 800.
27. Cfr. Dz, 410.
28. Cfr. Dz, 483.
29. *Catecismo del Concilio de Trento*, p. II, c. 2, n. 51.
30. Cfr. J.M. SAILER, *Handbuch der christtichen Moral* I, p. 483.
31. M. SCHELER, *Zur Rehabilitirung der Tugend*, en *Unsturz der Warte*, I, p. 14.
32. E. KANT, *Anthropolie in pragmatischer Hinsicht*, *Cassirer*, tom 8, p. 32.
33. Cfr. M. SCHELER, *Zur Rehabilitierung...*, *cit.*, p. 16.
34. *Ibid.*, p. 15.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	261
ÍNDICE DE LA TESIS	263
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	267
LAS VIRTUDES EN GENERAL EN LA OBRA DE B. HÄRING: LA LEY DE CRISTO	271
1. PRESENTACIÓN DE LA OBRA	271
2. PLAN GENERAL DE LA OBRA	272
3. CONTEXTO MORAL DE LAS VIRTUDES	274
3.1. Una moral de responsabilidad	275
3.2. La sede de la moralidad	277
3.3. El deber moral del discípulo de Cristo	297
3.4. Los motivos morales	303
4. LAS VIRTUDES EN GENERAL	306
4.1. La unicidad de la virtud	307
4.2. La multiplicidad de las virtudes	309
4.3. Las virtudes infusas y adquiridas	310
5. COMENTARIO A LAS VIRTUDES EN HÄRING	314
NOTAS	317
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	319