

**HACIA UNA MORAL FUNDAMENTAL  
BIBLICO-CRISTOLOGICA,  
RELIGIOSO-PERSONALISTA  
Y DIALOGICO-RESPONSORIAL  
(OT 16)**

**(Apuntes para una historia de la moral fundamental  
personalista)**

**I. INTRODUCCION**

1. En los últimos decenios, especialmente a partir de los años cincuenta, hemos asistido a un cambio histórico dentro del campo de la moral. Se ha pasado del predominio de una moral preferentemente objetivista (de actos), al de otra preferentemente personalista (de actitudes).

Pretendemos seguir este cambio realizado en la moral limitándonos a analizar los pasos que ha dado la moral personalista (de actitudes), prescindiendo casi totalmente del proceso que ha seguido paralelamente la moral objetivista (de actos)<sup>1</sup>.

El término moral «personalista» y el concepto o conceptos que con él se expresa(n) depende(n) en gran parte del (de los) que se dé(n) al término general de «personalismo» y de «persona», y éstos encierran una fuerte dosis de ambigüedad e, incluso, de equívocidad tanto en

---

<sup>1</sup> A lo largo del trabajo usaremos una serie de abreviaturas, TM: Teología Moral; TMF: Teología Moral Fundamental; V. II: Vaticano II; OT: Optatam totius. Respecto a las revistas usaremos, lo mismo que para los diccionarios y colecciones, las abreviaturas ya conocidas y más frecuentes entre nosotros en esta revista.

filosofía como en teología, dado el pluralismo de significados que se les atribuyen<sup>2</sup>.

Con el término «moral personalista» se expresan conceptos bastante diferentes unos de otros, pero todos ellos poseen, como denominador común, acentuar de manera prevalente los elementos subjetivos y personales de la moral sin eliminar ni olvidar los objetivos; de forma semejante a como sucede en el término «moral de actos», que también se utiliza para indicar conceptos distintos, pero que tienen como denominador común subrayar los elementos objetivos frente a los subjetivos, sin eliminar ni olvidar tampoco estos últimos.

Esta imprecisión del concepto y de los límites de la «moral personalista» se dejará notar a lo largo de nuestro estudio en formas diferentes. Y la primera y la más importante afecta a la finalidad de este trabajo, que no tiene por objeto primario definir el concepto de personalismo moral, ni investigar toda la compleja gama de elementos de tipo muy diverso que han influido en el paso de una moral objetivista (de actos) a una moral personalista (de actitudes); ni mucho menos hacer un estudio comparativo de las ventajas y desventajas que ofrece cada enfoque en su corta o larga historia dentro de la moral. Sin embargo, esperamos aportar alguna luz a la aclaración tanto del (de los) concepto(s) de personalismo moral como de los elementos que han influido en el paso de una moral a otra.

Vamos a ceñirnos, principalmente, a seguir los pasos de los elementos que más han influido en este cambio. Y lo vamos a hacer analizando, aunque sólo sea parcialmente, las fuentes filosófico-psicológicas, etc., y las bíblico-teológicas.

No pretendemos hacer un estudio de la moral desde la *Aeterni Patris* (1879) a la *Sapientia christiana* (1979), ya realizado en estas páginas, ni tampoco una historia completa del personalismo moral en los últimos cien años, ya que esta tarea rebasa nuestras posibilidades. Pero manteniéndonos dentro del plan de este volumen, indicaremos los momentos más importantes de esta corriente comprendidos entre 1880 y 1950, fecha que enmarca el comienzo de nuestro trabajo, en el que nos limitaremos a ofrecer algunas «Notas para el estudio de la moral fundamental personalista de 1950-1980» (excluido 1980), fijándonos de forma especial en los teólogos españoles, en los extranjeros cuyas obras han sido traducidas al castellano y, en general, en los que más han influido

---

<sup>2</sup> P. DELHAYE, *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Etude sur la morale de Vatican II*, CLD, France 1979, 40 y 150; J. ENDRES, *Antropología y moral*: DETM 1241-1242, Madrid <sup>3</sup>1978.

en la teología moral personalista contemporánea, teniendo en cuenta particularmente el influjo en la nuestra.

Analizaremos las constantes que engloba el movimiento que se denomina personalismo moral, y nos referiremos a los autores y a las etapas más significativas dentro de este período: el preconcilio, con los autores que lo preparan; el Concilio y su significado y los comentarios a la moral conciliar, especialmente a la «*Optatam totius*». En otro trabajo, que aparece en este mismo volumen, estudiaremos una selección de obras sistemáticas postconciliares desde el enfoque que el Vaticano II pide para la TMF.

2. La orientación personalista de la moral tiene unos antecedentes y, en cierto sentido, incluso una historia. No surge ni este siglo ni en el pasado. La patrística y el medievo, por ejemplo, nos aportan rasgos marcadamente personalistas en sus morales, lo mismo que las épocas posteriores. Nos referiremos, aunque sólo sea muy de pasada, a la historia anterior a 1950, ya que es bastante frecuente que los teólogos actuales se refieran a la historia de la TM para constatar en ella coincidencias con sus puntos de vista, apoyos, e incluso pruebas a favor de su personalismo moral<sup>3</sup>.

Resulta hasta cierto punto sorprendente ver cómo ya en San Agustín y en parte de los autores comprendidos entre el Lombardo y Santo Tomás, se dan planteamientos como éstos: las decisiones morales las realiza la *única* persona existente, el *único* hombre; y *todo él* se salva o se condena. El criterio determinante de la gravedad de las decisiones morales se halla en que sea *todo el hombre* el que consiente. Si el consentimiento lo realiza *todo el hombre*, y no sólo *una parte* de él, la decisión será grave, aunque su objeto sea de poca importancia. La *totalidad* y la *parcialidad* son, ya en el medievo, criterios determinantes de la moralidad grave o leve y no necesariamente el *objeto del acto* sobre el que decide el hombre o la persona.

De estas formulaciones a las del personalismo moral de nuestros días, al menos externamente, hay bien poco, aunque para comprenderlas correctamente hay que conocer su antropología<sup>4</sup>.

3. La moral personalista (de actitudes) actual no hace tabla rasa de todo lo anterior; ni da por definitivos todos los resultados a que ha

---

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, J. VÉLEZ, *Una «moral de estados», «niveles» o «grados de perfección» contrapuesta a una «moral de actos»*: MCom 37 (1979) 7-14.

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, P.H. DELHAYE, *L'option fondamentale en morale*: StMor 14 (1976) 51; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis. II*, Romae 1968-9, 3; R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad*, Salamanca 1979, 232.

llegado la historia de la teología moral; ni supone desarrolladas, sin más, todas las posibilidades de estos resultados.

El personalismo moral, nos dice H. Reiners<sup>5</sup>, ha ido creciendo a partir de las posiciones tradicionales, pero lo ha hecho bajo el influjo de una antropología filosófico-teológica nueva. Este planteamiento nos permite sacar algunas conclusiones fundamentales de cara a la moral, que sería deseable se aceptaran en todos los textos de esta materia. Las adquisiciones de este enfoque se encuentran ya aquí y allá en los textos actuales. Pero lo conseguido no es suficiente.

J. Gruendel y B. Haering coinciden en los mismos deseos y en la misma valoración. El primero afirma que la mentalidad personalista ha transmitido ya impulsos decisivos a la Teología moral en su conjunto, pero es necesario todavía un estudio serio de esta línea para lograr una visión personal y totalizante del hombre<sup>6</sup>. B. Haering nos resume los esfuerzos que él mismo ha realizado en todos sus escritos de los últimos veinticinco años para incorporar a la moral una línea de pensamiento personalista y existencial. Pero todavía queda por realizar un gran esfuerzo para presentar en forma coherente los problemas principales que implica la comprensión de la llamada del hombre a la madurez y a la singularidad de cada persona<sup>7</sup>. Y en su última obra sistemática<sup>8</sup> insiste en que el enfoque de la opción fundamental aparece en primer plano desde los conocimientos alcanzados recientemente por la psicología y la teología. Y de la comprensión de este enfoque depende en buena parte la primera conversión y la progresiva, lo mismo que la distinción entre el pecado mortal y el venial. Los manuales de teología moral no han integrado todavía los resultados de estas reflexiones y urge llevar a cabo esta tarea.

Estos tres testimonios, y otros que se podrían citar, reflejan la insatisfacción de sus autores ante las metas alcanzadas; constatan la larga tarea que queda por realizar, pero presentan la convicción de que los nuevos planteamientos personalistas aportan algo positivo, y en cierto sentido definitivo, que la teología moral debe aceptar.

---

<sup>5</sup> *Gundintention und sittliches Tun* (Quaestiones disputatae, 30), Freiburg in B. 1966, 201.

<sup>6</sup> G. GRUENDEL, *Teología moral*, en E. NEUHÄUSLER, E. GOESSMANN (ed.), *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969, 288-289.

<sup>7</sup> *La moral y la persona*, Barcelona 1973, 9.

<sup>8</sup> *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. Tomo primero. Los fundamentos*, Barcelona 1981, 177.

## II. EL SURGIR DE UNA MORAL PREDOMINANTEMENTE PERSONALISTA COMO REACCION ANTE LAS DEFICIENCIAS Y LIMITACIONES DE UNA MORAL PREDOMINANTEMENTE OBJETIVISTA

(La «moral de actos» desde la visión de la «moral personalista»)

Antes de estudiar cuáles son los rasgos que caracterizan de manera preferente a la moral personalista (de actitudes), veamos las deficiencias y limitaciones que tiene la «moral de actos», especialmente para los defensores de la «moral de actitudes».

Los resúmenes excesivamente simplificados que nos ofrecen ciertas obras representativas del personalismo moral actual<sup>9</sup> acerca de la «moral de actos» tienen no poco de síntesis justificativas de por qué sus seguidores han hecho esta opción. Identifican esta moral, en sus líneas generales, con la moral tradicional aristotélico-tomista, escolástica, de tendencia predominantemente objetivista y casuista. A pesar de estas deficiencias vale la pena resumir los rasgos fundamentales de la «moral de actos» que nos ofrece la personalista, para conocer por dónde y por qué avanza esta moral.

Las críticas de la moral personalista se remontan hasta Santo Tomás por el influjo que tiene en la moral de actos posterior, sin que esto suponga cuestionar los valores enormemente positivos de su aportación a la TM. El es el creador del tratado *De actibus humanis* (I-II q. 6). Al defender la moral como un «Tratado de los actos humanos», el estudio directo e inmediato del acto humano en cuanto tal viene a ser la parte más fundamental de todo el conjunto de la ciencia moral. Podríamos decir que de este modo la teología moral coloca como *categoría formal* básica al acto humano, analizado desde el punto de vista psicológico y moral. Este tipo de moral es una «moral del acto», en cuanto que todos los elementos restantes tienen aquí su fundamento y su explicación estructural formal<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, F. HERRÁEZ, *La opción fundamental*, Salamanca 1978, 46-49; M. VIDAL, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, Madrid 1975, 34-44.

<sup>10</sup> M. VIDAL, o.c., 132; cf. 128-132. R. LARRAÑETA, O.P., está de acuerdo con este punto de vista. «En la moral de Santo Tomás, nos dice, el verdadero tema son los actos humanos. Esto nos parece hoy insuficiente. El hombre es el verdadero sujeto de la moral. La moral cobra sentido o lo pierde según esté enraizada o desvinculada del hombre mismo. Pero el hombre como valor, como fuente de dignidad, como

La tendencia casuística, o vertiente práctica de la moral, es otro de los puntos de crítica de la moral personalista. Se inicia de una manera más explícita con la publicación de las *Instituciones morales*, de Juan de Azor, S.J., en 1600, donde aparece ya la escisión de la TM respecto de la dogmática. Sin embargo, sus antecedentes históricos se remontan a los *Libros penitenciales* y a las *Sumas de confesores*, al menos en lo que respecta al género literario y a su finalidad en orden a la pastoral penitencial. Finalidad que Trento no contribuye a disminuir, sino a acentuar.

San Alfonso M.<sup>a</sup> de Ligorio que, sin duda alguna, es el punto de referencia más importante del enfoque casuista de la moral, es otro de los objetos de crítica del personalismo moral. Propiamente no inicia una tendencia nueva con respecto a Santo Tomás. Dentro de su presentación del tratado de los *Actos humanos*, pasa a primer plano el análisis psicológico de la voluntariedad y de la libertad, dejando en un segundo plano la dimensión moral del mismo<sup>11</sup>.

Las limitaciones y los fallos en que cae este enfoque casuista, de forma cada vez más acentuada a medida que se aleja de las fuentes de que brota, son la separación respecto a los principios teológico-bíblicos; el excesivo legalismo; el positivismo teológico y el pragmatismo morales; la desvinculación de la filosofía y una vinculación excesiva con la praxis penitencial<sup>12</sup>.

La moral tradicional aristotélico-tomista y la casuista, la moral de actos posteriores que siguen a Santo Tomás y a San Alfonso, se caracterizan, en forma resumida, por considerar el *acto* como la categoría antropológico-moral más importante de las que intervienen en la moral humana. Y como el acto se *especifica* principalmente por el *objeto*, por la *materia*, nos encontramos con que el elemento objetivo y material es el determinante de la moralidad, por encima del subjetivo de la decisión personal y de la intención. La función de la persona queda reducida casi

---

perfección inmediata, queda siempre como un poco aparte en los análisis de la actividad moral.»

«El concepto y el valor que centra todas las preocupaciones morales lo hemos denominado persona. Pues bien, los análisis de la persona, como principio, y como valor en sí, como totalidad englobante, como fuente de la bondad primera, no ocupan apenas lugar en las reflexiones de Santo Tomás» (*Una moral de felicidad*, Salamanca 1979, 251).

<sup>11</sup> M. VIDAL, o.c., 135.

<sup>12</sup> M. VIDAL, o.c., 41-44; J.-M. AUBERT, *Vivre en chrétien au XX<sup>e</sup> siècle. Tome 1.<sup>er</sup> Le sel de la Terre*, Mulhouse 1976, 20-24. El V. II hace una crítica indirecta que coincide con estos puntos en la OT 16.

exclusivamente a la percepción e interiorización por medio de la conciencia de la moralidad objetiva del acto<sup>13</sup>.

Las características que subraya el enfoque de la moral de actos, resumidas por F. Herráez<sup>14</sup>, son las siguientes: se da una atención mayor a los actos que a la persona que los realiza, se especifica el acto moral por el objeto, se analizan las acciones aisladas más que las actitudes profundas que las motivan, se da un distanciamiento de las fuentes de la revelación y una separación de la dogmática, y la deducción de principios abstractos, acentuación de la ley y de las normas objetivas sobre la conciencia personal, se considera el fin de la persona que actúa como una circunstancia accidental de la moralidad, se pondera insuficientemente la situación en que se encuentra el sujeto humano, se hace una referencia más marcada a los actos malos que a los buenos y, finalmente, se da una vinculación excesiva a la práctica penitencial por influjo de la mentalidad tridentina.

A pesar de que los elementos subjetivos y personales no ocupasen el lugar que les correspondía, se tuvieron en cuenta las condiciones subjetivas del acto humano, la referencia a la conciencia, al fin y a las circunstancias de la persona, la virtud como principio interior y unifi-

<sup>13</sup> F. HERRÁEZ, o.c., 46-49; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 232-233. Cf. A. GUENTHOER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I-Morale generale*, Roma 1979, 508-511. Quizá la descripción-síntesis más detallada de la moral de actos, por contraposición a la moral de actitudes, nos la ofrece H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg (Br.) 1966, 104-113. La literatura que maneja es predominantemente crítica y selectiva (P. Tiberghien, G. Thils, R. Verardo, W. Schoellgen, J. Leclerq, P. Anciaux, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, R. Blomme, J. Regnier, O. Lottin, K. Rahner, J. H. Walgrave, L. Monden). La moral de actos se caracteriza para él, siguiendo muy de cerca a Tiberghien, porque saca y aísla al acto humano del complejo existencial en que se realiza, y porque le da una valoración moral objetiva y general. El acto queda aislado de las circunstancias concretas en que se ha realizado. En el fenómeno complejo del acto concreto se analizan, separándolos, el objeto, la intención y las circunstancias, y finalmente se concluye la consideración del acto casi con una pura consideración del objeto. La intención y las circunstancias se añaden posteriormente como apéndices al objeto, sin que se conserve la *unidad* interna en estos elementos. La moral de actos se caracteriza porque saca al acto de la continuidad viva, de la disposición de actuar de una forma concreta en contradicción con la sicología moderna. De esta manera nos encontramos con un acto abstracto, estático y carente de vida (105). En la moral de actos se concreta la atención en la materia hasta el punto de que la intención y las circunstancias apenas se tienen en consideración (ib.). Hoy se da cada vez más importancia a la situación y a las circunstancias; y con razón. Hay que prestar más atención a la disposición, a la orientación general del alma, si se quiere llegar a una valoración recta del acto moral (105-106).

<sup>14</sup> O.c., 47.

cadador de los diversos actos individuales. Y como elemento quizá más significativo de cara al estudio de una moral de actitudes personalista, hay que constatar que para Santo Tomás y la tradición tomista la importancia del hábito tenía la primacía, la moral casuista insistía más en los actos. Esto dio lugar a una «atomización» de la vida moral. A la vez que los hábitos se entendían como una repetición de actos, dando lugar a una concepción «mecanicista» de los hábitos<sup>15</sup>.

Los valores positivos de la moral tradicional casuista, de actos son indiscutibles; sin embargo, el resultado no es satisfactorio para los representantes del personalismo moral<sup>16</sup>.

Estas limitaciones y deficiencias reflejan, al menos en parte, la realidad de la moral popularizada de bastantes manuales. Pero hay que reconocer que son una crítica demasiado general, incompleta y poco aquilatada respecto a épocas y formas de hacer teología moral, quizá la que aquellos hombres pudieron hacer en su allá y en su entonces, desde sus conocimientos y su antropología. Pero la historia es así. Y estas críticas reflejan deficiencias y limitaciones reales que han existido en el mundo de la moral. Y es normal que otras generaciones con sensibilidades diferentes, con otras visiones de la vida y de la historia, con otras antropologías, se hayan hecho conscientes de la necesidad de crear una moral más personal y existencial que corrija los defectos del enfoque aristotélico-escolástico tradicional y casuista, que tenga como centro predominante no el acto y su objeto, sino una visión más integral y totalizante de la persona humana. Esta es la aspiración del personalismo que predomina en la teología moral postconciliar y que se ha ido abriendo paso en las corrientes que iniciaron e hicieron posible el reenfoque de la moral del Vaticano II. Este personalismo no nace en el siglo xx, aunque es en él donde adquiere con más personalidad y con características propias carta de ciudadanía en la teología moral<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 232-233, y F. HERRÁEZ, o.c., 48.

<sup>16</sup> F. HERRÁEZ, o.c., 48-49. Cf. H. REINERS, o.c., 104-113; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 232-233, 136-139; IDEM, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid 1976, 229-231; R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna (1964) 1971, 146-148; F. BOECKLE, *Tendencias de la teología moral*, en J. FEINER, J. TRUETSCH y F. BOECKLE (ed.), *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 525ss; J. M. AUBERT, o.c., 20-21; R. LARRAÑETA, *Una moral*, 251-252; A. GUENTHOER, *Chiamata.*, 508ss; B. FORCANO, *Caminos nuevos de la moral*, Valencia 1971, 54-68.

<sup>17</sup> Cf. J. VÉLEZ, *Una «moral de estados», «niveles» o «grados de perfección» contrapuesta a una «moral de actos»*: MCom 37 (1979) 5-38 y 129-177; IDEM, *¿Es mortal toda decisión deliberada y desordenada?*: MCom 28 (1970) 5-73.



### III. HACIA UNA MORAL PERSONALISTA: SUS INFLUJOS Y SU ANDADURA

La conciencia de las limitaciones y deficiencias existentes en la moral de actos tradicional, especialmente en la manualística, ha hecho que muchos de los teólogos de las últimas generaciones hayan realizado un esfuerzo serio por corregirlas en un intento por renovar la teología moral.

El movimiento personalista, principalmente filosófico, ha jugado un papel importante en esta renovación moral, mayor o menor, según las diversas tendencias y valoraciones.

El enfoque de la moral de actos tradicional se apoya en una antropología perfectamente elaborada a lo largo de los siglos y bien conocida en la historia de la teología moral. El enfoque personalista, que se ha ido abriendo paso desde comienzos de siglo, aunque no tenía en los años cincuenta la sistematización del de la moral de actos, y que se definió con bastante acierto más que como un sistema, como un clima o como una ola de fondo en el pensamiento moderno, poseía ya entonces unas características particulares y se apoyaba también en una antropología propia con una vertiente *filosófico-sicológica, etc.*, y otra *bíblico-teológica*.

#### 1. INFLUJOS FILOSÓFICO-SICOLÓGICOS, ETC.

Las raíces filosófico-sicológicas de la moral personalista son muy diversas. Vamos a constatarlas utilizando los testimonios que nos aportan los moralistas e historiadores cuando justifican sus posiciones, aducen las fuentes en que se inspiran o estudian este tema. En muchos de los casos el influjo personalista no proviene de contactos directos con esta filosofía y con sus fuentes, sino con elementos de segunda mano, lo que da por resultado una repetición casi mecánica de nombres y corrientes de los que los teólogos se consideran deudores, sin que se vea el cómo y el por qué con suficiente claridad.

Las raíces filosófico-sicológicas más importantes del personalismo son demasiadas y demasiado complejas para que podamos ofrecer aquí un estudio completo de ellas. Se da una coincidencia notable entre los historiadores de la teología moral, los teólogos y los moralistas en el conjunto de corrientes que aportan más o menos elementos al persona-

lismo filosófico que luego influirá en la moral. Las principales corrientes filosófico-sicológicas son las siguientes: el fenomenologismo, la ética de los valores, el existencialismo, la ética de situación, la ética existencial rahneriana, la sicología en general, el psicoanálisis, la sociología y la corriente personalista propiamente tal, etc.<sup>18</sup>, sin olvidar el influjo que tiene la filosofía cristiana en sus diversas corrientes históricas<sup>19</sup>.

Un breve estudio del personalismo propiamente tal nos permitirá conocer los rasgos más característicos de esta filosofía y sus componentes principales.

a) *El movimiento personalista y las corrientes principales que lo integran*

Hagamos una *síntesis del movimiento personalista* reciente con objeto de encuadrar mejor nuestro tema y los autores que se apoyan en este elemento renovador de la Teología Moral<sup>20</sup>.

El término «personalismo» es reciente. Comienza a utilizarse a finales del siglo pasado con ocasión de la controversia sobre el carácter personal e impersonal del Ser divino. Renouvier, a partir de 1901, comenzó a utilizar el vocablo, aunque parece ser Paul Janet el primero que lo usó<sup>21</sup>. El término «persona», en cambio, que permanecía en estado embrionario, ya en la Edad Antigua, recibe con la venida del cristianismo una valoración decisiva. Las controversias cristológicas y trinitarias en los primeros siglos de la Iglesia dieron como resultado los intentos para obtener un concepto adecuado de persona. La Escolástica medieval lo desarrolló y aclaró de forma decisiva. Pero el personalismo contemporáneo, sin negar el influjo de la tradición cristiana, no se remonta al concepto escolástico de persona, sino más bien a los resultados a que llegaron independientemente M. Buber y F. Ebner, entre otros, sobre el carácter personal del hombre: el carácter «dialógico», la relacionalidad mutua de los hombres, su intersubjetividad, que halla una expresión peculiar en el «diálogo». Lo que Aristóteles había ya descubierto y la Escolástica había asumido y desarrollado: que el hombre está referido a los demás, a la comunidad, a la sociedad, estos autores lo completan en

<sup>18</sup> Más adelante daremos las referencias bibliográficas concretas de estas corrientes filosóficas. Philippe Delhaye nos ofrece una selección muy bien hecha de los principales personalistas franceses y varios estudios monográficos sobre este tema en: *Discerner le bien du mal dans la vie morale et social*, 40 y 151-152.

<sup>19</sup> Cf. J. ENDRES, *Antropología y moral*: DETM 1241-1242; A. ACERBI: DETM 832-837.

<sup>20</sup> Vamos a seguir en esta síntesis principalmente a E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1967, 10-16; F. BLÁZQUEZ, *E. Mounier*, Madrid 1972, especialmente p. 133-140; J. ENDRES, *Antropología y moral*: DETM 1241-1242, y J. LACROIX, *El personalismo*, en *La teología en el siglo XX. I.*, 277-282, Madrid 1973.

<sup>21</sup> F. BLÁZQUEZ, o.c., 135.

formas nuevas y lo revisten con nuevas categorías, no ausentes de un cierto unilateralismo.

*El personalismo*, con todo, es más un ambiente en la filosofía moderna que un sistema.

Insiste en el valor absoluto de la persona que no es «cosa», ni «objeto», ni «parte» de la naturaleza, ni un «momento» en la evolución del cosmos; sino lo que cada hombre es, teniendo como objetivo central el valor incomparable de la persona, que nunca puede ser tratada como medio ni como fin<sup>22</sup>.

En Francia, con Montagne, Pascal y Maine de Biran, considerados como antecesores del personalismo, se incluye dentro de esta corriente toda filosofía que tiene *como punto de partida la conciencia* y no un principio del mundo exterior.

Bajo el influjo de Renouvier, Blondel y Laberthonière, adopta el personalismo la forma de *anti-intelectualismo*, como reacción contra las concepciones *objetivistas* del mundo, que despojan al hombre de una existencia «comprometida» y, de rechazo, el mundo se convierte en un espectáculo, un sistema lógico y coherente, pero sin vida<sup>23</sup>.

Frente a la tiranía del racionalismo surge Kierkegaard (1813-1855), quien opone la fe que salva a la abstracción generalizada. Reencuentra la dimensión olvidada de «la existencia *concreta*, vivida dramática e individualmente, comprometida y angustiada, irreducible a fórmulas. Frente al «sistema» hay que situar el surgimiento irreductible de la libertad; al espíritu abstracto de Hegel hay que oponer la «realidad viviente»<sup>24</sup>. El personalismo y el existencialismo coinciden en la rebelión contra toda forma de radicalismo abstracto. La existencia, para ellos, es singularidad, antinomicidad, irrepitibilidad. Es un esfuerzo por captar en el corazón de la existencia su carácter singular, subjetivo, dramático.

La filosofía francesa de «L'Esprit» (Le Senne y Lavelle) es afín al personalismo. Se empeñan en defender la distinción de la metafísica del resto de las ciencias, la libertad y la dignidad del hombre y la dependencia de todos los seres finitos de un Dios personal.

En los años que siguen a la primera guerra mundial, el movimiento personalista avanza desde una visión subjetivista a perspectivas interpersonales. Y sigue avanzando en la acentuación personalista como reacción ante las experiencias de condicionamiento y opresión que padece Europa (W. Stern, Max Scheler, M. Buber, N. Berdiaev).

E. Mounier da un impulso importante a esta corriente con sus obras (entre ellas, *Le personalisme*) y, quizá, mucho más, con la fundación de la revista «Esprit», donde colaboran famosos personalistas como Madinier, Nédoncelle, Lecroix, Doucy, Ricoeur, Gusdorf, Maritain, Marcel. La preocupación es siempre la misma: «El amor no puede dejar de ser personal;

---

<sup>22</sup> Ib., 134.

<sup>23</sup> Ib., 136.

<sup>24</sup> Ib.

cada sujeto se realiza a sí mismo en el acto de buscar la promoción del otro; la persona no es un objeto, sino aquello que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto; la persona es centro de reorientación del universo objetivo.» O, finalmente, con palabras de Lacroix: «Es una realidad trascendente, que está en todos sus gestos y actitudes; es lo que completa el universo y lo que le da un sentido, aunque de otro orden»<sup>25</sup>.

El personalismo hace escuela en el siglo XX, como reacción ante los totalitarismos de cualquier signo también en Inglaterra, Holanda, Suiza y España.

La relación entre el personalismo y el existencialismo es radical y profunda. Bastantes de sus postulados fundamentales son coincidentes. «Rigurosamente hablando, nos dice Mounier, podríamos decir que no hay filosofía que no sea existencialista... Nos preguntamos qué podría hacer una filosofía si no explorara la existencia y los existentes. Sin embargo, se da más corrientemente el nombre de existencialismo a una corriente determinada del pensamiento moderno.» «Como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas»<sup>26</sup>.

Entre sus representantes más significativos tenemos que citar a Kierkegaard, Scheler, Jaspers, Landsberg, Soloviev, Chestow, Berdiaev, Buber, Heidegger, Blondel, Bergson, Marcel, Nietzsche, Sartre, Unamuno, etc.

Existencialismo y personalismo coinciden en su lucha contra todo idealismo. Frente a la sistematización del pensamiento, afirman la primacía de lo existente. En este sentido hay que considerar al personalismo como una de las innumerables ramas del árbol existencial. El ser, dice Marcel, es lo «inagotable concreto», lo «no inventariable», el «misterio» constante. En una palabra, el hombre no es algo abstracto, «el clásico animal racional, separado de la existencia» o el «ser pensante» y pensable cartesiano, sino persona viviente, existente concreto, y no esquema»<sup>27</sup>.

Este clima personalista ha influenciado a teólogos católicos y protestantes realmente significativos como Ebner, Gogarten, Barth, Wust, Guardini, Bonhoeffer, Brunner, Rahner, Schoonenberg, Haering, Boeckle, Metz, Schueller, Fuchs, etc., que a su vez han influido en los moralistas con su personalismo.

La *ética de situación* está íntimamente vinculada con el personalismo y, más especialmente, con el existencialismo. Su influjo en la teología moral directa o indirectamente es notable. La discusión con la moral de situación de tipo filosófico-teológico exige de la moral católica que preste una mayor atención al carácter personal único de la exigencia moral<sup>28</sup>.

La ética de situación es, como el personalismo y el existencialismo, un ambiente dentro de la filosofía y de la moral. No es fácil atribuirle un con-

<sup>25</sup> Ib., 138.

<sup>26</sup> E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Madrid 1967, 11-12. Cf. F. VÁZQUEZ, o.c., 146.

<sup>27</sup> Ib.

<sup>28</sup> F. BOECKLE, *Tendencias*, 525.

tenido suficientemente preciso. E. GRIESEBACH (1928) es el primero que utilizó la expresión técnica «*Situationsethik*». Pero su popularización se debió en gran parte a la condena hecha por el Magistrado de la Iglesia (Pío XII y Santo Oficio) en los años cincuenta. Las fuentes de la ética de situación a nivel doctrinal son principalmente el existencialismo y la teología protestante<sup>29</sup>.

K. RAHNER reconoce el influjo protestante y lo define como un existencialismo falso y extremo.

Después de la primera guerra mundial se dan cambios profundos en la sociedad europea. Surgen situaciones nuevas, excepcionales, irreductibles a las clásicas previstas y solucionadas en los manuales de moral. Y se tiene la impresión de que las normas generales no sirven ya para juzgar las situaciones concretas indicando la decisión a tomar. Esto conlleva una preterición e infravaloración de la norma general a nivel especulativo y práctico. Y se saca la conclusión de que se debe decidir fiándose del discernimiento intuitivo, no-reflejo, no justificado en términos conscientes y objetivos. Estos hechos se dan paralelamente al nacimiento del existencialismo como planteamiento filosófico que, llevado a su extremo, defiende que el deber moral del hombre particular se deriva siempre de manera exclusiva a partir de la situación concreta del agente, sin que el conocimiento de lo que hay que hacer «aquí y ahora» esté normado además por las normas esenciales y universales de la ley natural. La ética de situación se basa en la negación de una metafísica esencial. Es un individualismo extremo, cortocircuito del espíritu, que quiere desembarazarse rápidamente del esfuerzo exigido por una reflexión paciente sobre la situación planteada<sup>30</sup>.

Algunos representantes de la teología protestante enfocan la ética como respuesta que tiene que dar el creyente en la situación histórica individual. En este marco, E. GRIESEBACH, por ejemplo, presenta «una ética crítica del saber sistemático y abstracto sobre el que se fundamenta la moral "metafísica" tradicional; la fundación alternativa del imperativo es creada por él a partir de la experiencia singular y no conceptualizada por el encuentro con el otro. Las obras protestantes más significativas del período siguiente comparten los postulados del llamado "situacionismo extremo", para quien la normatividad de la situación sustituye simplemente a la normatividad de la ley»<sup>31</sup>.

Para Pío XII y el Santo Oficio las características de la ética de situación o «moral nueva» serían la negación de los principios objetivos universales como normas últimas de moralidad. El criterio último lo constituirían el «juicio o luz interior en cada individuo, mediante el cual en la situación concreta aparece qué es lo que se debe hacer», juicio que por lo menos en muchas ocasiones no tiene una norma objetiva a quien referirse, pues se basta a sí mismo; la denuncia del concepto de «naturaleza humana» como

---

<sup>29</sup> Cf. G. ANGELINI, *Situación (ética de)*: DETM 1022-1027; K. RAHNER y VORGRIMLER, *Ética de la situación*, *Diccionario teológico*, 232-233.

<sup>30</sup> K. RAHNER y H. VORGRIMLER, o.c., 232-233.

<sup>31</sup> G. ANGELINI, o.c., 1024).

insuficiente, y su precisión como naturaleza «existente», y, por tanto, bajo muchos aspectos mudable y relativa al tiempo. Peca de «relativismo y modernismo»<sup>32</sup>.

La ética de situación suscita una fuerte discusión en el campo católico de gran trascendencia para la teología moral. Esta gira en torno a dos momentos. El primero, la condena del Magisterio de la Iglesia, y el segundo, la publicación del «Sincero para con Dios», de Robinson, y la obra más asistemáticamente sistemática de J. Fletcher, «La ética de situación». En esta discusión intervienen prácticamente todos los teólogos católicos con una cierta vertiente moral. El primero que lo hace, y de forma tajante y decidida, es Rahner. Los planteamientos radicales e inadmisibles en sus líneas más extremas sacuden las posiciones católicas pacíficamente transmitidas y conservadas, principalmente en los manuales. Y como resultado de la discusión se valoran más positivamente y se tienen en cuenta de una manera más justa los elementos situacionales e individuales de la persona, llegando a un equilibrio más adecuado entre lo objetivo y lo subjetivo. Se inicia la «ética existencial», acuñada por K. Rahner, que completa «lo esencial, sin llegar a sustituirlo, como lo hace la ética de situación más radical»<sup>33</sup>.

b) *Influjos en el personalismo moral constatados por los moralistas*

Veamos en los teólogos católicos más representativos que han cultivado la moral qué, quiénes y cómo han influido en su personalismo moral.

Los estudios que hemos citado ya de G. Thils, S. Pinkaers, F. Boeckle, J. G. Ziegler, H. Reiners, F. Herráez, etc., mencionan las fuentes filosófico-psicológicas que han influido más inmediatamente en la formación de esta corriente.

\* \* \*

G. THILS cree que la moral debería mostrarse *perfectamente personal y personalizante*, y concluye que en la calificación moral del comportamiento el «secundum rationem» del análisis abstracto hay

<sup>32</sup> Ib., 1023.

<sup>33</sup> Cf. B. HAERING, *Libertad, ética de la ley y ética de situación en la doctrina de San Pablo*, en *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana*, Bilbao 1971, 185-201.

que prolongarlo hasta el «secundum personam» de la síntesis concreta<sup>34</sup>.

B. HAERING se reconoce explícitamente deudor del personalismo de M. Buber y de F. Ebner, de la ética alemana de los valores y, particularmente, de los moralistas de la escuela fenomenológica de Husserl: D. von Hildebrand, Max Scheler, A. Pfaender, E. Stein y de autores terapeutas como E. Erikson, E. Spranger, S. Kierkegaard, A. Maslow, V. Frankl y E. Fromm<sup>35</sup>.

J. G. ZIEGLER destaca a *Th. Steinbuechel*, quien trató ya en 1938 («Fundamentación filosófica de la moral católica») de incorporar el *personalismo filosófico* del existencialismo contemporáneo, de la fenomenología, de la filosofía trascendental y del vitalismo<sup>36</sup>. K. Rahner, con su concepto de la ética *existencial* y con toda su orientación antropológica, es uno de los que más influyen haciendo que se preste más atención que hasta entonces a la relación entre lo universal-particular y lo universal-vinculante. Las preocupaciones psicológicas, en general, y las del psicoanálisis, más en particular, de un grupo importante de autores apuntan en esta misma dirección: Muencker, M. Oraison, L. Beirnaert, A. Snoeck, W. Heinen, R. Egenter, A. Hesnard, etc.

El avance de las disciplinas antropológicas hace posible que se saquen conclusiones en esta dirección a teólogos como E. McDonagh: «El acento bíblico sobre la cualidad personal que debería tener la teología moral se confirma con la mayoría de los desarrollos filosóficos y psicológicos actuales. Una comprensión más profunda de la persona humana en su individualidad y en su situación particular, de su actividad y de su vocación sobre las que los diversos movimientos filosóficos han llamado la atención, tienen un valor considerable para la teología moral»<sup>37</sup>.

G. Ermecke advertía, frente al «espíritu de aislamiento», que no debe tomarse la abstracción por toda la realidad y, frente a la «moral de la acción», que a una moral de acción no hay que sacarla de su contexto histórico sin olvidar, por encima del sistema normativo objetivamente válido, «al dador personal de la norma y al destinatario personal de la misma». Esta *visión de conjunto* de un «ethos» de carácter *personal* exigía a su vez un desarrollo también de conjunto de la teología moral. De lo que se trata es de reducir a unidad, sin suprimir su tensión, la polaridad existente entre la naturaleza y la gracia, entre lo universal y

<sup>34</sup> J. G. ZIEGLER, o.c., 280.

<sup>35</sup> *Libertad y fidelidad en Cristo*, 106, 181ss; cf. IDEM, *Personalismo y existencialismo en cuño cristiano*, en *Líneas fundamentales*, 161-184 y 79-82.

<sup>36</sup> J. G. ZIEGLER, o.c., 277.

<sup>37</sup> *Ib.*, 280.

lo particular, entre el sujeto y el objeto, entre la abstracción y la concreción, entre la continuidad y la discontinuidad.

Los deseos de reforma se concretan en poner más de relieve, entre otros elementos, el carácter *personal* de la moral. El factor integrante era el hombre con sus tres relaciones fundamentales: Dios, él mismo, la comunidad. Esta concentración en lo personal preludiva la declaración de la Constitución Pastoral «Gaudium et Spes» (3,1): «Es, pues, el hombre, el hombre en su unidad y totalidad, el que se halla en el centro de nuestras reflexiones»<sup>38</sup>.

S. PINKAERS coincidió, en 1956<sup>39</sup>, con G. Thils, Th. Steinbuechel, J. G. Ziegler, Haering, etc., en el valor que la filosofía reciente reivindicaba para la persona humana, un valor propio, intangible, que lo coloca en su obrar más allá de todo condicionamiento con el mundo exterior. En esta línea, dice, hallamos el *existencialismo*, que, ayudándose notablemente con el método fenomenológico, trata de discernir la significación y la intencionalidad subjetiva de la actividad humana hasta hacer de la libertad del hombre creadora de sus valores. La *Filosofía de los valores* goza de un amplio auditorio y reviste una importancia particular para la moral. Tres nombres tienen un influjo especial en la teología moral: Max Scheler, René le Senne y el *personalismo* de E. Mounier y la revista *Esprit*.

El nombre de este pensamiento, que hace hincapié sobre la dimensión *personal* de nuestras acciones, se reprocha a los moralistas tradicionales el considerar demasiado el acto humano como una cosa en sí, desligada del sujeto pasivo, y el querer aplicar a esta materia empobrecida las leyes abstractas e impersonales elaboradas por una especulación *a priori*. Se reclama una moral que nos tenga en cuenta a nosotros. Nuestra personalidad debe dar calor a todos nuestros actos; no se puede hablar abstractamente de ella.

F. BOECKLE (1957) nos ofrece la afirmación más positiva del influjo personalista en la moral de nuestros días dentro del ámbito de los países de habla alemana:

«Junto a la Biblia y la liturgia tenemos, como tercer factor eficaz de renovación, el *movimiento personalista*. El personalismo se asemeja a una ola de fondo de la corriente del pensamiento contempo-

<sup>38</sup> Ib., 281.

<sup>39</sup> *La renovación de la moral: Estudios para una moral fiel a sus fuentes y a su contenido actual*, Estella 1971, 23-24. El contenido fundamental de esta obra es de 1956. El original de la edición francesa, de la que se hace la traducción española, es de 1968.



ráneo, y ha informado en gran medida la espiritualidad católica alemana a partir de la primera guerra mundial... Los primeros impulsos partieron de Kierkegaard, que, como respuesta al endiosamiento del hombre por Hegel, hizo ver que el hombre sólo como *contraposición* a Dios puede llegar verdaderamente a ser un sí-mismo. Al facilitarle el sentido para lo que él no es, Kierkegaard condujo al hombre a sí mismo. Sus ideas perduran como ideas del individuo en Ferdinand y en Theodor Haecker. En el terreno de la razón práctica fue sobre todo Max Scheler el que dio los grandes impulsos al pensamiento personalista. Frente a la moral pura e impersonal del deber de Kant, Scheler subraya la objetividad de los valores morales, que sólo pueden ser realizados por la persona como portadora de ellos. Scheler sigue influyendo aún hoy muy profundamente en la ética católica. Tanto la teología moral científica, sobre todo de Theodor Steinbuechel y su escuela, como las guías espirituales de la *Jugendbewegung* (Guardini, D. von Hildebrand) están en deuda con él.

A todo lo dicho se añade recientemente la discusión con la moral de situación, de tipo filosófico y teológico. Esta situación reclama de la moral católica que preste una mayor atención al carácter personal único de la existencia moral. Si se piensa además que el *ethos* del Nuevo Testamento, particularmente la ética de S. Pablo y S. Juan, posee ya rasgos fuertemente personalistas, se comprende por qué actualmente *no hay ningún factor que influya tan intensamente en la forma y en el contenido de la teología moral como el movimiento personalista*. Tenemos, pues, que mostrar seguidamente los rasgos más importantes de este influjo»<sup>40</sup>.

H. REINERS analiza las causas y las fuentes que influyen en la corriente antropológica personalista de fondo en que se apoya la moral de actitudes («tendenzen») en general. Se trata de influjos *filosóficos* y *sicológicos*. Al hablar de la *moral de actitudes* se refiere a un grupo de teólogos que atribuyen a una motivación predominantemente sicológica el nacimiento de este enfoque moral y se trata de la *continuidad sicológica del carácter humano*<sup>41</sup>. Y a un segundo grupo que lo hace en la insistencia mayor en el *aspecto personal* del actuar humano<sup>42</sup>. Y más específicamente, al referirse a la intención y a la opción fundamentales, las causas que da son también de tipo filosófico y sicológico. Entre las filosóficas enumera: 1) *El dinamismo del espíritu*, que no es propiamente en sentido estricto un descubrimiento nuevo, pues era ya conocido por la filosofía medieval y por Santo Tomás. Pero se ha acen-

<sup>40</sup> F. BOECKLE, *Tendencias*, 524-525. El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> G. Thils, P. Tiberghien, W. Schoelgen, J. Leclerq, P. Anciaux, H. Schillebeeckx, P. Schoonerberg, etc., o.c., 104-108.

tuado recientemente de manera especial en Maréchal y, a través de él, ha pasado a la filosofía y a la teología católica, extendiéndose a Maritain, Rahner, Gillemann, etc.; y 2) El *existencialismo* y el *personalismo*. La distinción entre estas dos corrientes no es adecuada. A. Valsecchi menciona el existencialismo y J. B. Lotz el personalismo, que tiene sus fuentes, entre otros autores, en Kierkegaard y Heidegger. El influjo de este último autor no se puede negar en J. B. Metz y en K. Rahner. Entre las causas de tipo psicológico enumera el descubrimiento del mundo del inconsciente y el de los impedimentos de la libertad<sup>43</sup>.

J. GRUENDEL<sup>44</sup> se limita a reconocer que el personalismo, aceptado ya en parte por la moral, se debe al influjo decisivo de la filosofía contemporánea, especialmente la fenomenología y la ética de los valores, la psicología profunda y la antropología bíblico-teológica.

J. M. AUBERT sitúa su moral dentro del enfoque personalista<sup>45</sup>. En una amplia nota bibliográfica no faltan los autores representativos, predominantemente franceses, de esta corriente como E. Mounier, J. Mouroux, J. Lacroix, M. Nédoncelle, lo mismo que J. B. Metz entre los alemanes.

P. FRANSEN<sup>46</sup> considera a M. Blondel como el gran impulsor del personalismo, y A. K. RUF coloca entre los representantes del personalismo que influyen en la moral, además de los Ebner, Buber, Griesebach, Marcel, a F. Rosenzweig<sup>47</sup>.

Entre nosotros, M. VIDAL<sup>48</sup> es el que ofrece una moral más explícitamente personalista a lo largo de su extensa producción. Su obra más estructurada en esta dirección es *Moral de actitudes*. La literatura que maneja y la apertura que demuestra para captar dónde se encuentran los elementos personalistas es realmente asombrosa. Dentro de nuestro mundo hispano es el moralista que más se apoya en nuestra filosofía para construir su enfoque moral. J. Zubiri, J. L. Aranguren, J. Ortega y Gasset, J. Marías, J. Ferrater Mora, P. Laín Entralgo, J. J. López Ibor, J. Gómez Caffarena, etc., son autores que cita con frecuencia. Se reconoce deudor, por supuesto, de los Buber, Scheler, Lavelle, Freud,

<sup>42</sup> R. Blomme, J. Regnier, O. Lottin, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. H. Walgrave, V. de Smet, L. Monden, etc.

<sup>43</sup> *Ib.*, 191-200.

<sup>44</sup> *¿Qué es teología?*, o.c., 287.

<sup>45</sup> O.c., 121.

<sup>46</sup> *Estructuras fundamentales del nuevo ser*: MS, IV/2, 911 n. 67.

<sup>47</sup> *Grundkurs Moraltheologie. II: Gewissen und Entscheidung*, Freiburg (Br.) 1977, 82.

<sup>48</sup> *Moral de actitudes*, especialmente p. 135-239.

Guardini, Bergson, Le Senne, Fromm, Ricoeur, J. De Finance, etc. Dentro de la línea personalista más teológico-filosófica depende de Haering en los aspectos más bíblico-teológicos y en los antropológico-teológicos de Rahner, Metz, Fuchs, Boeckle, Schueller, etc.

A. GUENTHOER reconoce también que el personalismo es la corriente que ha aportado una contribución más eficaz, ya que la vida moral del cristiano funda sus raíces en la llamada de Dios al hombre<sup>49</sup>.

Ph. DELHAYE se ha movido dentro del personalismo desde hace años. E interpreta al Vaticano II dentro de esta corriente. Se reconoce deudor de los grandes personalistas cristianos franceses (Nédoncelle, Mounier, Mouroux, Lavelle, Le Senne, Lacroix) y como último teólogo personalista cita a K. Wojtyła, influenciado sin duda por su estudio sobre Max Scheler<sup>50</sup>. Sitúa también la encíclica «Redemptor Hominis» en esta línea de pensamiento<sup>51</sup>.

\* \* \*

Las últimas publicaciones castellanas a nivel de manuales o de obras de cierta entidad se mueven predominantemente en una línea personalista. Por ejemplo, R. LARRAÑETA<sup>52</sup> y A. HORTELANO<sup>53</sup>. F. HERRÁEZ<sup>54</sup> nos brinda, dentro del marco de su estudio sobre la opción fundamental, y tomando una postura abiertamente personalista, los factores que más han influido en el paso de una moral tradicional (de actos) a una moral personalista (de opción fundamental). Maneja una literatura enormemente amplia y selecta. De ella deduce en primer lugar los rasgos característicos de la moral tradicional (de actos), que hemos citado más arriba, para concluir en una síntesis muy amplia (que no vamos a reproducir íntegramente, pero que sí aconsejamos su lectura) con los elementos que más han influido en la renovación de la moral en la línea personalista. Enumerándolos en orden inverso al suyo son los siguientes:

---

<sup>49</sup> *Chiamata*, I, 108, 124-125. Entre los autores que han influido con su personalismo cita a Th. Steinbuechel, B. Haering, Ph. Delhaye.

<sup>50</sup> *The Acting Person, Analecta Husserliana*, vol. X, 1969 y 1979.

<sup>51</sup> *Discerner le bien du mal*, 40. Se muestra crítico con ciertas interpretaciones del personalismo respecto al Concilio y especialmente con algunos autores de primera línea (ib., 31, 38-75).

<sup>52</sup> *Una moral de felicidad*.

<sup>53</sup> *Problemas actuales de moral. I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral* (Lux Mundi, 50), Salamanca 1979; B. FORCANO, *Caminos nuevos de la moral*, Valencia 1971.

<sup>54</sup> O.c., 46-56.

1) El desarrollo de las *ciencias sociales*, que han motivado que la moral tomase mayor conciencia de la dimensión histórico-social de la persona y de su moralidad <sup>55</sup>.

2) La *investigación psicológica* ha ampliado y profundizado el conocimiento del hombre, descubriendo y demostrando especialmente cómo los móviles que impulsan al individuo en su obrar provienen no sólo del mundo consciente y reflejo: existe también todo un amplio espacio inconsciente, tan real como el anterior, que actúa en muchos casos de manera determinante. Ha puesto de manifiesto, igualmente, que los actos no son entidades abstractas o aisladas, sino insertas en el dinamismo general de la persona y partícipes de toda su riqueza. Ha señalado del mismo modo el progresivo desarrollo de la persona y del ejercicio de su libertad, mostrando cómo las elecciones de fondo van siendo preparadas por un proceso evolutivo y cómo, una vez realizadas, determinan y orientan en cierta medida las elecciones parciales. En consecuencia, ha evidenciado la función decisiva de esas elecciones fundamentales en orden a la evolución dinámica de la personalidad <sup>56</sup>.

3) El *existencialismo*, nos dice, subraya la originalidad de la persona a la que define como existencia, libertad y proyecto. Lo central para él es el problema del ser, que sólo puede afrontarse a partir de lo que el hombre mismo es, como hecho, o como tarea a realizar. Presenta, pues, a la persona en su individualidad concreta, en su existencia del aquí y del ahora, en su hacerse a sí misma a través de sus decisiones personales y de las situaciones vitales. «Este enfoque, concluye, colaboró considerablemente para que en el campo teológico-moral se comenzase a rechazar la pura objetividad, orientando dicho campo hacia unas perspectivas en las que se contase más con el sujeto personal y con sus determinaciones existenciales. Sirvió también de base para que se afirmase un existencialismo cristiano, desde el que toda la existencia se apoya y adquiere sentido a partir del acontecimiento salvador de Cristo» <sup>57</sup>.

Y, finalmente, 4) la *orientación personalista* es la que ha ejercido un influjo mayor. La reflexión verdaderamente personalista, nos dice, desechando toda manera de pensar abstracta, impersonal y cosista, sitúa el acento principal en la persona. Afirma que el esquema de las estructuras expresivas del comportamiento humano ha de ser suministrado no por un conocimiento de tipo ontológico, sino antropológico. Defiende que tales estructuras, tanto a nivel personal como social, han de estar

<sup>55</sup> Ib., 54.

<sup>56</sup> Ib., 52-53.

<sup>57</sup> Ib., 50.

organizadas en torno al individuo y han de encaminarse a que éste pueda ser plenamente él mismo y vivir su propia dignidad. Considera a la persona en su necesidad de subsistencia y autoperfección. Enmarca sus actos en el conjunto de su existencia, abarcando ésta su contexto situacional. Comprende la realidad del espíritu, en su conocimiento y en su querer, como un elemento primigenio y fontal. Percibe al ser personal en su unicidad irreversible y, al mismo tiempo, en su dimensión relacional de encuentro y comunidad con un tú. De este modo, al oponerse a todo objetivismo despersonalizante, excluye también cualquier subjetivismo relativista<sup>58</sup>.

### c) *Valoración*

Quizá hemos sido excesivamente reiterativos en la constatación de los elementos filosófico-psicológicos, etc., que historiadores y moralistas han indicado como los determinantes de la renovación y del reenfoque de la TM. De esta forma queda más clara la coincidencia en las corrientes de pensamiento más características del personalismo moral y en los autores más significativos.

El personalismo filosófico ocupa el primer puesto. Pero permanece una fuerte ambigüedad en los autores respecto al concepto y a sus límites. Nos hemos encontrado con que distintos autores sitúan a ciertos filósofos, etc., dentro de corrientes diversas de pensamiento, por ejemplo, dentro del fenomenologismo husserliano, de la ética de los valores, del existencialismo, del personalismo, etc. No es que confundan las diversas tendencias filosóficas, sino que pretenden subrayar lo que todas ellas poseen de los elementos que caracterizan a la corriente que de una manera bastante imprecisa se denomina «personalismo» por los elementos que acentúa.

Vamos a ver inmediatamente una coincidencia notable respecto al influjo del personalismo, ahora el teológico, al estudiar los elementos bíblico-teológicos.

## 2. INFLUJOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS

La renovación teológica de los últimos años ha influido de manera determinante en la moral. La integración progresiva de la Palabra de Dios y el contacto más vivo con el misterio de Cristo, juntamente con el estudio renovado de las antropologías de la revelación y

---

<sup>58</sup> Ib., 50-51.

de la teología cristiana, y la preocupación pastoral por hacer más inteligible el mensaje evangélico e iluminar desde él los problemas concretos de la existencia humana, han hecho que la moral adquiriera una orientación más bíblica, teológica, cristocéntrica, personalista y atenta a una antropología más totalizante; al mismo tiempo que le han hecho desprenderse de esquemas excesivamente racionalistas, objetivistas, legalistas e individualistas<sup>59</sup>.

Refiriéndonos más en concreto a la renovación personalista de la moral, tenemos que esta corriente filosófica, como hemos visto ya, desarrolla y destaca aspectos de la persona que no se habían tenido en cuenta o no se habían valorado suficientemente. La teología protestante sistemática es la primera que asumió esta tendencia con E. Brunner, F. Gogarten, K. Barth, D. Bonhoeffer, etc. La católica lo hizo después. El primero en aceptarla fue Th. Steinbuechel, siguiéndole M. Schmaus, K. Rahner, G. Semmelroth, R. Guardini, etc.

La entrada del pensamiento personalista en la teología se realizó más bien desde fuera que por una reflexión desde dentro de ella. A pesar de que el mensaje bíblico posee este aspecto muy acentuadamente y él ha sido el punto de referencia para pensadores como M. Buber, F. Ebner, etc., el esfuerzo de la teología católica por fundamentar este pensamiento personalista se realiza de dos formas diferentes. La primera, con Th. Steinbuechel, se apoya en el concepto escolástico tradicional de persona; la segunda lo hace en la Biblia, poniendo de relieve la relación esencial de la persona humana con Dios, como lo hace, por ejemplo, R. Guardini a nivel teológico influenciado por F. Ebner y el movimiento bíblico de renovación de la moral, cuyas raíces históricas se remontan en la época moderna hasta la escuela de Tubinga.

Esta escuela incluye entre sus teólogos al grupo que más se ha apoyado en la Escritura para fundamentar el movimiento personalista de la moral en su enfoque dialógico, lo mismo que en el resto de los enfoques desde los que se ha estructurado la TM de base bíblica<sup>60</sup>.

Este movimiento realiza una vuelta a la historia, que para los teólogos no puede menos de concretarse, sobre todo, en una vuelta a la Es-

<sup>59</sup> F. HERRÁEZ, o.c., 55.

<sup>60</sup> Esta escuela, lo mismo que los intentos de renovación de la TM posteriores que van en esta línea, están estudiados y resumidos por diversos autores. Remitimos al lector a la bibliografía más asequible, por ejemplo, a C. CAFFARRA, *Historia de la teología moral*: DETM 447-450, a quien seguimos muy de cerca. Cf. G. ANGELINI y A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, 163-176; J. G. ZIEGLER, o.c., 264ss; B. HAERING, *La ley de Cristo*, 65-76; IDEM, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 67-70.

critura, a los Padres y a los teólogos del pasado. El resultado de esta renovación se materializa principalmente en las obras de J. M. Sailer (1751-1832)<sup>61</sup>, de J. B. Hirscher (1788-1865)<sup>62</sup>, iniciador y representante más destacado del principio del «Reino de Cristo» como principio de estructuración moral, y de M. Jocham (1808-1893), que acentúa el enfoque sacramental<sup>63</sup>.

Los aspectos que caracterizan a esta corriente, y que más nos afectan a nosotros, son la fundamentación bíblica y cristológica de la moral y su estructuración en torno a un principio único fundamental.

Dentro de la misma escuela, aunque algo posteriores, tenemos a F. Probst y a F. X. Linselmann que coinciden fundamentalmente con esta orientación, aunque las divergencias con respecto a los anteriores son claras.

Este intento renovador apenas tuvo influjo en Alemania y menos todavía fuera de ella<sup>64</sup>.

J. Mausbach y O. Schilling se plantean en sus obras cuál es el fundamento último de la norma moral para el cristiano y en torno a qué principio tenía que estructurarse el discurso teológico-moral. El movimiento litúrgico, el bíblico y la teología kerigmática dan una respuesta que coincide, con pequeñas diferencias, tanto en la formulación de la pregunta como en la respuesta, con los teólogos anteriores: «La norma ética la transmite el acontecimiento salvífico, de suerte que la organización del discurso teológico-moral tendrá que estructurarse en torno a un principio específicamente cristiano.» La obra más significativa de este período es la dirigida por F. Tillmann, obra de colaboración<sup>65</sup>. El volumen más importante para nosotros es el tercero, del mismo Tillmann, «Die Idee der Nachfolge Christi» (1934). En él hace suya la distinción entre «ejemplar» (Vorbild) y «norma» de M. Scheler,

<sup>61</sup> *Handbuch der christlicher Moral*, Munich 1817.

<sup>62</sup> *Christliche Moral als Lehre des Verwircklichum des goettlichem Reiches in der Menschheit*, Tuebingen 1835.

<sup>63</sup> *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsuetzen der Katholischen Kirche*, Salzburg 1852-1854.

<sup>64</sup> Ya en este siglo tenemos en sus comienzos una línea más personalista que sustituye el esquema de los mandamientos por el de las virtudes, cambio que no es ajeno a la neoescolástica, que reflexiona de manera especial sobre los principios fundamentales del obrar cristiano, y se orienta hacia una moral más preocupada por la unidad de la persona, menos legalista y jurídica (A. B. Tanqueray, A. Piscetta, D. Pruemmer, A. Vermeersch, etc.). J.-M. Mausbach (1901 y 1921) y O. Schilling (1922) publican sus obras con una fundamentación última de su moral en la exigencia cristiana del Acontecimiento de la Salvación, cuyo planteamiento no es ni puramente legalista ni meramente filosófico.

<sup>65</sup> *Handbuecher Katholischer Sittenlehre*, Duesseldorf 1934-1938.

considerando el principio de la «imitación de Cristo» como el principio desde el que debe estructurarse la moral.

E. Mersch sigue cronológicamente a los anteriores con su orientación del «cuerpo místico»<sup>66</sup>. El autor considera a este principio capaz de ofrecer un planteamiento unitario y específicamente cristiano de la moral.

La obra de J. Stelzenberger vuelve a considerar, siguiendo a Hirscher, el «Reino de Cristo» como el principio unificador de la moral<sup>67</sup>.

Finalmente se da un grupo de autores, sobre todo G. Gillman<sup>68</sup> y R. Carpentier<sup>69</sup>, para los que la caridad es el principio estructurador de la moral.

B. Haering recoge en su obra «La ley de Cristo»<sup>70</sup> las aportaciones de esta corriente bíblico-teológica y los principios unificadores de la moral que hemos enumerado: el reino de Cristo, el de la caridad, el del seguimiento de Cristo, el de los sacramentos y el cuerpo místico. Lo hace en tonos diversos y los enfoques que quizá acentúa más en su obra claramente ecléctica son el cristológico y el dialógico<sup>71</sup>.

En este ambiente de renovación moral, de cuño bíblico y de tendencia personalista, vamos a analizar los rasgos fundamentales del personalismo bíblico-teológico en torno a dos de sus tendencias: a) la dialógico-responsorial, y b) la cristológica (el seguimiento de Cristo).

#### a) *La dimensión personalista dialógico-responsorial*

El personalismo religioso-teológico en su dimensión dialógica parte de la dualidad: Dios-criatura. Entre estos dos polos existe la unidad de relación de un «yo» y un «tú». El hombre tiene que poseer algo que le una con Dios, ha de poder entenderle. Tienen en común el que son personas, sin desconocer la diferencia esencial e infinita que los separa. Pero al ser personal le compete la intersubjetividad, el poder entender y el poder hablar. A un Dios que habla y que se dirige al hombre, éste percibe la llamada y responde participando en el encuentro de un «yo»

<sup>66</sup> *Morale et corps mystique*, Lovaina 1937.

<sup>67</sup> *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Koenigsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953.

<sup>68</sup> *Le primat de la charité en théologie morale. Essais méthodologique*, Loewen 1952.

<sup>69</sup> *Vers une morale de la charité: Greg 34 (1953) 32-55.*

<sup>70</sup> *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt fuer Priester und Leien*, Freiburg Br. 1954. La primera edición castellana es de 1961.

<sup>71</sup> Cf. M. ANTOLI, *Nuevos caminos para la teología moral. El principio fundamental eje de su renovación*, Valencia 1978. Véanse especialmente las p. 84-89, 73-80 y 48.



y un «tú», de persona a persona. El sí de la respuesta humana a Dios es la fe. Revelación y fe son correlativos, dialógicos.

El encuentro entre Dios y el hombre es a nivel personal y en este encuentro personal siempre hay llamada y exigencia, entrega y petición. El hombre en ese diálogo entra en la ética de ser llamado a decidir, a decir de forma decisiva sí o no a Dios. La historia de la vida de cada día es el lugar donde Dios y el hombre se encuentran, donde se verifica la llamada de Dios y la libertad del hombre, y donde éste, en libertad, tiene que responder <sup>72</sup>.

La moral no ha dejado caer en el vacío este enfoque religioso-personalista, dialógico que le ofrecía, junto con la filosofía (Th. Steinbuechel, etcétera), la sicología moderna, el movimiento bíblico de los últimos años, que ha estudiado expresamente el carácter personalista-dialogal de la moral bíblica y lo ha señalado como «un aspecto ineludible de toda teología moral orientada bíblicamente». B. Haering será el autor más representativo de esta corriente ya en el preconcilio con su «Ley de Cristo». J. Fuchs sería otro moralista que habría que citar también, aunque en un tono menor <sup>73</sup>.

F. Boeckle concluye en 1957 su resumen del influjo del personalismo en la teología moral de los últimos veinticinco años (1932-1957) con este juicio realmente prudente: «Si se piensa además que el *ethos* del Nuevo Testamento, particularmente la ética de S. Pablo y S. Juan, posee ya rasgos fuertemente personalistas, se comprende por qué actualmente no hay ningún factor que influya tan intensamente en la forma y en el contenido de la teología moral como el movimiento personalista» <sup>74</sup>.

J. G. Ziegler constata también el influjo del *movimiento bíblico* en esta línea personalista y reconoce que la consideración del «*ethos*» *personal* e histórico-salvífico de la revelación hizo madurar conclusiones a la teología moral <sup>75</sup>.

Esta línea de reforma no olvida ninguna de las tres relaciones fundamentales del hombre: la relación con Dios, consigo mismo y con el prójimo. En la relación con Dios, el aspecto cristológico es el que cobra mayor importancia, y tiene como resultado una teología moral centrada en la persona de Cristo.

---

<sup>72</sup> Ib., 83-84.

<sup>73</sup> Ib., 84-89.

<sup>74</sup> F. BOECKLE, *Tendencias*, 525.

<sup>75</sup> O.c., 276.

b) *El seguimiento de Cristo*

F. Tillmann, que había sido profesor de Escritura hasta hacía poco y que ocupaba entonces la cátedra de moral en Bonn, publicó, en 1934, su obra fundamental «Die Idee der Nachfolge Christi». Para él, la doctrina católica es la exposición científica de la imitación de Cristo en su aspecto individual y comunitario. Su obra contribuye como ninguna otra a sacar a la teología moral católica de su enquistamiento. Parte decididamente de la Escritura. Su enfoque moral es ya conocido y se ha convertido en el representante clásico de una teología moral estructurada desde el enfoque del *seguimiento de Cristo*.

La moral neotestamentaria, y consiguientemente la cristiana, es radical y fundamentalmente cristocéntrica. Y consiste esencialmente en seguir a la persona de Cristo respondiendo a su llamamiento a formar una comunidad de vida con El, aceptando (plenamente) su persona y su obra. Las normas morales reciben su valor moral de esta realidad existencial. Son llamada de la voluntad personal de Dios que se nos manifiesta en Cristo y que El mismo ha realizado, capacitándonos, unidos con El, para poderlas cumplir. Jesús constituye a los que le siguen, aceptándolo en la fe, en la nueva creatura que nos capacita para poner en práctica la voluntad del Padre manifestada y realizada en Cristo<sup>76</sup>.

La persona de Jesús es la ley de la Nueva Alianza. Cristo, Dios-hombre, es la norma moral concretísima: es una persona individual, y en gran manera original, en la cual, por ser Dios y hombre, habita toda la plenitud de la divinidad. Y además es norma universal, ya que todo se funda en El y se mide por El. Cristo es el universal concreto. «En la persona del hijo de Dios encarnado se encuentra el modelo y la imitación, la norma y el valor, el deber y el ser, la idea y la vida, en una tal ilación interna y acomodada a la conciencia, como la necesita una moral de tipo personalista»<sup>77</sup>.

Todo hombre tiene en Cristo un modelo personal, según el cual tendrá que configurar de alguna manera su conducta, su propia existencia moral. Está claro que este modelo, siendo una persona concreta, se distingue de la norma, que necesariamente es abstracta. Igualmente se distingue de cualquier «tipo» moral, que pudiera comportar algunos detalles concretos, pero que a pesar de todo seguiría siendo una abs-

<sup>76</sup> Ib., 49.

<sup>77</sup> M. ANTOLI, o.c., 47; cf. F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 4, Duesseldorf 1953, 10; y H. U. VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, en J. RATZINGER y PH. DELHAYE (ed.), *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Namur 1979, 75-81; F. BOECKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980, 18-19.

tracción. Jesús, al mismo tiempo que modelo para todos, es una realización concreta de la idea y una plenísima plasmación del ideal.

La relación existencial entre la persona de Cristo y la del hombre no suprime las normas. Pero quedan remitidas a un ejemplar personal, que las encarna de un modo concreto, el cual les da una vitalidad que no puede darles la norma misma. Así es como encontramos en Cristo el ejemplar de la vida moral, y, al mismo tiempo, conformidad perfecta de una vida concreta con este ejemplar.

La actitud adecuada ante un modelo tan excepcional es el seguimiento del mismo. Desde ese momento, el campo de la actividad moral cristiana se desenvuelve entre los dos polos, el del modelo y el del seguidor. La gran fuente de conocimiento moral es la personalidad de Jesús. Quien se decida a seguirle, deberá pensar y actuar como El, y llevar a la práctica lo que El ha vivido y exigido<sup>78</sup>.

Cristo es el modelo para nosotros sólo hasta cierto punto, puesto que está dotado de una singularidad irrepetible, y sus dimensiones son absolutamente inalcanzables.

No se trata de seguirle servil e impersonalmente. Hemos de ser *como* el modelo en cuanto persona, no *lo que* El es. No se trata de hacer lo que el modelo ha hecho, sino de actuar como El lo haría en mis circunstancias. Esta podría ser la norma fundamental de la ética cristiana<sup>79</sup> y la traducción de su aspecto personalista y dialogal.

La teología moral no puede contentarse con elaborar un código de normas abstractas, debe poner al sujeto moral, a la persona, al cristiano cara a cara con la persona de Cristo, el modelo humano-divino ante el que deberá realizar una opción decisiva de adhesión o de rechazo<sup>80</sup>.

«El rasgo esencial dialogal lo recibe la moral del enfoque cristocéntrico. El seguimiento de Cristo comporta el carácter dialogal propio de la moral típicamente religiosa. El encuentro con Cristo realiza el encuentro con Dios. Cada norma impersonal dentro de la moral cristiana es nada menos que una interpretación mediadora de ese encuentro»<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> F. TILLMANN, o.c., 16; cf. M. ANTOLI, o.c., 51.

<sup>79</sup> L. B. GILLON, o.c., 242; F. TILLMANN, o.c., 50; cf. M. ANTOLI, o.c., 52.

<sup>80</sup> L. B. GILLON, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle: Angelicum* 34 (1957) 241; cf. M. ANTOLI, o.c., 48.

<sup>81</sup> K. DEMMER, *Sein und gebot*, Muenchen-Paderborn-Wien 1973, 178, y R. HOFFMANN, *Moraltheologisches Erkenntniss und Methodenlehre*, Muenchen 1963, 248; cf. M. ANTOLI, o.c., 48-49.

c) *Valoración*

Es claro que ni el enfoque del «seguimiento de Cristo» ni el «dialogal» ni el resto de los que parten de la Biblia, entendidos en el sentido que se les ha dado en la historia de la moral, son absolutos y agotan todas las posibilidades que aporta la Escritura. Los testimonios de teólogos y biblistas en este sentido son innumerables<sup>82</sup>. Pero estos enfoques tienen, sin duda alguna, juntamente con la vuelta a la Escritura, para fundamentar en ella la moral, el ser cristocéntricos y acentuar los aspectos personalistas que posee la Palabra Revelada. Esta acentuación la ha realizado cada enfoque desde su perspectiva propia, pero todos han contribuido a ella. E, incluso, podríamos decir, siguiendo a bastantes moralistas actuales, que todos ellos tienen un denominador común de fondo: la moral es la respuesta histórica a una llamada personal absoluta, que nace del amor de Dios (en Cristo), y que nos invita a responderle. Si nos hemos detenido en el enfoque dialogal y en el del seguimiento de Cristo, lo hemos hecho porque en ellos es donde más explícitamente se acentúan los rasgos personalistas del enfoque de la moral que estamos analizando en este trabajo.

Podemos sacar como conclusión de todo lo dicho que la Escritura tiene que inspirar toda la moral y la persona de Cristo y su Espíritu deben penetrar y salvar toda la moralidad humana.

Este enfoque bíblico, cristológico, personalista y dialogal, a pesar de sus limitaciones, va a tener un influjo decisivo en la renovación de la TM.

#### IV. POSICIONES PRECONCILIARES BIBLICO-CRISTOLOGICAS, RELIGIOSO-PERSONALISTAS Y DIALOGICO-RESPONSORIALES DE LA MORAL

El personalismo filosófico, bíblico y teológico, sobre todo estos dos últimos, se han ido abriendo paso lentamente a lo largo del último siglo. A partir de los años treinta esta corriente moral ha adquirido más fuerza, pero hasta los cincuenta no pasa de ser una tendencia minoritaria y que en el conjunto de la moral eclesial tiene muy poco peso y muy pocos seguidores.

1. B. HAERING es el autor que más ha influido desde la publicación de la primera edición alemana de la *Ley de Cristo* (1954) para ofrecernos

<sup>82</sup> Citemos algunos nada más: J. BLANK, *Sobre el problema de las «Normas*

una teología moral estructurada desde un enfoque predominantemente bíblico-cristológico, religioso-personalista y dialógico-responsorial, siguiendo el movimiento que iniciara ya la Escuela de Tubinga y sus seguidores. El sugirió la propuesta que aprobó el Concilio en la OT 16, donde se sanciona este enfoque<sup>83</sup>. Enfoque que ni él ni el Concilio pretenden convertirlo en exclusivo ni absoluto<sup>84</sup>. Haering se reconoce expresamente deudor de la tradición moral bíblico-teológica personalista que le ha precedido, lo mismo que de la filosófica y psicológica, etc.<sup>85</sup>. Se hace eco de todos los enfoques bíblico-teológicos personalistas que le aporta la tradición y que hemos analizado más arriba (3.2.1.). Pero dentro de esta orientación estructura su obra, principalmente, desde la perspectiva dialogal-responsorial, colocando en primer plano a la persona de Cristo como punto de arranque de toda moral, como vida que tenemos que vivir y como modelo que tenemos que imitar y seguir.

«El centro, norma y finalidad de la teología moral cristiana es Cristo, nos dice, *Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano*, puesto que es Cristo su único Señor y salvador. *Por El y en El tenemos la vida: por El y en El tenemos la ley de esta vida...* La vida cristiana se nos presenta así como una imitación, como un "seguimiento" de Cristo; ... una *vida en Cristo Jesús*»<sup>86</sup>. Estructura su moral desde un enfoque cristológico, personalista y dialogal<sup>87</sup>.

La Teología moral es para nosotros la doctrina del seguimiento de Cristo, de la vida en Cristo por El y con El... El punto de arranque de la moral católica es Cristo, que permite al hombre participar de su vida y lo llama a seguirle. Nuestra teología moral se propone, con toda conciencia, ser una moral de diálogo.

Pero tal diálogo sólo puede ser iniciado por Dios, y Dios lo ha iniciado en Cristo, el punto angular de la moral debe ser la persona de Cristo; su palabra, su ejemplo y su gracia... No es, pues, la antropología de por sí sola, sino la *cristología* la que suministra a la teología moral

---

*éticas» del Nuevo Testamento: Concilium 25 (1967) 190-192; B. HAERING, *La Ley de Cristo. I.*, Barcelona 1968, 26, 280-281; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis. Pars prima*, 17; H. ROTTER, *Die Prinzipien der Moral: ZKTh 92 (1970) 168*. Cf. el comentario a estos autores en M. ANTOLI, o.c., 33-37; J. ENDRES, *¿Es suficiente una teología moral puramente bíblica?*, en R. KOCH (ed.), *Antropología moral y pecado*, Madrid 1969; F. BOECKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980, 18-19.*

<sup>83</sup> J. G. ZIEGLER, o.c., 292.

<sup>84</sup> *Ley de Cristo, I*, 26.

<sup>85</sup> *Ib.*, 30.

<sup>86</sup> *Ib.*, 25.

<sup>87</sup> *La Ley de Cristo, I*, 105; 1.<sup>a</sup> ed., 101; cf. *Líneas fundamentales*, 71-84; *Teología moral en camino*, Madrid 1969, 73-75.

su tema. De Cristo nos viene la gracia y la llamada. Hasta tal punto consideramos a la luz de la cristología la doctrina teológico-moral del hombre (la antropología), que en cierto modo parece ser una parte de aquélla. El hombre llamado al seguimiento sólo es inteligible partiendo de aquel que lo llama»<sup>88</sup>.

La primera parte la constituye el *Llamamiento de Cristo*; la segunda, *La respuesta del hombre*.

La primera parte, *la llamada* al seguimiento de Cristo, comprende: a) la esencia y la finalidad del llamado, y b) la sede de la moralidad con la libertad, el conocimiento y la conciencia<sup>89</sup>. No cambia el enfoque ni añade elementos nuevos dignos de reseñarse en la primera edición postconciliar (1968) en relación con la primera castellana preconiliar (1961). Al referirse a la conciencia introduce simplemente el texto de GS 16<sup>90</sup>. La conciencia sigue siendo para él la facultad moral del hombre que, juntamente con el conocimiento y la libertad, es la base y la fuente subjetiva del bien. «*Gracias a la conciencia, el llamamiento con que Cristo nos invita a su seguimiento encuentra un eco interior, un órgano que capta este llamamiento (merced a la gracia)*»<sup>91</sup>. La forma y el contenido del llamamiento de Cristo (objeto de la moral) en su aspecto explícitamente teológico los constituye Cristo imagen sustancial del Padre y modelo del que ha sido llamado a ser hijo; en Cristo, por quien se nos ha hecho visible y audible la voluntad ejemplar y obligatoria del Padre, se funda, pues, la norma teórica y práctica de la moral. La semejanza del hombre con Dios y la imitación de Cristo son los dos principios (uno sólo, en el fondo) en que culmina la teología moral entera y, por tanto, la suprema norma de la moral humana<sup>92</sup>.

*La segunda parte* la constituye *la respuesta del hombre*. Una vez conocida, a través de la conciencia, la llamada, la voluntad de Dios en Cristo, esta respuesta puede ser doble: a) el *pecado*, que consiste en *la negativa a seguir a Cristo*<sup>93</sup>; y b) la *conversión*<sup>94</sup>; 1) *la imitación de Cristo*: su seguimiento, el encuentro sacramental con El; 2) *los principios fundamentales de la entrega total a Cristo*: virtudes en general<sup>95</sup>.

<sup>88</sup> Ib., 105; 1.ª ed.

<sup>89</sup> *La Ley de Cristo*, 107-248; 1.ª ed., 101-232.

<sup>90</sup> Ib., 191-192; 1.ª ed., 184-185.

<sup>91</sup> Ib., 191; 1.ª ed., 184.

<sup>92</sup> Ib., 285; 1.ª ed., 269.

<sup>93</sup> Ib., 391ss; 1.ª ed., 369ss.

<sup>94</sup> Ib., 445ss; 1.ª ed., 369ss.

<sup>95</sup> Ib., 559-571; 1.ª ed., 513-594.

2. Entre los autores preconciliares que siguen este enfoque cristológico religioso-personalista hay que citar a J. FUCHS<sup>96</sup>.

En la *primera parte: Propiedades de la moralidad cristiana y norma objetiva*, expone su antropología bíblico-teológica: a) la concepción cristiana de la vida humana, y b) el carácter religioso-personal de la moralidad cristiana.

Su moral es teocéntrica y, puesto que Dios se revela en Cristo al hombre, su carácter es eminentemente cristológico<sup>97</sup>. El elemento principal de la obra de Cristo es hacer a los hombres hijos de Dios, de manera que esta filiación fructifique en nosotros, haciéndonos partícipes de la vida de Cristo, viviendo su misma vida.

Y, en segundo lugar, al hablar de la *norma objetiva* (sentido de la ley en la moralidad cristiana, y de la ley natural en la ley de Cristo), expone el sentido de la «Lex Cristi» en la historia de la salvación y el de Cristo como norma de la moralidad.

Cristo es la norma objetivo-subjetiva, el ejemplar, el ejemplo y la virtud de la vida cristiana. Y el seguimiento de Cristo es la unión operativa de la persona y de la vida propias con la persona y la vida de Cristo. Pero, en último término, el Padre es para nosotros —en Cristo— la vida, la virtud, el ejemplar y el fin.

En la *segunda parte: El conocimiento moral y la conciencia*, parte del hecho de que no puede conformarse el hombre con Dios y con Cristo sin que conozca cómo se realiza esta conformación, ni la vida de la persona puede ser *diálogo* con Dios, a no ser que se conozca la *vocación* divina<sup>98</sup> y esta vocación la manifiesta Dios por la conciencia<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> *Theologia Moralis Generalis, I; II*, Roma 1963; 1966/67. Citamos con más detalle a estos dos autores, dado el influjo universal que han tenido con su docencia desde las cátedras del Alphonsiano y de la Gregoriana, respectivamente, y con sus publicaciones en las generaciones pre y postconciliares. *La Ley de Cristo*, sobre todo, traducida rápidamente a los idiomas occidentales más conocidos (primera edición española de 1961), influye de forma decisiva en la divulgación de este enfoque, que hasta entonces apenas había tenido influjo más allá de las fronteras centroeuropeas en las obras ya clásicas de Hirscher, Tillmann, Gillman. Y desde luego no había sido aceptado en los manuales en uso entre nosotros, donde, con todas las limitaciones que pueda tener el enfoque y su realización, no aparece hasta bastante después del Concilio en la «Moral de actitudes», de M. Vidal (1974), exceptuados algunos artículos no muy numerosos y los apuntes de clase de varias de las facultades de teología.

<sup>97</sup> *Ib.*, 21-36.

<sup>98</sup> *Ib.*, 151.

<sup>99</sup> *Ib.*, 159. La *Theologia Moralis Generalis. Pars altera*, 1966-1967, es una edición que por la fecha es postconciliar. Sin embargo, su elaboración es anterior al V. II.

En la *tercera parte: La actuación personal del bien moral*, una vez que el hombre escucha esta llamada puede: 1) *rechazarla* con el pecado (respuesta negativa: vicio y actos), donde el hombre no sigue la voz del Padre, que conoce en su conciencia, y rehúsa actuar de modo personal la bondad que tiene su fundamento en la persona de Cristo, en el que recibe la llamada <sup>100</sup>, cuyo ejemplo no quiere seguir; o 2) *aceptarla* con la conversión, respuesta positiva <sup>101</sup>, realizándola en las virtudes y en los actos <sup>102</sup>.

Su enfoque se sitúa dentro de la línea bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialogal. El Dios personal nos llama (en Cristo) y el hombre responde a esta llamada por medio de la vida moral, que es un diálogo entre Dios que llama y el hombre que responde <sup>103</sup>.

3. Dentro de la teología centroeuropea, especialmente de la alemana anterior al Concilio, hay que citar varias obras que tienen importancia notable en la divulgación de la corriente personalista filosófico-teológica: «Lexikon fuer Theologie und Kirche», «Kleines theologisches Woerterbuch», «Theologische Gruendbegriffe» (y la enciclopedia teológica postconciliar «Sacramentum mundi»). Prácticamente todos los artículos de estas publicaciones que afectan a nuestro tema: «acto», «persona», «hombre», «teología moral», «Biblia», «cristocentrismo», «actitud», «pecado», «ética existencial» y equivalentes, están escritos por autores que se mueven en esta línea antropológica personalista.

4. K. RAHNER es, sin duda alguna, el teólogo católico que más ha influido con sus planteamientos antropológicos filosófico-teológicos personalistas desde los años cuarenta en que publicó su obra «Oyente de la Palabra», a la que ha seguido una extensa producción de investigación y divulgación de sobra conocida, donde ha ido exponiendo su pensamiento. En todos los diccionarios que acabamos de citar en el apartado 4.3., tenemos que K. Rahner es editor o autor de bastantes de los artículos claves. La divulgación que han tenido estas obras, todas ellas traducidas al castellano, menos el LThK, lo mismo que sus «Escritos de Teología», sólo parcialmente en castellano, y su producción pre y postconciliar han creado escuela con numerosos seguidores. Entre los teólogos y moralistas que le siguen más o menos de cerca se encuentran

<sup>100</sup> Ib., 107ss.

<sup>101</sup> Ib., 158ss.

<sup>102</sup> Ib., 204.

<sup>103</sup> Ib., 3; 21-40; 100-110. Véase la extensa literatura de las notas en que ya en esos años justifica su enfoque.



discípulos y colegas tan conocidos como P. Schoonenberg, J. Fuchs, F. Boeckle, J. B. Metz, B. Schueller, J. Gruendel, etc., que, a su vez, han influido en otros con esta misma línea de pensamiento personalista. Algunos de ellos los analizaremos más adelante. Aquí nos vamos a detener sólo en uno como indicativo de esta línea *bíblico-teológico-personalista*.

5. N KRAUTWIC nos explica los rasgos constitutivos de la TM al tratar de la *Moral cristiana*<sup>104</sup>. Es una moral cristológica de orientación personalista, en la que el carácter dialogal adquiere un contenido específico gracias a la palabra salvífica concreta de la Revelación de Dios a los hombres. Esta palabra es Jesucristo. El es en su persona la salvación de los hombres. Exige que se le siga en calidad de discípulos. Los que creen en El, renacidos por el bautismo, se convierten en una nueva criatura y tienen una nueva existencia en Cristo Jesús. El cristiano, mediante esta transformación en Cristo, se prepara para seguirle y se hace capaz de ello.

Las ediciones de estas obras que acabamos de citar podemos decir que aparecen cuando el Concilio está ya en marcha, pero se desconoce todavía lo que va a dar respecto a la moral fundamental, a excepción del «*Sacramentum mundi*».

Durante la preparación del Decreto sobre *La formación sacerdotal*, los padres conciliares manifiestan su desacuerdo con la moral de los manuales en cuanto visión escolástica y doctrinal incompleta de la vida moral del cristiano. Crítica aceptada por la Comisión en la redacción del texto definitivo de la OT 16.

6. D. CAPONE nos hace un balance crítico de la teología moral que predomina en el preconcilio. En la segunda mitad del XIX el desarrollo de la búsqueda de la estructuración, promovida por la escuela alemana, y de la prudencia, promovida por S. Alfonso, armonizadas, hubiera podido proporcionar la fundación y el crecimiento de una disciplina escolástica *cristocéntrica y personalista*. La renovación litúrgica y bíblica hubieran podido secundar este desarrollo. Pero el retorno del probabilismo prealfonsino y del esencialismo billuartiano con la neoescolástica, la polémica sobre los sistemas morales en la formación de la conciencia han favorecido la concepción de la teología moral como ciencia normativa del acto moral, «cuasi» entidad subsistente en sí misma.

«La concepción y formación de la doctrina del acto, como entidad en sí, “cuasi” apersonal, ha dominado la manualística hasta nosotros.

<sup>104</sup> *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid 1966, 133-134.

Este atomismo moral, apersonalista, en algunos teólogos se inspira en el individualismo de matriz nominalista; en otros, el esencialismo wolfiano-billuartiano, que escruta la verdad del acto particular, como si fuese acto del "homo per se". De aquí nace o el juridicismo o el abstractismo de la antropología que domina en los manuales, y se refiere a la naturaleza, la ley natural, la conciencia, el pecado, la moralidad y sus fuentes, la virtud. La personalidad humana se reduce a una simple condición de imputabilidad de los actos particulares; la persona a simple sujeto que emite actos meritorios para alcanzar la felicidad en el más allá»<sup>105</sup>.

7. Como hemos ido viendo, esta teología moral ha sido impugnada durante los últimos treinta años y sigue siéndolo al comienzo del Concilio, sin que logre imponerse. Los tres autores encargados de preparar el esquema preconiliar *De ordine morali* son representantes de la moral tradicional: HUERTH, S.J.; GILLON, O.P.; LIO, O.F.M. Presentan un resumen de la enseñanza de Pío XII. Entre los errores que se denuncian están el subjetivismo y la moral de situación, a los que el esquema opone el carácter objetivo y absoluto del orden moral, que existe en Dios y se comunica a los hombres por dos caminos. El primero es el de los mandamientos: la ley natural que Cristo ha confirmado; y, el segundo, la ley evangélica, cuya nota distintiva reside en los tres consejos. Apenas resulta extraño constatar que no se menciona la caridad, porque la moral casuística le ha hecho la guerra constantemente. Se expresa el temor de que una moral de la caridad se reduzca a palabrería, a sentimentalismo o a un abandono de los preceptos. Se pone en guardia contra la idea de que la caridad sea el único fundamento válido de la moral cristiana o la condición necesaria para el mérito<sup>106</sup>.

8. La mayoría conciliar en 1962 no acepta este texto de la comisión preparatoria. Pero no se ofrece otro nuevo. Ph. DELHAYE nos resume así las razones: 1) La historia del Concilio demuestra que los grandes textos aprobados por el Vaticano II se deben a los esfuerzos teológicos que les han precedido (liturgia, eclesiología, exégesis, etc.) y el movimiento en favor de la renovación de la moral había sido relativamente anulado. 2) Hay pocos moralistas en el Concilio y la elección de los peritos había eliminado casi totalmente los escasos moralistas favora-

<sup>105</sup> D. CAPONE, *Introduzione alla teologia morale*, Bologna 1972, 31.

<sup>106</sup> Ph. DELHAYE, *El Vaticano II y la teología moral*: *Concilium* 75 (1972) 207-209.

bles a las nuevas tendencias. Y cuando se nombran algunos de éstos se ven absorbidos por la preparación de la «Gaudium et spes».

La consecuencia será paradójicamente feliz, sigue diciendo Delhaye. La antigua moral casuística llega prácticamente a desaparecer y se pretenderá conseguir una expresión nueva de los imperativos de la fe en consecuencia con la Escritura, el dogma y la vida de la Iglesia. La Escritura será la fuente de la renovación de la moral cristiana<sup>107</sup>.

9. El Vaticano II exige la revisión de las categorías escolásticas. Y todavía se siguen publicando nuevas ediciones de los manuales tradicionales e, incluso, manuales nuevos, que recogen textos diversos de los documentos conciliares y los colocan dentro de los esquemas clásicos. Esto no es suficiente. El Concilio dice que hay que replantear el *sentido y el orden*<sup>108</sup>. Esto supone una visión nueva: la visión a la luz de Cristo como misterio del Padre y no como un material nuevo que hay que añadir al antiguo<sup>109</sup>.

La obra de A. VAN KOL (1968)<sup>100</sup> es un testimonio significativo de la continuidad de una moral tradicional en la época postconciliar. Reconoce el autor que lo ha iniciado antes del Concilio y que hará el esfuerzo por adaptarlo al enfoque de la OT 16. En la introducción acepta que la teología moral esencialmente cristiana, cristocéntrica, cristológica. En este orden concreto, Dios se revela en el hombre-Dios, Jesucristo. El principio concreto, por consiguiente, de toda la revelación es el Verbo encarnado y fuera de Cristo no se da ningún ser ni ningún actuar sobrenatural que no sea participación de la plenitud de Cristo. El fin sobrenatural es esencialmente cristológico.

La teología moral debe poseer este aspecto cristológico. Y nos esforzaremos por exponerlo en algunos lugares. Así, nos adaptaremos a lo que se desea en todas partes. Esta promesa no aparece realizada en la estructura y en el desarrollo de la obra en los puntos claves de su antropología teológica, a pesar de que cita ya una literatura importante, que apoya este enfoque cristológico, religioso-personalista. Y, desde luego, aparece todavía menos en la parte antropológico-filosófica. Es una obra en la que se incluyen elementos nuevos del Misterio de la Persona de Cristo, pero que no se estructura desde esta perspectiva.

10. Los manuales de moral y las obras sistemáticas preconconciliares

<sup>107</sup> Ib., 210.

<sup>108</sup> OT 14.

<sup>109</sup> D. CAPONE, *Introduzione*, 33.

<sup>110</sup> *Theologia moralis. Tomus I*, Barcinonae 1968, 4-5.

dejan de publicarse o se reeditan sin cambios de importancia. Con todo, hay excepciones. En castellano tenemos, por ejemplo, una edición original postconciliar de E. VARCÁRCEL ALFAYATE (1968), pero sin que haya asimilado en profundidad las directrices del Vaticano II; y la traducción de la obra preconiliar de J. MAUSBACH-G. ERMECKE (1971)<sup>111</sup>.

## V. EL CONCILIO VATICANO II Y LOS COMENTARIOS A SU MORAL (OT 16)

La aportación del Concilio a la renovación de la TMF en esta línea es importante respecto al punto de vista antropológico en general y, más en concreto, respecto al *enfoque* desde el que debe estructurarse esta disciplina. Un enfoque antropológico bíblico-cristológico, religioso-personalista, dialogal, vocacional, responsorial, por usar los términos con que lo califican los comentaristas.

El Concilio no es original en este punto. Es el resultado, como hemos ido viendo ya, de la maduración y la consolidación de los esfuerzos realizados durante los últimos años para renovar la teología moral.

Los documentos más importantes que reflejan esta toma de postura son: la *Lumen gentium* (2, 3, 5, 9, 39-42), la *Gaudium et spes* (3, 10, 11, 12, 16, 18, 21-32, 30-38, 40-43, 57, 63, 75, 76) y la *Optatam totius* (16)<sup>112</sup>.

Sin duda alguna, la *Dei Verbum* (2, 4, 5, 6, 8, 24, etc.) es importante en orden a la fundamentación bíblica de la moral; lo mismo que la *Sacrosantum Concilium* en relación con el aspecto sacramental del encuentro con Cristo y del comportamiento cristiano (2, 5, 7), y la Declaración *Dignitatis humanae* por su acentuación de la conciencia personal y de la respuesta personal libre a Dios.

Pero la *Optatam totius* es el punto de referencia obligado para conocer el enfoque desde el que debe reestructurarse la teología moral, y punto central de nuestro trabajo.

<sup>111</sup> La primera de E. VALCARCE ALFAYATE, *La Teología moral en la historia de la Salvación*, vol. I, Madrid 1968. Se refiere al V. II, pero tiene muy poco del enfoque cristológico-personalista. La segunda es la traducción castellana de J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teología moral católica. T. I. Moral general*, Pamplona 1971. El original de esta traducción es anterior al Concilio (1961). Se mueve en un enfoque cristológico (cf. 35; 41; 10-103; 172-175), pero apenas se nota en ella la asunción de la corriente personalista tanto teológica como filosófica, que se ha ido abriendo paso en los últimos años.

<sup>112</sup> Nos limitamos a algunos de los pasajes más significativos, ya que las citas podrían multiplicarse.

En el número 14,2 considera necesario el Concilio un replanteamiento del «*sensum, ordinem finemque*» de la teología, y este nuevo plan *debe iniciarse* concretamente con *la exposición del misterio de la salvación en Cristo*. Y el número 16 desarrolla orgánicamente este nuevo «sentido, orden y fin». En primer lugar: 1) *Las disciplinas teológicas* deben enseñarse «a la luz de la fe», de forma que se dé con exactitud la divina revelación de la doctrina católica. 2) Para conseguir este objetivo: a) debe ponerse una diligencia especial «en el estudio de la *Sagrada Escritura*», que debe ser el *alma* de toda la teología; b) deberá exponerse *en primer lugar* en la estructura de la Dogmática, y c) *las restantes disciplinas teológicas* deben renovarse igualmente por medio de *un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación*. 3) Y, aunque dentro de estas «restantes disciplinas teológicas» se encuentra ya la TM, el Vaticano II considera necesario dedicarle una palabra especial, indicándole de forma explícita la línea particular en que tiene que avanzar su renovación y su reenfoque:

«Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, *deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*» (OT 16).

Los elementos específicos de esta renovación de la TM, por contraposición a las restantes disciplinas teológicas, se concretan:

- 1) En que su exposición científica *se base más en la Escritura*<sup>113</sup>.
- 2) En que el *objeto formal* de dicha teología moral y el *enfoque*, el *principio unificador* desde el que debe estructurarse, lo constituye «el mostrar la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo».

La *vocación* de los fieles en Cristo, Palabra definitiva en la que el Padre se revela al mundo y en el que nos llama a amar a las tres divinas personas, es una vocación personal, en la que cada uno somos llamados de forma individual, única e insustituible, pero que al mismo tiempo se da en la comunidad y para la comunidad; la Iglesia y el

<sup>113</sup> Esta matización parece tener un sentido crítico negativo, dada la situación en que se encontraba la TM, según la valoración predominante de los padres conciliares. Son muchos los teólogos que interpretan en esta línea la frase del Concilio, como, por ejemplo, Rahner, Haering, Delhaye, Fuchs, McCormick, Boeckle, Guenthoer, Vidal, López Azpitarte, Escudé, etc.

mundo. En esta *vocación* se da la base del personalismo cristiano, que es cristológico y cristocéntrico, ya que la llamada se hace «en Cristo» a una vocación excelsa a la santidad (LG c. 55), que exige del que *responde*, «está en Cristo» y vive su caridad, que produzca los frutos «en la caridad» (Jn 15,8; 15, 16; Gal 5,22) «para la vida del mundo» (Jn 6,33; 6,51), vertiente social de la vocación en Cristo<sup>114</sup>.

La toma de la postura del Concilio es clara y está fuera de discusión en sus líneas fundamentales<sup>115</sup>.

Es la primera vez que un documento eclesial, y con la autoridad de un Concilio, expresa y determina este enfoque a la TM.

Este enfoque existía ya en la teología, como hemos indicado. Pero ahora el Vaticano II lo constituye en el enfoque desde el que debe estructurarse toda teología moral que pretenda ser conciliar. No se trata sólo, por consiguiente, de añadir elementos nuevos a los enfoques antiguos. El Concilio exige, a los que no lo tienen ya, este enfoque determinado y concreto. Las tomas de postura y los comentarios surgen inmediatamente.

1. J. GRUENDEL, poco después del Vaticano II (1966), estudia el panorama de la teología moral en ese momento. Y subraya los rasgos fundamentales de la moral neotestamentaria desde la nueva orientación bíblica en que se mueve el Concilio:

a) El carácter *religioso-responsorial*. La voluntad personal de Dios es el criterio de toda conducta moral que es proclamada al hombre en forma de *llamada*, de *palabra* que le invita al *diálogo con Dios*. Y el esfuerzo moral humano se inserta en este diálogo y se convierte en *respuesta* del hombre al Padre, pero sólo puede efectuarse *por medio de Cristo*, según lo dijo el mismo Señor: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (Jn 14,6). De aquí se sigue:

b) El *carácter cristocéntrico*. En el bautismo, el «hombre viejo» muere al pecado (cf. Rom 6); su «vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). El «hombre nuevo» es llamado a seguir las huellas de Cristo, para lo que necesita la gracia de Dios. «Nadie puede venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo trae» (Jn 6,44)<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Cf., por ejemplo, B. HAERING, *Theologia moralis speciali cura perficienda: Seminarium* 18 (1966) 357-368.

<sup>115</sup> La literatura es inabarcable. Remitimos a los lectores a la que vamos a ir analizando y a la que los autores aducen, especialmente los de tipo sistemático y monográfico.

<sup>116</sup> J. GRUENDEL, *Teología moral*, en E. NEUHAEUSLER y E. GOESSMANN, *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969, 283-284.

Después de hacer referencia a los distintos aspectos que subrayan algunos moralistas alemanes (R. Egenter, R. Hofmann, J. Stelzenberger, J. Mausbach-G. Ermecke, en los que aparecen rasgos del enfoque cristológico-personalista y dialogal), elabora él su propia síntesis más enmarcada en la «*Optatam totius*» y en la línea cristológica, personalista y dialogal. «El verdadero *punto de partida* de una moral cristiana, nos dice, es el llamamiento de Dios a los hombres por medio de la persona de Cristo. Su *meta* consiste en despertar la atención del hombre sobre su “responsabilidad” y en ayudarle a responder debidamente a la llamada de Dios... El *camino* a esta meta lo constituye la comunidad de los hombres que en virtud de la gracia divina viven en y con Cristo»<sup>117</sup>.

La estructuración de la *Moral general*, en lo que nos afecta, coincide con Haering y con la escueta orientación que nos da el Concilio en la OT 16. El cometido esencial de la moral consiste en exponer las bases y los principios de la teología moral católica y, sobre todo, su fundamentación bíblica; y, consecuentemente, considera la *vocación del hombre* (antropología cristiana), su esencia y su fin; y la *respuesta* humana a la llamada de Dios, positiva (perfección, virtud, conversión) o negativa (pecado).

Este es el primer estudio que conocemos del postconcilio que nos sirve de puente entre lo que era la teología moral preconiliar, que se movía en una línea reformista, y lo que es la teología moral conciliar en camino, más como proyecto de futuro a realizar que como meta conseguida.

2. B. HAERING considera, obviamente, que el Vaticano II ha sido para él «esencialmente una ratificación de todo su trabajo teológico hasta el momento actual»<sup>118</sup>. Y se mantiene en su misma orientación preconiliar bíblico-cristológica, personalista, vocacional, enriquecida y avalada ahora en los textos conciliares. Sus estudios sobre la moral del Concilio<sup>119</sup>, lo mismo que el plan de la primera edición postconciliar castellana de la *Ley de Cristo*, que hemos analizado más arriba, y su última obra, *Libertad y Fidelidad en Cristo, I*, quiere que corresponda en mayor medida al programa del Concilio para el que toda Teología Moral futura tiene como objeto principal: «La grandeza de la vocación de los fieles en Cristo» (OT 16)<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> Ib., 58.

<sup>118</sup> *La Ley de Cristo*, 9.

<sup>119</sup> *Theologia moralis: Seminarium* 6 (1966) 358-363; *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana*, Bilbao 1971 (original, 1966), 71-83; 161-184; *Teología moral en camino*, Madrid 1969; especialmente p. 73-76; *Moral: SM*, 4, 802-805.

<sup>120</sup> *La Ley de Cristo*, 9 y 76. Cf. *Libertad y fidelidad en Cristo*, 17ss; 25. Se

3. J. FUCHS analiza, con la precisión que le caracteriza, el enfoque de la moral conciliar en varias de sus obras, enfoque que ya seguía fundamentalmente en su «Theologia moralis generalis», estudiado más arriba. Presenta los pasajes escasos y escuetos del Vaticano II justificados en el marco más amplio de la moral bíblica y de la reflexión teológica, de forma que la orientación cristológico-personalista y dialogal queda realizada.

El objeto de la teología moral es «la sublimidad de la vocación de los fieles en Cristo». Por consiguiente, su centro es Cristo y nuestro «ser en Cristo». La categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la *vocación* que la *ley*. La moralidad cristiana, por consiguiente, tiene el «carácter de respuesta»<sup>121</sup>.

Es familiar a la Escritura en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, nos dice, el concepto de un Dios que llama y de un hombre que es llamado y responde. La vocación en la Biblia indica siempre que Dios es el que lleva la iniciativa amorosa, que si se acepta en la libertad produce la redención, la salvación y la conversión, creando en el que responde *el hombre nuevo en Cristo*<sup>122</sup>, y el Concilio se hace eco de esta realidad bíblica, indicando que la teología moral debe hacer ver ante todo que «el hombre es llamado personalmente en Cristo por un Dios personal». Este ser «llamado en Cristo por Dios», es algo completamente personal, es comunicación personal de Dios con el hombre<sup>123</sup>.

La categoría de *vocación* conlleva el carácter de respuesta de la moralidad cristiana. «*De respuesta* casi equivalente a decir *de diálogo*; la expresión *de respuesta* expresa que la iniciativa viene de Dios, por ser El quien llama y quien primero nos ama (cf. 1 Jn 4,10), mientras que nosotros le respondemos personalmente a través de nuestra vida. De este modo se logra un diálogo continuo entre Dios y nosotros, por el hecho de que... nos llama hacia El.» Este carácter vocacional abarca toda la actividad moral del hombre<sup>124</sup>.

La vocación radica en *la persona de Cristo*, del hombre Dios venido a este mundo, y es, en primer lugar, don y gracia que conlleva *la exigencia y el imperativo* de vivir como liberado y llamado a la salvación en Cristo. La vida de *los llamados en Cristo*, en la medida en que

---

mantiene fiel, aunque sin cerrarse exclusivamente a otros enfoques, al que él mismo popularizó y posteriormente sancionó el V. II.

<sup>121</sup> *La moral y la TM según el Concilio*, Barcelona 1969, 12.

<sup>122</sup> *Ib.*, 22-23, y *Vocazione e speranza, Indicazioni conciliari per una morale cristiana*: *Seminarium* 23 (1971) 495-498.

<sup>123</sup> *Ib.*, 19.

<sup>124</sup> *Ib.*, 25-26.



realmente acepten este *llamamiento y vocación*, será una vida a *imagen de Cristo*, que nos llama y nos transforma en sí. La vida de los llamados en Cristo acusará los mismos rasgos de Cristo<sup>125</sup>. El Espíritu es el que se posesiona de cada uno de los fieles y trata de operar en ellos la vida de Cristo, la caridad<sup>126</sup>, para la vida del mundo, vertiente social y comunitaria del enfoque dialogal.

Fuchs ha seguido profundizando el sentido de la moral del Concilio y sacando sus consecuencias. Tenemos una referencia reciente<sup>127</sup> donde, partiendo de una teología moral entendida como «sacra doctrina» en sentido medieval<sup>128</sup>, estudia el aspecto personal de la moral en las implicaciones comunitarias de «la vocación de los fieles en Cristo» y la responsabilidad que ésta conlleva en los ámbitos más concretos, incluso en los detalles más prácticos de la vida cristiana, en todas sus dimensiones donde se realiza y vive el hombre llamado.

La vocación cristiana es, ante todo, «gracia» en el sentido de Juan, de Pablo y de Agustín en el *De Spiritu et littera*<sup>129</sup>, y de Tomás como «don del Espíritu», elemento primario de la nueva ley de Cristo<sup>130</sup>. En esta línea de vocación-don se halla la concepción conciliar, entendida no sólo como (el don de) una autorrealización trascendental del cristiano, en cuanto persona, sino también como una autorrealización que se actúa (en cuanto resultado) o debe actuarse (en cuanto exigencia o mandato) a través de acciones concretas y decisiones particulares, con vistas a la realización de toda dimensión de la realidad humana, como una autorrealización que está ya presente en la concreción de las diversas acciones, a las que debe animar y conferir el valor más profundo y el significado cristiano y teológico.

La revelación y la llamada se dirigen al hombre en su totalidad y, consiguientemente, en cuanto persona. Sería erróneo concebirlas únicamente como «elementos» o «accesorios» parciales del hombre; implican a éste totalmente.

La realidad de la llamada del Padre, proclamada en el Evangelio, hará posible al hombre responder, salvarse, vivir y alcanzar en Cristo y en el Espíritu no sólo el sentido más profundo de la proposición de Dios, sino además el de una existencia humana vivida en una dimensión

<sup>125</sup> Ib., 92-95. Cf. *Vocazione...*, 498-499.

<sup>126</sup> Ib., 102.

<sup>127</sup> J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca a cura di S. Privitera*, Bologna 1978, 25-44.

<sup>128</sup> Ib., 25 y 37.

<sup>129</sup> PL., 44, 199-246.

<sup>130</sup> *S. Th. I-II*, q. 106-108.

existencial cristiana social, en compromisos concretos materiales y particularizados <sup>131</sup>.

4. Para R. LATOURELLE el *objeto* de la teología moral también es la «excelencia de la vocación del hombre en Cristo y las obligaciones morales que se derivan de esta vocación» y debe realizar una reflexión metódica sobre esta vocación y la repercusión en nuestra vida moral de cada día. Comenta el Vaticano II y las fuentes principales de su teología moral <sup>132</sup>, deteniéndose más detalladamente en la OT 16, cuyo texto considera *la nueva carta magna de la teología moral*.

El *primer objetivo, la llamada*, es «la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo». Nuestra relación con Dios se realiza en plenitud en Cristo. Nuestra condición de criaturas ordenadas a Dios se expresa ahora por nuestro ser *estar-en-Cristo* (1 Cor 1,30), expresión que aparece ciento sesenta y cuatro veces en las cartas de S. Pablo. Tenemos que vivir como hermanos bautizados, muertos y resucitados en Cristo a una vida nueva (Rom 6,1-11). Si éste es nuestro *ser*, ése tendrá que ser nuestro *obrar*. El cristiano adopta un estilo de vida conforme con su nueva condición, un estilo *filiat* tras las huellas y la imitación de Jesucristo que hace en todo la voluntad de su Padre, en el Espíritu de Amor (Fil 2,6-11).

El cristiano es esencialmente un hombre *llamado* por Dios en Cristo a la salvación, a compartir su vida, y tiene como corolario una *vida santa*, que se manifiesta en el comportamiento de cada día (1 Tes 4,7).

El *segundo objetivo, la respuesta*, consiste en exponer «la obligación (de los fieles) de producir frutos en la caridad para la vida del mundo». Si alguien vive de Cristo y de su Espíritu, producirá los frutos del Espíritu, y el primero es la caridad, para la vida del mundo, con lo que realiza el Concilio la dimensión social y apostólica de la conducta moral (AA 3; GS 43; LG 31).

«Esta concepción de la moralidad cristiana, en términos de *vocación* y de *respuesta*, da a la vida moral cristiana un carácter *personal* y *personalizante*. El hombre, en Cristo, está llamado personalmente a una vida santa como un yo invitado por un tú. La conducta moral adquiere a su vez el carácter de un compromiso *personal*, de una respuesta, por medio de la vida, a la llamada de Cristo» <sup>133</sup>.

5. J. G. ZIEGLER reconoce que la *directriz conciliar* de resonancia

<sup>131</sup> J. FUCHS, *Responsabilità...*, 38-41.

<sup>132</sup> OT; LG; GS; DV.

<sup>133</sup> R. LATOURELLE, S.J., *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968, 199-200; cf. 191-199; esp. p. 196-199.

mundial acordada por el Concilio, a propuesta de B. Haering (OT 16), según la que tiene que desarrollarse la moralidad en el futuro, incluye estos tres elementos: 1) la «vocación en Cristo» como *principio entitativo*; 2) la Sagrada Escritura como *principio primordial*, no exclusivo, *de conocimiento*, y 3) el testimonio del amor como *principio operativo*. La teología moral alza del «humus nutricio de la Biblia» el ser en Cristo como «verdad fundamental», y el vivir en el amor como «deber fundamental».

Reconoce el carácter cristológico, personal, vocacional, relacional que brota de la llamada universal de Dios en Cristo a encontrarnos con El, a participar de su naturaleza, a renacer en El, a dejar que Cristo opere en nosotros. Llamada que exige una respuesta personal a la persona de Cristo, testimoniada en el amor a Dios y al prójimo.

El *amor a Dios* es un elemento constitutivo de la existencia cristiana. «Nosotros lo amamos a El porque El nos ha amado primero a nosotros» (1 Jn 5,10), es el texto de Juan que resume *la estructura de la respuesta* de la moralidad. Dios es el primer motor, incluso de la respuesta del amor al hombre<sup>134</sup>.

6. Algunos manuales dedican breves comentarios a la orientación del Concilio y entre ellos tenemos el de A. GUENTHOER, profesor del Anselmiano de Roma. Interpreta la orientación vocacional del Concilio de una manera muy positiva<sup>135</sup>.

En enfoque del Vaticano II (OT 16) expresa el deseo de que se subraye hoy, de una manera especial, la finalidad *esencial y perenne* de la teología moral: el retorno al núcleo central de la vida moral cristiana y su acentuación.

La *vocación-llamada* del hombre a la comunicación con Dios en Cristo es un concepto fundamental de la Revelación y del Concilio. Cristo es el centro de la vida cristiana y de la moral. La unión con este Centro, como se realiza, sobre todo en los sacramentos, exige la imitación de Cristo y la transformación en El, que, en cuanto a su contenido, se desarrolla en las normas y exigencias concretas.

La *llamada* en Cristo por el amor, exige la *respuesta*, también en

---

<sup>134</sup> J. G. ZIEGLER, *Teología moral*, 292-299.

<sup>135</sup> *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I. Morale generale*, Roma 1979, 64-66. Original alemán *Anruf und Antwort. Eine neue Moraltheologie. Band I. Allgemeine Moral*. El autor publicó una edición ciclostilada inmediatamente después del Concilio (1968-1969), que fundamentalmente es la edición primera de 1974. Estructura ya su moral desde un enfoque personalista, bíblico-cristológico y vocacional.

el amor, abriéndose a la comunidad de la Iglesia y a la fraternidad de todos los hombres.

7. En la *literatura moral española* inmediatamente posterior al Concilio no abundan los estudios referentes al reenfoque de la moral pedido por la «Optatam totius». El primer impacto nos llega en las publicaciones extranjeras originales o traducidas. Con todo, poco antes de clausurarse el Concilio las conclusiones del *I Coloquio de Profesores de Teología Moral* reflejan ya el ambiente de renovación que se respira<sup>136</sup>.

8. E. LÓPEZ AZPITARTE es uno de los primeros teólogos que se alinea en el movimiento religioso-personalista pedido por el Vaticano II, siguiendo a Fuchs, Hamel, etc. Lo hace de forma escueta y popular, pero clara, reconociendo que nuestra teología moral «ni ha sabido mostrar la excelencia de la vocación cristiana, ni su exposición se ha mantenido vinculada con la Escritura». Acepta la opinión defendida por F. Boeckle de que no hay otro elemento que haya influido tanto en la reforma de la teología moral como el personalismo. La vuelta a la Escritura que nos ha aportado el movimiento bíblico ha hecho que la moral quede enmarcada dentro de la historia de la salvación, en la que Dios lleva siempre la iniciativa y sale al encuentro del hombre; es una moral de gracia, de alianza y en la que Jesús aparece en el centro. La moral es, ante todo, la manera concreta de responder a la llamada de Dios siguiendo a Jesús. Es una moral de seguimiento a una persona, Cristo, de acuerdo con la línea del Concilio<sup>137</sup>.

9. M. VIDAL, en 1969<sup>138</sup>, bastante antes de su «Moral de actitudes» (1974), presenta al Congreso de Moral (13-17 de enero de 1969) una ponencia con la síntesis mejor elaborada del cambio que ha implicado el Vaticano II y de la corriente religioso-personalista que lo ha preparado como enfoque de la moral.

Interpreta la moral bíblica vetero y neotestamentaria, que sirve de base a la conciliar, en clave personalista: tanto la estructura literaria como la temática de bastantes pasajes morales del Antiguo Testamento nos manifiestan que esta moral es una moral dialogal, basada en la iniciativa amorosa de Dios en Cristo y en la respuesta fiel del hombre.

<sup>136</sup> *Conclusiones del I Coloquio de Profesores de Teología Moral (21-VIII-1965)*: SalT 54 (1966) 25-27.

<sup>137</sup> E. LÓPEZ AZPITARTE, *Tendencias y problemas en la enseñanza de la moral*: SalT 55 (1967) 530-513, y esp. p. 506-510.

<sup>138</sup> *Nuevos enfoques y orientaciones en la moral*, en *Moral y hombre nuevo. Congreso de Teología Moral*, Madrid 1969, 56-57; y en *Moral de actitudes...*, 53-56).

Y en S. Pablo este enfoque aparece todavía mucho más claro<sup>139</sup>. «Para la Biblia lo que cuenta son los elementos *personalistas*: el comportamiento moral tiene lugar en el juego interpersonal. Es una persona (el hombre) la que actúa con otra persona (Dios)... Esta es la "moral de la alianza" y la "moral dialogal" tal como ha sido desarrollada en los últimos decenios, especialmente por Haering»<sup>140</sup>.

El Concilio relata la relación dialogal Dios-hombre, y al mismo tiempo la relación hombre-hombre, dejando el aspecto personal en el justo equilibrio de la «*Optatam totius*» (16) y la «*Gaudium et spes*» (30).

10. Siguiendo dentro del ambiente español y mirando ya hacia atrás con la perspectiva que ofrecen el primer decenio desde la clausura del Concilio, R. LARRAÑETA hace una valoración analítica de los años 1965-1975. Resume los *nuevos criterios* que la TM en general «ha debido y debe todavía integrar (nos limitamos a los criterios dentro del marco de nuestro trabajo): 1) siguiendo el Concilio: atención a las ciencias humanas, la asunción de los datos bíblicos, la escucha de la Historia de la Salvación y la conversión al misterio de Cristo; y 2) la aceptación de las corrientes personalistas, etc.

A la pregunta de si la TM ha conseguido dar un viraje en la dirección que estos criterios exigen, responde con una respuesta «prevalentemente negativa», pero reconoce la labor realizada y los tremendos condicionamientos por los que se ha visto afectada para lograrlo.

Entre los temas que debería tratar toda moral *fundamental* cristiana, con perspectiva de futuro, enumera: 1) la estructura de la ética cristiana; 2) la configuración ética del cristiano, y 3) la culminación de la moral en Cristo: Cristo como hombre, su seguimiento y obediencia como prototipo de toda actitud humana ante Dios.

Y entre las *orientaciones* de toda moral futura cita: 1) la *Bíblica*, ya que es imposible renovar la moral sin acudir a las fuentes originales del saber y de la praxis cristianas. La escucha y la respuesta a la Palabra de Dios son dos hitos necesarios sobre los que se sostiene toda la existencia del creyente; 2) la *personalista*, para la que la persona humana se transforma en valor absoluto, es decir, incondicional (no infinito), valor «en sí», que sirve de baremo y de punto de apoyo para el resto de los valores morales; 3) la *crítico-secular*; 4) la *fundamentalista*, y 5) la *autónoma*<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> Ib., 55; *Moral de actitudes...*, 52.

<sup>140</sup> Ib., 56; *Moral de actitudes...*, 53.

<sup>141</sup> *Boletín de Moral fundamental*: CienTom 102 (1975) 672-674; 688-689. Cf. IDEM, *La moral hoy*: CulBib 35 (1978) 39-42. Aquí mantiene puntos de vista parecidos.

11. J. M. ESCUDÉ<sup>142</sup> cree que el encargo del Concilio de que se perfeccione la teología moral ha sido cumplido y la teología moral fundamental se nutre de la Escritura, muestra el sentido de la vocación cristiana y la misión del cristiano en el mundo, sin olvidar las aportaciones de otras ciencias que le ayuden a un mejor conocimiento humano. En otras palabras, ha asumido la dimensión ética de la fe, siguiendo el esfuerzo renovador iniciado por la «Escuela de Tubinga» (siglo XIX), pasando por Tillmann, Mersch, Gillmann, etc., hasta llegar B. Haering, quien es el que más ha contribuido al enfoque dialogal, llamada-respuesta: Dios llama al hombre en Cristo, le ofrece la posibilidad de una respuesta, que se concreta en la realización de la vocación cristiana. Esto lo acepta el Concilio consiguiendo el criterio unificador de la Moral.

Las obras de A. K. Ruf, F. Boeckle, J.-M. Aubert y J. Fuchs son, según él, una muestra de que ya se puede hablar de una moral renovada, en la dirección del Concilio, en una línea cristiana y personalista. «Cristiana, por cuanto busca la realización de la fe en la vida. Personalista, porque no deja al hombre solo ante la ley, sino que intenta acompañarle hacia una realización libre y responsable de su vocación. Creemos que esta moral todavía no se ha liberado de un cierto individualismo. En el futuro le aguarda la tarea de profundizar más en el carácter social de la persona humana, tanto en el ámbito de la comunidad como desde el punto de vista de la comunidad eclesial»<sup>143</sup>.

12. Ph. DELHAYE reconoce el enfoque cristológico-personalista del Concilio en varios estudios. En ellos se percibe una evolución que va desde una postura crítica y dura, frente a la teología moral tradicional preconiliar, a otra más moderada, que coincide en parte con las críticas a ciertas exageraciones del personalismo moral postconiliar de autores que había criticado anteriormente<sup>144</sup>.

Su esquema no difiere de lo expuesto ya. La fe nace de la llamada de Dios al hombre en Cristo a que se inserte en la historia de salvación y en la historia humana, proponiéndole los valores que contiene su alianza. A esta llamada debe corresponder la respuesta del hombre que tiene que ser personal, libre y comprometida<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> *Moral fundamental postconiliar*: *SeiLib* 15 (1978) 277-287.

<sup>143</sup> *Ib.*, 287.

<sup>144</sup> *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale*, o.c., 15-32, 38-52; *L'option fondamentale en morale*: *StMor* 14 (1976) 58ss; *El Vaticano II y la teología moral*: *Concilium* 75 (1972) 207-209.

<sup>145</sup> *El Vaticano II...*, 210-213; cf. *Discerner...*, 38-52.

13. Citemos, finalmente, un último análisis monográfico del Concilio. D. CAPONE hace una valoración crítica de la manualística moral preconiliar antes de indicarnos cómo concibe la teología moral, según el Vaticano II, en un denso resumen desde la OT y la GS, que tiene una cierta originalidad, ya que amplía explícitamente el aspecto antropológico de la llamada y de la respuesta al orden total de la creación:

a) «La llamada del hombre en Cristo determina una personalidad elevada, con dinamismo de caridad: estamos *en el orden del ser*, íntimamente dialógico con Dios (su principio de imagen), y todas las demás personas que participan en la misma realidad ontológico-logológica de la imagen. Cristo es la Palabra con la que Dios nos llama y por medio de la cual hablamos con Dios y con todas las demás personas en la caridad.

b) *Esta llamada y esta tensión dialógica con Dios y con las demás personas es una llamada también en el orden del existir, a actuarse en cuanto el actuar es el ser mismo que responsablemente se da a sí mismo, por el amor, al ser fontal, y se comunica con todas las demás personas, en cuanto son participación de ese ser fontal. Este actuar, como don de sí a Dios y al prójimo, se realiza en Cristo, que, con su misterio, es la Palabra acción de Dios Padre.*

c) *Este actuar existencial en Cristo se realiza en el mundo, entendido en sentido pleno, como obra de Dios y de Cristo. De esta forma el actuar del hombre es un continuar con Dios, en Cristo, el progreso de la creación, para la salvación del mundo»<sup>146</sup>.*

14. C. H. PESCHKE<sup>147</sup> cita el texto de la «Optatam totius», pero no subraya el enfoque cristológico-personalista en su breve comentario, aunque sí lo hace a continuación en el plan de su obra. E. Chiavacci alude muy de pasada al enfoque dialogal del Concilio en su definición de teología moral<sup>148</sup>. No es más explícito T. O'Connell al referirse al clásico texto del Vaticano II<sup>149</sup>. A. Hortelano hace referencia al Concilio como consagración de una teología moral integral<sup>150</sup>.

15. H. WATTIAUX<sup>151</sup> ha realizado la mejor contribución que cono-

<sup>146</sup> D. CAPONE, *Introduzione...*, 72-73. Véase la ampliación en las p. 73-117, esp. p. 115-117.

<sup>147</sup> *Christian Ethics. Volume I. A Presentation of General Moral Theology in the Light of Vatican II*, Dublin <sup>3</sup>1979 (fecha prólogo, 1973).

<sup>148</sup> *Teologia morale. 1/ Morale generale*, Assisi <sup>2</sup>1979, 219.

<sup>149</sup> *Principles for a Catholic Morality*, New York <sup>2</sup>1978, 19.

<sup>150</sup> *Problemas actuales de moral*, I, Salamanca 1979, 114.

<sup>151</sup> *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale (Lex Spiritus Vitae, 3)*, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain-la-Neuve 1979.

ceмос, según los deseos expresados por el Vaticano II, para sentar las bases de una teología fundamental bíblico-teológica, cristológica, personalista, dialogal. Supone ya la comprensión correcta de lo que el Vaticano entiende por enfoque de la moral y nos ofrece los datos que la Escritura aporta para justificar la opción dialogal que ha hecho el Vaticano, al mismo tiempo que nos brinda los elementos para elaborar una Moral Fundamental bíblica.

Los temas que analiza como fundamentos bíblicos de la teología moral conciliar tienen como denominador común el *marco dialogal de la alianza*. Su idea directriz aparece plasmada en el título de la obra: a la iniciativa comprometida de la fidelidad de Dios, que se manifiesta en la alianza, debe responder la fidelidad en la fe y en el compromiso de vida, por parte del hombre. Wattiaux, como moralista que es, permanece a la escucha del mensaje bíblico intentando sistematizarlo, pero siendo siempre fiel a él, desde las perspectivas de la moral conciliar.

Nos ofrece, en la primera parte, la historia de la(s) alianza(s), palabra(s), del(de los) compromiso(s) del *Antiguo Testamento* desde el punto de vista del vocabulario y de los grandes textos del Pentateuco (Gen 15 y 17; Ex 19,3-8 y 24,1-11, y Dt 5,6-21 y 6,4-25), y de los libros Proféticos (Jos 24; 2 Sam 7; Es 1; Jer 31,31-34; Ez 36,16-28, y Os 1-3).

Y el Nuevo Testamento, que lo trata en la segunda parte, subraya la novedad o lo permanente de la palabra, de la llamada, del compromiso de Dios por el hombre *en Cristo*<sup>152</sup>, que se realiza en la Nueva Alianza por su muerte y resurrección, que es la respuesta del Padre a la fidelidad del Hijo. La Eucaristía aparece como la expresión suprema del compromiso de Dios en Cristo.

Este compromiso se realiza en el Espíritu Santo<sup>153</sup> que es el testigo interior y el garante de la fidelidad divina, según S. Juan, y el inspirador de nuestra cualidad y vida de hijos de Dios, vinculada también con la Eucaristía, según S. Pablo.

Y, finalmente, se compromete en la *Iglesia*<sup>154</sup> por medio de la Eucaristía, banquete sacrificial de la alianza sponsorial realizada entre Cristo y la Iglesia.

A esta iniciativa comprometida de parte de Dios en Cristo, tercera parte, corresponde la *respuesta* que se realiza por la fe y la fidelidad que se caracteriza por la conversión evangélica centrada en la venida

---

<sup>152</sup> Ib., 125-147.

<sup>153</sup> Ib., 149-161.

<sup>154</sup> Ib., 163-176.



del Reino de Dios, por una obediencia conforme a la obediencia de Jesús, por la imitación de Cristo y, finalmente, por la perseverancia. El mensaje moral evangélico es esencialmente el anuncio de la venida del Reino de Dios en Cristo. Y se trata de responder a esta proclamación y de adherirse a ella por medio de la fe. La respuesta al *acontecimiento* Cristo se realiza por medio de la decisión personal en favor de su persona. La moral es cristológica, pneumática y eclesial.

Wattiaux nos ofrece la mayor parte de los elementos del enfoque bíblico-cristológico, personalista, vocacional de la Biblia. El cuadro sería más completo si analizara, por ejemplo, el elemento negativo de la respuesta, el pecado. Pero su aportación a una teología moral fundamental, basada en la Revelación de Dios en Cristo, es la mejor que poseemos <sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Y. GONGAR, *Bulletin de théologie*: RSPTh 64 (1980) 276-277. Cf. S. PINKAERS, *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien*: NovVet 55 (1980) 230-235; PH. DELHAYE, *Comptes rendus*: RThLouv 12 (1981) 194-197; IDEM, *Esprit et vie*, 89 (1979) 480; E. HAMEL, *Greg* 61 (1980) 150-151.

Citamos a R. Rincón, aunque queda fuera de las fechas de este trabajo, por ser la última referencia bibliográfica castellana. Explica el enfoque del Vaticano de esta manera: El contenido de la teología moral es «La excelencia de la vocación de los fieles en Cristo» (OT 16,4). Y se trata más bien de presentar la buena noticia del vivir cristiano, que es esencialmente gracia de Cristo y fruto del Espíritu (LG 9). Se sitúa así a Cristo en el corazón mismo de la TM, de la que constituye el horizonte y el centro. Se trata de Cristo crucificado y resucitado, presente y operante en la historia por medio de su Espíritu. «Desde esa presencia activa, se realiza la comunicación actual de Dios al hombre; comunicación que reviste connotaciones de evangelio y de llamada, para el hombre, como individuo y como sociedad, partícipe en calidad de co-protagonista con la llegada del Reino de Dios.»

De esta suerte, la categoría de «vocación» muestra correlativamente, además de ese aspecto evangélico y de gracia, el carácter «responsivo» de la moralidad cristiana. «Nos parece, además, que esta connotación de “responsiva” tiene más fuerza que la nota de dialógica o dialogal que se suele atribuir a la ética cristiana: queda así más acentuado que la iniciativa parte de Dios e indica ya, en cierto modo, el cauce de la respuesta, que ha de seguir, para devenir ortopraxis, el mismo rumbo y estructura que la autocomunicación llamada de Dios. De ahí la importancia de esta reconquistada categoría: la *vocación* del hombre.»

El contenido de la vocación integral del hombre incluye el «producir frutos». El primer fruto y el global de la vocación del hombre es la *caridad*. Estamos ante una moral de la caridad en correlación con la fe y la esperanza. El fruto de la caridad está orientado a la *vida del mundo*. Con esta expresión se subraya fuertemente la dimensión socio-comunitaria de la vocación integral del hombre.

Reconoce el enfoque dialogal del Vaticano y lo acepta como el que se quiere dar a la obra, insistiendo en el aspecto «responsivo» (R. RINCÓN ORDUÑA, *Praxis cristiana*. 1. *Fundamentación*, Madrid 1980, 15-21).

## VI. SINTESIS Y CONCLUSIONES FINALES

1. En torno a los años cincuenta se da un predominio claro de la moral tradicional, «de actos», preferentemente objetivista, frente a la «de actitudes», preferentemente personalista. Pero esta última corriente, en franca minoría, aunque era consciente de que todavía quedaba una larga tarea por realizar, tenía la intuición y la convicción de que los nuevos planteamientos personalistas aportaban algo positivo y, en cierto sentido, definitivo, que la teología moral tarde o temprano terminaría por aceptar.

2. El personalismo moral católico, si exceptuamos contadas posiciones bastante radicalizadas y muy minoritarias, se ha presentado como un perfeccionamiento y como una corrección de la moral «de actos» tradicional predominante; no como una negación y un rechazo de ella. Se reconocen sus méritos indiscutibles, pero el balance final que ésta le ofrece no es satisfactorio para la moral «de actitudes» personalista. Critica constantemente los puntos que considera negativos, perfeccionables e, incluso, rechazables. Y exige la corrección de los defectos y exageraciones en los que ha ido cayendo la moral tradicional a lo largo de los años.

3. La conciencia de las limitaciones de esta moral tradicional «de actos», especialmente la de la manualística, ha ido haciendo que muchos teólogos (también algunos filósofos y sicólogos) desde mediados del siglo pasado, y especialmente desde los años treinta, hayan realizado un esfuerzo serio por corregirlos en un intento de renovar la TM católica.

El enfoque «personalista» carecía a comienzos de siglo de la sistematización que poseía el de la moral «de actos», pero tenía ya entonces unas características propias y se apoyaba en una antropología de cuño personal, con una vertiente doble, filosófico-sicológica, la primero, y bíblico-teológica, la segunda.

La mayoría de los historiadores, teólogos y moralistas coinciden hoy en que hay que enumerar: 1) entre las corrientes filosófico-sicológicas, de manera especial, al fenomenologismo, a la ética de los valores, al existencialismo, a la ética de situación, a la ética existencial rahneriana, a la sicología en general, y, más particularmente, al psicoanálisis y a la sociología. Y, sobre todo, a la corriente personalista propiamente tal, sin olvidar el fuerte influjo que ha tenido la filosofía cristiana con

sus diversas corrientes en los últimos cien años. 2) Se da una coincidencia semejante entre los autores más importantes que influyen en el «personalismo moral»; pero aquí nos encontramos ya con más matizaciones y el abanico de nombres es realmente amplio. Tanto unas como otras llevan consigo una cierta ambigüedad que depende de qué teólogos se trate y de qué país o escuela procedan.

A pesar de las diferencias en la valoración del influjo que los moralistas reciben de las diversas corrientes y autores, hay una coincidencia común en todos ellos. Se sitúan dentro del «personalismo moral» por influjo de la *corriente* que, de una manera bastante imprecisa, se denomina «personalista» y se reconocen deudores de ella; aunque varíen luego en la(s) corriente(s), o en el(los) autor(es) que, según ellos mismos, les han influido de manera predominante en su personalismo moral.

La renovación bíblico-teológica de los últimos años ha influido de manera determinante en la de la moral. El contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la Salvación, la integración progresiva de la palabra de Dios en la Escritura, juntamente con la renovación de la antropología cristiana, han hecho que la moral haya ido adquiriendo una orientación más bíblica, cristocéntrica, teológica, religioso-personalista y más abierta, en general, a una antropología personalista más totalizante, desprendiéndose, al mismo tiempo, de esquemas excesivamente racionalistas, objetivistas, legalistas e individualistas.

La teología católica ha aceptado inicialmente el personalismo bíblico-teológico más bien desde fuera, por influjo protestante, que por una reflexión desde dentro de ella, a pesar de que este aspecto es radical y fundamental en el mensaje cristiano. Sin embargo, también se realiza desde dentro el esfuerzo por fundamentar el pensamiento personalista: 1) partiendo del concepto escolástico tradicional de persona (Th. Steinbuechel), y 2) desde la misma Biblia, poniendo de relieve la relación esencial de la persona humana con Dios en Cristo, cuyas raíces se remontan a la escuela de Tubinga, pasando por todo el movimiento bíblico.

Los rasgos que se van descubriendo y aceptando lentamente en esta línea desde mediados del siglo pasado (escuela de Tubinga) hasta nuestros días, con los diversos intentos de encontrar un principio unificador de cara a la estructuración de la moral, han provocado una vuelta necesaria a la Escritura, como fundamentación de la moral, a su cristocentrismo y a la acentuación de los aspectos personalistas que posee la Palabra revelada. La moral es una respuesta histórica personal a una

llamada también personal y absoluta, que nace del amor de Dios en Cristo y que nos pide una respuesta correspondiente. Se ha llegado a un enfoque bíblico-cristológico, religioso-personalista y dialógico-responsorial.

La coincidencia en los puntos centrales de las corrientes filosófica y bíblico-teológica va a ir teniendo un influjo decisivo en la renovación en TM.

El personalismo filosófico y bíblico-teológico, sobre todo este último, se ha ido abriendo paso lentamente a lo largo del último siglo. A partir de los años treinta esta corriente moral va adquiriendo más fuerza, pero hasta los cincuenta no pasa de ser una tendencia minoritaria, y que en el conjunto de la moral católica tiene poco peso y pocos seguidores.

4. La *Ley de Cristo*, de Haering (1954), supone a nivel sistemático un paso decisivo en la aceptación del enfoque bíblico-cristológico y cristocéntrico, preferentemente religioso-personalista y dialógico-vocacional. Su divulgación y su influjo son determinantes de cara a popularizar este enfoque, juntamente con el influjo de las publicaciones de K. Rahner, el de los grandes diccionarios y enciclopedias (LThK, CFT, etc.) que apoyan mayoritariamente esta línea; lo mismo que las obras del J. Fuchs (1961-1967) y del F. Boeckle preconciiliares (1967), etc. Sin embargo, aunque se dan los elementos para una fundamentación «cristocéntrica y personalista» de la moral, ésta no tiene lugar todavía. Se llega al Concilio y el esquema moral preconciiliar *De ordine morali* representa la moral «tradicional» con sus rasgos característicos (sus autores son Huerth, S.J.; Gillon, O.P.; Lio, O.F.M.). La mayoría conciliar rechaza este esquema en 1962 y no se ofrece otro nuevo. El enfoque tradicional preconciiliar sigue, incluso, permaneciendo en algunas obras postconciiliares, pero cuya elaboración se había iniciado anteriormente; y a pesar de que sus autores conocen el Concilio, no las estructuran desde el enfoque pedido por él, no obstante su deseo explícitamente manifestado.

5. El Concilio no ofrece un *esquema* de TM. Su influjo, sin embargo, es decisivo por sus planteamientos antropológicos y, sobre todo, por el *enfoque* desde el que pide se estructure la TM. Impone una *metodología* teológica concreta que afecta al *sensum, ordinem finemque* de toda teología y, consiguientemente, también de la TM (OT 14).

La estructuración de la teología (OT 16): 1) Debe *iniciarse* con la exposición del misterio de la salvación en Cristo. 2) Las *disciplinas teológicas* deben enseñarse «a la luz de la fe», exponiéndose exactamente la divina Revelación de la doctrina católica. 3) Los medios para conse-

guir este objetivo son: *a)* poner una diligencia especial en el estudio de la *Sagrada Escritura*, alma de *toda* teología; *b)* que deberá exponerse en *primer lugar* en la estructura de la dogmática, y *c)* *las restantes disciplinas teológicas* deben renovarse por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación. 4) Y, en relación con las restantes disciplinas teológicas, determina clara y decididamente (*contradistinguiéndola* de ellas): que se tenga un cuidado especial en el perfeccionamiento de la TM: *a)* de forma que su exposición científica *se nutra con mayor intensidad* de la *Sagrada Escritura*, y *b)* *el objeto formal, el enfoque* y, según algunos, el *principio unificador* desde el que debe estructurarse, lo constituye «el mostrar la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo».

El Concilio, en relación con la renovación de la TMF, toma posición fundamentalmente por el enfoque que, en líneas generales, ha defendido la corriente religioso-personalista y algunos de sus teólogos, especialmente B. Haering; aunque lo hace con características propias. Y sitúa esta renovación dentro del marco de la teología en general.

Es un enfoque bíblico-cristológico y cristocéntrico, religioso-personalista y dialógico-responsorial. Este enfoque existía ya, pero el Vaticano II lo constituye en el enfoque desde el que debe estructurarse toda TM.

La literatura en que aparecen los comentarios al Vaticano II, especialmente a la OT, nos ofrece tomas de postura notablemente coincidentes y nos permite sacar las siguientes conclusiones:

*a)* Los teólogos que hemos estudiado reconocen como fundamental el enfoque *bíblico-cristológico y cristocéntrico* de la TM pedido por el Concilio. Lo aceptan a nivel de principio y, según el tipo de análisis de que se trate, lo desarrollan también a nivel práctico. Esto supone una vuelta a la moral de *base bíblica y teológica*, alejándose poco a poco de la tendencia jurídica y ligalista tan frecuente en el preconcilio. Los que más extensamente se detienen en este aspecto son Watiaux, Haering, Fuchs, Gruendel, Latourelle y Guenthoer.

*b)* El *enfoque, el objeto formal* y el *principio unificador* de la moral lo constituye: «la vocación de los fieles en Cristo y la obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16). Este punto es tan constitutivo, central y explícito en el Concilio (y en la Revelación) que los autores lo comentan y analizan sin que nadie lo cuestione ni critique. El *esquema dialógico-responsorial* (llamada-respuesta) brota como algo que se desprende del núcleo del cristianismo, de su personalismo religioso, del Concilio, del objeto formal de su teo-

logía moral y, más explícitamente, de la OT 16. Con todo, realzan este aspecto de manera especial: Latourelle, Gruendel, Wattiaux, Haering, Fuchs, Ziegler, Vidal, etc.

c) La *metodología* conciliar coloca la revelación positiva y explícita de Dios en Cristo, como *punto de partida* de toda estructuración de la TM (lo mismo que de las restantes disciplinas teológicas). Sin embargo, este es un punto al que no se refieren todos los autores y da pie a una cierta divergencia entre ellos. Lo aceptan explícitamente Guenthoer, Haering, Fuchs, Gruendel, Wattiaux, Ziegler, Delhaye y Vidal; aunque en este autor hay que distinguir, hasta cierto punto, sus afirmaciones de principio y su praxis. Parecen aceptarlo implícitamente, al menos, López Azpitarte, Escudé y Capone. Larrañeta lo hace como posición del Concilio, pero se separa de él en su plan de TM.

d) La casi totalidad de los comentaristas que se refieren a la exigencia conciliar de que la TM se exponga más científicamente, nutriéndose «con mayor intensidad de la Sagrada Escritura» que el resto de las disciplinas teológicas, encuentran esta urgencia justificada, dado el estado de alejamiento de ella en que se encontraba la mayor parte de la moral preconiliar. Wattiaux, Hamel, Fuchs, Guenthoer y Delhaye insisten en este aspecto. Ziegler matiza que la Escritura es el principio primordial de conocimiento de la moral, pero no exclusivo.

e) El enfoque *religioso-personalista* es una consecuencia que se desprende obviamente para todos los autores del cristocentrismo de la moral conciliar. Larrañeta y Vidal insisten algo más que el resto de los moralistas en la vertiente filosófica del personalismo.

f) La vocación de Dios en Cristo exige una respuesta de la persona moral a esta llamada, que compromete su dimensión social, comunitaria, humano-mundana y eclesial (sin excluir ni olvidar la religiosotrinitaria) que se concreta en «producir frutos en la caridad para la vida del mundo». Todos los teólogos que hemos estudiado mencionan expresamente este aspecto. La mayoría de ellos se fija, en general, en la proyección social que toda moral cristiana y conciliar tiene que tener, pero sólo algunos de entre ellos concretan expresamente la dimensión eclesial. Por ejemplo, Wattiaux y Guenthoer.

La alusión al Padre y al Espíritu hecha expresamente aparece raramente en estos comentarios (Fuchs, Wattiaux).

g) Las interpretaciones y las tomas de postura en torno a la moral conciliar y, más en concreto, a la OT son más matizadas y diferenciadas, menos uniformes a medida que nos alejamos de 1965. En algunas de ellas se perfilan ya ciertas tendencias que aparecen más

claramente en las obras sistemáticas: 1) ciertos autores insisten marcadamente en el aspecto religioso, con una sensibilidad menor hacia los aspectos antropológico-filosóficos, y hacia el diálogo con el mundo secular y profano en que vivimos; 2) otros, en cambio, se orientan especialmente hacia lo ético-filosófico, insistiendo más en la realización de su compromiso moral entre el mundo de la increencia y de la secularización, donde lo moral exige una justificación que no creen que deba coincidir necesariamente con los planteamientos del Vaticano II; aunque no los nieguen. Tienen objetivos pastorales, podríamos decir, diversos, que condicionan sus formas de hacer TM. Está en juego «el orden, no la valoración» de los elementos que estructuran la TM y su metodología.

6. Desde la perspectiva que ofrece este final del trabajo se desprende con una claridad nueva algo que ya habíamos ido viendo aquí y allí a lo largo de todo él.

a) Ahora aparece más evidente la comprobación del predominio (nología más frecuente), con respecto a la moral preferentemente objetivista (tradicional, aristotélico-tomista, escolástica, casuista, deontológica, «de actos», en las expresiones de los mismos historiadores y teólogos; conociendo de sobra a estas alturas que esto supone la «casi» identificación de corrientes y tendencias bastante diferentes entre sí, bajo una misma denominación, con lo que esto implica de inexactitud, parcialidad e, incluso, de caricaturización).

Se constata el descenso de la tendencia que poseía la primacía y se calificaba como la «común» y la «tradicional», la de la mayoría, la predominantemente objetivista; y el ascenso de la opinión de la minoría, la predominantemente «personalista», hasta convertirse en la opinión «communior» y la predominante, ganando terreno poco a poco en un lento proceso que dura decenios<sup>156</sup>.

<sup>156</sup> En el período comprendido entre Pedro Lombardo y Santo Tomás (c. 1150-1274) se da un fenómeno semejante al que acabamos de estudiar, pero que va en dirección inversa. Se pasa de una posición moral predominantemente «personalista» a otra predominantemente «objetivista», que es, esta última, la que ha prevalecido en la moral hasta el V. II, y hasta nuestros días. La constatación histórica de este fenómeno es iluminadora de cara a comprender lo complejo del mundo de la moral y lo difícil que resulta llegar al equilibrio entre lo objetivo y lo subjetivo en todo hacer moral. Terminemos con un texto que sintetiza las conclusiones del paso del subjetivismo al objetivismo en la Edad Media: «Santo Tomás y los grandes escolásticos que le preceden inmediatamente han afirmado de tal manera la línea objetiva, que la opinión, apenas insinuada tímidamente por el Lombardo y afirmada claramente por Alano de Lille, se ha impuesto como la tradicional. Al mismo tiempo que esta línea se afirmaba, iba debilitándose la que defendía que todo acto desordenado, deliberadamente consentido en la razón superior, era un pecado mortal»

b) Al correr de los años constatamos cambios significativos de posiciones en ciertos teólogos personalistas. Algunos de ellos cualificados en una línea crítica preconiliar y postconiliar respecto a la moral que calificaban de tradicional, la que preparó el esquema moral del Vaticano II, se desplazan hacia otras posiciones más moderadas e, incluso, más críticas respecto a las de ciertos personalistas consagrados y de ciertos peritos conciliares. Ph. Delhaye podría servir de ejemplo. Su cambio de posición de la de finales del cincuenta a la de comienzos del setenta y a la actual es suficientemente claro.

c) Los testimonios de Reiners, Gruendel y Haering —en un período que abarca más de veinticinco años— nos sirven, todavía hoy, como constatación y, en parte, también como tarea incompleta de lo que el personalismo puede aportar todavía a la moral. Esta corriente fue creciendo a partir de las posiciones de la moral tradicional y de las nuevas aportaciones de otras líneas de pensamiento, bajo el influjo de una antropología filosófico-teológica, al menos parcialmente nueva. Hoy podemos afirmar, sin extralimitarnos en nuestras conclusiones, que el avance del personalismo «no sólo se nota aquí y allá en los textos actuales» (Reiners, 1966), sino que se han sacado ya conclusiones fundamentales de cara a la moral que era difícil, por no decir imposible, prever con anterioridad al Vaticano II. Con J. Gruendel (1967) podemos decir, doce años después de su testimonio, que la mentalidad personalista ha transmitido ya impulsos decisivos y que a pesar de que la teología moral en su conjunto no ha logrado todavía hoy una visión plenamente personal y totalizante del hombre, esto constituye ya la meta y el objetivo que se propone toda moral católica. Haering (1978) no estaba satisfecho todavía con la incorporación de una línea de pensamiento personalista y existencial, y reconocía que aún quedaba por realizar en el futuro un gran esfuerzo, si se querían presentar de forma sistemática y coherente todas las implicaciones de la llamada del hombre a la madurez y a la singularidad de cada persona. En síntesis, faltaban por sacar plenamente las consecuencias que la antropología personalista encerraba en su seno y no había dado a luz todavía. Pero a las puertas de 1980, sin pretender dar un juicio de toda la literatura de la MF relativa a este punto, se puede decir que el personalismo sigue avanzando en una doble dirección. La primera es preferentemente bíblico-teológica, y la segunda, filosófica. Aunque tenemos que repetir con estos autores que todavía no ha alcanzado ni el desarrollo ni el equilibrio convenientes.

d) En torno al «personalismo moral» podemos decir que los mo-

---

(J. VÉLEZ, *¿Es mortal toda decisión deliberada y desordenada?*: MCom 28 (1970) 65-66 y 5-73; cf. también IDEM, *Una «moral de estados»...*, a.c. 3-38 y 129-177).



ralistas se sitúan preferentemente en una de estas dos posiciones: 1.<sup>a</sup> o aceptan, en líneas generales, esta corriente tanto en el campo filosófico como en el teológico, con mayor o menor profundidad y sistematización, sacando más o menos las consecuencias que este enfoque puede dar de sí en el amplio campo de la moral fundamental; 2.<sup>a</sup> o toman postura por la segunda, en la que predomina una cierta reserva frente al personalismo, pero reconociendo sus aportaciones positivas, por ejemplo, una vuelta clara y sin titubeos al personalismo bíblico-cristológico, religioso y dialogal, etc.

Ya no se cuestionan los valores positivos indiscutibles que ha supuesto esta tendencia, pero nos hallamos en una *fase crítica*, en la que, aceptado lo positivo, se rechazan las exageraciones en que han ido cayendo, ya la tendencia, en general, ya algunos teólogos, en particular. Esta postura crítica y este análisis exigente se realiza ahora no sólo desde fuera del «personalismo», sino también desde dentro de él. La moral tradicional sería no discute lo que el personalismo le ha aportado de complementariedad y de corrección a las posiciones defendidas en el pasado. Las divergencias surgen principalmente respecto a su antropología y a las consecuencias que se sacan de ella, que afectan al planteamiento general de la TMF y se manifiestan, quizá, con más claridad en la moral especial.

Entre los defectos en que ha incurrido cierto personalismo católico respecto al enfoque conciliar, hay que citar un cierto olvido, silencio e, incluso, minusvaloración de elementos importantes del Vaticano II; juntamente con la acentuación y supervaloración excesiva de otros. Por ejemplo, en el uso y valoración de la Escritura. Algo semejante ha sucedido con el enfoque cristológico y con el cristocentrismo. Se ha acentuado el implícito con exceso, apoyándose en la revelación natural, y no se ha tenido suficientemente en cuenta el explícito de la revelación positiva de Dios en Cristo. Respecto al personalismo mismo, las divergencias son también importantes. Unos aceptan más el filosófico-sicológico, llevándolo hasta sus últimas consecuencias en todos los elementos constitutivos de la moral; mientras que en el bíblico-teológico van a la zaga, aunque en general hayan avanzado ya bastante en algunos puntos. Otros, en cambio, aceptan más el bíblico-teológico, mientras van a la zaga en el filosófico-sicológico.

7. Estas conclusiones finales no serían completas ni reflejarían la realidad del personalismo moral que tenemos ante nosotros cada día en simposiums, revistas y libros, si no hiciéramos alusión al problema con el que nos hemos topado tantas veces. Nos referimos a la ambigüedad y problematicidad existente en torno a los términos y a los con-

ceptos de «persona» y de «personalismo», y, obviamente, a las consecuencias que se derivan para el personalismo teológico y, más en concreto, para el moral. Ya hemos hecho alusión a este problema anteriormente en diversas ocasiones, pero vamos a volver sobre él refiriéndonos a la discusión de fondo que existe actualmente; aunque no entremos en ella y, mucho menos, pretendamos solucionarla. El grupo de autores, filósofos y teólogos que se sitúan dentro del personalismo y, en concreto, dentro del personalismo moral, es muy elevado. Es la corriente que predomina en la moral hoy, como hemos demostrado a lo largo de este estudio. Pero han surgido fuertes divergencias de forma bastante polémica entre los mismos autores que «se denominan personalistas». Se trata de teólogos partidarios del personalismo, sobre todo, religioso, que aceptan el enfoque bíblico-cristológico, religioso-personalista y dialógico-responsorial de la moral. Entre ellos hay algunos que defienden ciertas posiciones «tradicionales» que los defensores del movimiento personalista de renovación de la TM han presentado como justificación para renovar una TM que tachaban de casuista, legalista, objetivista, etc.

Citemos nada más dos referencias en este sentido. La discusión se refiere, sobre todo, a la interpretación del personalismo del Vaticano II. R. A. McCormick<sup>157</sup> nos la resume bastante ampliamente. Analiza las posiciones de diversos autores respecto a la comprensión de la «dignidad de la persona humana», como criterio de moralidad en el contexto del Vaticano II; pero extiende la discusión al campo general de la TM. Entre estos autores cita los puntos de vista de B. Schueller<sup>158</sup>, de M. Zalba<sup>159</sup> con los autores que este último somete a examen: Haering, Ph. Delhaye, A. Hortelano, L. Janssens, Ch. Curran, respecto al texto del Vaticano II «*ex personae ejusdemque actuum natura*» como criterio moral.

a) La confrontación de los enfoques deontológico (preferentemente objetivista) y el teleológico consecuencialista (de tendencia preferentemente personalista) con las concepciones de hombre, de naturaleza humana, de «persona» y de «personalismo» que implica cada uno, es lo que subyace en el fondo de la discusión. Las posturas de G. Ermecke y F. Scholz son las que dejan al descubierto más claramente este problema antropológico. Sus repercusiones afectan a la metodología moral, en general, y a cuestiones tan centrales como «la existencia de princi-

<sup>157</sup> *Current Theology: 1980. Notes on Moral Theology: 1979*, en *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Washington 1981, 802-826.

<sup>158</sup> *Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik: ThG1 53 (1978) 538-555.*

<sup>159</sup> *Ex personae ejusdemque actuum natura: PeReMo 68 (1979) 201-232.*

pios y normas absolutas y universales», «el fin justifica los medios», «la autonomía de lo humano», «el mal moral y el premoral u óntico», «los actos intrínsecamente buenos y malos», «el justo equilibrio entre lo objetivo y lo subjetivo en la moral», etc.

Encuadrarse en la corriente personalista o no tiene gran trascendencia; pero la tiene mucho mayor saber dentro de qué concepto de «persona» o de «personalismo» se sitúa cada uno, sobre todo hoy que prácticamente todos se autodefinen personalistas.

b) Otra referencia la constituye un grupo de teólogos que adopta una postura crítica respecto a ciertas interpretaciones del «personalismo» del Vaticano II. Se trata de algunos de los participantes en el «I Simposio Internacional de Teología de Pamplona del 18-20 de abril de 1970»<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> J. L. ILLANES (ed.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980. Esta obra cae fuera de nuestro estudio, pero citamos el trabajo de PH. DELHAYE (*Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano*, 48-86), ya citado más arriba en su edición francesa (cf. 1, nota 2), donde nos ofrece un texto más completo y menos ambiguo. Nos referiremos también de pasada a algún otro punto de las ponencias. Este trabajo tiene por objeto «poner de relieve la *moral bíblica y personalista* del Concilio Vaticano II», que desde los organizadores del Simposio se concreta en la petición de «que hable de la *objetividad* moral desde el punto de vista del *personalismo* y de la *trascendencia*» (50 y 51. El subrayado es nuestro).

Ph. Delhaye analiza «los factores teológicos» que han influido en la interpretación desviada del V. II en algunos puntos y, en concreto, se refiere también al personalismo (*Discerner...*, 30-32, y las notas correspondientes de la p. 149. Esta parte no está incluida en la ponencia publicada en las actas del *I Simposio Internacional de Teología*). El primero que analiza es el del «Primado de la conciencia generadora de valores morales». «La conciencia sola es la que trabaja, la que crea las leyes.» Únicamente recibe la vaga consigna de «amar», «dirigirse hacia Dios», «ser verdaderamente hombre»... «la conciencia es la que va a crear su propia escala de valores, su propia moral» (Valsecchi). En cuanto al Magisterio papal y episcopal, no tiene que imponer directrices precisas. Se debe contentar con establecer las condiciones de coexistencia pacífica de las diferentes opiniones. Entre los que defienden estos puntos de vista cita a P. de Loch, A. Valsecchi, R. Simon, B. Haering desde 1966, Ch. Curran, J. G. Milhaven y tantos otros.

Termina el párrafo con un duro juicio respecto a ciertos peritos conciliares que no nombra: «Han desempeñado el papel de aprendices de brujo, presentando y manipulando actitudes de pensamiento y consignas de acción muy válidas e incluso necesarias en sí, como el ecumenismo, el diálogo, los signos de los tiempos, etc.; pero sin prever, en absoluto, las consecuencias que iban a tener, con razón o sin ella. Inconscientemente —la mayor parte de ellos, sin duda alguna— han abierto la moral católica a las influencias protestantes» (ib., 32).

Las directrices que ofrece el Vaticano para que la moral ponga de relieve «su aspecto *bíblico y personalista*», lo mismo que su «*objetividad* desde el punto de vista del personalismo y de la trascendencia», son para él la llamada a: 1) lo divino, y 2) lo humano, que se manifiesta en el personalismo cristiano de los últimos años

Esta polémica es cada vez más viva y seria. Valdría la pena dedicarle un estudio monográfico y potencia el interés del trabajo que estamos realizando. Pero al mismo tiempo nos exige: 1) una responsabilidad mayor por ser críticos y científicos en el estudio del Vaticano II en relación con el reenfoque que quiso dar a la moral; y 2) seguir profundizando cada vez más, desde la Revelación, la reflexión teológico-filosófica y en diálogo con todas las ciencias del hombre en los conceptos de «persona» y «personalismo», con objeto de llegar a un conocimiento más perfecto del complejo mundo de la moral fundamental, al que el «personalismo» ha aportado valores indiscutibles.

JUAN VÉLEZ, S.J.

Universidad de Deusto  
Bilbao

---

de J. Lacroix, Mgr. Nédoncelle, E. Mounier, M. Mouroux, Le Senne, Lavelle y del Cardenal Wojtyla y en la trascendencia que está presente en la historia de la salvación, de la que se hace eco especialmente la *Gaudium et Spes*.

1) El punto de vista del anclaje *divino* se halla en la referencia a la historia de la salvación (OT 16 y DV 24 y 25, etc.), y el humano, de una manera especial, en el criterio de la naturaleza racional, insistiendo en la «grandeza del hombre», en «la dignidad de la persona humana». Y el sentido de esta persona humana y de su dignidad que implica la búsqueda de los valores que le ha querido dar Dios.

2) Cristo asegura la objetividad y la trascendencia de la moral del reino de Dios, es el centro de la historia de la salvación y de la moral.

3) La dignidad de la persona humana, como criterio moral del Concilio, supone que: a) se trata de una persona humana llamada a la gracia: la humanización se desprende de la divinización; b) implica el respeto a la persona de los demás, y c) finalmente, que la persona humana es el sujeto de la moral.

El Concilio resume que la persona humana es el criterio moral con esta fórmula precisa: «Por tanto, esta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, *iuxta consilium et voluntatem divinam*, sea conforme al auténtico bien del género humano (*cum genuino humani generis bono congruat*) y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (GS 35) (ib., 63).

La insistencia en un personalismo de base fundamentalmente bíblica y de carácter predominantemente objetivista son los aspectos que acentúa Delhayé en su interpretación del V. II. Y tanto el mismo Delhayé, desde la noción de persona del V. II, como García de Haro, desde la noción de ley eterna, desembocan en una misma tesis central: «Las nociones de persona y de ley no se excluyen, sino que se reclaman la una a la otra; ya que la persona se realiza en la entrega y, por consiguiente, en la sumisión a la realidad que trasciende; y la ley no es el reflejo abstracto de un universo impersonal, sino la expresión del conocimiento y el querer de un Dios que crea por amor e invita a la comunión con El» (ib., 23). En la misma línea se mueven S. PINKAERS (*Renovación de la Moral y la Ley natural*, ib., 161-169) y J.-M. AUBERT (*La objetividad de la Moral cristiana y la filosofía del ser*, ib., 145-160).