

Hacia la inteligencia de la vida moral cristiana

Towards the intelligence of Christian moral life

MARÍA SOLEDAD PALADINO
Universidad Austral
spaladino@austral.edu.ar

Resumen: A 30 años de *Veritatis splendor* la comprensión de la vida moral cristiana continúa desafiando a la teología moral. Dado que la hermenéutica de la verdad moral es antropológica y teológica, es necesario pensar la relación entre el dinamismo de la razón práctica y la fe cristiana de un modo respetuoso tanto de la novedad de la revelación y de la gracia como de dicho dinamismo. Desde la perspectiva de la ética de la virtud es posible asumir este desafío en vistas a teorizar la unidad de la razón práctica cristiana evidenciando el vínculo entre la razón práctica y los principios de la vida cristiana. En este estudio presentamos una propuesta de comprensión del dinamismo de la razón práctica cristiana desde la perspectiva teológica del fin último.

Palabras clave: *Veritatis splendor*, fin último, virtudes teologales, razón práctica.

Abstract: 30 years after *Veritatis splendor*, the understanding of christian moral life continues to challenge moral theology. Since the hermeneutics of moral truth is anthropological and theological, it is necessary to think about the relationship between the dynamism of practical reason and the christian faith in a way that respects both the novelty of revelation and grace, as well as this dynamism itself. From the perspective of virtue ethics, it is possible to assume this challenge to theorize the unity of christian practical reason, pointing out the link between practical reason and the principles of christian life. In this study we present a proposal of understanding the dynamism of christian practical reason from the theological perspective of the ultimate end.

Keywords: *Veritatis splendor*, ultimate end, theological virtues, practical reason.

Artículo recibido el 31 de enero de 2023 y aceptado para su publicación el 5 de julio de 2023.

I. Introducción

El esplendor de la verdad brilla en todas las obras del creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gen 1,26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar al Señor. Por esto el salmista exclama: “Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor (Sal 4,7)”¹.

Este texto del Prólogo constituye una preciosa síntesis del contenido de *Veritatis splendor*. En efecto, en la perspectiva de la encíclica, el esplendor de la verdad se refiere a la verdad sobre el bien moral que el hombre puede conocer con la luz de su razón natural iluminada además con la luz de la fe. A 30 años de la publicación del documento doctrinal de san Juan Pablo II esta perspectiva continúa representando un verdadero desafío para la teología moral.

Teniendo presente que “*seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*”², y que a la teología moral compete “la reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de nueva vida*, sobre la vida según la ‘verdad del amor’ (Ef 4, 15), sobre la vida de santidad en la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado a su perfección”³, es evidente que una tal reflexión no puede prescindir de la racionalidad moral. Como han puesto en evidencia Colom y Rodríguez Luño⁴, el preciso conocimiento de la condición moral natural del hombre –objeto de la ética filosófica– debe aportar las bases que permitan la comprensión teológica del sujeto moral cristiano. En efecto, considerando que el hombre transformado en una nueva criatura por la regeneración bautismal sigue siendo hombre, y aceptando la premisa de que la gracia no suprime la naturaleza⁵, es razonable admitir que la comprensión de cómo la naturaleza humana está dotada para conocer y hacer el bien resulta un presupuesto ineludible para entender cómo se despliega en el ámbito práctico la vida nueva en Cristo del cristiano. De aquí que el estudio del dinamismo de la razón práctica sea un componente esencial del objeto de la teología moral. Se constata así que la hermenéutica de la verdad moral es

¹ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, Prólogo.

² *Ibidem*, 19. El subrayado corresponde al original.

³ *Ibidem*, 110.

⁴ E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 47-78.

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 1, a. 8, ad 2.

a la vez antropológica y teológica, y es precisamente esta hermenéutica, la que permite comprender en qué sentido la moral cristiana es la plenitud de la moral humana.

II. En el marco de la justa autonomía moral

Una lectura atenta de la encíclica permite concluir que el bien moral no es una cuestión subjetivista sino que se corresponde con la verdad del ser del hombre, con sus deseos y aspiración profunda de felicidad. Si bien es posible encontrar todos los elementos que contribuyen a la inteligencia del bien moral en el marco de la relación entre verdad–bien–libertad, la articulación de tales elementos no es tratada de modo sistemático. Por este motivo, somos del parecer que para comprender el alcance de dicho vínculo es preciso adentrarse en la relación entre autonomía–razón práctica–virtud moral. En efecto, el modo de entender la correlación entre estos conceptos incide directamente en la inteligencia de lo que la encíclica denomina justa autonomía moral, noción medular del documento. En *Veritatis splendor* la justa autonomía moral se articula en torno a dos pilares: el fundamento metafísico-dogmático último de la competencia de la razón moral para discernir el bien, y cómo se interpreta esta competencia tanto en el campo de la filosofía moral como en el de la teología moral, es decir, en relación con la fe.

En *Veritatis splendor* la relación entre autonomía y razón práctica es clara desde el momento en que la autonomía tiene la misma extensión que la ley natural, la cual como teonomía participada es el fundamento veritativo del conocimiento moral⁶. Ahora bien, la encíclica reconoce que el nivel universal de la ley natural no puede desligarse de los actos concretos⁷. Sin

⁶ Aunque no nos detenemos en este aspecto, mencionamos que la doctrina de la teonomía participada revela su profundo significado como “naturaleza de la razón” (*ratio naturalis*), esto es, en la constitución axiológica de los primeros principios prácticos y morales que la razón, en su función intelectual, constituye a partir de las inclinaciones naturales. De este modo, la teonomía participada justifica una legalidad propia de la razón que no es creada por el hombre pero que es capaz de conocer gracias a la misma actividad de la razón. Sin esta constitución originaria la razón práctica estaría teleológicamente desorientada, y no sería capaz de establecer una integración práctico-cognoscitiva de las inclinaciones naturales. En este contexto, se sitúa la afirmación de que la ley natural ilumina las exigencias objetivas y universales de bien moral (Cf. *Veritatis splendor*, 59. También n. 39, 51, 72, 79).

⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 40.

embargo, el desarrollo de tal aserción se concentra en la forma en que el hombre puede conocer en sus acciones particulares las exigencias de la ley natural: esto explica porqué dedica amplio espacio a la conciencia moral. Por este motivo, cabe afirmar que la exposición del rol activo de la razón práctica en su ejercicio directo cual núcleo constitutivo de la vida moral –y cuya actividad reflexiva da origen a la conciencia y a la formulación de las normas morales–, resulta insuficiente en *Veritatis splendor*. En efecto, la relación entre Razón práctica–Virtud moral es mencionada brevemente en estos términos: “El sujeto que actúa asimila personalmente la verdad contenida en la ley; se apropia y hace suya esta verdad de su ser mediante los actos y las correspondientes virtudes”⁸. O también:

Es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de “connaturalidad” entre el hombre y el verdadero bien. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús dijo: “El que obra la verdad, va a la luz” (Jn 3, 21)⁹.

De aquí la conveniencia de adentrarse en el dinamismo de la virtud moral para comprender el rol de la razón práctica en el conocimiento moral.

Veritatis splendor reconoce la necesidad de la fe para conocer en plenitud la verdad del bien moral¹⁰. Esta afirmación exige pensar la relación entre el dinamismo natural de la razón práctica y la fe cristiana de un modo respetuoso tanto de la novedad de la Revelación y de la gracia como de dicho dinamismo natural. Desde la perspectiva de la ética de la virtud es posible

⁸ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 52.

⁹ *Ibidem*, 64.

¹⁰ “Aunque *Veritatis splendor* enseña claramente la unidad inseparable y la mutua compenetración de mandamientos y bienaventuranzas, bien humano y participación de la vida sobrenatural-divina, no mezcla nunca ambos niveles y tampoco sustituye el primero con el segundo. Para ser precisos: aunque si existencialmente en la vida cristiana sendos niveles forman una unidad orgánica y se compenetran mutuamente (...), la encíclica enseña que existe un nivel humano-natural cuya inteligibilidad es propia y específica, no deducible de la lógica meramente sobrenatural y, mucho menos, reducible a ella”. M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale*, 152. Es posible distinguir entonces entre el conocimiento de la ley moral natural, y llevar a plenitud ese conocimiento por medio de la fe.

asumir este desafío en vistas a teorizar la unidad del sujeto moral cristiano evidenciando el vínculo armónico entre la razón práctica y los principios de la vida cristiana¹¹.

Para lograr este objetivo, tras las huellas del Aquinate, nos hemos centrado en los elementos presentes en la ética de la virtud que enmarcan la actividad de la razón práctica y que convergen en la inteligencia de la experiencia moral –entendida como la interacción entre el deseo y la razón– mediante la cual se planifica la vida a partir del entendimiento que se tiene del fin último. Es precisamente a la luz de este fin que la cuestión moral adquiere plena inteligibilidad. De hecho, el fin último –entendido como *el bien de la vida como un todo*– es el criterio que permite ordenar las acciones con las que obtener los diversos bienes de manera coherente con esta comprensión holística de la vida. Desde la perspectiva de la ética de la virtud es posible inteligir la relación entre el fin último y los criterios virtuosos –que son los principios de la razón práctica– con los que la razón determina la forma y el orden en que deben perseguirse o rechazarse los diversos bienes en conformidad con el fin último.

Dejando de lado la exposición filosófica sobre el fin último¹², en esta sede presentamos una propuesta de comprensión del dinamismo de la razón práctica cristiana desde la perspectiva teologal del fin último. Lo hacemos en base a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino y a la luz de algunos pasajes de *Veritatis splendor*. Para alcanzar nuestro objetivo nos ha parecido oportuno centrar también nuestra atención en las encíclicas de Francisco y Benedicto XVI dedicadas a las virtudes teologales puesto que ofrecen valiosos elementos para la inteligencia de nuestro tema.

¹¹ Cf. A. BELLOCQ, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale*. Recomendamos al lector remitirse a este estudio en donde se analizan algunas de las principales líneas de renovación de la teología moral de los últimos años. El autor pone en evidencia que las principales diferencias entre ellas responden a una disímil teoría de la racionalidad moral.

¹² Para una exposición completa de la temática nos permitimos remitir al lector a: M. S. PALADINO, *Autonomía teónoma y teonomía participada. Hacia una comprensión de la justa autonomía moral a partir de Veritatis splendor*; M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*; G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*; A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, cit.

III. La perspectiva teológica del fin último

El I capítulo de *Veritatis splendor* centrado en la relación entre Cristo y la pregunta moral esencial e ineludible para la vida del hombre¹³, ofrece el marco fundamental para la comprensión de esta relación. Comentando el pasaje del joven rico se lee:

Para el joven, más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una pregunta de pleno significado para la vida. En efecto, ésta es la aspiración central de toda decisión y de toda acción humana, la búsqueda secreta y el impulso íntimo que mueve la libertad. Esta pregunta es, en última instancia, un llamamiento al Bien absoluto que nos atrae y nos llama hacia sí; es el eco de la llamada de Dios, origen y fin de la vida del hombre¹⁴.

Como manifiesta la inquietud del joven rico, la pregunta moral más que una pregunta sobre las reglas que hay que cumplir, es la pregunta por el contenido de la aspiración central al Bien absoluto presente en todo hombre. En otros términos, es la pregunta por el contenido de la felicidad a la que la fe cristiana ofrece una respuesta específica, de modo que sólo a la luz de este contenido específico, es posible alcanzar una plena comprensión de la naturaleza propia de la moral cristiana. Si desde un análisis metafísico de la acción puede concluirse que sólo Dios puede colmar en modo pleno y definitivo la aspiración a la felicidad, desde la perspectiva de la beatitud imperfecta, consideraremos las líneas fundamentales de la respuesta cristiana a la aspiración natural al Bien absoluto a la que Cristo da una respuesta definitiva¹⁵ revelando la plenitud del designio divino. En efecto, Cristo abre al hombre un nuevo horizonte de bien inalcanzable para el mero aspirar humano y, aunque la plenitud de dicho bien tendrá lugar después de la muerte, es una realidad incoada *ya* presente por la gracia, en virtud de la cual, el hombre participa de la naturaleza divina como hijo en el Hijo por el Espíritu Santo¹⁶.

¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 8.

¹⁴ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 7.

¹⁵ Cf. *Ibidem in fine*.

¹⁶ Puede verse: R. HÜTTER, "Grace and Charity. Participation in the Divine Nature and Union with God: The Surpassing Contemporary Significance of Thomas Aquinas's Doctrine of Divinization", *Espíritu* LXV, 151, 173-199; S. PINCKAERS, "Aquinas on Nature and the Supernatural", 359-368.

En continuidad con *Veritatis splendor*, podemos decir que en el cristiano la tendencia natural a la felicidad se tematiza y se vive prácticamente como aspiración a la santidad, entendida como la plenitud de la filiación divina, que se actúa en el seguimiento y la imitación de Cristo. Se abre así un amplio campo de investigación para la razón práctica por cuanto es necesario determinar el perfil concreto de la vida imperfectamente beata, precisando el *debitus ordo* con el cual van perseguidos los distintos bienes¹⁷ según el ideal de la santidad. En otros términos, es posible definir la vida cristiana como un determinado modo de vivir¹⁸ cuya inteligencia requiere comprender la articulación existente entre el fin último y las virtudes, es decir, los criterios con los cuales la razón práctica determina el orden y la medida en que los diversos bienes deben ser obtenidos o dejados.

El primer interrogante que nos sale al paso es la cuestión de si es posible elegir el fin último. Según sostiene Clavell “no raramente se ha insistido unilateralmente sobre la libertad como capacidad de elección de los medios, dejando en la sombra que, en primer lugar, la libertad es el poder de proponerse un fin, y, en definitiva, el fin en sentido propio, que es el fin último”¹⁹. Dando por pacíficamente aceptado que en el nivel formal el fin último no se elige –en cuanto objeto de la *voluntas ut natura*–, en el plano material, es posible hablar de una elección existencial del fin último²⁰, como de hecho avala la experiencia. Así, la cuestión de Dios como posible fin último del hombre, adquiere un relieve particular. En efecto, la distinción entre objeto formal y material es importante para especificar la relación de la *voluntas ut natura* y Dios ya que, si no es bien comprendida, se corre el riesgo de incurrir en un ontologismo de la voluntad. Como analiza Alvira, Dios no es objeto formal de la voluntad natural, sino objeto material y, específicamente, de modo implícito²¹: “El hombre mediante su voluntad natural apetece a Dios implícitamente porque no le conoce claramente tal como es. (...) Esto es, simplemente, conocer la felicidad. (...) El amor explícito de Dios es siempre efecto de la *vountas ut ratio*”²². No obstante, esta cuestión ha suscitado un encendido debate de naturaleza exegética entre

¹⁷ Cf. M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge*, 136.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *La via della fede*, 98.

¹⁹ L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, 184.

²⁰ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, 38-53.

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 2.

²² T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, 32.

algunos autores a raíz de la constatación de que en la obra del Aquinate no se encuentra la expresión *electio finis ultimi* o *electio Dei*.

Dejando de lado los pormenores de esta polémica, no hay duda de que en la obra del Doctor Angélico está presente la afirmación del dominio del hombre sobre el fin de su existencia, en el sentido de que puede disponer de él libremente mediante la propia autodeterminación. Corresponde, por tanto, a la *voluntas ut ratio* –y es su primera determinación operativa–, la ordenación al fin último en concreto que el hombre realiza una vez llegado al uso de razón²³. Es, precisamente, esta concreción material del fin la que imprime el rumbo decisivo de la vida subyaciendo en las elecciones del sujeto. De aquí que la disyuntiva fundamental de la vida moral sea la elección de Dios. Ahora bien, a fin de evitar ulteriores discusiones terminológicas, Alvira es del parecer que la opción del Aquinate por lo que a esta temática se refiere, se condensa en la línea de la *intentio finis*, es decir, el fin último en concreto cae bajo la *voluntas ut ratio* a través de la intención y no de la elección²⁴. Con esto, Santo Tomás da el paso del fin último como formalidad del acto de la voluntad al fin último como *intención* de la voluntad por la especificación de la inteligencia. Como explica Noriega, “se trata de la diferencia que existe entre “querer el fin como una formalidad del acto” y “querer el fin como acto”, ya que en este segundo momento es precisa la identificación del fin último en concreto en cuanto *finis cuius* y *finis cui (quo)* de toda acción humana”²⁵.

Que la elección de Dios como fin último de la vida es la cuestión moral decisiva, no cabe duda alguna. Sin embargo, hay que tener presente que

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 89, a. 6. “Anche se la natura della facoltà spirituali permette l’identificazione della ragione formale del fine ultimo in quanto ricerca della propria perfezione, tuttavia da esse non si deduce la determinazione di dove e come si realizza questa perfezione, restando nel potere dell’uomo il concretizzare e determinare il volto del fine ultimo. È in questa determinazione che si incontra il momento decisivo di tutto l’agire morale”. J. NORIEGA, *Lo Spirito Santo e l’azione umana*, 238. En efecto: “Illud in quod quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex totius vitae suae regulas accipit”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 1, a. 5, *sed contra*. Como en esta vida no es posible saciar por completo el deseo de bien al que tiende la voluntad –ni siquiera con respecto a Dios puesto que no conocemos su esencia–, la voluntad no está determinada necesariamente a ninguno de los bienes que le presenta la razón.

²⁴ Cf. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, 98-102.

²⁵ J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu*, 386.

esta elección decisiva es hecha posible en virtud de la recepción del don de la gracia, por el cual el cristiano adquiere un nuevo dinamismo operativo. En efecto, la vida cristiana presupone la recepción de unos principios sobrenaturales que se configuran como los nuevos principios de la vida moral los cuales, “en admirable urdimbre, constituyen el dinamismo de la existencia cristiana hacia la comunión plena con Dios”²⁶. Se trata de las virtudes teologales²⁷ y las virtudes morales infusas²⁸ cuyos actos son perfeccionados por los dones del Espíritu Santo.

Mientras que las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito según la proporción de la naturaleza (entendida sin la gracia), los nuevos principios divinos conceden una perfección sobrenatural, esto es, un potenciamiento en el entendimiento y en la voluntad, que habilita al hombre para ordenarse a Dios como objeto de la bienaventuranza sobrenatural al modo de la inclinación natural. Como explica el Doctor Angélico acerca de las virtudes teologales:

Primeramente, en cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer, sobre las que versa la *fé*. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la *esperanza*; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la *caridad*²⁹.

Las virtudes teologales, por tanto, se presentan como las virtudes del Verdadero Fin puesto que hacen posible la primera unión del hombre con Dios³⁰.

²⁶ FRANCISCO, *Lumen fidei*, 7. Esto significa que son principios de conocimiento y comportamiento moral.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 62. Según el Nuevo Testamento las virtudes teologales son los aspectos fundamentales de la vida cristiana: Rom 5,1-5; 1 Cor 13,7; 13,13; Gal, 5, 5-6; Ef 1, 15-18; Col 1, 4-5; 1 Tes 1,3; Heb 6, 10-12; 10, 22-24; 1 Pe 1,3-9.21.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 63, a. 3-4.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 62, a. 3.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 68, a. 4 ad 3. Recordemos que el modo en que el Aquinate entiende la participación en la naturaleza divina está en relación con la inhabitación de las Personas divinas en el alma. En la *Suma Teológica* esta nueva presencia de Dios por la gracia se describe en estos términos: “Super istum modum autem

El dinamismo de las virtudes teologales se asienta en la interrelación constitutiva entre la inteligencia y la voluntad, o bien, entre la inteligencia y el deseo. A fin de evitar una comprensión intelectualista de la vida moral cristiana que no hace justicia a la naturaleza de la razón práctica, es importante tener presente que la dimensión intelectual de la virtud de la fe está en estrecha relación con la voluntad por cuanto le especifica su objeto que es el bien o fin. Así, en el orden de la generación, la fe precede a la esperanza y ésta a la caridad, mientras que en el orden de la perfección, la caridad es forma de la esperanza y de la fe³¹. En efecto, como afirma el Aquinate siguiendo al Apóstol, *la fe actúa por el amor* ya que el objeto de la fe –*Veritas prima*–, es fin de nuestros deseos y acciones por la caridad³². Así, es en virtud de la caridad, que el conocimiento de la fe resulta significativo para que el hombre ordene su conducta desde él³³. Algo análogo sucede con la virtud de la esperanza. La esperanza como hábito infuso que perfecciona la voluntad tiene como objeto la bienaventuranza eterna y el auxilio divino con el que se espera alcanzarla³⁴. De aquí que la esperanza teologal consista en un *expectare* –puesto que supone la necesidad del auxilio divino para alcanzar

communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica* I, q. 43, a. 3). En su obra de madurez, la inhabitación es comprendida desde el marco de las virtudes teologales: Dios está presente en el hombre como beatitud poseída incoada por medio de las virtudes teologales, por las cuales el hombre se hace partícipe del Verbo y del Amor subsistente por medio de sus operaciones espirituales. La criatura racional mantiene una relación con Dios –no sólo como causa eficiente propia del *exitus* creatural–, sino como fin beatificante, es decir, como bien y felicidad (*reditus*). Interesa mencionar la continuidad y la novedad que supone para la consideración del hombre como *imagen de Dios* el potenciamiento de sus facultades. En efecto, la perfección de la imagen (*imago recreationis*) que consiste en la *conformitas* a Cristo como *semejanza progresiva*, es hecha posible por las virtudes teologales.

³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 62, a. 4; II-II, q. 4, a. 7; q. 23, aa. 7-8.

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 4, a. 2, ad 3.

³³ Cf. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu*, 443-444.

³⁴ Si la caridad perfecciona de modo suficiente la voluntad en cuanto al acto de la misma que es el *amar*, para el Doctor Angélico se requiere otra virtud que la perfeccione en la *intención* del fin último que es un bien arduo que trasciende lo inteligible (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 18, a. 1, ad 1 y 2). Para un estudio detallado sobre el acto de la voluntad como amor, véase: M. PANERO, *Ordo rationis, virtū e legge*, 191-219.

lo esperado³⁵– y, en consecuencia, la tendencia o impulso hacia Aquel de quien se puede recibir tal ayuda. Ahora bien, es en virtud de la caridad que se hace más perfecta porque, como argumenta el Aquinate, esperamos más de los amigos³⁶. La primacía de la caridad sobre la fe y la esperanza en el orden de la perfección se explica porque esta virtud teologal insta una unión afectiva con el fin último, por medio de la cual, tal fin es alcanzado³⁷. Sin embargo, tal primacía no se limita al ámbito de las virtudes teologales. Aunque no podemos detenernos en este estudio, es precisamente la mediación afectiva –por la cual se hace posible una unión amorosa entre Dios y el hombre–, lo que explica que la caridad se constituya en el nuevo y verdadero principio de acción de la razón práctica del cristiano³⁸.

Ahora bien, la interacción entre intelecto y voluntad en la dimensión teologal se evidencia en la definición de la fe que santo Tomás ofrece comentando el pasaje de la carta a los Hebreos 11,1: “La fe es sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven”³⁹. El acto de fe explica, está en relación tanto con el objeto de la voluntad –el bien y el fin–, como con el objeto del entendimiento, la verdad. En efecto, la relación del acto de fe con el objeto del entendimiento se expresa en la segunda parte de la definición: “*argumento* de las realidades que no se ven”. *Argumento*

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 40, a. 2, ad 1; TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio Disputata De Spe*, a. 1.

³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 17, a. 8.

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 23, a. 6, ad 3. Como nota González Ayesta, al tratar de la caridad afirmando su superioridad con respecto a la fe (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 23, a. 6, ad 1), el Aquinate se hace eco del cambio que esto supone respecto del orden entre lo cognoscitivo y lo apetitivo tal como se da en el obrar de las virtudes morales. C. GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás*.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 26, a. 1, ad 1. Como explica Granada Cañada, la unión de caridad postula una dependencia *aliqua* de todas las virtudes respecto de ella, situándola en el mismo nivel de principio que tenía la prudencia en el estadio natural. Más aún, “el papel configurador y rector de la razón en el nivel humano, y en el sentido de la connaturalidad virtuosa que constituía la intención del fin al que se dirigía el sujeto, lo adopta ahora el don teologal de la caridad de modo absoluto y fundamental”. D. GRANADA CAÑADA, *El alma de toda virtud*, 442. En *Quaestio Disputata De Caritate* q. un., a. 3, ad 13, se ve la comparación implícita entre la caridad y la prudencia: la función de la caridad con respecto a las virtudes es análoga a la de la prudencia con las virtudes morales. Esta comparación es explícita en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 23, a. 4, ad 1; q. 23, a. 6. Esta analogía sugiere ya una relación peculiar de la caridad con el conocimiento práctico.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 4, a. 1.

hace referencia a su efecto propio que es inducir al asentimiento de la verdad. Pero, dado que el objeto de la fe supera toda evidencia humana, el *argumento* se toma de la autoridad divina, en virtud de la cual se asiente con certeza bajo el imperio de la voluntad⁴⁰. Se constata así la relación entre ambas facultades: el deseo del bien es fuente de la fe por cuanto dispone al hombre a asentir a la Verdad divina⁴¹.

Por otra parte, la relación del acto de fe con el fin, objeto de la voluntad, está expresada en la primera parte de la definición: “la fe es *sustancia* de lo que se espera”. Dado que la *sustancia* es la incoación de una cosa, esto significa que el comienzo de las cosas que esperamos está en nosotros por el asentimiento de fe que encierra en germen todas las cosas esperadas. Comentando este pasaje, Benedicto XVI afirma que la fe nos da *ya ahora* algo de la realidad esperada constituyendo una prueba de lo que aún no se ve. Por la fe, la esperanza “trae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es un puro todavía-no”⁴², sino que, antes bien, se presenta como una *incoatio vitae aeternae in nobis*. Las implicaciones existenciales de este hecho son de gran importancia para la comprensión de la vida moral cristiana puesto que el presente está decisivamente marcado por la realidad futura. En esta misma línea, interpretando Hebreos 10,34 –pasaje en la cual se relacionan dos significados del término *sustancia*–, Benedicto XVI pone de relieve una característica fundamental de la vida cristiana que es, precisamente, un nuevo fundamento –dado por la fe– sobre el que

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 4, a. 2.

⁴¹ No obstante el Aquinate sitúa el afecto dentro de la fe, mantiene que el sujeto de la fe es el entendimiento cuya certeza radica “*extra genus cognitionis, in genere affectionis*”. *In III Sent.* d. 23, q. 2, a. 2. Santo Tomás pone de relieve que el conocimiento de fe guarda estrecha relación con la atracción que la gracia obra en el creyente. En efecto, la fe no afecta del mismo modo que el objeto noético se comunica a la inteligencia, sino de modo semejante al bien que atrae hacia sí la voluntad. Así, “al reconocer el influjo de la voluntad, que ayudada por el *lumen fidei* determina el asentimiento intelectual en el acto de creer, se está afirmando una *connaturalidad afectiva* que hace posible el asentimiento creyente”. F. ELIZONDO, *Conocer por experiencia* II, 196. Para una profundización en el este tema puede verse: M. SHERWIN, O.P. (2005), *By Knowledge & By Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington DC: The Catholic University of America Press, 152-163. El término *lumen fidei* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 1, a. 5, ad 1; q. 2, a. 3 ad 2), participación imperfecta en la luz de Dios, designa la acción interior de Dios que ilumina la inteligencia del hombre a fin de que reconozca el mensaje de la fe como digno de asentimiento. El *lumen fidei* tiene como complemento el *instinctus Spiritus Sancti*.

⁴² BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 7.

apoyarse. Así, el fundamento habitual sobre el que los hombres ponen su confianza –como puede ser la sustancia material–, queda relativizado: para el cristiano “se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida que sólo aparentemente es capaz de sustentarla, aunque con ello no se niega ciertamente su sentido normal”⁴³.

Estas consideraciones conducen a un punto importante. Aunque las virtudes teologales tienen por fin y objeto a Dios, es necesario reconocerles una importante dimensión cognoscitiva la cual, arrojando luz sobre el valor de los diversos bienes y situaciones humanas, contribuye en la configuración del ideal de vida cristiana⁴⁴. En efecto, esta dimensión cognoscitiva influye decisivamente en la comprensión de la *vida como un todo* y, en consecuencia, condiciona lo que se considera *bueno, conveniente o posible* en vistas a conseguir tal fin. En otros términos, las virtudes teologales ejercen un influjo indirecto en la valoración de los bienes finitos que son regulados por las virtudes morales. Como explica Rodríguez Luño,

la novedad de la moral cristiana, también en el ámbito de las virtudes éticas humanas, no consiste en el hecho de que todas, o al menos muchas de sus exigencias prácticas, no hayan pasado antes por la mente del hombre. La novedad está en el conjunto, en la figura de vida moral que resulta cuando viene considerada globalmente en su profundo dinamismo animado por las virtudes teologales, y por las particulares conexiones que tiene cada virtud con las demás⁴⁵.

Somos conscientes de que realizar una exposición exhaustiva de esta temática nos llevaría muy lejos. Este es el motivo por el cual nos ceñiremos a ilustrar sucintamente nuestra tesis.

“Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”. Estas palabras de la Primera carta de san Juan (1 Jn 4,16) son un compendio de la fe cristiana por cuanto expresan la imagen cristiana de Dios, y la consiguiente imagen del hombre y de su camino⁴⁶. En efecto,

⁴³ *Ibidem*, 8.

⁴⁴ Como afirma Suto: “We should also note the fact (...) that the moral and theological virtues in Aquinas operate as epistemic virtues as well”. T. SUTO, “Virtue and Knowledge”, 78.

⁴⁵ A. RODRÍGUEZ LUÑO, “Aspirazione al bene assoluto e azione umana”, 67.

⁴⁶ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

la imagen cristiana de Dios que se caracteriza por aunar las nociones de *Logos* y *agapé*, revela que no son los elementos del cosmos o las leyes de la evolución lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino una Persona⁴⁷. Escapando de una visión materialista y fatalista, la fe reconoce el amor de Dios como el fundamento sobre el que se asienta la realidad y su destino último⁴⁸, reconociendo en el curso de la historia, la actuación misteriosa de la Providencia divina. Por otra parte, la comprensión de lo que el hombre es y de lo que está llamado a ser, adquiere a la luz de la fe unos rasgos característicos. La fe nos revela que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios⁴⁹; que su existencia lleva consigo las huellas de una caída desde su condición originaria⁵⁰, pero que ha sido sanada por la obra redentora de Jesucristo. Es precisamente este mensaje soteriológico de la fe cristiana lo que constituye una fuerza purificadora para la razón misma⁵¹.

La fe ilumina también el arco completo del camino del hombre dando a conocer su vocación originaria, la finalidad y el sentido último de su vida: la comunión con Dios en la vida eterna⁵². Ahora bien, esta posibilidad de poseer a Dios plenamente después de la muerte y en anticipo ya desde ahora, abre la perspectiva de la razón hacia la posibilidad de un bien más perfecto que el que podría alcanzar por sí misma. No obstante, esta posesión de Dios, cumplimiento del propio destino, reclama el esfuerzo del hombre por realizar el bien moral⁵³, esto es, por cumplir la voluntad de Dios. En efecto,

Dios se hace conocer y reconocer como Aquél que “solo es bueno”; como Aquél que, a pesar del pecado del hombre, continúa siendo el “modelo” del obrar moral, según su misma llamada: “Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo”; como Aquél que, fiel a su amor por el

⁴⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 5.

⁴⁸ Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei*, 15.

⁴⁹ Podría mencionarse aquí también la concepción dual del hombre y el consiguiente valor de la corporeidad como pone de relieve BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 5 y JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 48.

⁵⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 22 y 112.

⁵¹ “La ragione che si chiude in se stessa, non rimane ragionevole. (...) La ragione ha bisogno della rivelazione per poter agire come ragione”. J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e politica*, 204.

⁵² Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei*, 20; JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 10; BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 17.

⁵³ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 8.

hombre, le da su Ley para reestablecer la armonía originaria con el Creador y todo lo creado, y aún más, para introducirlo en su amor⁵⁴.

Esto significa que Dios manda obrar en un determinado modo acorde con el criterio de bondad que se corresponde con su misma santidad. Es evidente, por tanto, que este nuevo criterio se sitúa muy por encima de las solas posibilidades de la razón humana. Esto explica por qué la moral cristiana no puede compartir las exigencias que sólo pueden entenderse y cumplirse desde la fe y con ayuda de la gracia.

El mensaje soteriológico de la fe cristiana adquiere un particular relieve por su gran resonancia antropológica. En los escritos de Ratzinger se aprecia con nitidez la idea central en torno a la cual rota este mensaje soteriológico, esto es, que la redención del hombre se fundamenta en la certeza del amor de Dios. De aquí que el encuentro con el amor de Dios, con una Persona, sea una cuestión fundamental para la vida⁵⁵. Siguiendo el análisis de Ratzinger, podemos ver las consecuencias que este planteamiento tiene para nuestro tema en cuatro puntos.

Es una verdad central de la fe cristiana la afirmación de que sólo Dios puede conceder la salvación. En efecto, la idea de salvación postula la exigencia de seguridad, así como la libertad del miedo de todo aquello que amenace la existencia humana. Ahora bien, es de experiencia universal que el hombre por sí sólo no puede sustraerse a la amenaza de la muerte, de la enfermedad y de la fragilidad, como tampoco a las amenazas que provienen de su misma condición social: situaciones de peligro y de injusticias. En este contexto, la felicidad a la que el hombre aspira puede presentarse más como un ideal que como una posibilidad real. Ante estas situaciones que pueden limitar el horizonte de bien provocando una situación desesperada, el cristiano cuenta con una luz y una perspectiva más grande desde la cual afrontar la realidad de la muerte –propia o ajena–, el sufrimiento y la injusticia. Con palabras de Ratzinger:

Si la felicidad humana es así de exigente solamente un Dios puede concederla. Sólo Él puede dar la certeza de que el mundo y su tiempo, su futuro aún desconocido, son dignos de ser acogidos y apreciados. La habilitación

⁵⁴ *Ibidem*, 10.

⁵⁵ La fe tiene un carácter performativo. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 2, 4.

a la alegría sólo puede venir de Él, porque sólo Él puede responder al adversario más potente de la felicidad, a la muerte en su multiforme presencia⁵⁶.

Este primer punto evidencia que la razón iluminada por la fe es capaz de encontrar un nuevo sentido a todo aquello que amenaza la lógica humana y, es precisamente este sentido, el que influye en la configuración del ideal de vida cristiana. Es preciso reconocer aquí el rol fundamental de la esperanza. Comentando a san Pablo “No os aflijáis como los hombres sin esperanza” (1 Tes 4,13), en *Spe Salvi* se lee: “Aparece como elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de la espera, pero saben que su vida, en su conjunto, no acaba en el vacío. Sólo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero el presente”⁵⁷.

El segundo punto está relacionado con la libertad puesto que la salvación no puede venir del exterior sino del interior: es el hombre mismo quien debe querer liberar su libertad por la oferta salvífica. Frente a concepciones materialistas y reductivas del hombre que teorizan una salvación intramundana basada en el progreso científico, económico o político, la fe cristiana presenta una lógica distinta porque la salvación no se fundamenta en el tener sino en el ser, es decir, se fundamenta en el dar un sentido acorde con la dimensión trascendente y escatológica del hombre, la cual, se constituye en el criterio para decidir sobre el valor del tener o el no tener⁵⁸. La fe enseña, por tanto, que el hombre no debe poner su fin último en los bienes materiales porque la apariencia de este mundo pasa.

Este nuevo sentido de la existencia asociado al concepto de salvación está íntimamente relacionado con el amor⁵⁹. El amar comporta aprobar la existencia del otro, esto es, querer positivamente su bien, y significa también

⁵⁶ J. RATZINGER, *Questioni preliminari a una teologia della redenzione*, 355-356.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 2. No cabe duda de que la visión escatológica que permea la existencia cristiana es de gran relevancia (cf. *Ibidem*, 4). Para la muerte y el sufrimiento puede verse n. 6 y 36-40 respectivamente donde se ilustran numerosas consecuencias de este planteamiento. La virtud teologal de la esperanza es fundamental para mantener vivo el dinamismo de tensión al bien que sostiene toda la vida moral.

⁵⁸ Cf. J. RATZINGER, “Questioni preliminari a una teologia della redenzione”, 357. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 25.

⁵⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 26.

querer tener alejado al otro del mal a pesar de que, erróneamente, lo considere un “bien”. Así, el amor que aprueba, que dice “es bueno que tú existas”, puede obligar a contradecir la voluntad inmediata del otro. En otros términos, el amor tiene que ver con la *verdad*, con aquello que es el *verdadero bien* del hombre⁶⁰.

Esta tesis abre al camino a la consideración del valor pedagógico y salvífico de la enseñanza moral transmitida en la Revelación y en la Tradición viva de la Iglesia. Ahora bien, para evitar una concepción normativista de la vida cristiana, se precisa una sana comprensión de la naturaleza de la razón práctica, so pena de incurrir en un positivismo moral o en una indeseada heteronomía. De aquí que esta enseñanza moral no sólo reclama la dinámica de la razón práctica para hacerse efectiva, es decir, las virtudes, sino que, además, se constituye en una luz purificadora para la misma abriéndola al verdadero humanismo⁶¹. En este sentido, *Veritatis splendor* afirma que los mandamientos recordados por Jesucristo al joven rico, “están destinados a tutelar el *bien* de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus *bienes particulares*”. Y añade: “Los preceptos negativos expresan con singular fuerza la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama”⁶². Esta tercera tesis consiste, por tanto, en que el cristiano cuenta con un plus de evidencia acerca del valor de los bienes humanos, de modo que este conocimiento influye en el modo de relacionarse con ellos.

En cuarto lugar, se evidencia que la salvación cristiana tiene una forma paradójica porque tiene su fuerza y modelo en el Crucificado que revela la aprobación definitiva del hombre bajo la forma del perdón. El modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano: es a partir de la cruz que se define ahora qué es el amor y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar⁶³, la cual excede en demasía las fuerzas de la naturaleza. De aquí la prioridad del fundamento sacramental:

⁶⁰ J. RATZINGER, “Questioni preliminari a una teologia della redenzione”, 360.

⁶¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 23; BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 9, 28 donde se ilustra muy bien el significado y el alcance de esta aserción.

⁶² JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 13.

⁶³ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 12.

El paso desde la Ley y los Profetas al doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo, el hacer derivar de este precepto toda la existencia de la fe, no es simplemente moral que podría darse autónomamente, paralelamente a la fe en Cristo y a su actualización en el Sacramento: fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el *agapé* de Dios⁶⁴.

El itinerario recorrido por Jesucristo de la cruz a la Resurrección describe la esencia del amor y de la existencia cristiana porque el amor es éxtasis, un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí⁶⁵. La radicalidad y la certeza del amor de Dios manifestado en Cristo muerto y resucitado, adquiere un rol central en la configuración de la vida moral por cuanto el verdadero amor de Dios está intrínsecamente unido al amor al prójimo. Como ha puesto de relieve *Lumen Fidei*, la fe que nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios, es capaz de iluminar las diversas realidades humanas como son las relaciones entre los hombres al servicio de la justicia, del derecho y del bien común, la familia, el matrimonio, el sufrimiento⁶⁶. Además, el modelo del Crucificado –fundamento de la esperanza que sostiene la vida–, se reproduce en la existencia del cristiano bajo la forma de bienaventuranzas: cada una “desde su propia perspectiva, promete aquel “bien” que abre al hombre a la vida eterna; más aún, que es la misma vida eterna”⁶⁷.

Habiendo delineado cómo los nuevos principios de la vida cristiana pueden iluminar el valor y el significado de los bienes que componen el entramado de la vida humana, permitiendo así una comprensión específica de la *vida como un todo*, cabe preguntarse qué sucede con la dinámica de la razón práctica del cristiano. En efecto, considerando que los principios prácticos representan la dimensión cognitiva e intencional de las virtudes morales, es posible preguntarse qué ocurre con tales criterios dada la presencia de un nuevo fin que conlleva, además, unas nuevas exigencias morales que superan las solas fuerzas naturales. Dejamos incoado este interrogante al cual intentaremos responder en un estudio ulterior.

⁶⁴ *Ibidem*, 14.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 6.

⁶⁶ Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei*, 50-57.

⁶⁷ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 16.

Referencias bibliográficas

ALVIRA, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. Pamplona: Eunsa.

BELLOCQ, A. (2020). *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale*. Roma: Edusc.

BENEDICTO XVI. (2006). *Carta Encíclica Deus caritas est*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

—(2007). *Carta Encíclica Spe salvi*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

CLAVELL, L. (1996). *Metafisica e libertà*. Roma: Armando.

COLOM, E. – A. RODRÍGUEZ LUÑO (2023). *Scelti in Cristo per essere santi*. Vol. I: *Elementi di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: Edusc.

ELIZONDO, F. (1992). Conocer por experiencia II. Un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología* 52, 189-229.

FABRO, C. (2004²). *Riflessioni sulla libertà*. Roma: Edici.

FRANCISCO. (2013). *Carta Encíclica Lumen fidei*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

GONZÁLEZ AYESTA, C. (1998). *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*. Pamplona: Eunsa.

GRANDA CAÑADA, D. (2016). *El alma de toda virtud, Virtus dependet aliquo modo ab amore: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*. Siena: Cantagalli.

JUAN PABLO II. (1993). *Carta Encíclica Veritatis Splendor sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

NORIEGA, J. (1999). Lo Spirito Santo e l'azione umana. En L. MELINA – J. NORIEGA (ed.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 233-245.

—(2000). “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*. Mursia: Pontificia Università Lateranense.

PANERO, M. (2017). *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*. Roma: LAS

RATZINGER, J. (1987). *Chiesa, Ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*. Milano: Paoline.

—(1996). *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*. Milano: Ares.

—(2015). Questioni preliminari a una teologia della redenzione. En J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia*, Opera Omnia VI/2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 351-368.

RHONHEIMER, M. (1996). Morale cristiana e ragionevolezza morale: Di che cosa è il compimento la legge del Vangelo? En G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*. Casale Monferrato: Piemme, 147-168.

RODRÍGUEZ LUÑO, A. (1999). Aspirazione al bene assoluto e azione umana. En L. MELINA – J. NORIEGA (ed.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 55-67.

SUTO, T. (2004). Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge according to Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics* 58, 61-79.

TOMÁS DE AQUINO (1956). *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.