

## INTRODUCCIÓN

Este libro no es un ensayo de moral bíblica. Para que lo fuera, habría de dedicar amplio espacio a la exégesis. Trata de acercarse al misterio de Jesús de Nazaret —el misterio del Hijo— desde la perspectiva de la acción. El cristianismo no es principalmente una moral, sino un don, a partir del que tiene sentido considerar también una novedad en la actuación<sup>1</sup>. Tomando eco de esta afirmación, la tesis central del libro es que en el actuar de Jesús se da una novedad decisiva para la configuración del actuar humano.

Las páginas actuales proceden del convencimiento de que solo es posible entender en plenitud dicho actuar a partir del misterio pascual de Cristo. La moral cristiana, plenitud de la moral humana, deriva de dicho acontecimiento. Es decir, hay una moral en el misterio pascual del Señor, que enseña al hombre cuál es la moral definitiva. Se ha de hablar, por tanto, de una estructura pascual de la moral, de manera que los temas clásicos pueden y deben ser explicados a la luz de dicha estructura. Pretendo destacar la dimensión moral, individual y humana que comporta la pascua de Jesús de Nazaret, pues su muerte y resurrección por los pecados de toda la humanidad es redentora, pero también es moral: expresión última de la libertad humana del Salvador. Este convencimiento determina la subordinación de una moral bíblica. Tiene sentido recurrir a la Biblia en moral en la medida en que nos transmite a Cristo. La

1. «La novedad es el don, el gran don, y al don, a la novedad del don, sigue también, como he dicho, el actuar nuevo»: BENEDICTO XVI, *Discurso durante la visita al Pontificio Seminario Romano mayor*, 12-II-2010.

tarea fundamental, por tanto, es hacer no una moral bíblica sino una moral cristológica<sup>2</sup>.

Contrariamente a la opinión de algunos libros de moral fundamental, mi impresión es que hay mucho y bueno escrito acerca de esta disciplina en la actualidad. La renovación de la Teología moral, augurada por el Concilio Vaticano II<sup>3</sup>, se está llevando a cabo. En esta obra intento dar cabida a las intuiciones de Angelini<sup>4</sup>, inspirándome en dos intentos actuales de construcción de una moral fundamental: los de los grupos encabezados por Réal Tremblay<sup>5</sup> y Livio Melina<sup>6</sup>, manteniendo la primacía del polo cristológico sin renunciar al antropológico *en Cristo*. Deseo igualmente desarrollar la intuición de Zuccaro sobre una moral construida a partir del Unigénito y Primogénito de muchos hermanos<sup>7</sup>.

Mientras la primera parte del libro es esencialmente cristológica, tratando la moral desde el punto de vista de la creación en Cristo

2. «Ogni proposta morale cristiana è sempre morale e cristologica, per cui la vita morale cristiana ha un carattere cristocentrico»: J. RATZINGER, «Presentazione all'enciclica Veritatis Splendor», en R. LUCAS LUCAS (a cura di) *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 8.

3. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 28-X-1965, n. 16. A partir de ahora OT.

4. Giuseppe Angelini (1940) es profesor ordinario en la Facultad de Teología de Italia Septentrional. Sus propuestas más importantes en este tema se hallan en G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999. A partir de ahora TME.

5. Réal Tremblay (1941) pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor. Realizó el doctorado en Teología Dogmática bajo la dirección de Joseph Ratzinger. Es profesor ordinario de Teología Moral en la Academia Alfonsiana de Roma y profesor encargado en el Instituto de especialización en cristología de la Pontificia Universidad Lateranense. Ha fundado el grupo de investigación *Hypsosis*. Para conocer la propuesta de articulación de la Teología moral fundamental de dicho grupo: cf. R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008 (a partir de ahora FnF). Para un estudio en profundidad del pensamiento de Tremblay: cf. P. SIU, *La moral fundada en la filiación divina: la propuesta de Réal Tremblay*, tesis doctoral de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.

6. Livio Melina (1952) es profesor ordinario de Teología Moral del Pontificio Instituto Giovanni Paolo II (Pontificia Università Lateranense), del que también es presidente. José Noriega (1965) es vicepresidente de la Sección Romana de dicho instituto, donde es profesor ordinario de Ética Sexual. Juan José Pérez-Soba es profesor ordinario de Teología Moral en la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid y en el Instituto Juan Pablo II de Valencia. Sobre su propuesta moral conjunta: cf. L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008 [v. es.: *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007]. A partir de ahora CLA. Citaré siguiendo la versión italiana.

7. Cf. C. ZUCCARO, *Cristologia e morale. Storia, interpretazioni, prospettive*, EDB, Bologna 2003, 82-83. Cataldo Zuccaro (1953) es profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Urbaniana y rector de dicha universidad.

(capítulo I), del misterio pascual (capítulo II) y de la actual economía de la salvación (capítulo III), mi intención fundamental en la segunda parte será ofrecer una visión sobre el modo en que se produce la sinergia divino-humana en el actuar moral cristiano (capítulos IV y V), puntualizando algunas cuestiones que parecen poco elucidadas en la mayoría de las obras de Teología moral (capítulos VI y VII). Sin embargo, antes de entrar en materia, es necesario hacer una introducción que permita conocer el contexto de las ideas que se van a presentar<sup>8</sup>.

## 1. LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA EN TEOLOGÍA MORAL

A lo largo de su historia, la Teología moral ha debido realizar una elección entre dos posibilidades de exposición que podríamos resumir así: (i) partir de las inclinaciones naturales del ser humano, como *semina virtutum*; (ii) partir de la persona de Cristo, como sugieren, por ejemplo, *Gaudium et spes*, n. 22 y *Optatam totius*, n. 16.

En este libro adoptaremos la segunda perspectiva, necesaria en mi opinión si se quiere hacer una exposición dogmática<sup>9</sup> de la Teología moral. Esta opción no significa que no sea posible comenzar a explicar la moral a partir de lo humano; incluso puede ser lo más aconsejable en determinados contextos, pero la exposición científica de la moral necesita partir del misterio de Cristo. Hay que decir también que para algunos autores no estaríamos únicamente ante una elección metodológica, tan válida como cualquier otra, pues el método teológico debería reflejar el principio conciliar de que solo en el misterio del Verbo encarnado se revela al hombre quién es el hombre<sup>10</sup>.

Esta opción puede resultar chocante para quien se enfrente a la moral desde un prejuicio metodológico muy extendido: conceder la prioridad en la exposición de la moral a su universalidad. Bajo esta

8. Para una introducción general al pensamiento de los autores citados, puede consultarse J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, «Proyectos globales de Teología Moral fundamental en Italia», *ScrTh*, 41/3 (2009) 863-888; «La Teología Moral Fundamental italiana después de *Veritatis splendor*: Propuestas particulares», *ScrTh*, 42/2 (2010) 453-478.

9. Cf. D. MONGILLO, «Una visione unitaria», *RTM*, 97 (1993) 168.

10. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 22. A partir de ahora GS. «Il est impossible pour le théologien de penser rationnellement l'homme et son agir hors de l'horizon christologique. C'est là un lieu herméneutique qui s'impose absolument»: R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines-Médiaspaul, Paris-Montréal 1993, 148.

idea de fondo, no se puede evitar la división de la moral en lo obligatorio (para todos) y en lo supererogatorio (de lo que algunos son capaces). Lo peor de esta división es que la inserción en el misterio trinitario y cristológico en que consiste el cristianismo queda desdibujada. Lo obligatorio tendría que ver con los absolutos morales, accesibles a la razón humana porque pertenecerían a la ley natural, mientras que lo supererogatorio sería posible a partir de la conversión de cada persona.

Esto último podría darse de una manera continua y suave, pues la perfección de la moral humana universal reclamaría lo que llamamos moral cristiana. Sin embargo, de ninguna manera es claro cómo y cuándo se da esta transición. Es algo que no ocurre ni histórica (en ninguna cultura se ha dado un cambio suave de su moral a la moral cristiana) ni existencialmente (ninguna persona se hace cristiana porque quiere simplemente actuar de manera más ética).

Solidaria con este problema es la insistencia escolástica en partir de la naturaleza y la gracia como dos órdenes diversos de gratuidad. Al entender la elevación sobrenatural como una nueva gracia, añadida a la naturaleza, aquella no será estrictamente necesaria para entender al hombre. Pero dicha perspectiva olvida un dato metodológico de la mayor relevancia: la distinción natural/sobrenatural es pertinente, pero se puede realizar solo como abstracción *a posteriori* del actuar humano. Dicho con otras palabras, la persona se percibe en primer lugar como una unidad de «ser que actúa para»; solo posteriormente podemos distinguir en ella la naturaleza y la gracia<sup>11</sup>.

La separación antropológica entre orden natural y orden sobrenatural explica parte del proceso de secularización moderno, cuando el segundo de los órdenes decae. Naturalmente, dicha separación da lugar a un concepto de libertad deficiente, individualista y voluntarista. La otra cara de la moneda es una moral centrada en la ley, de cuño jurídicista, que resulta en el fondo idolátrica. Una moral que no busca el contacto vital con el Dios trinitario<sup>12</sup> desea un espacio

11. Cf. G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 356. «Se debe, por tanto, prestar mucha atención para no pensar al hombre, para no tener una concepción del hombre fundada sobre una confusión enorme; la de considerar como pura posibilidad (el hombre en vista de Cristo) lo que de hecho, por gratuidad, es la única realidad existente y considerar como realidad lo que de hecho, por gratuidad, permanece en el campo de la pura posibilidad (el hombre no en vista de Cristo). Tal confusión está en el origen de la pérdida de la concepción cristiana del hombre y del oscurecimiento de la originalidad propia de la ética cristiana»: C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988, 53.

12. «L'éthique chrétienne est d'abord et avant tout une adhésion, non pas à des normes, mais à la Personne du Père. Ce oui filial, voilà la "norme" fondamentale, foncière, matrice,

de autonomía donde el hombre sea el único dueño de sus actos y no tenga que rendir cuentas a nadie. La concepción individualista de la modernidad penetra así hasta los tuétanos del actuar cristiano. Sin embargo, a partir del redescubrimiento de la única vocación suprema del ser humano<sup>13</sup>, es posible redescubrir las trazas de la llamada de Dios en la vida «natural» de cada persona.

Es necesario hablar del don que se recibe en Cristo para poder hablar de una moral verdaderamente cristiana. Esta realidad invita a considerar la moral como una moral revelada. En el fondo, una moral tan exigente como la que propone la revelación no es extraña a las aspiraciones conscientes o inconscientes de la humanidad post-moderna<sup>14</sup>. Ahora bien, la referencia directa a Cristo se percibe hoy día como una amenaza para la identidad del hombre. Hay una larga historia del porqué están así las cosas: la «conversión», el «convivir» (en el sentido fuerte del término) con Cristo no es inicialmente aceptable porque parece atacar radicalmente las conquistas del hombre moderno.

Pero si algunos teólogos parecen temer la absorción de la antropología en la cristología<sup>15</sup>, el problema esencial es que una antropología sin referencia a Cristo, aunque solo sea en sus inicios, está destinada al fracaso. En realidad, la temida absorción del *humanum* en el *divinum* no es tal. Lo humano es asumido en lo divino de manera que solo ahí encuentra su consistencia ontológica. Esto es posible *en*

sur laquelle viennent se greffer toutes les autres normes particulières de quelque provenance qu'elles soient. Concevoir la théologie morale "comme la présence impérative du Bien dans les normes morales, recueillies par la raison ou proposées par la révélation, identifiant ensuite le Bien à Dieu" serait la réduire considérablement et la condamner à aboutir inévitablement à une casuistique sans âme»: TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise*, 143.

13. «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina»: GS, n. 22.

14. Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, 11-V-2008, n. 156. A partir de ahora BeM.

15. «The more theologians seek to find the means to translate theological convictions into terms acceptable to the non-believer, the more they substantiate the view that theology has little of importance to say in the area of ethics»: S. HAUERWAS, «On Keeping Theological Ethics Theological», en J. BERKMAN - M. CARTWRIGHT (eds.), *The Hauerwas Reader*, Duke University Press, Durham and London 2001, 69. Se señala la ausencia del principio cristológico en la teología que se ocupa de la bioética en I. CARRASCO DE PAULA, «La bioética como reflexión sobre la vida: ¿teología, filosofía, biología?», en E. MOLINA - J.M. PARDO (eds.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 88. Sobre este problema véase también el capítulo: «Fede nell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù e cultura della vita» en L. MELINA, *Azione: Epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, 199-212.

el misterio de la unión hipostática<sup>16</sup>, que introduce a todo hombre en el humus *divinum*. La moral ha de contemplar entonces cómo actúa humanamente Jesús de Nazaret. La actuación de cada persona resulta interpelada por los bienes humanos y por los bienes que presentan las tradiciones religiosas de la humanidad, que la filosofía ha de escuchar<sup>17</sup>.

Ciertamente, hay una dimensión ética de lo humano, pero también una incapacidad de afrontarla con éxito solo con las propias fuerzas. A partir de este hecho tiene sentido escuchar y acoger la revelación divina. Una autocomunicación que da más de lo que podríamos esperar (y aquí se inserta una cierta heteronomía por superación<sup>18</sup>), pero en una forma y lenguaje humanos. En realidad, también lo humano es ya revelación en el plano creatural y por eso la moral puede partir de ello. Pero, si queremos comprenderla desde el principio hasta el final, pasando por su desarrollo, hay que acudir a su revelación en Cristo<sup>19</sup>.

La cristología ilumina la antropología y la llamada moral se hace patente a la luz de Cristo. Es interesante el recurso a la moral natural para mostrar los problemas morales. Pero estos solo pueden ser superados cuando se acepta libremente la fe. La perspectiva cristológica de la Teología moral para el avance en la comprensión de la moral

16. Jesucristo ha asumido la forma del primer Adán y ha tomado sobre sí no solo la culpa, sino también las miserias, las perplejidades, las decisiones de su existencia. No subsiste para el cristiano el peligro de no encontrar en el segundo Adán al primero y su propia problemática ética: cf. H.U. VON BALTHASAR, «Neuf thèses pour une éthique chrétienne», *La Documentation Catholique*, 1675 (1975) 421.

17. «Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta»: BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*, 12-IX-2006. Acerca de la relación entre razón y fe en su pontificado, cf. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, «Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI», *ScrTh*, 40/3 (2008) 859-873. Para una visión de conjunto de esta relación a lo largo de su producción teológica: cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005.

18. Cf. R. TREMBLAY, *Radicali e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997, 93-94.

19. «Qualunque risposta alla felicità umana non può fermarsi al frutto delle sue azioni, ma neanche può darsi senza un riferimento ad esse. La chiave della relazione tra i diversi contenuti della felicità è una dimensione escatologica della vita umana che si trova al di là della capacità dell'uomo, e attende una azione divina (...). Possiamo parlare allora di un nuovo significato di felicità: la *eudokia*, come correlazione tra l'agire perfetto e la ricezione del dono (...). In Gesù Cristo, per mezzo della sua azione umana, ci viene offerto tale dono»: CLA, 162.

humana es, en este aspecto, acorde con la metodología científica<sup>20</sup>. Expresa la convicción de que Cristo es la mejor *teoría* para entender las estructuras antropológicas, pues la persona no se puede entender sin Él. Podemos conocer mejor la moral humana empezando por la cristología<sup>21</sup>, atendiendo a los misterios centrales y, muy especialmente, al misterio pascual del Verbo encarnado, ocurrido una vez en la historia y representado en cada celebración eucarística.

## 2. CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS

Si la moral humana depende radicalmente del único plan divino para cada persona y la humanidad, la exposición de la Teología moral, según los textos conciliares, debe mostrar cómo el actuar de los creyentes es una respuesta, en la caridad fecunda para ellos y para el mundo, a la llamada originaria de Cristo<sup>22</sup>. Ahora bien, al descender al campo antropológico, surge una pregunta esencial sobre el modo de entender la moral en el hombre. ¿Estamos ante lo que debe ser simplemente una consecuencia del nuevo ser en Cristo o la moral aporta una novedad de ser, siendo un «medio» para alcanzar definitivamente la «santidad»?

Sería ingenuo dar una respuesta unilateral a esta pregunta, porque las alternativas no se contraponen. No obstante, hay que dar la prioridad a alguna de ellas. Lo que aquí está en juego es la primacía del actuar de Dios o del actuar humano en la historia de la humanidad. Si –desde una perspectiva fenomenológica– se puede presentar la moral cristiana como perfección de la moral humana, la consecuencia precisa de la primacía divina en la historia humana es concebir la moral como un resultado de la unión del creyente con Dios<sup>23</sup>.

20. Cf. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, «Fede e ragione nell'annuncio cristiano: la centralità di una creazione temporale», en *Atti del Convegno PUSC 2009* (por publicar).

21. «La grâce révèle Dieu à l'homme et l'homme à lui-même. Il conviendrait donc de commencer par la foi et par l'Évangile, en théologie morale, avec l'assurance de n'en apercevoir que mieux quel est le vrai bien de l'homme, même au plan simplement humain»: S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires - Editions du Cerf, Fribourg (Suisse) - Paris 1985, 294. Digámoslo con más claridad aún: hay una lógica humana en el testimonio de Jesús de Nazaret.

22. Cf. M. DOLDI, «Il concilio Vaticano II e la riflessione morale contemporanea», FnF, 99.

23. «Il credente diviene il riflesso della perfezione paterna che brilla "sul volto di Cristo" (cf. 2Co 4,6). Spetta a lui far risplendere "agli occhi degli uomini" questa perfezione lasciandola passare attraverso di sé come un cristallo di prima qualità lascia passare la luce



La teología de escuela suele estudiar la moral a partir de los actos mediante los que el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios. Pero una visión unilateral de este tenor es discutible, incluso desde la misma teoría de la acción<sup>24</sup>. Pierde de vista la actuación de Dios en el mundo mediante la actuación humana: la sinergia entre el hombre y Dios.

En realidad, apelar a la tendencia a colmar las capacidades naturales no es suficiente para explicar el fin de las acciones. La razón por la cual la acción existe tiene que ver con un *don originario*<sup>25</sup>. La reflexión sobre el actuar lleva a la pregunta sobre el origen y el fin de uno mismo. Se percibe en primer lugar la interpelación, la pregunta y, detrás de esta, la llamada originaria: estoy aquí porque alguien quiere que *haga algo*. Es el amor originario que llama a la comunión del amor. Y este debe ser el origen de la moral.

No obstante, la moral no es la dimensión fundamental del cristianismo; ni siquiera del hombre mismo<sup>26</sup>. Nuestro modo de actuar depende de nuestra identidad, de quiénes somos<sup>27</sup>. Ciertamente las acciones van configurando y determinando dinámicamente la identidad personal, pero esto es algo que se percibe muy avanzado el camino. Lo que aquí se plantea en toda su crudeza es lo siguiente: ¿la moral es un medio para un fin o es una consecuencia? ¿Se vive una moral para ser mejor persona –una persona santa– o se vive una moral porque se es hijo del Padre en el Hijo por el Espíritu?

La respuesta que este libro pretende dar es articulada. En primer lugar, suscribe que «la ética es consecuencia del ser: primero el Señor nos da un nuevo ser, este es el gran don; el ser precede al actuar y a este ser sigue luego el actuar, como una realidad orgánica, para que

(cf. Mt 5,16). Le “buone opere” della morale cristiana sono dunque ordinate, non alla glorificazione dell’uomo, ma alla manifestazione della gloria filiale condivisa e, attraverso questa (cf. Jn 12,45; 14,9), allo splendore della gloria paterna. Nella sua essenza, l’agire morale dei figli adottivi non è antropo-, ma *teo-fanico*: R. TREMBLAY, *L’innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001, 70.

24. «L’ideale morale non può (...) essere pensato nella forma concettuale di semplice perfezionamento delle virtualità iscritte in una natura dell’uomo, che in ipotesi sarebbe suscettibile di definizione a monte rispetto alla considerazione dell’agire»: TME, 140.

25. Cf. CLA, 485-486.

26. «La morale rivelata non occupa il primo posto, essa deriva da una esperienza di Dio, da una “conoscenza” nel senso biblico, rivelata attraverso l’evento primordiale (...). Nata da una esperienza dell’accesso alla libertà, la “morale in situazione di alleanza” cerca di preservare e sviluppare questa libertà, sia esteriore sia interiore, nel quotidiano. L’opzione morale del credente presuppone una esperienza personale di Dio, anche innominata e solo più o meno conscia»: BeM, n. 33.

27. Una identidad personal que depende de la sorprendente iniciativa de Dios, que anticipa toda conciencia y toda elección del hombre: cf. TME, 596.



lo que somos podamos serlo también en nuestra actividad»<sup>28</sup>. En la transición de la cristología a la antropología considera ejemplar la vida de Jesús: «Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,15)<sup>29</sup>. Antes de ser un medio para la perfección de sí, que da la felicidad, considera la moral como una glorificación de Dios Padre<sup>30</sup>.

En segundo lugar, si bien el actuar humano queda radicado en el terreno teológico, dicho actuar tiene una densidad propia que no se puede deducir de la cristología. La cristología ha de iluminarlo, pero hay un actuar de cada persona humana, diverso del actuar personal de Cristo. La acentuación unilateral del adagio *agere sequitur esse* corre el riesgo de caer en un paralelo cristiano de la falacia naturalista: del «ser» cristiano no se derivaría ningún «deber ser» cristiano. Por ello es necesario explicitar la moral cristiana como don y tarea; aquello que se es e, inseparablemente, se está llamado a ser<sup>31</sup>. Es necesario profundizar en la contemplación de Cristo y *su actuación en los creyentes* para entender la moral cristiana.

Se abre así el camino para concebir la moral como vía para llegar a la santidad. Aunque el actuar cristiano sea principalmente una glorificación de Dios, secundariamente busca esa perfección humana que supone la felicidad perfecta. Algo que solo se puede alcanzar, paradójicamente, a través del don de sí para la gloria del Padre. Hay una autoconstrucción y una autorrealización –con Dios– de uno mismo<sup>32</sup>, por lo que no estamos ante una mera manifestación de la gloria del Padre, sino ante una santificación del hombre; ante un «hacerse santo». La gloria de Dios y la santidad del hombre resultan coordinadas e inseparables.

28. BENEDICTO XVI, *Discurso durante la visita al Pontificio Seminario Romano mayor*, 12-II-2010.

29. «Il problema che si pone concretamente, in materia di discernimento morale, è il seguente: occorre considerare il comportamento di Gesù come una norma, un ideale più o meno inaccessibile, una fonte di ispirazione o un semplice punto di riferimento?»: BeM, n. 100.

30. Cf. A.-M. JERUMANIS, «L'agire morale filiale», FnF, 190.

31. Resulta de especial interés el planteamiento de E. COLOM - Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000. Es decir, no solamente *elegidos*, sino *elegidos para ser*. Este título aúna la perspectiva del ser, como fundamento, y la perspectiva dinámica, de lo que va a ser.

32. «Nella prospettiva filiale, essa [la perfezione] non è da concepirsi sul modello greco come un'autocostruzione di sé che porta all'autorealizzazione, ma piuttosto quale dischiudersi della perfezione paterna nell'essere filiale vissuto secondo la logica cruciforme che è propriamente la logica dell'amore (...). La perfezione dei figli consiste, dunque, nel manifestare la gloria del Padre (...), vivendo in modo filiale secondo la logica cruciforme dell'amore»: A.-M. JERUMANIS, «La morale filiale del Nuovo Testamento», FnF, 53.

La moral tiene siempre una dimensión de respuesta a la iniciativa de Dios, a la necesidad de vivir humanamente; es decir, respondiendo a un amor que nos *precede*. «No son los que me dicen: “Señor, Señor”, los que entrarán en el Reino de los Cielos, sino los que cumplen la voluntad de mi Padre que está en el cielo» (Mt 7,21). Si es cierto que el ser de la filiación divina precede el actuar cristiano, también lo es que tiene necesidad de dicho actuar para adquirir toda su consistencia. La acción, fundamentada en el ser, introduce una novedad en el ser y, en ese sentido, lo desarrolla. Es necesario actuar para ser<sup>33</sup>, es necesario actuar para *hacerse* santos.

La importancia de una teología de la acción se recupera al contemplar que *Cristo salva actuando*, no de una manera puramente intelectual<sup>34</sup>. La actuación del cristiano queda por tanto marcada con un signo de novedad que hay que explicitar. En Cristo y sus acciones se revela la plenitud de valor de las acciones humanas, que llegan a ser salvíficas por la colaboración con la gracia del Espíritu Santo. Habrá que describir cómo se realiza esto en las potencias del ser humano, que no se limitan a imitar un modelo revelado de actuación.

Se trata entonces de redescubrir la novedad de la acción desde esta perspectiva. Es cierto que la antropología depende radicalmente de la cristología; por eso se ha de contemplar el actuar humano de Cristo. Pero si se acentúa de modo equivocado el *agere sequitur esse*, acaba empobreciéndose el nexo que une la cristología a la antropología. Que Jesús redima *con su actuación* es el dato teológico más relevante para una teología de la acción, irreducible a una deducción desde la filiación divina adoptiva.

La respuesta de amor a la iniciativa divina es también obra del fiel. A través de ella, Dios quiere unirnos libremente a sí. Para ello, el hombre ha de poner en juego todos sus dinamismos dentro de la economía de la gracia. Por eso cada uno sigue siendo responsable

33. «L'azione umana implica una novità propria della persona: si tratta dell'aspetto *esistenziale dell'azione* (...). L'autentico risultato dell'azione è l'uomo stesso»: CLA, 520.

34. «La modalità dell'assunzione di Cristo come verità è di passare per Cristo come “via”: la sua umanità e il suo agire sono per noi la via di accesso alla pienezza della verità sul bene (...). Cristo mostra la sua verità e la verità sul bene precisamente nel suo agire. In tal modo si evita l'estrinsecismo moralistico del riferimento cristologico (Cristo inteso come un modello da cui dedurre, o anche solo come un maestro da cui imparare), sia anche il riferimento meramente ontologico a Lui (la declinazione dell'agire dall'essere in Cristo)»: CLA, 86. Esto quiere decir que nuestro actuar debe ser crístico, acorde con el seguimiento de Cristo (Cristo vía), y cristificante; debe conformarnos cada vez más a Cristo (Cristo verdad). Pero también es verdad que gracias a nuestro ser en Cristo le tenemos como luz del actuar. Hablaremos de ello en el Capítulo VI.

del propio destino. Mas la posibilidad de colaborar en el proyecto divino procede en último término de la acción meritoria de Cristo. La gracia de la cabeza pasa al cuerpo según un designio originario en que el hombre es creado en Cristo y con vistas a Él; sus potencias se diseñaron para ser vivificadas por el Espíritu y el Logos.

Esta dimensión meritoria de las acciones manifiesta la seriedad que Dios otorga al actuar humano. Nuestras acciones poseen esa intrínseca potencialidad: poder ser meritorias, incorporadas a Cristo. Esa es la novedad radical que permite una divinización interior del hombre para la gloria de Dios. Por el contrario, cuando el fin del hombre no se entiende como transformación radical en Cristo sino como fin acorde con su naturaleza, o un corolario antropológico, se pierde el dinamismo teleológico de la acción.

El tema esencial de la moral cristiana es, por tanto, pensar la colaboración del actuar humano y del actuar divino en la plena realización del hombre<sup>35</sup>. La prioridad del proyecto divino se revela sobre todo en la acción del cristiano, que por eso es salvífica. La sinergia de lo divino y lo humano en el actuar creyente desarrolla la prioridad del ser de los hijos en el Hijo, de modo que el núcleo del problema para profundizar analíticamente es cómo se puede pertenecer al Señor y ejercitar la propia autonomía<sup>36</sup>.

La segunda parte del libro estará dedicada a mostrar que el hombre solo puede ser protagonista de la propia historia junto a Dios: un único vivir *en* Cristo que hace ser «uno mismo». Se puede decir por eso que la tarea de la conciencia consiste en presidir este encuentro del hombre con Dios y llevar a cabo el mandato divino fundamental: realizarse a sí mismo interpretando todo lo que la propia naturaleza humana pone a disposición para alcanzar dicho fin<sup>37</sup>. La acción es actualización de la persona, pero a condición de reconocer su originaria dependencia de una *gracia*, de la anticipación sorprendente de uno mismo gracias a otros<sup>38</sup>. Se cumple así plenamente la afirmación del Prólogo de la *Prima Secundae*: que Dios se nos revela de modo nuevo cuando es contemplado en su imagen, considerada dinámicamente como principio y fin de obras libres, realizadas en la sinergia humano-divina<sup>39</sup>.

35. Cf. J. RATZINGER, *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996, 96.

36. Cf. ZUCCARO, *Cristologia e morale*, 87.

37. Cf. C. ZUCCARO, *Morale fondamentale*, EDB, Bologna 1994, 214-215.

38. Cf. TME, 637.

39. Cf. CLA, 81.

### 3. MORAL Y TEMPORALIDAD DE LA PERSONA

Una de las mayores debilidades en la presentación de la moral es separarla de la antropología<sup>40</sup>. Por eso no se puede separar la ética de la identidad del sujeto que actúa. Pero la noción de identidad es compleja en el caso del hombre. Se da en él una identidad que evoluciona. En moral, el concepto de identidad ha de complementarse con las nociones de desarrollo y crecimiento, que asumen la dimensión temporal de la vida humana.

Ahora bien, la realidad del tiempo resulta misteriosa para el hombre. La concepción de la temporalidad acaba siendo piedra de toque de religiones y filosofías<sup>41</sup>. En último término, esta dimensión de la persona solo puede tener sentido como «lugar» de inserción de lo sobrenatural, pues no basta un tiempo infinitamente extendido para satisfacer los deseos humanos<sup>42</sup>. La moral ha de vérselas necesariamente con esta perspectiva, puesto que el modo de afrontar el tiempo –consciente o inconscientemente– refleja nuestra relación con Dios en el actuar<sup>43</sup>.

En realidad, comprendemos el actuar moral si entendemos el sentido del tiempo, y esto es posible solo si atendemos al proyecto divino para cada persona y toda la humanidad. La creación temporal, una creación que se desarrolla en el tiempo, es la manera *estructural* que Dios tiene de divinizar a los seres humanos. El hombre puede ser como Dios a través de una historia personal entrelazada con la de los demás hombres en la historia universal. Pero no lo puede hacer instantáneamente, como pretendió de modo *impaciente* la primera pareja (cf. Gn 3,5). He ahí la raíz más profunda del pecado original.

La propuesta moral cristiana no es entonces una simple variante dentro del género común, sino la forma verdadera de la actuación humana. Dar razón de esta pretensión de la fe es la tarea de la Teo-

40. Cf. R. TREMBLAY, «*Ma io vi dico...*». *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, EDB, Bologna 2005, 92.

41. Se podría aquí hacer referencia a las concepciones cíclicas del tiempo de muchas culturas o a la negación práctica del espesor temporal en la cultura consumista, que sacraliza lo inmediato.

42. «Por un lado, no queremos morir; los que nos aman, sobre todo, no quieren que muramos. Por otro lado, sin embargo, tampoco deseamos seguir existiendo ilimitadamente, y tampoco la tierra ha sido creada con esta perspectiva. Entonces, ¿qué es realmente lo que queremos?»: BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe salvi*, 30-XI-2007, n. 11. A partir de ahora SS.

43. «Il tema del tempo, in relazione alla escatologia, si rivela dunque decisivo per la comprensione del luogo della morale nell'esperienza cristiana»: MELINA, *Azione: Epifania dell'amore*, 40.

logía moral. Solo la forma cristiana del actuar moral logra salvar las aporías que el tiempo introduce en el actuar humano mediante la virtud central de la esperanza.

El misterio pascual de Cristo resulta así paradigmático a la hora de entender cómo la razón práctica humana se combina con la acción de Dios en la historia. Por eso este libro intenta desentrañar el actuar libre de Dios hecho hombre, explicando cómo la actuación del Unigénito-primogénito se traduce en términos de *intencionalidad moral*. Se trata de explicar, más concretamente, qué significa una *intención cristiana*, mostrando la confusión que –en el caso del pecado– se da en la estructura temporal de una acción. Se quiere, por tanto, partir de la revelación de la vida en Cristo para no correr el riesgo de reducir la Teología moral a antropología, pero también se desea mostrar que la moral cristiana se conforma armónicamente con la estructura temporal de la acción.

En el seguimiento de Cristo ha de mediar la conciencia personal para evitar la imitación exterior de una pura conducta. La moral es de la persona. Es necesaria su actividad cognoscitiva práctica intransferible para el desarrollo de la propia vida. Desde luego, la Sagrada Escritura ofrece la experiencia en Cristo de los apóstoles, que resulta fundante para las demás experiencias cristianas. ¿Qué se quiere decir aquí con «fundante»? Que en esa experiencia se contienen los principios básicos del actuar cristiano. Sin embargo, no es practicable la vía que supone la abstracción de dichos principios y su aplicación a cada experiencia cristiana. Hay que contemplar esos principios «encarnados» en la Sagrada Escritura –dentro de un contexto espacial y temporal determinado– para saber cómo se encarnan en la situación concreta con la que nos encontramos<sup>44</sup>. Es la transición de la cristología a la moral.

La Teología moral tiene entonces también el deber de asumir los conocimientos filosóficos (en particular los de la teoría de la acción) en el horizonte específico de la Revelación, para mostrar cómo adviene la sinergia entre la acción de Dios y la acción del hombre, que resulta transfigurada y elevada en sus dinamismos naturales<sup>45</sup>. Cierta-

44. «È a partire da tale esperienza morale che possono essere evidenziate le dimensioni etiche della pagina sacra. Le domande, le esigenze, le evidenze originarie del cuore costituiscono il punto di partenza iniziale per mettere in risalto quel senso morale che non appartiene solo ad alcune sezioni esplicitamente normative della Bibbia, ma che, come ben sapeva l'esegesi patristica e medioevale, tutta la percorre»: CLA, 90.

45. Cf. CLA, 94. «Un vera interpretazione teologica dell'agire umano le deve intendere [le azioni] in collaborazione –sinergia– con il progetto creativo che Dio ha messo nei nostri cuori, in unione all'azione di Cristo e alla donazione dello Spirito»: CLA, 114.

mente, «la ética, elaborada por la razón, está interiormente ordenada a la ética de la fe, encontrando en esta su verdad total. (...) La ética de la fe acoge y hace suya la ética de la razón, reconociéndole sus exigencias»<sup>46</sup>. Pero solo cuando la ética de la razón se desarrolla dentro de la moral de Cristo, la razón es capaz de ensanchar sus límites y la ética humana se hace auténticamente comprensible.

46. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, 55.