

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VIII

1982

Núm. 15

## ÍNDICE

	Pág.
Gonzalo Gironés: <b>La divina arqueología (Apuntes para un tratado de la Trinidad)</b> ... ..	1
Miguel Antolí: <b>El principio fundamental de la moral desde Hirscher a Tillmann</b> ... ..	19
Antonio Benlloch Poveda: <b>La Ley General de Educación española de 1970 y su incidencia en la diócesis de Valencia (Aportación de la Iglesia Valentina a la enseñanza)</b> ... ..	103
<b>Índices de los siete primeros años</b> ... ..	161
<b>Recensiones</b> ... ..	171

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**SAN VICENTE FERRER, VALENCIA**  
Sección Diócesis

## EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MORAL DESDE HIRSCHER A TILLMANN

Por Miguel Antolí

En un estudio anterior sobre el principio fundamental de la teología moral, por razones de tiempo y espacio, renunciábamos con cierta añoranza a la cuestión acerca de la suerte que había podido correr el tema del principio fundamental en los autores que siguieron a J. B. Hirscher.<sup>1</sup> De Hirscher saltábamos a Tillmann, conscientes de que una notable laguna afectaba a aquel estudio del tema. El tiempo nos ha permitido satisfacer nuestra curiosidad, que se ha visto correspondida a lo largo del presente trabajo.

La atención se limita, pues, al período que media entre J. B. Hirscher y F. Tillmann. Entre los autores que son objeto de consideración aquí, no figuran los que puedan calificarse como más típicamente casuistas, ya que suelen estar menos preocupados por todo lo que suponga una nueva reestructuración del sistema de la ciencia moral.

Aunque siempre podrá quedar sujeto a discusión el acierto que hayamos podido tener en la selección de los autores, hemos intentado hacer una buena recolección de los más cualificados de esta época. En un primer momento nos facilitó el camino la obra de P. Hadrossek,<sup>2</sup> junto con las breves historias de la moral que hemos encontrado en diversos autores.

Las aportaciones que ofrecen los moralistas de esta época, son de verdadero interés y pueden ayudar a una valoración más ecuánime de las elaboraciones posteriores, lo mismo que para perfilar mejor una trayectoria en el estudio del tema.

El orden de los autores aducidos está basado en la cronología del nacimiento de los mismos.

---

<sup>1</sup> *Nuevos caminos para la teología moral*, Valencia, 1978, pp. 21-22.

<sup>2</sup> *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München, 1950. Esta obra es de utilidad para quien quiera conocer los moralistas de este período.

## 1. MAGNUS JOCHAM (1808-1893)

## I. UNAS OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

M. Jocham tiene la idea de que “la doctrina sobre la moral no es algo que sólo interesa a los candidatos al sacerdocio y que sólo éstos han de conocer”. Por lo mismo ha pretendido “elaborar el contenido que se ha de enseñar en esta especialidad de tal manera que sea un libro de lectura, es decir, un libro que puedan leer tanto los candidatos al sacerdocio después de sus estudios y exámenes, como también otros para informarse acerca de las enseñanzas básicas de la vida cristiana y obtener una respuesta sobre los principales problemas de la vida cristiana tanto para sí mismo como para cuando han de dar un consejo a otros”.<sup>3</sup>

En el tema de la relación entre dogmática y moral, opta por la limitada diferenciación entre ambas.

“Así como la dogmática explica la verdad eterna en su ser en sí, también la moral debe describir la misma verdad en su imperar y obrar en el espíritu del hombre, y ha de mostrar cómo este sol de la verdad eterna se refleja en la vida del hombre creado a imagen de la verdad. Igual que la dogmática se ocupa del ser, así también la moral se ocupa preferentemente del hacerse, y por cierto según la analogía del ser divino”. Si la dogmática comienza en la esencia divina en su luz inaccesible, describe ese salir de Dios del seno de su luz inaccesible y coloca ante los ojos del espíritu todo el proceso de la condescendencia divina; la moral, por su parte, comienza con el estudio de la naturaleza humana, describe su desarrollo y su elevación desde la pequeñez de su finitud hasta su recepción en el reino de la eternidad, donde puede encontrar su auténtico y único fin.

En el fondo, las dos ciencias son una única ciencia, y la separación entre ambas es tan exigua como la que se puede establecer entre el capital y sus intereses, entre la raíz viva y su tronco, entre el conocimiento y la voluntad. Las dos tienen el mismo origen, la misma tendencia y el mismo destino.<sup>4</sup>

La moral debe mostrar cómo el hombre, caído y corrompido, todavía puede ser levantado y salvado; ha de mostrarle también lo que tiene que hacer para que esto de hecho se consiga.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche*, I, Sulzbach, 1852, p. III.

<sup>4</sup> O. c., pp. 8-9.

<sup>5</sup> O. c., p. 10.

## II. SU DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

Sobre esto hay que observar que M. Jocham no tiene la pretensión de estructurar su moral bajo la guía de un principio fundamental único. No obstante, ofrece su interés lo que al respecto encontramos en él. Es patente el cristocentrismo de su moral, el cual se manifiesta en el primer tomo dedicado básicamente a la moral general. Este cristocentrismo se explana luego bajo la forma del misterio del Cuerpo místico del Señor. También los sacramentos, a los que dedica el segundo tomo, adquieren un relieve digno de notarse. Luego la caridad aparece con caracteres de abarcadora y orientadora de los deberes morales.

Hablando de la libertad, tiene también expresiones que podrían considerarse afines al concepto de principio fundamental. Aunque no sería acertado interpretarlas en tal sentido, manifiestan la importancia que concede a este elemento básico de la vida moral.

### 1. *El cristocentrismo*

Con la venida del que es esplendor de la gloria del Padre y figura de su sustancia, le ha venido a la moral, igual que a la teología en general, un momento nuevo. Él ha venido no sólo para adoctrinar a los hombres sobre las cosas divinas y sobre los bienes celestes, sino principalmente para guiarlos hacia esos bienes y para capacitarlos en orden a la consecución de los mismos. Por Cristo se ha dado al hombre la doctrina sobre el origen del hombre y sobre su relación con Dios en su más alta perfección. En la misma persona de Cristo ha aparecido el modelo para todos. En el curso de su vida ven todos descrito su propio camino, y en su triunfo contemplan la meta de todas sus aspiraciones. Imitación y conformidad con él constituyen una tarea para todos; felicidad eterna con él es la recompensa asegurada para todos los que se hacen a su imagen. Lo que con explicaciones teóricas siempre podría quedar oscuro, es captado a plena luz con sólo fijarse en su ejemplo.<sup>6</sup>

Esta moral teológica es cristiana, porque es la descripción científica de la vida que, desde el fundamento vital cristiano, se desarrolla en la personalidad libre según las normas que se nos dan en Cristo y con las fuerzas sobrenaturales que recibimos de él.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> O. c., pp. 14-15.

<sup>7</sup> O. c., pp. 15-16.

La afirmación anterior la encontramos cuando Jocham nos da la noción de teología moral. Cuando habla de la ley de la gracia, subraya el papel central de Cristo:

Por un decreto libre del amor divino, el Hijo eterno del Padre penetró en la naturaleza humana, y asumiéndola en su divinidad, la liberó del pecado y de sus malas consecuencias, y así capacitó a todo el género humano para unirse de nuevo con Dios. En esta humillación del Hijo eterno, se nos ha ofrecido el comienzo de la redención perfecta y la posibilidad de salvación para todos. El mundo, que siempre ha sido objeto del amor divino, por esta redención adquiere la capacidad de responderle con amor.<sup>8</sup>

En la encarnación del Verbo eterno, la humanidad ha recuperado de nuevo el principio de su vida superior. El Hijo encarnado es este principio, y lo es para toda la humanidad. De él fluyen las corrientes de esta vida superior por toda la naturaleza humana e incluso por toda la naturaleza en general. Igual que de Adán fluye sobre toda la humanidad la vida de actividad egoísta y la insana autosuficiencia con toda su miseria, o más exactamente ha penetrado en todo el género humano, haciéndole derivar hacia la búsqueda de sí mismo y hacia la rebeldía frente a la ley; así también por el nuevo nacimiento, fruto y a imagen de la muerte del Redentor, en el que muere el hombre viejo, recibe un nuevo germen vital que, por la participación en la obediencia de Cristo, se desarrolla en una vida en Dios y para Dios.<sup>9</sup>

Así se llega a una colaboración divino-humana. "Igual que la divinidad hizo en la naturaleza obras divino-humanas, así pudo el género humano, en su íntima unión con el Hombre-Dios, hacer obras humano-divinas".<sup>10</sup>

Podemos observar cómo Jocham, desde unos presupuestos dogmáticos, va derivando a la esfera del comportamiento. El Hijo de Dios no sólo ha actuado, sino que también ha hablado. Sus palabras no son exposiciones doctrinales que ilustran el entendimiento, sino que sobre todo son una luz que penetra el espíritu e ilumina las profundidades del alma. Obras y palabras dibujan el modelo perfecto para el hombre.

He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado (Jo. 6, 38).

---

<sup>8</sup> O. c., pp. 229-230.

<sup>9</sup> O. c., pp. 232-233.

<sup>10</sup> O. c., p. 235.

Este es el resumen de su vida humano-divina, es la manifestación clara y precisa de su disposición a la ofrenda, es la ofrenda misma. Y aquí tenemos el espejo de nuestra vida, la aclaración brillante de toda su doctrina, el resumen de toda la ley. Amor a Dios sobre todo, y por amor obedecerle hasta la muerte.<sup>11</sup>

Cuando habla de la fe, Jocham establece una comparación con lo que ocurre con otros maestros:

“En la doctrina de Cristo se dan vigorosos contrastes, que sólo pueden resolverse en su personalidad humano-divina, en su muerte de cruz y en su resurrección; es decir, no existe ningún motivo racional para sus enseñanzas, si estos misterios de su vida y de su muerte y de su glorificación, no son comprendidos desde la fe”. Las enseñanzas de otros sabios pueden ser reducidas a un último principio que las justifica como verdaderas. Su consonancia con el último principio puede ser demostrada. En la doctrina del Señor no se consigue nada por ese camino. No existe tal principio demostrable por la razón; en su lugar está una personalidad, en la cual encuentran su misteriosa unidad los más estridentes contrastes: ser eterno y muerte temporal, soberanía divina y humillación profunda, poder de hacer milagros y debilidad de la muerte, el más alto poder judicial y la angustia de muerte. La unión de estos contrastes en una persona lo explica todo. Cabe preguntarse si ‘racionalmente’.<sup>12</sup>

## 2. *El misterio del Cuerpo místico, mediación del cristocentrismo*

Cuando M. Jocham habla del influjo divino sobre el hombre caído para realizar la moralidad, deriva hacia el organismo del Cuerpo místico.

La acción salvadora tiene como fin más alto la salvación y purificación de la voluntad, núcleo íntimo de la personalidad. Eso es lo que se pretende con la iluminación de la inteligencia. La voluntad ha de acoger lo divino con todas sus fuerzas naturales y sobrenaturales, y ha de determinarse en conformidad con lo divino. “Este determinarse según lo divino, ha adquirido, por voluntad del Redentor, una expresión muy definida. El individuo es, en efecto, un miembro de aquel misterioso organismo que, unido en matrimonio espiritual con el Redentor mismo, le obedece como la novia al novio. Este es el misterio de los misterios, el “mysterium magnum”. Unido a este organismo, el individuo está en conexión íntima con el Señor y Salvador, al modo como éste en su humanidad lo estaba con su Padre”. Igual que Cristo tenía una unión perfecta de voluntad con su Padre, así se da también la unión de la Iglesia con

---

<sup>11</sup> O. c., p. 251.

<sup>12</sup> O. c., pp. 421-422.



Cristo, es decir, la unión de la voluntad de todos sus miembros con la voluntad de Cristo. La unión con Cristo exige la unión con la Iglesia.<sup>13</sup>

El último fundamento de la autenticidad en el ser y de la veracidad en el hablar de los cristianos, es su conexión con Cristo, que es la verdad, y su unión con todos los que están en la misma relación con Cristo, como miembros del mismo misterioso cuerpo. En un organismo sano, ningún miembro puede estar contra otro, cada miembro pone su confianza incondicional en el otro; todos están en perfecta armonía entre sí, todos unidos con la cabeza.<sup>14</sup>

Sobre este fundamento de la veracidad vuelve a insistir en el tomo tercero. La más alta compenetración —dice— es la unión sacramental, fundada en la incorporación a Cristo, de todos los creyentes en un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Aquí todos los miembros deben hacer un esfuerzo para hacerse patentes a la conciencia de los otros miembros tal como lo son ante Dios. La veracidad total en la palabra y en la acción es una exigencia ineludible para todos los que comparten la condición de miembros en el Cuerpo de Cristo.<sup>15</sup>

M. Jocham ve en la Iglesia la encarnación del Cuerpo místico. La incorporación a aquella equivale a la incorporación a éste. “El individuo ha recibido su vida más alta, espiritual, no inmediatamente del Redentor, sino mediante la Iglesia, y precisamente por su incorporación a ella, al cuerpo espiritual de Cristo; sólo por esta unión con el Cuerpo de Cristo puede conservarla, y sólo por esta unión puede alcanzar la perfección de la misma”.

El Señor de la nueva humanidad ha dado esta vida celeste a la Iglesia, a la que compró con su sangre y a la que ha regalado su espíritu divino, portador de esa nueva vida abundante. El Señor no ha dado su espíritu a este o aquel miembro, sino a todo el Cuerpo, para que cada miembro participe en lo que ha sido dado al conjunto. El miembro aislado no puede obtener en otro sitio el comienzo o el crecimiento. Él se ha incorporado al Cuerpo no para luego separarse, sino para permanecer en él. Esto lo recibimos nosotros sólo mediante la unión con la Iglesia y en la forma que la Iglesia determina según la voluntad del Señor. Esto comporta que vivamos conforme a las normas que emanan de la Iglesia y conforme a las cuales ella vive.<sup>16</sup>

Aunque todos reciben de la abundancia que llena al todo, participan todos de todos, y cada uno de cada uno como de todos. Aquí se verifica

<sup>13</sup> O. c., p. 258.

<sup>14</sup> O. c., p. 490.

<sup>15</sup> *Moraltheologie*, III, Sulzbach, 1854, p. 420.

<sup>16</sup> O. c., pp. 134-135.

un intenso dar y recibir, y así se expresa la íntima comunidad que se da entre todos los miembros y con la cabeza. La Iglesia se da y se ofrece al Señor, y el Señor se da a la esposa y se ofrece por ella. Cada uno se ofrece con el todo al Señor y recibe de él gracia sobre gracia.<sup>17</sup>

A la hora de fundamentar los deberes para con el prójimo, surge espontáneo el recurso al Cuerpo místico.

La totalidad se compone de los individuos, y los deberes para con la totalidad pasan a ser deberes para con los individuos en su relación con el todo. Los individuos no están para sí mismos, ni se unen como átomos en una masa indiscriminada. Todos son miembros de un organismo viviente, que ha sido querido y fundado por Dios, y cuya conservación y modelación han sido confiadas al cuidado de los hombres. Aquí tiene que desempeñar cada uno su propia tarea, conforme a la posición que cada uno ocupa en el todo.<sup>18</sup>

Aquí se aplica lo que Pablo dice a los Corintios (I Cor. 12, 26-27): Lo que tiene uno, es un bien para todos; lo que un miembro sufre, constituye un dolor para todos; lo que un miembro levanta o edifica es construcción y ganancia para todos. Así debe ser, y así debe contiuar conforme al mandato del Apóstol: “Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran” (Rom. 12, 15).<sup>19</sup>

Uno de los deberes que tiene el cristiano para consigo mismo, es el de ser verdadero, auténtico. A la luz del Cuerpo místico, este deber queda clarificado y potenciado:

El deber de ser verdadero exige, por tanto, al creyente una conformidad con Cristo siempre creciente, o lo que es lo mismo, una pureza de espíritu cada vez más perfecta. Esta pureza se obtiene en la lucha continua contra todos los movimientos y tendencias que combaten contra el ser divinizado en Cristo, los cuales, en lugar de este sujeto verdadero y eterno, quieren colocar una figura de apariencias. Esta es la actitud vigilante del espíritu unido a Dios, a la que el Evangelio llama abnegación. Esta abnegación es exigida ineludiblemente por la verdad, por el estar en la verdad. Verdadero es sólo aquello que corresponde al fundamento de la nueva vida en Cristo.

Esta abnegación propia tiene la gran meta de la verdad como su cometido próximo; la completa conformidad del hombre interior con Cristo. El comienzo de esta asimilación le ha sido dado al creyente en su incorporación a Cristo. Lo que ahí ha recibido, ha afectado y santificado el núcleo más íntimo de su esencia. Desde ese núcleo debe extenderse la santidad sobre todas las esferas de su personalidad.

---

<sup>17</sup> O. c., pp. 136-137.

<sup>18</sup> O. c., p. 221.

<sup>19</sup> O. c., p. 257.



Cuanto más sucede esto, tanto más crece su semejanza con Cristo. Lo más importante y esencial en la verdad del creyente, es que su interior se asemeje a Cristo al mismo tiempo que su exterior se identifica con su interior.

En consecuencia, el creyente está obligado a hacer de Cristo, verdad por esencia, el objeto de su pensar y el contenido de su saber, de manera que no pueda pensar más que desde Cristo y que no quiera saber otra cosa que Cristo y a éste crucificado, y todo lo demás en relación con él. Por lo mismo, Cristo será el contenido de su querer, igual que el comportamiento de Cristo será la norma de su obrar; y de esta manera santificará su querer, su poder y su obrar.<sup>20</sup>

Cuanto más se realizan todas estas metas, tanta más verdad interior tiene el cristiano. Y cuanta más verdad interior posee, tanto más su exterior coincidirá con su interior, tanto más verdadero será en sus manifestaciones de palabra y de obra. Esta sintonía del exterior con el interior que se ha asemejado a Cristo, se traducirá en formas de sinceridad, rectitud y apertura.<sup>21</sup>

Otro deber para consigo mismo es el de crecer en el conocimiento. Este se ve potenciado con la incorporación a Cristo.

Con la unión a Cristo viene al hombre, como su primer fruto, la iluminación de su inteligencia para el conocimiento de los bienes que saltan hasta la eternidad. Cristo es la luz del mundo, y él ha venido como luz para iluminar a todo hombre que viene a este mundo.

Cuando Cristo es reconocido por la fe como fundamento de la nueva vida, él ilumina el espíritu y posibilita al hombre el conocimiento de sí mismo, afectado de ceguera y debilidad cuando no posee la luz y la fuerza del Redentor; y también le permite conocer al Redentor en su luminosidad, poder y gracia.

Este valioso conocimiento, igual que la nueva existencia en Cristo, se nos da sólo en sus comienzos. Por lo mismo la captación de los asuntos eternos que se nos da en la fe, deberá hacerse cada vez más clara y precisa, y deberá ir despejando todos los errores.<sup>22</sup>

El fortalecimiento de la voluntad es un deber paralelo al anterior. Por la incorporación a Cristo, el hombre es confiado al Redentor en lo más profundo de su personalidad, en su voluntad. La voluntad de su Dios y Señor se ha convertido en dueña de la voluntad humana, lo cual

---

<sup>20</sup> O. c., pp. 522-523.

<sup>21</sup> O. c., pp. 522-524.

<sup>22</sup> O. c., p. 539.

concede al hombre la capacidad plena para alcanzar una conformación con la voluntad de Dios cada vez más perfecta.<sup>23</sup>

La tarea profesional y su elección tienen su importancia dentro del Cuerpo místico.

Sólo en el campo ordenado por Dios puede la persona desempeñar el oficio que, como miembro del todo, debe prestar a este organismo espiritual. El individuo debe reconocerse a sí mismo como miembro, y precisamente como tal, debe aceptar el oficio concreto que le corresponde. Todo miembro tiene derecho a determinadas exigencias cara al otro miembro. Cada uno debe estar en la tarea que le corresponde según el orden divino. Sólo así tiene la persona el puesto que le justifica delante del que es la cabeza del Cuerpo, Cristo, dueño y juez de todo. Sólo por ahí se llega a las fuentes de la vida.

Toda tendencia hacia uno con exclusión del otro, no conduce a la vida. Quien desempeña su oficio sólo con vistas a sí mismo, quien busca el cielo sólo para sí mismo, no obtendrá fruto y está llamado al desencanto. Él es siempre un miembro del todo, y cuando no vive ni obra para este todo, es un miembro muerto del organismo espiritual.<sup>24</sup>

3. Los sacramentos obtienen una consideración destacada en la obra de M. Jocham. Les dedica el segundo tomo entero de los tres que integran su teología moral. Aquí no pretendemos reflejar el conjunto de su doctrina sobre los sacramentos.<sup>25</sup> Nos interesa sólo señalar el papel que les reserva a la hora de estructurar su moral. En su obra entran como instrumentos del gran sacramento que es la Iglesia y como realidades que, además de ayudar al ser humano, fundamentan unos deberes.

Lo que como fruto de la ofrenda eterna del Unigénito del Padre corresponde a todo el género humano, es aplicado a cada uno en la forma determinada por el mismo Redentor. Los cauces instituidos por él son los canales por los cuales el agua viva se derrama en el interior de cada hombre, que siente sed de esa agua viva, que en él se convertirá en fuente que salta hasta la vida eterna. Por supuesto que el principio que ofrece esta vida es el Espíritu Santo.

Aunque M. Jocham no haya puesto la palabra, cualquiera ve en los mencionados “canales” los siete sacramentos. Luego describe la función de cada uno de ellos, empezando —cosa rara— por el matrimonio.

La corrupción del hombre caído se manifestó, en primer lugar, de un modo claro en el desorden que entró en la potencia de la procreación

---

<sup>23</sup> O. c., p. 539.

<sup>24</sup> O. c., pp. 579-581.

<sup>25</sup> Sobre esto se encuentra un buen estudio en H. Weber, *Sakrament und Sittlichkeit*, Regensburg, 1966, pp. 347-408.

del género humano. A consecuencia de este desorden, el hombre es “engendrado de un semen pecador”, es un hijo de la ira de Dios, antes de que entre en la vida. Este desorden tenía que ser borrado, y lo fue mediante la institución del sacramento del matrimonio.

Esto es el comienzo de la redención del individuo con respecto a su naturaleza corrompida, igual que el proceder de padres pecadores es el comienzo de la corrupción de su naturaleza.<sup>26</sup>

Más todavía, el nacido a la vida temporal, al ser asumido en la alianza con Dios, recibe la garantía de la vida eterna, y esta garantía es el signo de la benevolencia y de la gracia divina. Con esta garantía ha obtenido de nuevo la complacencia de Dios, la semejanza con él y la santidad original. Todo esto se le da al hombre por la acción del Espíritu Santo en el sacramento del bautismo.

Del mismo modo que, por comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, el germen de la muerte entró en la naturaleza humana, así también ahora, por la comida del pan de vida, el germen de vida eterna y la semilla de la resurrección han de penetrar en la naturaleza humana reengendrada para la vida eterna. Para eso el Señor ha instituido el sacramento de la eucaristía, y se ofrece a sí mismo como comida y bebida al que, por el bautismo, ha renacido a una vida más alta, regalo de la gracia de Dios. Recibiendo y saboreando al que está allí verdadera, real y sustancialmente presente, los fieles se incorporan a él y se hacen un solo corazón y una sola alma con él.<sup>27</sup>

Aquí vemos cómo los sacramentos contribuyen a la realización del Cuerpo místico, al que Jocham ha dado una importancia prevalente.

La unción de los enfermos no queda en el olvido. Con la doctrina tradicional piensa Jocham que hay pecados en la persona que han sido rechazados por la voluntad y borrados por la penitencia, pero que dejan sus heridas, sus reatos, sus restos de pecado. La unción de los enfermos es la llamada a cancelar estos subproductos.<sup>28</sup>

Por la predicación de la palabra debe realizarse una mediación de la actividad redentora del Hijo eterno de Dios, de manera que el oyente de la misma en tiempos muy lejanos del de Cristo, no esté en desventaja respecto del que la recibió personalmente de los labios de Cristo. Esto sólo puede suceder si el Señor permanece en su palabra y en los anunciadores de la misma, si él habla por la boca de los anunciadores, como Dios habló en otro tiempo por boca de los profetas. Esto lo garantizó él mismo, precisamente cuando confió a sus apóstoles el encargo de

---

<sup>26</sup> *Moraltheologie*, I, Sulzbach, 1854, pp. 252-253.

<sup>27</sup> O. c., pp. 253-254.

<sup>28</sup> O. c., p. 255.

predicar: “Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt. 28, 20).

El modo de realizar esta mediación la determinó él con la institución del sacramento del orden.

Igualmente los oyentes de la palabra necesitan ser fortalecidos. Este robustecimiento se verifica también de un modo sacramental por medio de la confirmación, en la cual al bautizado y oyente de la palabra se le comunica el Espíritu del Señor. Lo esencial de este sacramento es la iluminación para el conocimiento de la verdad y el fortalecimiento para perseverar en ella.<sup>29</sup>

Toda la vida del redimido es una lucha permanente contra el pecado, una pelea constante del espíritu contra la carne, como toda la vida del Redentor fue también un continuo sufrir y luchar contra el poder de las tinieblas y de la maldad. El hombre, debilitado por el pecado y corrompido por los cuatro costados, incluso después de levantado de su miseria, conserva en sí mismo las huellas de la corrupción, y por lo mismo no está en condiciones de salir siempre ileso. La curación de las heridas recibidas en la lucha contra el pecado, bien porque la voluntad no luchó con decisión o con perseverancia o no de la manera debida, se obtiene por la penitencia, por la renovada abnegación propia. Esta penitencia y abnegación, si han de ser verdaderamente curativas, deben revestir también un carácter sacramental.

Así el sacramento de la penitencia no es sólo la segunda tabla de salvación cuando naufragó el barco, sino la institución permanente de perdón para los fieles que, por la debilidad de la carne, caen cada día, y que cada día necesitan ese perdón. Es la prueba viva e irrefutable de que la actividad redentora del Hijo eterno de Dios permanece continuamente en su Iglesia y es eficaz para consuelo de todos los que buscan la salvación con todo su corazón.<sup>30</sup>

Al hablar de la eucaristía, hemos observado la relación entre sacramentos y Cuerpo místico. Esto es algo evidente para M. Jocham. Cristo está en la base de todo; es la cabeza del Cuerpo místico; es el árbol de la vida, que ha aparecido en carne para penetrar de espíritu toda carne, y así llevarla a la felicidad. Este árbol celeste de la vida es también la Iglesia surgida de su costado, que vive en él y en la cual él vive todos los días hasta el fin del mundo. Y la unión del Hombre-Dios con la

---

<sup>29</sup> O. c., pp. 256-257.

<sup>30</sup> O. c., pp. 259-260.

Iglesia surgida de él es el gran misterio, el sacramento de todos los sacramentos.<sup>31</sup>

4. La caridad encuentra en la obra de Jocham un lugar destacado y ejerce también una función centralizadora y estimulante. Cuando piensa en la vida moral de los redimidos, en el todo misterioso que constituyen en Cristo, piensa que el factor que sostiene esa vida, no es algo que nace en el hombre, sino algo ofrecido por Dios. Y esto es el amor a Dios, un amor que no procede de la carne y de la sangre, sino del Espíritu que se le dio al hombre en el renacimiento bautismal. Este amor fue despertado y conservado vivo en todos, ante cuyos ojos fueron puestas las actuaciones del infinito amor de Dios, a no ser que por malicia hayan cerrado los ojos para no verlas. Toda la riqueza del amor divino estuvo en la muerte redentora del Hijo de Dios como una realidad expuesta a la contemplación de todos. Dios se reveló así en toda su amabilidad, al entregarse el Hijo de Dios por la salvación de todos, para que todos personalmente comprendieran lo que es el amor, y aprendieran así a amar. El amor de la madre que se le entrega, es la mejor escuela de amor para el niño. El amor que procede del Dios del amor, debía manifestarse de manera extraordinaria y por encima de toda medida, para que los hombres pudieran conocer el amor y aspirasen a amar. Este anhelo era indispensable para que Dios de hecho se lo comunicara. En el hombre bien dispuesto, Dios despierta el amor hacia él. Poseído en la intimidad de su ser por el amor eterno y acogiendo la eficacia de este amor, se le hace posible al hombre amar. En adelante el amor ya no es para él algo objetivo que está fuera de él, sino que se ha convertido en algo sustancial en él, en el principio de su vida, es la vida de su voluntad.

Lo más esperanzador para el mundo resultó ser el amor fraternal de los cristianos. Este amor era la consecuencia y la demostración del amor a Dios.

Esta orientación del ser humano, este anhelar hacia Dios, es la decisión de la voluntad de ser totalmente de Dios, de vivir totalmente para él, es lo característico de la vida cristiana.<sup>32</sup>

El amor es el alma de todas las otras virtudes. Igual que el espíritu del hombre está en todas las fuerzas del alma y en todos los sentidos del cuerpo, así también el amor está en todas las virtudes. En el fondo no hay más que una virtud esencial; la fe y la esperanza son sólo fragmentos de esta única virtud, y sólo por ella son verdaderas virtudes. Y todas las virtudes que se fundamentan directamente en la fe y en la esperanza,

---

<sup>31</sup> *Moraltheologie*, II, Sulzbach, 1853, p. 21.

<sup>32</sup> *Moraltheologie*, I, Sulzbach, 1852, pp. 386-387.

son a su vez fragmentos de fragmentos, y tienen su vida y su valor sólo por la caridad.

El amor, por su parte, tiene también un círculo próximo y propio de virtudes, en las cuales despliega su vitalidad, que le hacen visible, y por las cuales santifica inmediatamente toda la vida del alma. Igual que el amor es la relación inmediata con Dios, también las otras virtudes son una relación inmediata con Dios o con su imagen; y todo lo que el amor es y hace, lo es y lo hace no para sí, sino, prescindiendo de sí mismo, para Dios y para su imagen.<sup>33</sup>

Teniendo esto en cuenta, no nos sorprenderá que, al hablar de los preceptos, M. Jocham vea también en el amor el resumen de todas las normas.<sup>34</sup>

Si bien no usa la fórmula de “charitas forma virtutum”, el contenido sí que muestra una profunda semejanza con lo que otros expresan bajo esta fórmula tomista.

5. Aunque ni Jocham ni nosotros pensemos en un posible principio fundamental, nos complace recoger algo que dice sobre la libertad. Sobre ella tiene expresiones que, por su tono, son comparables a las que usamos cuando se habla del principio fundamental. Esto pone de manifiesto la importancia singular que Jocham da a la libertad.

Al introducirse en el tema de los deberes, dice: “Con el comienzo de toda obligación está en íntima correlación lo que es el fundamento de la misma. El comienzo de toda obligación, la posibilidad de la misma, está en la potencia de la libertad. La potencia de la libertad, como algo dado por Dios, es el comienzo y el fundamento de toda obligación del hombre, y la elevación de la potencia de la libertad a verdadera libertad es el resumen de todos los deberes del hombre”.

Para esta elevación de la libertad potencial a verdadera libertad, el Creador ha dado al hombre una norma concreta; y esta norma, la voluntad santa de Dios, es el contenido de la Potencia de la libertad.<sup>35</sup>

## 2. KONRAD MARTIN (1812-1879)

### 1. OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

No cabe esperar en K. Martin el propósito de encauzar la moral hacia horizontes abiertos. No es que ignore o silencie el hecho de una renova-

<sup>33</sup> O. c., pp. 508-509.

<sup>34</sup> *Moraltheologie*, III, Sulzbach, 1854, p. 16.

<sup>35</sup> O. c., p. 10.

ción de su enfoque. Él considera que el siglo que le ha precedido, el XVIII, está influyendo negativamente en la moral. El pensamiento de este siglo se ha considerado a sí mismo como culto, ilustrado y autosuficiente, lo que ha llevado a despreciar y rechazar todo lo que se le presenta fuera de su alcance y dominio.

Este espíritu del tiempo —dice Martín— ha afectado profundamente el enfoque de las ciencias teológicas. Este sentido revolucionario, contestatario y agresivo contra la autoridad, se ha hecho particularmente manifiesto en el estudio de la moral, cuando, más acentuadamente que en otras disciplinas teológicas, la ha llevado a una ruptura con el pasado teológico, menospreciando exageradamente sus aportaciones o dejándolas completamente de lado. Nada habría que recriminar a este movimiento, si se limitara a constatar como insuficiente las formas escolásticas, ya que esto es un derecho propio de todo movimiento cultural. Pero lo que ocurre es que, junto con las formas viejas y quizá pasadas de moda, se está liquidando también el contenido, que debería ser siempre el substrato de cualquier elaboración teológica nueva.

Son especialmente acentuados el desprecio y el ataque a la Escolástica, realizados no raras veces por personas que ni siquiera han leído a uno de sus autores. Esta ingratitud respecto de los esfuerzos del pasado, este menosprecio de todos los resultados de la evolución histórica y este apoyo exclusivo en sí mismos han traído consigo malos resultados. Deslumbrada y llevada por las cambiantes filosofías del tiempo, la moral tuvo que cambiar una y otra vez de marco y de fundamento. Es más, en lugar de una teología, pasó a ser una filosofía moral, en la que no tenían ningún peso las enseñanzas de la Biblia y las sentencias de los Padres. En lugar de las leyes eternas del Evangelio, entraron las prescripciones de la razón autónoma; en vez de las decisiones claras de la Iglesia, las expresiones de los hombres de sano entendimiento; por ese camino, la moral perdió su santidad y su misterio, su seguridad y su dignidad.<sup>36</sup>

Los dos grandes iniciadores de la renovación moral, Sailer y Hirscher, pese a sus méritos, no acabaron de encontrar el punto adecuado para remediar esta necesidad. El principio fundamental de Sailer, en el fondo, es puramente filosófico. Hirscher edifica su moral sobre una base más positiva, si bien no incluye debidamente lo tradicional con su peso acreditativo, además de marginar gratuitamente los resultados de la Escolástica. Por eso su obra, que en su planteamiento es positiva, en su desarrollo reviste un color marcadamente subjetivo. Lo psicológico es el aspecto más destacado en la moral cristiana de Hirscher; en esto hay que reco-

---

<sup>36</sup> *Lehrbuch der katholischen Moral*, Mainz, 1865, p. III-V.



nocerle un mérito indiscutible. Aunque reconociéndole a su obra un carácter más eclesial, K. Martin ve que Stapf sigue las huellas de Sailer y Hirscher. Exponentes más afortunados de lo que debe ser la moral los encuentra Martin en otros tratadistas más recientes como Klee, Filser y Probst, los cuales procuran conectar de nuevo con la Escolástica para aprovechar sus tesoros. Un mérito parecido descubre en los moralistas franceses del momento.<sup>37</sup>

Este es el panorama que K. Martin tiene o cree tener a la vista. Su contemplación le estimula a prestar su colaboración en orden a liberar la moral cristiana de esa tutela por parte del racionalismo filosófico, necesidad que —a su juicio— se hacía sentir desde largo tiempo. Esta necesidad había motivado ya otros intentos, a los que quiere unirse con la publicación de su obra, para acompañarles en el camino emprendido por ellos y seguir adelante en la medida que sus fuerzas se lo permitan.

Entre los pasos que se han de dar para alcanzar esta meta, está en primer lugar, vindicar para lo tradicional su peso acreditativo de la doctrina y establecer nuevo contacto con los resultados del trabajo y el esfuerzo de los autores del pasado. Un arsenal de valor incalculable lo encuentra en Santo Tomás, cuyos méritos en la elaboración teológica brillan de nuevo con todo su esplendor. También utiliza los antiguos casuistas, si bien con moderación y procurando establecer la conexión de las decisiones casuísticas con los principios básicos de la orientación moral.

En su obra obtiene una atención particular lo edificante. La exposición de las enseñanzas de la Iglesia es considerada como un fin en sí misma, bajo la convicción de que, en lo grande y en lo pequeño, contienen siempre algo edificante. En la orientación de los temas a los que pueda afectar una especial dificultad, Martin parte del axioma de que lo más sencillo y lo más natural es también lo mejor.

Al final de la obra adjunta una colección de sentencias morales condenadas por la Iglesia, con la convicción de que así prestará un excelente servicio a muchos de sus lectores.<sup>38</sup>

La atención al último fin que se alcanza en la otra vida, y el carácter secundario y subordinado de la misión del hombre en esta vida, es una característica de las definiciones de moral dadas por los autores, a quienes preocupa menos la renovación. Este matiz está bien marcado en la definición que K. Martin da de moral. La vida moral del hombre consiste en la búsqueda de su último fin. Éste hay que verlo en la unión perfecta con el bien supremo, es decir, con Dios. La unión perfecta con Dios se

<sup>37</sup> O. c., p. 25.

<sup>38</sup> O. c., pp. V-VI.

consigue por primera vez en la vida futura; la vida presente es una fase previa necesaria, ya que la unión con Dios en el más allá no se puede conseguir si no es iniciada en esta vida. Por eso, según Martin, la moral se podría definir como “la ciencia que trata de la vida de unión con Dios. Enseña cómo el hombre ha de iniciar y perfeccionar en lo posible su unión con Dios, para que pueda completarla en la otra vida”.<sup>39</sup>

Las fuentes de la moral señaladas por Martin, son las clásicas en toda teología. El matiz suyo está en la preponderancia que atribuye a la mediación de la Iglesia.

Las fuentes son la Escritura y la tradición, ambas conservadas y explicadas pura y totalmente por la Iglesia infalible. La razón humana puede considerarse como una fuente lejana y falible.

Recuerda que en la Escritura no sólo hay preceptos morales, sino también consejos; se debe distinguir entre unos y otros, para evitar tanto el rigorismo como el laxismo. La interpretación dada por la Iglesia será un guía seguro para obtener luz en esta encrucijada.

En los casos dudosos que puedan presentarse, la “*praxis Ecclesiae*” será la que dará la pauta. Naturalmente no hay que confundir la “*praxis Ecclesiae*” con la “*praxis in Ecclesia*”; aquélla es sostenida por la Iglesia misma, ésta es sólo tolerada en la Iglesia; por lo mismo no goza de plena fiabilidad.<sup>40</sup>

El apelativo de ‘católica’ dado a la moral, le confiere un carácter cristiano-eclesial. Apunta a una vida cristiana vivida según la doctrina y el modelo de Cristo, conservados y explicados infaliblemente por la Iglesia.<sup>41</sup>

## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

### a) *Unas precisiones conceptuales*

Si, por una parte, hay que constatar que K. Martin no experimenta por el principio fundamental el entusiasmo que encontramos, por ejemplo, en Hirscher, también hay que reconocer que no es un tema ajeno a sus planteamientos.

Según él, es importante distinguir entre principio fundamental de “lo” moral (objeto) y principio fundamental de “la” moral (ciencia). El no atender debidamente a esta distinción, ha sido una fuente de equívoco-

<sup>39</sup> O. c., p. 1.

<sup>40</sup> O. c., pp. 9-12.

<sup>41</sup> O. c., pp. 1-2.

cos y de falsas interpretaciones. El principio fundamental de lo moral, o de lo moralmente bueno, hay que entenderlo como el último fundamento, a partir del cual se debe definir y aclarar lo moralmente bueno en la vida humana. Y esto hay que mantenerlo tanto si se fija en el aspecto ideal (principio fundamental ideal), como si se piensa en el aspecto real (principio fundamental real).

Por el contrario, el principio fundamental de la ciencia moral es aquel axioma supremo, del cual se derivan y desarrollan todas las prescripciones concretas de la moral. Ésta es una de las bases indispensables para que se pueda hablar de una ciencia moral.

No sin razón da importancia K. Martin al principio fundamental para precisar el concepto de lo moralmente bueno; y también hay que considerar clarificadora su distinción respecto del principio fundamental de la moral. Esto permite saber mejor de qué se está hablando. Con él hay que constatar también que es continua la conexión entre ambos principios.<sup>42</sup>

#### *b) Dios, principio fundamental ideal y real de la moral*

El principio supremo del bien moral creado no puede ser más que Dios. Él es, en primer lugar, el más alto principio ideal del bien moral, es decir, el último fundamento desde el cual se puede explicar el bien moral en su misma idea. Para concretar la esencia de lo moralmente bueno, necesitamos una medida y una regla según las cuales poder enjuiciarlo. Si prescindimos de Dios, no podemos encontrar ni medida ni regla válidas. Todos los intentos de buscarlas fuera de él, no sólo resultan insatisfactorios, sino que incluso ponen en peligro el mismo concepto de bien moral.

Para asentar y respaldar la idea del bien moral, es necesario sobrepasar el orden creado y remontarse a un orden superior, que no es otro que Dios. De la misma manera que Dios es el ser incondicionado al cual debe hacer referencia todo ser creado y condicionado, así también es el Bien incondicionado, al que debe referirse todo bien creado y condicionado. Y Dios es el bien incondicionado, la bondad misma, porque su voluntad es incondicionalmente buena; y la voluntad de Dios es así incondicionalmente buena, porque se ama a sí mismo de un modo perfecto. Este amor de Dios a sí mismo es la fuente y la medida de todo bien

---

<sup>42</sup> O. c., p. 28.

moral. Dios se ama infinitamente, y por eso es el infinitamente bueno, el infinitamente santo.<sup>43</sup>

Dios es también el supremo principio real del bien moral creado. Este carácter de principio real lo posee Dios libremente, pues él no puede ser forzado por nada ni por nadie a poner en la existencia a otros seres ni a marcarles un orden moral, porque él posee una autosuficiencia infinita. En cambio, Dios es principio supremo ideal del bien moral por necesidad, porque él se ama necesariamente y por eso es necesariamente bueno.<sup>44</sup>

Además de esta explicación filosófica, K. Martin encuentra en la sagrada Escritura una diáfana demostración de que Dios es el principio supremo tanto ideal como real del bien moral.<sup>45</sup>

*c) Dios meta suprema del hombre*

La vida moral del hombre consiste en su aspiración y en su caminar hacia su último fin. Su fin o meta suprema es la unión perfecta con Dios.<sup>46</sup>

La meta suprema del hombre coincide con la finalización de su ser. Ésta no es otra que glorificar a Dios y conseguir la perfecta felicidad en él. Que el hombre ha de trabajar incansable e ininterrumpidamente para alcanzar esta meta, constituye una exigencia que el cristianismo plantea repetidamente.<sup>47</sup>

*d) El seguimiento de Cristo, camino para conseguir la meta.*

Cristo, el Hijo de Dios, nos ha enseñado cómo debe ser orientada la vida moral, para que de verdad nos lleve a la unión con Dios. Esto nos lo ha hecho ver no sólo con las palabras; en el curso de su vida mortal, nos ha ofrecido una muestra palpable de cómo debe ser una vida de unión con Dios.<sup>48</sup>

Al hablar Martin de la ley fundamental, repite y explica este medio para llegar a la unión con Dios: el seguimiento de Cristo o la vida en una fe que se muestra activa por la caridad. Ambas cosas son exigidas por la revelación. Nos exige que sigamos las huellas de Cristo y también que tengamos una fe activa por la caridad.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> O. c., pp. 28-30.

<sup>44</sup> O. c., p. 31.

<sup>45</sup> O. c., p. 33.

<sup>46</sup> O. c., p. 1.

<sup>47</sup> O. c., p. 68.

<sup>48</sup> O. c., pp. 1-2.

<sup>49</sup> O. c., p. 68.

El mismo contenido básico piensa Martin que debe tener la vida del renacido en Cristo: mantente como auténtico seguidor de Cristo mediante una fe activa en la caridad.<sup>50</sup>

e) *El nuevo nacimiento, una exigencia fundamental cristiana*

El cristianismo mira al hombre tal como existe en la naturaleza, como pecador y manchado, como un objeto del disgusto divino, y como incapacitado completamente para alcanzar su último fin sobrenatural. De ahí que le plantee como primera exigencia abandonar al hombre viejo y revestirse del hombre nuevo, es decir, debe renacer del agua y del Espíritu Santo. Según el cristianismo, el nuevo nacimiento constituye el principio de la vida cristiana y la condición para agradar a Dios.<sup>51</sup>

El nuevo nacimiento se convierte en una necesidad para el cristiano. Él ha nacido de la carne y, como dice el Salvador, lo que ha nacido de la carne es carne, es decir, recibe su existencia de la concupiscencia, de la rebelión de la carne contra el espíritu; nace en rebeldía contra Dios; por el mismo conducto recibe la vida del cuerpo y la muerte del alma. Para poder vivir en Dios y para Dios, tiene que experimentar un nuevo nacimiento.

El nuevo nacimiento exigido aquí no se reduce a un mero ocultamiento de la vieja naturaleza y de su corrupción, sino que es un cambio profundo de la misma, ya que la sagrada Escritura compara los efectos negativos del nuevo nacimiento con la muerte y el sepulcro del hombre viejo, y los efectos positivos con la resurrección del hombre nuevo. Por el nuevo nacimiento se aniquila la vida de pecado y crea una nueva vida, la vida de justicia. Como dice el Concilio de Trento, el hombre es sacado del estado en que había nacido como hijo del primer Adán, y es llevado por el nuevo Adán al estado de gracia y de filiación divina. Este cambio es llevado a efecto por el Espíritu Santo, que nos justifica derramando sobre nosotros la gracia santificante.<sup>52</sup>

Recogiendo todos los elementos que hemos indicado, podríamos sintetizar el fundamento del bien moral con este precioso resumen que nos ofrece el mismo K. Martin:

Renacido por el agua y el Espíritu Santo, mantente como auténtico seguidor de Cristo mediante una fe activa por el amor, para glorificar a Dios y hacerte digno de la felicidad eterna.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> O. c., p. 273.

<sup>51</sup> O. c., p. 68.

<sup>52</sup> O. c., pp. 273-276.

<sup>53</sup> O. c., pp. 68-69.

f) *Papel preponderante de las virtudes teologales*

Acabamos de ver que la vida del renacido es una vida en la fe y en el amor. Una posición media entre estas dos virtudes la ocupa la esperanza, la cual facilita el acceso de la una a la otra.<sup>54</sup>

Las tres virtudes teologales, aunque destinadas a caminar juntas, admiten un cierto grado de separación. Por lo menos la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad; pero no como virtudes perfectas, pues la base de todas las virtudes perfectas es la caridad. La fe y la esperanza, sin la caridad, son virtudes imperfectas.

Todas las virtudes sobrenaturales perfectas arrancan de las virtudes teologales como desde su raíz; nacen de la fe, ya que ésta es el fundamento de toda la vida sobrenatural; surgen de la caridad, por ser el amor la base de toda vida grata a Dios.<sup>55</sup>

Las tres virtudes teologales constituyen la esencia de toda la vida interior cristiana. Pues la vida interior cristiana consiste en la “nueva vida” del alma. Ésta no es otra que la vida en Dios, cosa que el alma realiza cuando vive las tres virtudes teologales.<sup>56</sup>

g) *La caridad, virtud suprema*

La caridad es la más excelsa de todas las virtudes. Igual que las virtudes teologales, por tener como objeto inmediato a Dios, son de mayor dignidad que las morales, así también la caridad posee la máxima cota entre las virtudes teologales. El motivo es que la meta de toda virtud es la unión con Dios; las virtudes teologales, que están dirigidas inmediatamente a Dios, nos unen más íntimamente con él que las morales; de ahí viene su mayor dignidad. Y entre las virtudes teologales, la que nos une más íntima e inmediatamente con Dios es la caridad.

La caridad es además la condición indispensable de toda virtud perfecta, pues, como dicen los escolásticos, es la que da la forma a toda virtud. Bajo el término de forma se entiende lo que la dirige a su último fin. El fin último de la virtud es Dios; precisamente de la caridad recibe toda virtud la dirección hacia Dios.

Cuando el Apóstol dice que la caridad es la meta de la ley, no quiere decir sólo que el amor es la plenitud de la ley, sino que sobre todo quiere decir que el cristianismo, todas sus misteriosas realidades, la encarnación del Hijo de Dios, su vida oculta en Nazaret, su predicación

---

<sup>54</sup> O. c., p. 280.

<sup>55</sup> O. c., pp. 286-287.

<sup>56</sup> O. c., p. 432.

pública, su pasión y muerte, su resurrección y ascensión, el envío del Espíritu Santo y la fundación de la Iglesia, todo esto sólo tiene una finalidad: fundamentar, vitalizar y perfeccionar el amor de Dios en nosotros. La idea fundamental del cristianismo es la unión del hombre con Dios. La naturaleza divina se unió con la nuestra en Cristo, para unir al hombre con Dios; pues Dios es amor, dice el apóstol Juan, y quien permanece en el amor, permanece en Dios.<sup>57</sup>

*h) Las virtudes morales, compañeras subordinadas de las teologales*

Las virtudes morales, entre las que sobresalen las cardinales como polos hacia los que confluyen todas las demás, son las compañeras inseparables de las virtudes teologales; de tal manera que quien posee las virtudes teologales, tiene también las morales.<sup>58</sup> A través de éstas es orientada y ordenada nuestra dirección hacia las cosas creadas. Las virtudes morales pueden existir sin las teologales, si bien de manera no perfecta. No así las teologales. La caridad necesita apoyarse sobre los pilares de la fe y la esperanza, y como vínculo de la perfección, incluye también las virtudes morales. Por sí misma, la caridad garantiza la adecuada unión con Dios, pero necesita de las virtudes morales para establecer el orden respecto de las cosas creadas.<sup>59</sup>

*i) La humildad destaca entre las virtudes morales*

La humildad tiene un rango inferior al de las virtudes teologales. Santo Tomás la compara con lo que es la disposición respecto de la perfección. Obtiene, sin embargo, el primer lugar entre las virtudes morales, pues es la primera en relacionarse con las teologales. Tiene una categoría comparable a la de la castidad. Ésta es la virtud más hermosa del cuerpo, mientras que la humildad es la virtud más preciosa del espíritu.<sup>60</sup>

La humildad es la protectora de la caridad y la custodia de todas las virtudes. La razón básica de este rango de la humildad está en que ella, por su misma naturaleza, es la aniquilación del egoísmo. Y sobre la aniquilación del egoísmo, como sobre su fundamento, se asienta la caridad con todas las virtudes. Pues, ¿qué otra cosa es amar, sino entregar a otro el propio ser, desprenderse de sí mismo y con todo su ser anhelar hacia el otro? Mientras uno está posesionado egoísticamente de sí mismo, mientras está lleno de sí mismo, no es capaz de un verdadero amor.

<sup>57</sup> O. c., pp. 268-269.

<sup>58</sup> O. c., p. 280.

<sup>59</sup> O. c., pp. 411-412.

<sup>60</sup> O. c., p. 419.



Todas las virtudes cristianas radican y culminan en el contacto vital con Dios; pero la condición primera y esencial de este contacto es la humildad. Como dice San Agustín, el hombre debe estar necesariamente vacío de sí mismo, antes que pueda recibir la gracia de Dios. Con tanta verdad como Dios es Dios, no encuentra espacio en ningún corazón que esté lleno de sí mismo, que esté lleno de amor propio y de vana estimación de sí mismo; Dios no puede menos de rechazar al que es orgulloso.<sup>61</sup>

Resumiendo, podríamos decir que K. Martin no está preocupado por encontrar y desarrollar el principio fundamental de la ciencia moral. Ha atendido con mayor interés el principio fundamental, digamos constitutivo, del bien moral, basado principalmente en la dirección hacia el último fin concretado en Dios. La jerarquización de las virtudes en torno al eje de la caridad, es una buena base para estructurar el contenido de la moral especial. Dado que la caridad se define como la unión íntima con Dios, no deja de haber una interconexión inevitable y no fácilmente descifable entre los dos modos de mirar el principio fundamental. Dentro del plan que se ha propuesto K. Martin, su aportación no carece de interés.

### 3. BERNHARD FUCHS (1814-1852)

B. Fuchs distingue tres partes en su moral, a cada una de las cuales da un nombre distinto. La primera es la Propedéutica, que describe la fundamentación de la vida moral cristiana; la segunda es la Ética, que estudia la configuración de la vida moral cristiana; la tercera se denomina Ascética, y a ella le corresponde la realización de la vida moral cristiana.<sup>62</sup>

En otras palabras se puede decir que la Ética nos explica lo que el cristiano tiene que ser y lo que es el verdadero cristiano. La Ascética aclara cómo el cristiano verificará esa forma de vivir en cristiano. Ambas se apoyan en la Propedéutica que, de alguna manera, nos explica el porqué de esa vida cristiana. Ella se acerca a la redención objetiva, esperando que las otras dos partes, y en especial la tercera, apliquen esa redención y la conviertan en subjetiva.<sup>63</sup>

Cada una de las tres partes tiene su propio principio fundamental distinto: la voluntad de Dios, para la Propedéutica; el amor de Dios,

---

<sup>61</sup> O. c., pp. 413-414.

<sup>62</sup> B. FUCHS, *System der christlichen Sittenlehre oder katholische Moralthologie*, Augsburg, 1851, pp. 14-15.

<sup>63</sup> O. c., pp. 563-564.

para la Ética; y la comunidad con Dios y con Cristo, para la Ascética. La vida moral cristiana es un progresivo desarrollarse lentamente hacia su plenitud. Los tres principios son sólo tres momentos diferentes en el desarrollo de la idea de la moralidad cristiana.

El tema del principio fundamental es importante en el pensamiento de B. Fuchs. La determinación y desarrollo de este principio es la primera tarea de la ciencia moral. De él derivan todas las ideas y exigencias morales, de él depende el contenido de su verdad y su importancia vital; el moralista debe dedicar a este principio su atención primera e intensa. Será garantía de acierto si consigue que el tema del principio fundamental ocupe la cumbre del sistema.<sup>64</sup>

B. Fuchs comparte la idea ampliamente difundida de que el principio fundamental incluye en sí el germen y el contenido pleno del sistema; por lo mismo su rango y contenido deben ser de primera magnitud. Esto comporta también que el principio escogido no debe agotar toda su plenitud al comienzo del desarrollo sistemático. Piensa más bien que el principio ha de aparecer como el hilo conductor que se infiltra a lo largo de todas las afirmaciones del sistema; ha de ser algo así como el alma, presente en todo el organismo en todo el sistema moral. Desde este punto de vista, se puede decir que el sistema no es otra cosa que el desarrollo completo y exhaustivo del principio o, lo que es lo mismo, o que la autofundamentación del principio con todas sus derivaciones constituye el sistema. Al ritmo en que se desarrolla el hilo del principio, se van produciendo las afirmaciones del sistema; y la última fase de su desarrollo es también el punto en que el final del hilo conductor se conecta con su comienzo. El sistema es la demostración del principio, y cada desarrollo ulterior es a su vez una aportación del principio y un punto de conexión para una nueva línea de desarrollo y para la incorporación de un nuevo contenido.

Con lo dicho se pone de manifiesto que junto con la unidad y unicidad esencial del principio fundamental coexiste una gran variedad y pluriformidad de momentos de afirmación interna y de formas de presentación externa.

Con esta concepción del principio fundamental, Fuchs considera que ha hecho posible, por una parte, la expansión del principio fundamental por todo el sistema, y por otra, hacerlo llegar a diversos puntos de conexión que permiten una relativa variedad según los diversos momentos clave del desarrollo del sistema.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> O. c., p. 15.

<sup>65</sup> O. c., pp. 28-29.

A la luz de estas convicciones, se comprende que él distinga tres partes en su sistema, a las cuales da un nombre distinto, y las estructure mediante un principio fundamental diferente.

### 1. *La voluntad de Dios, principio fundamental de la Propedéutica*

Como principio fundamental para la Propedéutica, establece Fuchs la voluntad de Dios. Piensa que este principio se puede enfrentar sin miedo con los otros principios que se han proclamado a lo largo de la historia. De éstos, unos son falsos y otros incompletos. Aunque son muy numerosos, se pueden reducir a tres grupos, según que pertenezcan principalmente al campo de los instintos, al campo de las potencias espirituales o a la esfera limpia de la voluntad. A los primeros los llama eudemonísticos; a los segundos, lógicos o racionales; y a los terceros, telemáticos.<sup>66</sup>

Dejamos de lado las explicaciones y refutaciones que hace de estos principios, y vamos a fijarnos en su modo de defender el principio de la voluntad divina.

Si cada uno se convierte en legislador moral, esto equivale a decir que no hay ley moral para nadie; sólo una voluntad puede dar, en última instancia, la ley moral. Esta voluntad única no puede ser más que la propia de la absoluta personalidad divina, la voluntad de Dios.

Si pensamos en las condiciones que ha de reunir la ley moral, son esenciales e irrenunciables, la generalidad, la univocidad y la validez universal.

No resulta difícil encontrar en la Biblia un apoyo sólido para este principio. Abundan los lugares de la sagrada Escritura, en que se resalta la voluntad de Dios como regla y punto de referencia para la ley moral.<sup>67</sup>

Fuchs se limita a aducir numerosos textos del Nuevo Testamento; pero con razón piensa que el Antiguo también los ofrece en abundancia.

Si junto a la voluntad de Dios —sigue diciendo Fuchs— la sagrada Escritura resalta otros principios, esto demuestra que entre ellos no sólo no hay ninguna contradicción, sino que los últimos se fundamentan en el primero y que fluyen de él mediante un desarrollo vital. Los demás principios que señala la sagrada Escritura se reducen a dos; uno es el principio del amor y el otro la comunidad vital con Dios en Cristo. Éstos constituirán el fundamento y el punto de partida de las otras dos partes del sistema moral de Fuchs. A lo largo de su obra, se verá que la relación entre estos tres principios es como la que se da entre capullo,

---

<sup>66</sup> O. c., p. 29.

<sup>67</sup> O. c., pp. 48-49.

flor y fruto; también se verá que el principio de la voluntad de Dios, en su expresión viva, es el comienzo vigoroso y a la vez el hilo conductor, que se infiltra en todo el desarrollo del sistema. La voluntad de Dios es una voluntad de amor, y la vida del amor es la comunidad con Dios. La gratuita voluntad salvífica del Padre se realiza mediante la voluntad de amor redentor del Hijo y la comunidad santificadora y beatificante de su Espíritu. La realidad plena de la voluntad de Dios es el reino de Dios, en el cual la voluntad de Dios se verifica en todos y por todos: su construcción ideal y doctrinal es la moral cristiana, en la cual se asienta inconfundiblemente la piedra angular.<sup>68</sup>

A pesar de la relación que Fuchs acaba de establecer entre la voluntad de Dios y su reino, no considera a éste como adecuado principio fundamental de la ciencia moral. Piensa que el reino de Dios sólo puede serlo bajo un punto de vista muy específico de contemplar los bienes del Evangelio, pero que no es el principio apto para la moral en general.<sup>69</sup>

## 2. *El amor divino, principio fundamental de la Ética*

El objeto de la Ética es la descripción concreta y próxima de lo que corresponde al hombre como su ideal moral, como su proyecto peculiar de vida, como su tarea espiritual de cada día.<sup>70</sup>

Fuchs considera tarea primordial y urgente determinar el principio que está en la base del conjunto de la moralidad, al que imprime su propio sello. Un principio así no es otro que el amor divino, en el cual encontramos la expansión vital y el desarrollo ulterior del principio de la voluntad divina. La voluntad divina es la absolutamente buena y santa, y como tal, el fundamento inmutable de todas las prescripciones y leyes morales; buena y santa lo es en realidad sólo como la voluntad del eterno e infinito amor. Del mismo modo que el amor constituye el motivo y el contenido de la determinación de la voluntad divina, así también la fundación de un reino de Dios, en el cual la voluntad del amor acampa dominándolo todo, es la última meta de las acciones divinas y de las manifestaciones de su voluntad.

La respuesta a este amor de Dios, es el amor que le profesamos y que hace que nosotros, renunciando a nuestra propia voluntad, nos sometamos en todo a la voluntad divina, la hagamos nuestra y nos dejemos orientar y dominar por ella en todo nuestro querer y obrar. Damos la prueba de nuestro verdadero amor a Dios mediante la alegre y fiel obediencia a sus mandamientos.

---

<sup>68</sup> O. c., pp. 50-51.

<sup>69</sup> O. c., pp. 111-112.

<sup>70</sup> O. c., p. 253.

Según lo dicho, existe una perfecta confluencia entre el principio de la voluntad divina y el del amor de Dios. Mirando el amor que hay en nosotros, se puede decir también que en el campo de las relaciones personales y en el de las comunidades en que participamos, el amor constituye el punto suficientemente fuerte y capaz, no sólo de llevar adelante y de animar a la totalidad, sino también de penetrar en cada detalle y de fecundarlo con gérmenes vitales de orden superior. El amor luce como un sol que vitaliza todo ese mundo que, constituido por las acciones divinas de la creación y de la redención, tiene la orden de convertirse en un reino de Dios, en un reino de verdad, de santidad y de felicidad. Todo lo que hacemos dentro de los amplios confines de ese reino, debe su ser, su mérito y su nobleza al principio del amor; todas las obras y prescripciones de esa gran vitalidad, en el fondo, no son otra cosa que creación y emanación del espíritu divino del amor, con cuya fuerza pueden producir flores y frutos y seguir creciendo. Las virtudes, los deberes y los valores morales aparecen como actividades, determinaciones e inventos del mismo amor, sobre el que descansa la unidad vital de todo lo bueno y santo.<sup>71</sup>

Hablando de las virtudes teologales, dice Fuchs: La virtud cristiana según su principio es sólo una; en su desarrollo vital a partir del fundamento del amor divino, se diversifica en una multitud y pluralidad de afirmaciones y configuraciones, que se acreditan como virtudes específicas.<sup>72</sup>

Al referirse a la importancia del amor al prójimo, dice: El gran alcance del amor cristiano al prójimo se muestra principalmente en que hace posible realizar en toda su amplitud las intenciones y metas del reino de Dios, cuyo centro y estrella es el amor personal. A esto hay que añadir que nos hace semejantes a Dios, el amor eterno, y nos da testimonio de la verdad de nuestro amor a Dios y de nuestra renovación espiritual.<sup>73</sup>

### 3. *La comunidad de vida con Cristo, principio fundamental de la Ascética*

Después de indicar cuál es el objeto de la Ascética, B. Fuchs pasa inmediatamente a hablar de su principio fundamental. Piensa que lo primero que se debe hacer es fijarse en un principio, que pueda ser colocado en la base como unidad determinante, conductora y abarcadora de todo.

---

<sup>71</sup> O. c., pp. 254-255.

<sup>72</sup> O. c., p. 258.

<sup>73</sup> O. c., p. 249.

Este principio es el de la comunidad y unión con Dios. Si la Ética tiene como principio el amor, la Ascética tiene el de la comunidad de vida con Cristo. No puede ser puesto ningún otro fundamento fuera del que ha sido puesto, que es Cristo, el Señor. Él es el camino, la verdad y la vida, el que da comienzo y plenitud a nuestra fe. De la comunidad vital con Cristo arranca todo el desarrollo de la vida cristiana, que en su activación no es otra cosa que la imitación de la vida humano-divina de Cristo, y que como fin aspira a la santidad y felicidad perfectas: una meta que no es otra cosa que la configuración con Cristo y la participación en su gloria. Así el principio de la Ascética se diversifica en tres momentos, de los cuales el primero es Cristo mismo asumido en la propia vida; el segundo, el empeño en la imitación de su vida pura y santa; el tercero, finalmente, es la identificación con él, la participación real en su santidad y felicidad, la perfección y plenitud cristiana, en la medida que es alcanzable en esta vida.

El último momento del principio de la Ascética contiene el punto de conexión con los principios anteriores, es decir, el de la voluntad de Dios y el del amor divino. La plenitud cristiana, tal como se da en la otra vida, es el amor real, la verdadera unión del amante con el amado, la participación gozosa de la naturaleza divina por parte del hombre, basada en una perfecta comunión de vida, en una indisoluble compenetración de la voluntad humana con la divina, en la que se apoyan la libertad y la santidad plenas. La comunidad de vida con Cristo, el hombre Dios, tiene ahí su desarrollo histórico pleno, por el que Dios se hace todo en todos, la humanidad redimida y santificada por y con Cristo se ve definitivamente aceptada en la esfera de la luz de Dios.<sup>74</sup>

B. Fuchs busca el apoyo de su principio en la sagrada Escritura y tiene la convicción de encontrarlo más que satisfactorio. La comunidad vital con Dios en Cristo se ve confirmada en la Biblia tanto como pueda estarlo la voluntad de Dios o el amor divino.

La comunidad de vida con Cristo se encuentra respaldada en los textos del Nuevo Testamento no sólo en general, como fundamento de la vida específicamente cristiana, sino también en los detalles concretos de la vida, por medio de los cuales tiene que verificarse la imitación.

La vida cristiana se fundamenta y se desarrolla en su peculiaridad original sólo mediante el encuentro personal con el hombre-Dios, Cristo, el cual, en su manifestación viviente, describió el modelo originario para la humanidad, como imagen de la santidad divina; y con su Espíritu abrió a la humanidad la fuente permanente de la vida divina. Si retro-

---

<sup>74</sup> O. c., pp. 564-565.

cedemos a los orígenes de la vida cristiana, encontraremos en el grupo de los discípulos de Cristo los primeros gérmenes y flores de esa nueva vida divina. La esencia de la nueva orientación de la vida brilló ante ellos en la imagen viviente de su divino maestro, del Logos que se les revelaba en gracia y verdad. La impresión que su personalidad humano-divina, su categoría divina, su santidad y pureza moral, hizo en el ánimo acogedor de los discípulos, fue la chispa de la que surgió el cambio de orientación de su vida y el fuerte empuje hacia una vida superior. Así la comunidad personal con el Hijo de Dios encarnado se nos muestra como el último, íntimo y profundo fundamento de la nueva configuración religioso-moral de la humanidad. La renovación vital de la humanidad está fundada permanentemente sobre la comunidad viva y espiritual con Cristo, y sobre el influjo fecundo y creador que ejerce en todos los que libre y abnegadamente entran a formar parte de esa comunidad.

Lo divino, aparecido en una forma viviente, en una vida personal, ha sido el impulso eficaz de una nueva configuración de la vida religioso-moral de la humanidad. Así como en Cristo lo divino ha penetrado y participado en la vida de los hombres, así también una participación en la vida divina, la divinización de lo humano, se ha convertido en la meta hacia la cual tiende el nuevo desarrollo de la humanidad. La revelación de la vida divina en la humanidad se apoya en la persona de Cristo y en su actuación personal; su vida se ha convertido en el ideal de la perfección moral; es el modelo de nuestro querer y obrar, un modelo que es asequible a todos y acomodado a todas las circunstancias de la vida.

Según esto, la tarea de la vida cristiana no puede ser otra que una imitación cada vez más próxima del espíritu de Cristo en el pensar y en el vivir, en las actitudes y en las obras; de ahí surge para el cristiano la obligación de tener siempre presente la vida de Cristo y de penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento de la misma. Todo esto sólo se puede conseguir por la acción eficaz del Espíritu Santo. En este sentido se podría considerar también al Espíritu Santo como principio de la configuración cristiana de la vida.<sup>75</sup>

Cuando Fuchs habla de los principios que deben sostener el desarrollo de la vida cristiana, vuelve a insistir en el cristocentrismo.

Todo desarrollo de la vida cristiana —dice— debe partir del fundamento cristiano de la misma y debe enraizarse en él. Sólo en la comunidad espiritual con Cristo, que es modelo y maestro de todo obrar cristiano, puede la actividad de la vida cristiana compenetrarse con el autén-

---

<sup>75</sup> O. c., pp. 565-569.



lico espíritu divino y configurarse con él debidamente. La comunidad vital con Cristo, el iniciador y consumidor de nuestra fe, es la mejor condición que se puede imaginar para el desarrollo y activación de la vida cristiana. Así como la fiel entrega a él constituye el comienzo y la base de la vida cristiana, así también el confiarse afectuosamente a él, el penetrar en su vida y el reposar suavemente en la unión con él, es el principio que conduce al progreso y a la plenitud.<sup>76</sup>

Una vez incorporada nuestra vida en la comunidad de Cristo y de su espíritu, surge espontáneamente el que nuestra vida y nuestra voluntad estén unidas a la vida y voluntad divinas. Igual que el alimento de su vida era hacer la voluntad de su Padre celestial, así también es ineludible ley de vida para los que están unidos a él, hacer en todo la voluntad del Padre celestial. Dado que Dios es amor y que la vida de Cristo no fue otra cosa que la vida de amor entre los hombres, no puede haber duda sobre cuál ha de ser el sentido y el espíritu que guíe a los que pertenecen a Cristo: es el amor que procede de Dios, que ha sido derramado por el Espíritu Santo en los corazones de los creyentes, que abarca a Dios y a los hombres, la caridad en el sentido más pleno de la palabra.<sup>77</sup>

El desarrollo de la vida social se hace también de acuerdo con los mismos criterios. El principio de la vida social cristiana no es otro que el amor fraternal, que nace de la fe en Cristo y del amor a él. Este amor fraterno pone a los cristianos en marcha hacia una gran comunidad de amor, hacia una asociación de amor operante. En contraste con el egoísmo estrecho que domina la vida no redimida, la que está fuera de la comunidad de vida con Cristo, debe revelar el poder infinito de un amor que abarca a todo el mundo, y unir todas las fuerzas dispersas en un gran todo, en el cual cada uno vive para todos y todos para cada uno. Esto sucede continuamente en la comunidad cristiana bajo el influjo del Espíritu divino. Esta vida de amor es la victoria constante sobre el poder del mundo egoísta; es la corriente continua de amor que fluye del Espíritu de Cristo. La vida social de la Iglesia es una vida de amor, el amor encarnado y activo. Por el vínculo del amor se conservan unidos los miembros del Cuerpo, cuya cabeza es Cristo, y por una ayuda recíproca obtienen su crecimiento.<sup>78</sup>

Como resumen, podríamos decir que B. Fuchs ha aquilatado como pocos el sentido y las exigencias del principio fundamental; lo ha proclamado con claridad, y no se ha olvidado de ello a lo largo de su

---

<sup>76</sup> O. c., p. 650.

<sup>77</sup> O. c., p. 651.

<sup>78</sup> O. c., pp. 703-704.

obra. Es algo peculiar suyo el que haya tomado tres principios escalonados. Tal vez no queda muy claro por qué han sido necesarios tres principios.

#### 4. MARTIN DEUTINGER (1815-1864)

##### I. UNA ACLARACIÓN

Al incluir a Deutinger en este estudio, tenemos que observar que no estamos ante un moralista como los que figuran aquí. Deutinger no ha escrito unos tomos más o menos voluminosos de teología moral. Él es ante todo un filósofo, que ha escrito una extensa obra sobre esta materia y en la que ha podido expresar su pensamiento filosófico. Por lo mismo, no se debe esperar que conteste a la pregunta sobre cómo ha de ser la teología moral. Su producción científica, sin embargo, no es ajena a la temática moral y teológica. Ha escrito un comentario a las cartas del apóstol San Juan con algunas referencias al Apocalipsis,<sup>79</sup> y otro en el que comenta los nueve primeros capítulos del Evangelio de Juan.<sup>80</sup> El libro que nos va a interesar más aquí es uno que forma parte de su obra filosófica, su *Moralphilosophie*, ya que tanto por el conjunto de los temas como por la orientación de los mismos, en su mayor parte, poco o nada se distingue de cualquier otro tratado de moral general.

Especialmente significativo es lo que encontramos referente al principio fundamental de la moral, y en concreto de la ética cristiana.

Ocupa una notable extensión de su *Moralphilosophie* el estudio y la defensa de la libertad humana. Luego hace un largo recorrido histórico con especial atención a la idea clave que ha orientado el pensamiento y la conducta en los grandes exponentes de la cultura a través de la historia. Un lugar destacado se lo reserva al pensamiento griego con su eudemonismo, las escuelas magárica, cínica y estoica, y las dos grandes figuras de Platón y Aristóteles. Luego viene la moral china e india, pasando por el dualismo persa y el emanatismo egipcio, para terminar en el pensamiento mosaico e islámico. Todo esto le introduce y prepara en orden a afrontar el estudio del cristianismo como orientación ética de la vida, atendiendo especialmente a lo que puede ser su gran ley y su principio orientador fundamental.

---

<sup>79</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes. Öffentliche Vorträge über die Briefe und die Offenbarung Johannis*, Regensburg, 1867.

<sup>80</sup> *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, Mainz, 1933.

En primer lugar, podemos constatar la importancia que Deutinger da a la cuestión de un principio que pueda responder a todas las exigencias de la conciencia humana en todas sus relaciones, y que por dinámica interna pueda convertirse en ley para la libertad del hombre. Por supuesto que una ley semejante no podrá ser meramente negativa, sino que, además de poseer un contenido objetivo, habrá de ser eminentemente positiva. Considera que una ley de estas características es absolutamente imprescindible para lograr una conciencia moral madura y que capacite al hombre para decidir acerca de sí mismo. Por otra parte, Deutinger da por suficientemente demostrado que el hombre, por sí mismo, no puede producir una ley de esa categoría. De ahí surge la pregunta acerca de si existe esa ley que, por otra parte, es tan necesaria para la madurez moral del hombre. Si llega a constatarse la existencia de una tal ley, se habrá coronado un gran proceso histórico, y el proceso del pensar habrá conquistado definitivamente una gran unidad.<sup>81</sup>

Al plantear estos interrogantes, M. Deutinger está plenamente convencido de que el mensaje cristiano sí que contiene esa ley y que, por lo tanto, es capaz de ofrecer un gran servicio a la mente humana. No obstante, observa que con la revelación de esa gran ley, no queda resuelto el proceso de la maduración de la conciencia moral humana. Los hombres, mediante su propia actividad, tienen que convertir en patrimonio propio lo que objetivamente se les ha dado. La evolución natural de la conciencia humana hacia el gran principio de la ley de la libertad, que es la ley del amor, tiene que recorrer necesariamente todos los estadios de la evolución natural, a los que está sometido el desarrollo humano. La historia de la penetración de la conciencia humana en la revelación divina, está condicionada por las leyes de la dialéctica propias del pensar humano.<sup>82</sup>

## II. LA CARIDAD, PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORAL

### 1. *El amor, meta y fundamento de la libertad*

Una religión en la que se da el gran ensamblaje entre lo religioso y lo moral, tiene que conjuntar la libertad objetiva con las leyes de la naturaleza humana en la unidad de la conciencia personal, ha de revelar lo divino mediante la ley natural, y ha de rescatar lo natural de los lazos de la necesidad mediante la oblación libre a lo divino. Esta revelación

<sup>81</sup> *Moralphilosophie*, Regensburg, 1849, p. 317.

<sup>82</sup> O. c., pp. 262-263.

que resuelve todos los contrastes de la conciencia humana, nos ha sido ofrecida en el cristianismo, cuyo punto central objetivo es la unión de la naturaleza divina con la humana en una sola persona, y cuyo núcleo vivencial es la suprema ley de la libertad, es decir el amor que Dios ofrece al hombre, y el amor que le pide como libre contrapartida. En la ley del amor a Dios y del amor que de ahí surge hacia sí mismo y hacia las demás criaturas libres, está la meta de toda la libertad humana, lo mismo que su auténtico fundamento en el ser humano.<sup>83</sup>

El amor es la única ley de la libertad. Esto es verdad especialmente para la libertad divina que ha podido amar a las criaturas en cuanto que, como a seres libres, las quiso hacer felices. Igualmente estas criaturas, si ellas lo quieren, amarán al Creador, único ser que se les ha abierto en amor verdadero, desde el fondo de su amor y espontaneidad.

Lo más grande que posee el hombre, es también lo único que le pertenece en propiedad exclusiva. En todo es dependiente y condicionado, excepto en su voluntad en la que es independiente y verdadero dueño. Cuando él se abre a otra voluntad, que se le revela, porque él quiere, sin ser forzado a ello por ningún lado, estamos ante la fuerza más elevada y la única libre que hay en él, es la verdadera manifestación de su libertad, el amor.<sup>84</sup>

## 2. *El amor es la ley suprema y principio de todas las demás*

Esta primacía del amor tiene un comienzo excepcional. Es la revelación del amor de Dios a los hombres. Este amor de Dios a los hombres es la única, suprema y determinante ley moral.<sup>85</sup>

El amor que, a ejemplo del divino, surge de la persona humana, clarifica la ley, porque es la ley suprema y el principio de todas las leyes. El cumplimiento de todas las leyes, si no va acompañado de este principio, no sólo no tiene valor, sino que supone un desprecio del legislador. Para que el cumplimiento de las leyes sea libre, bueno y beatificante, tiene que estar inspirado por el principio del amor. Así lleva al cumplimiento interno de la ley y eleva el espíritu del hombre por encima de la letra de la ley.

De la adecuada comprensión del mandamiento del amor a Dios, surgen espontáneamente, como aplicación del mismo, las prescripciones concretas cara a Dios tal como están expuestas en el Decálogo. Igualmente los cinco deberes para con el prójimo que se contienen en el

---

<sup>83</sup> O. c., p. 262.

<sup>84</sup> O. c., pp. 334-335.

<sup>85</sup> O. c., pp. 335-336.

Decálogo, son determinaciones externas de la actitud de amor para con el prójimo; y lo mismo hay que decir de los dos últimos mandamientos, que miran más los deberes del hombre para consigo mismo. Si uno quebranta uno de estos preceptos negativos, falta inevitablemente contra el mandamiento del amor a Dios, al prójimo y a sí mismo.<sup>86</sup>

El amor es lo que define y motiva las relaciones de Dios con el hombre. Con ese carácter quiere que vaya adornada la respuesta por parte del hombre. Por eso le ha dado —por boca del Hijo de Dios— el mandamiento del amor, al que ha calificado como el único y supremo mandamiento. El Hijo lo ha cumplido de una manera ejemplar y con medidas de categoría divina. Así nos lo ha hecho posible a nosotros e incluso nos lo ha convertido en tarea fácil.

El amor constituye un punto crucial en nuestra vida. En la medida en que está activo, nos acerca más y más al amor divino. Si se vive del amor, todo movimiento nos acerca a Dios y aumenta ese mismo amor.<sup>87</sup>

### 3. *El amor perfecciona la voluntad y la naturaleza humanas*

Lo que santifica a la voluntad no es el poder, sino el amor. En el amor radica el poder de la voluntad, que a su vez es la fuerza más poderosa de la naturaleza humana. Sólo por el amor llegamos al poder sobrenatural de la voluntad verdaderamente libre.<sup>88</sup>

Este fortalecimiento de la voluntad y del ser humano, para llegar a su plenitud, ha de contar con la apertura amorosa al ser supremo. Esto afecta tanto a su ser como a su capacidad de conocer y de actuar. Sólo mediante el amor de la voluntad libre a un ser supremo único y personal, puede encontrar su plenitud la tendencia natural del hombre a acrecentar sus conocimientos. De ahí que toda filosofía, por su condición de amante de la verdad, en su más auténtica expresión, es amor de Dios.

Y si entramos en el campo del actuar, el hombre lo hace en la medida que puede utilizar las cosas exteriores en orden a una finalidad elegida por él. Una de sus grandes posibilidades consiste en que puede dirigirse libremente desde su propia naturaleza hacia un fin supremo. Y por tanto, en la posibilidad del amor real a ese ser supremo radica la capacidad de llegar a alcanzar su plenitud.

Está claro, por tanto, que sólo en el amor está la posibilidad de conseguir la perfección más plena de la naturaleza humana. Por eso el

---

<sup>86</sup> O. c., pp. 420-421.

<sup>87</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes*, Regensburg, 1867, pp. 73 y 77.

<sup>88</sup> *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, Mainz, 1933, p. 441.

amor está llamado a ser amor del ser supremo. El hombre sólo puede amar de verdad cuando ama a Dios, y todo otro amor lo es sólo mediamente, en cuanto que la mirada del hombre está también dirigida a Dios. El hombre puede amar todo aquello que ve como un medio para alcanzar el amor de Dios, y debe amar todo aquello que es medio necesario para conseguir el perfecto amor de Dios.

Por el amor puede el hombre conseguir el máximo acercamiento a Dios. Como ser creado, jamás puede ser una misma cosa con el ser de Dios, pero, con su voluntad, sí que puede lograr esa unidad en el amor de Dios, en el amor que él tiene para con las criaturas. Este amor representa la más elevada unión del hombre con Dios, y por lo mismo la plenitud más perfecta del ser humano llevada a cabo por el amor de Dios.<sup>89</sup>

Para acercarse y penetrar en el amor de Dios, no se le pide al hombre que se aparte del trato y del acercamiento a su prójimo; lo que se le pide es que en este contacto venza su egoísmo y ejercite el verdadero amor a sus semejantes.

El amor es la luz de la vida divina. En el amor están superadas todas las tinieblas y todas las esclavitudes de la vida; el poder de la condenación y de la muerte ha sido derrotado.<sup>90</sup>

Todo lo que se hace en el amor es un fruto de la luz. El amor es libre y hace libres. Toda obra del amor tiene un valor sobrenatural. Lo importante no es lo que hacemos, sino que lo hagamos en el amor. Este amor viene de Dios y conduce a Dios; es lo primero y lo último.<sup>91</sup>

El amor transforma todo lo que toca; tiene la capacidad de transformar al hombre. El amor, tanto en lo grande como en lo pequeño, obtiene y posee lo más grande, y a todo lo que alcanza, le comunica una profundidad y una belleza infinitas. Quien no se siente cambiado por aquello que ama, es que no ama; se engaña acerca de sus propios sentimientos.<sup>92</sup>

Si los frutos del amor son tan significativos, no se verá desproporcionada la exigencia incondicional dirigida al hombre por parte del amor de Dios, que es la fuente de todas las bendiciones, para que lo subordine todo a este gran amor.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> *Moralphilosophie*, Regensburg, 1849, pp. 337-340.

<sup>90</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes*, pp. 48-50.

<sup>91</sup> *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, p. 438.

<sup>92</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes*, p. 260; *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, p. 416.

<sup>93</sup> *Moralphilosophie*, p. 341.

#### 4. *La ley del amor integra y eleva la ley exterior y negativa*

Efectivamente la ley exterior y negativa debe ser conducida a un nivel interior y a una expresión unitaria. La ley del amor es la que realiza este cometido. Desde ahí se puede y se debe clarificar el sentido interno del Decálogo.<sup>94</sup> El mandamiento del amor no sólo es el mandamiento supremo, sino también el único que Dios quiso y pudo dar. Es cierto que Dios puede dar otros mandamientos, pero no por sí mismos, sino en orden al amor. Dios da sus mandamientos sólo por amor. Lo que él manda está dirigido por él a la felicidad de las criaturas. Por lo mismo todos los mandamientos tienen la intención de encaminar hacia el amor. Todos los mandamientos están incluidos en el amor y serán llevados a plenitud por el amor. Sin el amor es imposible cumplir los mandamientos en la verdad y en el espíritu de la voluntad de Dios. Todos los mandamientos no son otra cosa que preparación y disposición para este supremo y único mandamiento del amor que abarca a todos los demás.<sup>95</sup>

#### 5. *El amor es la fuerza vital de la fe y de la esperanza*

El destino de la fe y de la esperanza es desaparecer al llegar a la visión. Entonces es el puro amor el que llega por primera vez a su plenitud. En el tiempo, sin embargo, aparece de forma oculta en la fe y en la esperanza, de las cuales es su fuerza íntima, unitaria y plenificadora. Cuando el hombre libremente vive en el amor su propia fe, desarrolla la fe según su contenido más íntimo, y precisamente por eso la puede testimoniar también exteriormente.<sup>96</sup>

El amor es el contenido más sublime de la fe y la fuerza más intensa de la misma. Sólo lo que amamos, lo llegamos a comprender bien. Sólo aquello que acogemos con amor, nos penetra vital y gozosamente. Lo que no amamos, se nos queda fríamente extraño.<sup>97</sup>

Sólo cuando hemos llegado a reconocer que el amor es el punto central de la comprensión de toda verdad, cuando hemos comprendido que toda virtud y conocimiento, lo mismo que cualquier fuerza de la vida, ha de arrancar del amor, sólo entonces hemos llegado a captar al vivo el pensamiento sencillo y más fundamental de la revelación cristiana.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> O. c., p. 390.

<sup>95</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes*, p. 399.

<sup>96</sup> *Moralphilosophie*, pp. 439 y 485.

<sup>97</sup> *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, p. 196.

<sup>98</sup> *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes*, p. 490.

### 6. *El amor a Dios es la base del amor a sí mismo y al prójimo*

De la misma manera que todas las potencias del hombre encuentran su plenitud en el amor a Dios, así también todas sus relaciones objetivas y todas sus aspiraciones son llevadas a plenitud por ese mismo amor. El amor a Dios, aparte de ser la fuerza suprema, es también la más general, la que abarca todas las obligaciones y llamadas dirigidas al ser del hombre. El amor a Dios es el fundamento más profundo del amor del ser humano a sí mismo; y lo es también del amor a todos los demás seres libres. Deutinger señala un doble motivo para incluir indispensablemente este amor a los demás. En primer lugar, porque Dios ama a todas las criaturas libres, las ha destinado a la felicidad; y el hombre, que ama a Dios, debe convertir en objeto de su amor todo lo que Dios ha hecho objeto del suyo. En segundo lugar, porque toda criatura libre que ama a Dios, con su amor y con su propia voluntad, acoge en sí misma el amor divino, con lo que se convierte en semejante a Dios y en objeto digno del amor divino. Ahora bien, el que ama a Dios tiene que amar a todo lo que tiene semejanza con él. El que ama a Dios, debe necesariamente amar a todos los hombres, debe ejercitar su amor a Dios amando a todos los hombres.

De hecho, el hombre no puede amar a Dios de verdad, si no se ama a sí mismo y al prójimo.<sup>99</sup>

En Deutinger encontramos una clara opción por la primacía del amor y un canto precioso a las excelencias del mismo.

## 5. FERDINAND PROBST (1816-1899)

### I. OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

La moral de F. Probst es el resultado de las reflexiones de un párroco, que aprovecha sus ratos libres para hacer su aportación a la ciencia moral. No puede respaldarla, como dice él, con la utilización de una gran biblioteca ni con el intercambio entre colegas de la especialidad, pero sí con una gran experiencia pastoral. Acusa en los moralistas una excesiva atención al aspecto psicológico con descuido del carácter teológico de la misma. La atención al aspecto teológico quiere que sea una característica de su obra; esto no quiere decir que no valore la atención a lo psicológico, pero esto debe quedar dentro de los límites debidos.

---

<sup>99</sup> *Moralphilosophie*, pp. 340-343.



En cuanto al contenido, se declara deudor de Santo Tomás y de San Agustín. En cuanto a la forma, procura desenvolverse dentro de un estilo popular en lugar del estrictamente científico, a fin de que los seculares cultos puedan utilizar también sus escritos. Renuncia igualmente a la elegancia en el decir y a la erudición.<sup>100</sup>

Probst establece una relación bastante original entre la Iglesia y la moral, a la que define como “la descripción sistemática de la vida moral de la Iglesia”. Tiene sus razones para hablar así. Cristo es el camino, la verdad y la vida. Igual que depositó la verdad en la Iglesia, lo mismo hizo también con la vida, es decir, el principio y la norma de la vida. La verdad es el objeto de la dogmática, y la vida es el de la moral. Ambas hacen un estudio sistemático de su objeto, y así salvan su carácter de ciencias. La moral tiene que ser un reflejo de la vida de la Iglesia que se desarrolla de una manera orgánica; pues la Iglesia, el Cuerpo de Cristo animado por el Espíritu Santo, congrega en la unidad a los que se habían dispersado por el pecado y los devuelve a la semejanza con Dios, a la plenitud de la edad de Cristo: ella es, pues, el ideal de la vida moral cristiana; su vida es el modelo que el moralista debe dibujar científicamente. La moral como ciencia no es algo autónomo, sino la reproducción de algo que le es dado. Esto que es evidente, parece que no lo han captado los moralistas de los últimos decenios, los cuales, prescindiendo de las normas dadas por la Iglesia, construyen toda la ética con la ayuda de la psicología y partiendo de la idea abstracta de moralidad. La moral, igual que la dogmática, ha recibido un material positivo, sobre el que ha de trabajar y al que ha de sistematizar.<sup>101</sup>

El cometido de la moral se clarifica mejor comparándola con la dogmática. Ambas son disciplinas teológicas; con ello queda al descubierto el error de los que han rebajado la moral a la categoría de psicología. Si la moral es teológica, no es por tener a Dios como objeto, ya que esto es propio de la dogmática; e incluso ésta lo mira no como Dios es en sí mismo, sino en su relación con el mundo. Dios es el fundamento primero, de donde mana toda la verdad. Para la moral, Dios es el último fin, hacia donde regresa toda vida. La dogmática es la base sobre la que se apoya la moral. No es acertado decir que la moral es la dogmática aplicada; es más bien la que retorna, la que guía hacia el retorno. Muestra cómo Dios se nos ha ofrecido como salvador, y siguiendo el camino que él nos ha enseñado, invita a acudir por ese camino al cielo, a la casa del Padre. Es, pues, el camino de retorno. La dogmática nos enseña el

---

100 *Katholische Moralthologie*, I, Tübingen, 1848, pp. V-VI.

101 O. c., pp. 26-28.

descenso de Dios a la criatura, mientras que la moral describe y encauza el retorno de la criatura a Dios. Mostrar el camino para la unión con Dios por el amor es, por lo mismo, la tarea de la moral.

Todavía se puede precisar más la idea: su tarea es mostrar la actividad moral por la cual el hombre se une al supremo bien. Y como el hombre ha sido creado para alcanzar su último fin, está obligado a esa manera de actuar que le conduce al fin último. Por eso la moral se convierte en doctrina de los deberes, los deberes para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo.<sup>102</sup>

## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

La postura más explícita de F. Probst sobre este tema, se encuentra en el apartado que habla sobre la suprema ley moral. Está muy lejos del entusiasmo que siente Hirscher cuando habla del principio fundamental. No obstante, parece que se puede encontrar algo referido directamente al tema.

Su afirmación más explícita es la siguiente: “Unión con Dios por el amor es el principio y fin último o mandato supremo de la vida moral”. A esta afirmación llega por un razonamiento:

La unión con Dios es la más alta ley moral. Todo lo que estorba o destruye esta unión, está prohibido. Todo lo que la encauza y fomenta, está mandado. Por eso reformula la ley moral suprema en estos términos: “Busca unirse a Dios mediante tus acciones, de la manera y por los medios que la Iglesia te prescribe”.

Recordando que la raíz de la vida cristiana es el amor o, lo que es lo mismo, “la fe activa por el amor”, encuentra la armonía plena entre este fundamento vital íntimo con el mandato supremo, dándole como principio fundamental: la unión con Dios por el amor.<sup>103</sup>

La noción de fin ya la ha presentado Probst como ingrediente constitutivo de la actividad moral. Toda actuación humana tiene una finalidad, que es la determinante de ese actuar. Esa finalidad conocida y querida es la que convierte en humanas las acciones del hombre.<sup>104</sup>

Volviendo al tema del principio fundamental, podemos constatar que no es mucho lo que espera de él: “En absoluto es nuestra intención deducir todo el comportamiento cristiano hasta el último detalle a partir de este único principio”. Esto no lo piden ni las exigencias más estrictas

---

<sup>102</sup> O. c., pp. 28-29.

<sup>103</sup> O. c., p. 243.

<sup>104</sup> O. c., p. 2.

de la ciencia. Sólo es preciso demostrar que la vida moral se desarrolla según esta ley, y que alcanza su expresión más alta mediante el cumplimiento de la misma.

Por el contrario, el mal moral se manifiesta en la contradicción a este principio, en la creciente separación de Dios, que culmina en la ausencia de Dios en este mundo y en el definitivo rechazo en el otro. Esto tiene su traducción en la búsqueda y cerrazón en sí mismo, que excluye el debido amor al otro. Separación de Dios por el amor a sí mismo, es el principio de la vida no cristiana, como unión con Dios por el amor es el principio que orienta y realiza la vida cristiana.

La moral no mira exclusivamente la relación del hombre con Dios, sino también consigo mismo y con el prójimo. El principio, sin embargo, permanece aquí el mismo. Por lo tanto, no hay tres mandamientos, sino uno; la unión con Dios incluye como consecuencia los otros dos. Se verifica una unión de todas las fuerzas entre sí y con Dios, de manera que las inferiores sirven a las superiores, y éstas a Dios. La unión con el prójimo se realiza en la familia, en el estado y, de la manera más perfecta, en la Iglesia, en la cual la unión con el prójimo es reconducida a la unión con Dios. En Cristo desaparecen las diferencias nacionales, y se liquidan las enemistades entre los pueblos. Cristo es nuestra paz, y por el derrumbamiento del muro de separación, de los dos pueblos ha hecho uno solo. Todos tienen en él el mismo acceso a Dios; y como en Cristo convergen en uno solo, así también se unen entre sí en un cuerpo y en un espíritu.

Por otro lado, el apartamiento de Dios tiene también como consecuencia la disolución de las otras unidades, pues el que se separa de Dios, también es egoísta en su relación con los otros.<sup>105</sup>

El principio que ha proclamado F. Probst, no lo olvida en el desarrollo de su tratado. Cuando habla de la esencia de la virtud, dice: "La virtud verdadera y perfecta consiste en la unión con Dios y la resultante unión consigo mismo". En la unión con Dios por el amor consiste la virtud cristiana perfecta. Por ella se une el alma a Dios en la relación de esposa a esposo, y así la virtud alcanza su más elevada potencia, se convierte en virtud teologal. Recogiendo lo dicho sobre el amor, resulta que el lugar suyo es el de rey de todas las virtudes.<sup>106</sup>

Comparando la caridad con la fe, ésta es el fundamento y raíz de todas las otras, mientras que la caridad es la plenitud de todas las virtudes, y obtiene el grado más alto entre las teologales.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> O. c., pp. 243-245.

<sup>106</sup> O. c., pp. 528-529.

<sup>107</sup> O. c., pp. 538-539.

Cuando da la definición de la caridad, dice que es aquel estado sobrenatural, por el cual el hombre se une con Dios, y a través de Dios se une también con el prójimo.<sup>108</sup>

Después de lo dicho, se comprende que la perfección consista en el amor, que une al justo con Dios y domina toda su vida. El amor es el vínculo de la perfección.<sup>109</sup>

Esta unión con Dios se hace perfecta y plena en el más allá, donde la fe y la esperanza desaparecen, quedando sólo la contemplación y el amor. En este mundo se objetiviza esta unión para el justo y para el perfecto en el santísimo Sacramento del Altar. Allí encuentra el criado a su amo, el hijo al Padre, la esposa al esposo. La eucaristía es por eso el punto central de todo creer, de todo esperar y de todo amar.<sup>110</sup>

Estas referencias aparecen en las dos primeras partes de la obra de Probst, en que trata de las potencias y de los hábitos morales. En la tercera parte, que trata sobre los deberes, sigue relacionándolos con el mismo principio fundamental.

La actividad humana, aunque es susceptible de tomar diversas direcciones, en ningún modo está dejada al arbitrio de cada uno, sino que por la conciencia está atada a una ley, a la que tiene que conformarse. Esta ley, en la medida que incluye todas las demás leyes, es la ley suprema que anteriormente hemos presentado. La ley como tal, y especialmente la suprema lo mismo que la más general, no puede ser norma suficiente para cada acción singular, porque entre su abstracción y la peculiaridad de la acción individual, media todo un abismo. Por eso, para orientar nuestro obrar, además de la ley objetiva, existe otro factor que es tan individual como la acción misma, y este es el deber. Este no es la ley en su objetiva generalidad, sino la ley que por medio de la conciencia se subjetiviza y adapta a las circunstancias de cada acción.<sup>111</sup>

El primero y más alto de los deberes, es el deber para con Dios; éste normatiza y reglamenta todos los demás. Cumplir la voluntad de Dios y así unirse a él, es la meta de la vida moral. La meta es lo primero y lo último. Lo primero en la intención y lo último en la ejecución.<sup>112</sup>

La Iglesia tiene una función peculiar en la realización de este fin último. Ella puede unir a los pueblos porque los pone en relación con Dios. Por eso, quien oponiéndose a la caridad está y actúa fuera de ella, es merecedor de lo que dice el Apóstol: Si hablara todas las lenguas de

---

<sup>108</sup> O. c., p. 580.

<sup>109</sup> O. c., p. 807.

<sup>110</sup> O. c., pp. 847-848.

<sup>111</sup> *Katholische Moraltheologie*, II, Tübingen, 1850, pp. 1-2.

<sup>112</sup> O. c., pp. 15-16.

los hombres y de los ángeles, no teniendo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe.<sup>113</sup>

Las órdenes religiosas encarnan y representan preferentemente la más alta de las tres virtudes teologales, el amor. Su esencia está en la entrega total a Dios por la entrega indivisa a él. La peculiaridad de este estado consiste en que sus miembros se consagran totalmente al servicio de Dios, haciendo de sí mismos una oblación a él.<sup>114</sup>

La obra de F. Probst termina con una brillante conjunción del fin último y del amor: De acuerdo con el mandato del Creador “Creced y multiplicaos”, la humanidad ha llevado a término toda la riqueza y abundancia que Dios había depositado en ella. La Iglesia, tomada como triunfante, después de la eliminación de todo lo pecaminoso e imperfecto, ha realizado de la manera más perfecta la unión consigo misma y con Dios. En él lo ha encontrado todo, no cabe ninguna aspiración ulterior. A través de su desarrollo la humanidad, en una libre actitud de amor, ha vuelto hacia aquel por el cual fue libremente creada, y nosotros igual que procedemos del último fin, ahora volvemos a él. La moral describe un círculo, que incluye un círculo de círculos, pues ella es la imitación no de un automático sistema solar, sino de un libre sistema de espíritus, en el cual el amor de todas las criaturas libres, como una fuerza centrípeta, los hace girar alrededor del gran sol de los espíritus, Dios.<sup>115</sup>

Resumiendo podríamos decir que F. Probst, aunque dista notablemente de las inquietudes y pretensiones de renovación de un Hirscher o Sailer, en su moral no pretende formar exclusivamente a los confesores, pues la destina también a los laicos. Si no es muy exigente respecto de las funciones que debe desempeñar el principio fundamental, sí que ha formulado uno y lo ha hecho intervenir a lo largo de su tratado, para demostrar que la vida moral se desarrolla conforme a él y alcanza su más alta expresión en el cumplimiento del mismo.

## 6. FRANZ FRIEDHOFF (1821-1878)

### I. FUENTES DE LA MORAL Y SU CONEXIÓN CON LA DOGMÁTICA

No encontramos en F. Friedhoff ninguna referencia a la posible renovación de la teología moral. Esta omisión parece que no es un simple

<sup>113</sup> O. c., pp. 578-579.

<sup>114</sup> O. c., p. 735.

<sup>115</sup> O. c., pp. 800-801.

olvido o una casualidad, a juzgar por lo que dice expresamente. En concreto —dice— ya no existe ninguna moral al margen de la de San Alfonso, porque su doctrina ha sido aprobada tres veces por Roma. A él y a Santo Tomás se ha adherido preferentemente.<sup>116</sup> Guri es otro de los autores que aparece frecuentemente citado en su obra.

En la necesaria conexión entre la dogmática y la moral, a ésta le corresponde ser sólo la aplicación de la dogmática a la vida interna y externa del hombre; la moral contiene sólo las consecuencias necesarias que se derivan de la dogmática.

Dada la importancia que la vida de gracia tiene en la moral, ésta descansará especialmente sobre la doctrina dogmática acerca de la gracia.<sup>117</sup>

Las fuentes de donde la moral saca sus conocimientos, son las mismas de la dogmática: la sagrada Escritura y la divina tradición, las cuales encuentran su infalible aclaración en las enseñanzas del magisterio de la Iglesia.<sup>118</sup>

El papel directivo del magisterio es tenido muy en cuenta por F. Friedhoff. “Si se encontrara en esta obra algo que fuera contrario a la doctrina, la intención o la voluntad de la Sede Apostólica, habría ocurrido al margen de mi saber y de mi querer, lo condeno de antemano y lo revoco desde este momento”. La razón es que quien escribe o enseña algo distinto de la doctrina de la Iglesia, no enseña válidamente y ya está juzgado, porque enseña palabra de hombre y del sentido común.

Ahondando un poco más en el motivo, es que nadie puede poner otro fundamento que el que ha sido puesto, Cristo Jesús, es decir, la Iglesia fundada por él en su doctrina, en su eficiencia y en toda su vida.<sup>119</sup>

No podemos reprochar a F. Friedhoff el que preste gran atención al magisterio de la Iglesia, pues pensamos que así debe ser. Pero sí vemos el peligro de que esa atención tan acentuada respecto del magisterio interpretante, implique una no necesidad y una ausencia de atención a las dos fuentes interpretadas. El intérprete no debe sustituir ni olvidar lo interpretado, sino dirigir constantemente la atención hacia lo interpretado. Esto es particularmente necesario cuando el objeto de la interpretación, es algo que nunca se puede abarcar de un modo exhaustivo, como ocurre con la Escritura y la tradición.

<sup>116</sup> *Spezielle Moraltheologie*, Regensburg, 1865, p. VII.

<sup>117</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, Regensburg, 1860, pp. 9-10.

<sup>118</sup> O. c., p. 25.

<sup>119</sup> *Spezielle Moraltheologie*, p. XIV.

## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

Para comprender mejor el pensamiento de F. Friedhoff y evitar algunas confusiones, conviene distinguir entre el principio absoluto de lo moral y el principio fundamental de la moral.<sup>120</sup>

1. *El principio absoluto de lo moralmente bueno es Dios*

Todo lo bueno sólo puede encontrar su fundamento último y su fuente en Dios, porque Dios es el principio absoluto. Dios es el más alto principio ideal y el más alto principio real de lo moralmente bueno. En otras palabras, Dios es el último fundamento y único, a partir del cual encuentra su explicación tanto el bien moral como el bien en general, y por el cual esta explicación alcanza su realidad y su fundamentación. A Dios le proclamamos principio ideal y principio real, porque en Dios el ser ideal y el ser real coinciden.

Sólo Dios puede ser el más alto principio de todo bien moral del espíritu creado, porque Dios es la perfección infinita y subsistente por sí misma. Por eso en Dios no se puede hacer distinción entre el ser pensable y el real, entre la idea y la realidad.<sup>121</sup>

De este presupuesto surge el destino del hombre y de todas las acciones de Dios “ad extra”. El fin primario y absoluto (así llamado porque siempre se consigue) de todo el universo, y consiguientemente de toda la humanidad, es la glorificación de Dios; el fin secundario y condicionado es la felicidad eterna de la criatura racional. Pues en las criaturas racionales, Dios es glorificado al máximo por la felicidad de las mismas en la vida del más allá. Meta última, por tanto, del hombre es el cumplimiento de la voluntad de Dios y la unión con él.<sup>122</sup>

De ahí que la moralidad pueda llegar a entenderse como “la aspiración del hombre a conseguir el último fin sobrenatural”. Este es para cada hombre la unión con Dios por la gracia santificante en esta vida, y por la visión beatífica en la otra. La moralidad de cualquier obra humana habrá que medirla por su relación con nuestro último fin.<sup>123</sup>

La voluntad de Dios es que el hombre, por medio de la Iglesia visible, sea guiado hacia la consecución de este último fin.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, p. 81.

<sup>121</sup> O. c., pp. 81-82.

<sup>122</sup> O. c., p. 5.

<sup>123</sup> O. c., pp. 77-78.

<sup>124</sup> O. c., pp. 270-271.

La misma moral en su conjunto sólo puede ser entendida como el movimiento de la criatura racional hacia Dios, que en la actual providencia no es otro que la visión beatífica.<sup>125</sup>

## 2. *El principio fundamental de la moral*

### a) *Necesidad y condiciones de este principio*

Es absolutamente necesario que la moral sea sistematizada de acuerdo con y guiada por un principio moral supremo; ha de poder ser captada con una mirada global y, consiguientemente, las principales prescripciones morales han de formar un todo perfectamente ordenado. La ciencia moral además debe estar en íntima conexión con la vida, a fin de que no se convierta en una serie de pensamientos en perfecto orden, pero que pierda su sentido educativo y salvador.<sup>126</sup>

Introducir este orden sistemático en la moral, no es añadir un elemento extraño al contenido de la revelación; más bien es exigido por ella misma. La doctrina católica, como expresión total de la revelación divina, es un todo único e indivisible del cual no se puede extraer nada sin que comporte una lesión al todo. Por lo mismo, no sólo tienen que estar en íntima conexión la dogmática y la moral, sino que cada una de ellas tiene que formar un todo perfectamente compacto. Así la moral tiene que resolver por su cuenta el problema de cuál de sus principios ha de ser tomado como cumbre y estructurador de sí misma, para darle la forma que corresponde a su carácter científico.

A la hora de escoger, cabe que un principio sea más apropiado que los otros para ofrecer una expresión sintética y breve de la voluntad divina en orden a realizar nuestra salvación. Otro principio puede parecer más indicado para expresar la relación de la moral con la dogmática. No nos movemos en el campo de la indiferencia ni de la arbitrariedad. El conjunto de las cualidades que debe reunir, permitirá acercarnos a la adecuada elección y formulación.

Yendo a las condiciones que deben caracterizarle, entran según Friedhoff, las siguientes: Tiene que ser un principio cristiano y católico; ha de ser material y formal a la vez, es decir, no sólo ha de señalar lo que como cristiano tengo que hacer para conseguir la vida eterna, sino también con qué intención y por qué motivo lo tengo que hacer. El principio tiene que ser perfecto y abarcador de todo, tiene que incluir todo lo que puede ser considerado prescripción moral para el cristiano.

<sup>125</sup> *Spezielle Moralthologie*, p. VIII.

<sup>126</sup> *Allgemeine Moralthologie*, pp. 35-36.



Debe indicar la meta última del hombre —el amor sobrenatural a Dios en esta vida y la visión beatífica en la otra— y el camino para conseguirla. Finalmente, ha de poner de relieve que la moral está totalmente fundada en la dogmática.

Estas exigencias puestas por Friedhoff al principio fundamental las considera evidentes. Ahora bien —sigue observando— igual que todo moralista cree que ha ordenado el contenido de la disciplina mejor que sus predecesores, así también cada uno tiene su propio principio fundamental, aunque todos son igualmente imperfectos.<sup>127</sup>

*b) El principio fundamental de F. Friedhoff*

“Conserva la gracia santificante recibida y procura aumentarla hasta la muerte“. Consciente de que pisa terreno discutible, éste es el único principio que le parece aceptable.<sup>128</sup>

Hasta tal punto forma parte este principio del pensamiento moral de Friedhoff, que lo incluye íntegro en la misma definición de moral: “Es la descripción científica de aquellas enseñanzas de la divina revelación que instruyen al hombre... sobre lo que por su parte tiene que hacer para recibir la gracia divina, para conservarla y progresar en ella”.<sup>129</sup>

En este principio ve el mejor y más breve resumen de toda la moral católica. Este principio incluye el fin último del hombre, que tiene que mirarle a Dios por el amor sobrenatural en esta vida y por la contemplación beatífica en la otra. Toda la vida del hombre tiene su importancia, sólo si llega a morir en la gracia santificante, pues sólo ella puede conducirle a la contemplación de Dios. Todas las demás gracias que podemos recibir en la vida, si no morimos en la gracia santificante, no sólo no nos sirven de nada, sino que se convierten en motivo de responsabilidad y de condenación.

En este principio está mencionado, al menos implícitamente, el mérito de Jesucristo, pues según el concilio Tridentino, al hombre caído la gracia santificante sólo le llega por los méritos de Jesucristo; consiguientemente el perdón del pecado original y la felicidad eterna es imposible sin Cristo y su obra salvadora. Por eso este principio nos señala también a nuestro Salvador como camino en nuestro peregrinar hacia Dios.

Este principio abarca toda la vida y toda la actividad de cada individuo, de toda nación y de la humanidad entera.

<sup>127</sup> O. c., pp. 355-357.

<sup>128</sup> O. c., pp. 31-32 y 81.

<sup>129</sup> O. c., pp. 7-8.

Tarea de toda sistematización y en particular de la moral especial, será hacer ver cómo en este principio supremo están contenidos todos los deberes y virtudes concretas, y cómo de él pueden ser derivadas todas las afirmaciones de la moral.<sup>130</sup>

Aunque en la moral especial encontramos pocas referencias explícitas al mencionado principio fundamental, recuerda al comienzo de este tratado: “Y como toda aspiración moral del hombre en general sólo tiene su valor eterno y permanente ante Dios por la gracia santificante, así también las virtudes morales son sólo diversas expresiones del amor a Dios en las variadas situaciones de la vida humana, o los efectos y expresiones mediatas de la gracia santificante”.<sup>131</sup>

Al introducirse a hablar de los sacramentos, dice que toda la actividad moral del hombre, según el orden de la providencia actual, gira en torno al concepto de la vida de gracia. Sólo por ella tiene vigor el movimiento de la criatura racional. El efecto más próximo de la gracia santificante es el amor, que se apoya en la fe y en la esperanza, de tal manera que sólo así da vida a estas dos virtudes. Igualmente las otras virtudes morales sólo por el amor adquieren su vitalidad, su importancia y su valor.<sup>132</sup> Otro aspecto, por tanto, digno de destacarse es el amor a Dios.

#### c) *La preponderancia del amor a Dios*

El amor a Dios no es sólo una virtud, sino la más destacada entre todas, es la virtud por excelencia. Sin el amor a Dios no se puede hablar de verdadera virtud; cualquier otro intento virtuoso recibe su valor por el amor a Dios.

La forma de todo obrar grato a Dios es el amor a Dios o la gracia santificante, ya que sólo por la gracia estamos en condiciones de alcanzar el último fin, que lo debemos alcanzar según el plan divino sobre nuestra vida, y es la unión con Dios en la gloria eterna.<sup>133</sup> Una vez más aparece la relación íntima entre amor y gracia santificante, si bien ésta tiene una preponderancia fontal respecto de aquél.

#### d) *La imitación de Cristo*

Poco es lo que encontramos en F. Friedhoff sobre este punto, pero merece ser recogido.

<sup>130</sup> O. c., pp. 357-358.

<sup>131</sup> *Spezielle Moraltheologie*, pp. IX-X.

<sup>132</sup> O. c., pp. 600-601.

<sup>133</sup> O. c., pp. 89-90.

El deseo de imitar a Cristo lo más posible, es el fundamento y la meta de toda la moral cristiana.<sup>134</sup>

Contenido y modelo de todo obrar moral, tanto de lo mandado como de lo aconsejado, es la vida del Hombre-Dios, Jesucristo. Ningún pensamiento está tan repetido y desarrollado como el de que nuestra vida debe asemejarse a la de Cristo. Tarea nuestra es descubrir cómo tenemos que aplicar los rasgos de la vida de Cristo a los casos concretos de nuestra existencia. El empeño de imitar a nuestro Salvador tiene que pasar a ser en nosotros una costumbre.<sup>135</sup>

El talante de estas expresiones no se ve reflejado en su obra. Sus convicciones no le inclinan a darle un valor prevalente, como se refleja en este comentario suyo: "Muchos moralistas reducen el principio fundamental al seguimiento de la vida de Cristo".<sup>136</sup>

Según esto, la imitación o seguimiento de Cristo no es el gran principio fundamental, sino una devaluación del tema. Aquí también se podría recordar lo que hemos recogido antes de él: cada uno valora su propio principio, por supuesto no a gusto de todos.

#### *e) Otros principios mencionados por Friedhoff*

Ya hemos visto el peso que le merece el seguimiento de Cristo. Un mérito parecido concede al principio defendido por J. B. Hirscher sobre el reino de Dios. Una calificación parecida le merecen los principios presentados por K. Martin y Dieckhoff.

Recuerda que muchos moralistas se adhieren al principio de someter la propia voluntad a la divina tal como ha sido revelada por Cristo y es anunciada por la Iglesia de Cristo.

Otros, según él, se atienen a las palabras de Cristo en Mt. 22, 37: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente".<sup>137</sup>

### 7. KARL WERNER (1821-1888)

K. Werner desarrolla su sistema de moral cristiana en tres tomos. En el primero, después de la introducción y de un largo estudio histórico sobre la elaboración del pensamiento moral, estudia lo que él llama

<sup>134</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, p. 24.

<sup>135</sup> O. c., p. 27.

<sup>136</sup> O. c., p. 359.

<sup>137</sup> O. c., pp. 358-359.

la “Güterlehre”, algo así como la moral general. En el segundo estudia las virtudes (“Tugendlehre”), y el tercero trata sobre los deberes (“Pflichtenlehre”).

No encontramos en Werner una declaración explícita sobre sus intenciones renovadoras de la moral. No obstante, su enfoque no se distingue de los que sí hacen tales declaraciones. Dice que en un principio no pretendió hacer un manual de escuela; a pesar de ello, se atreve a esperar que su obra podrá responder también a esa finalidad práctica.<sup>138</sup>

1. El enfoque de su moral es profundamente cristocéntrico. Piensa que la verdad viva escrita en el corazón del hombre (Rom. 2, 14-15), en su realidad vital y personificada, es Jesucristo, el cual, mediante la fe viva, entra en el corazón del hombre como fuerza de Dios para la salvación.<sup>139</sup>

Cristo es presentado repetidas veces en su obra como modelo para el hombre, como realización perfecta de lo que Dios ha querido que sean los hombres. Esto lo encontramos especialmente explicado cuando habla de la norma absoluta del obrar moral. En Cristo encuentra el orden moral su pleno coronamiento; en su naturaleza humano-divina, el carácter misterioso del orden moral tiene su fundamento más profundo. Dado que Cristo puede ser y es el hombre ideal por la ascensión que ha hecho de lo humano en una subsistencia divina, la totalidad del orden moral ha ido más allá de la esfera de la realidad puramente humana; por lo mismo, el contenido al vivo del orden moral no puede ser expresado adecuadamente por una fórmula racional abstracta. Más bien, a través del mandato de Cristo de aspirar a la perfección del Padre celestial (Mt. 5, 48), orienta hacia una imitación moral del ser humano-divino de Cristo por parte de todas las personalidades individuales, la cual sólo es posible en virtud de una real comunidad de vida con Dios; ésta también supone la existencia de un elemento divino y sobrenatural que haga la conjunción del yo individual con la esfera de lo divino.

La idea absoluta de la moralidad humana es la conformación libre y activa del yo humano-divino con la perfección divina tal como se realizó en la personalidad humano-divina de Cristo, la cual queda como modelo originario del ethos humano. La imitación de este modelo en cada personalidad humana tiene que tener una connotación individualizada. Esto lleva consigo, el que ninguna de estas imitaciones pueda ser exhaustiva, aunque tiene que ser una imitación verdadera y real. Las imitaciones individualizadas serán mutuamente complementarias; pero ni

---

<sup>138</sup> *System der christlichen Ethik*, I, Regensburg, 1888, p. IV.

<sup>139</sup> O. c., p. 4.

con esta complementación pueden llegar a reflejar el modelo absoluto que se nos ha ofrecido en Cristo. Cristo es la descripción personalizada del absoluto cumplimiento de la ley de la perfección moral. De este pleno cumplimiento participan todos los miembros individuales de la comunidad moral de los reunidos en Cristo, según el grado de su unión interna con él. Según el grado de esta unión realiza también cada uno la idea pensada por Dios acerca de él como ser individual, realización que sería imposible sin Cristo, y que aun con la unión con Cristo, siempre queda imperfecta. Toda realización individual de la idea pensada por Cristo, tiene que ser completada por Cristo.<sup>140</sup>

En el hombre renovado en Cristo, ha perecido el hombre carnal y ha muerto al pecado. En la medida que muere al pecado, se conforma éticamente a Cristo muerto en la cruz por nuestros pecados, y en la consiguiente mutación y renovación se configura con Cristo que resucita del sepulcro para una nueva vida imperecedera. Este cambio y renovación interna realizados por Dios, son también obra del hombre mismo; todo esto no se verifica en un solo acto, sino que tiene que ser fruto de una conversión que dura toda la vida.<sup>141</sup>

2. La segunda parte o la "Tugendlehre" de K. Werner dirige la atención hacia el Hombre-Dios, la perfecta realización de la vida moral en la unidad armónica de Dios, espíritu y naturaleza, y muestra cómo el individuo particular puede asemejarse a Cristo, formarse a su imagen. Estas dos finalidades dan lugar a los dos apartados del segundo tomo.<sup>142</sup>

En la personalidad de Cristo se ha suprimido la oposición existente entre Dios y la criatura, entre espíritu y naturaleza, que es fruto del pecado. En él la naturaleza está plenamente sometida al espíritu, y lo humano a lo divino. Y esto se da no sólo en el estadio de plenitud, sino en cada uno de los momentos del desarrollo de su vida humano-divina.<sup>143</sup>

El Salvador es presentado y afirmado como hombre modelo en su existencia única y personal, y como tal tiene igualmente una relación esencial con la historia; él, en su única subsistencia, abarca de una manera real el ser espiritual y natural, y mediante los dos está en íntima relación con el género humano, que en su naturaleza y en su espíritu tiene que ser renovado por él.<sup>144</sup>

<sup>140</sup> O. c., pp. 392-394.

<sup>141</sup> O. c., p. 27.

<sup>142</sup> *System der christlichen Ethik*, II, Regensburg, 1888, pp. 4-5.

<sup>143</sup> O. c., p. 6.

<sup>144</sup> O. c., p. 8.

El rasgo fundamental del ser moral de Cristo es el amor que, en todo momento y en todas las direcciones, se manifiesta con poder victorioso, conquistador, atractivo y estimulante.<sup>145</sup>

En Cristo, como modelo, se dan los contrastes más extraños. En él coinciden la posibilidad ideal y la realización concreta. Él es un auténtico representante del género humano, aunque está por encima de él. Cristo refleja la vida moral humana, pero de una manera ideal, en una luz transcendente. Abarca en sí mismo todo el futuro de la vida moral humana, y todo cambio de tiempos o de circunstancias no hará más que acreditar, desde nuevos aspectos, la verdad y la universalidad de la moralidad pensada y descrita por él. Esto justifica el que toda conciencia humana tenga como punto de referencia a Cristo y deduzca de él las normas de su comportamiento.

Por el carácter divino-humano del Salvador, se han realizado las condiciones de una ejemplaridad absolutamente válida. Gracias a su humanidad real y verdadera, puede ser modelo de una moralidad humana y libre. Por la santidad y universalidad de su carácter divino, es modelo eterno e inequívoco de la moralidad humana, la cual, configurando a los hombres con él, conduce a cada uno a la unión íntima con lo divino, parecida a la que le tuvo a él unido a la divinidad. Según esto, la conformidad con Cristo es el principio de la "Tugendlehre" cristiana, y Cristo es el principio de la virtud. Todo lo que se ha presentado desde otros puntos de vista como principio específico de la virtud o moralidad cristiana (conformidad con la voluntad de Dios, la vida en el amor, etc.), está ya contenido en este principio.

La realización de sí mismo, que sea verdadera y conforme a la idea de Dios, es a la vez plasmación de Cristo en el hombre. Cristo, revelándose en el espíritu subjetivo del hombre y en la vida objetiva de la humanidad, es el principio de la cristificación; y el progreso de la vida santa es un intercambio vital y personal entre el hombre que se cristianiza y el Dios que se hizo hombre. A la vista de esto, hablar de configuración con Cristo adquiere un sentido repleto de misterio y de profundidad.

Partiendo de estas reflexiones, resulta justificado que la asimilación con Cristo sea el pensamiento fundamental de la "Tugendlehre" cristiana, es decir, que Cristo sea el verdadero y auténtico modelo de la moralidad. La lógica en la metodología exige de un pensamiento fundamental que él sea realmente el más alto y último dentro de una determinada esfera científica, de manera que lo abarque todo y que todo

---

<sup>145</sup> O. c., p. 9.

pueda ser referido a él. De ahí surgen tres cualidades que debe reunir el principio fundamental; ha de ser supremo, general y adecuado. K. Werner encuentra sobradas razones para afirmar que estas tres condiciones las reúne perfectamente el principio de la configuración con Cristo.<sup>146</sup>

K. Werner ha explicado cómo Cristo es el modelo de la virtud. A continuación emprende la tarea de hacer ver cómo el hombre va imitando ese modelo a través de las diversas virtudes. Recogeremos aquí algunas puntualizaciones de su pensamiento.

Hablando de la aspiración a la virtud, dice: “Lo específico de la virtud cristiana es la vida con y en Dios, la comunidad real con su voluntad santa y santificadora, por la cual la virtud cristiana —a diferencia de la virtud puramente humana, filosófica— se hace a imagen de la vida humano-divina”.<sup>147</sup>

También la esperanza cristiana depende totalmente de la comunidad con Cristo y fundamenta una conformación esencial con él. La conciencia cristiana que espera, ve la conformidad del cristiano con su Salvador en que, igual que él tuvo que entrar en su gloria por los sufrimientos, también el redimido alcanzará la paz eterna en Dios mediante las pruebas purificadoras de la vida temporal.<sup>148</sup>

La caridad cristiana coincide con la virtud cristiana sin más, ella es la libertad moral que incide en la realidad; la caridad es la vitalidad suma de la conciencia en el Espíritu Santo, ella es el fruto de la penetración entre lo divino y lo humano en el espíritu moral, y por lo mismo la verdadera semejanza con Cristo. Ella es la realidad del reino de Dios en nosotros, el alma de la vida cristiana. Ella es la vida cristiana misma y la prueba vital de nuestra esperanza creyente.<sup>149</sup>

El sacramento de la eucaristía es presentado como el específico del estadio de plenitud, con una función muy característica: “La iniciación sacramental de este estadio se realiza mediante la participación en la comida santa instituida por nuestro Salvador Jesucristo, cuya intención más profunda es la oferta de la más íntima y real comunidad de vida con Dios. El mediador de esta comunidad es Cristo, el cual está vital y esencialmente presente en los dones de esta comida, y les comunica las propiedades que son esenciales a su oficio de sumo sacerdote, de modo que esta comida celestial es a la vez oración, ofrenda y bendición de los hombres sus hermanos, igual que Cristo mismo, como sumo

---

<sup>146</sup> O. c., pp. 34-37.

<sup>147</sup> O. c., p. 51.

<sup>148</sup> O. c., pp. 155-156.

<sup>149</sup> O. c., p. 163.

sacerdote, es un orante, un oferente y un santificador. Entrando en esta misteriosa comunidad con Cristo, nos hacemos también nosotros orantes, oferentes y santificadores". Esta entrega profunda a Dios es la meta última y suprema, el fin absoluto de nuestro desarrollo moral.<sup>150</sup>

Por eso la ofrenda de sí mismo es una de las cualidades del estadio de la perfección. "La oblación sacrificial de sí mismo y de todas sus cosas a Dios y en Dios a los hermanos, es el pensamiento más profundo de nuestra configuración ética con el Salvador que se ofreció por nosotros".<sup>151</sup>

El mismo morir del cristiano entra en el campo de la virtud sacrificial: Si consideramos el morir como una acción moral, es decir, como un morir cristiano, encontramos resumido en un momento, en un acto final, todo el obrar de la vida moral desarrollada hasta el presente. Este acto lleva consigo "per eminentiam" la señal de la ofrenda, y dentro de ésta, el expirar realiza una imitación moral del expirar de Cristo. En el morir cristiano tienen que ser reafirmadas, por última vez y de la manera más íntima y eficaz, las actividades de la virtud incipiente, proficiente y consumadora.<sup>152</sup>

3. En la tercera parte (la "Pflichtenlehre"), K. Werner no se olvida de la idea que ha escogido como vertebradora de su tratado. Esto se nota especialmente cuando trata de los deberes religiosos.

Según Werner, el carácter distintivo del actuar piadoso es el logro de la armonía moral de la vida activa, y la vida piadosa del cristiano es la vida humano-divina conforme con la de Cristo, considerada en su carácter simbolizante.<sup>153</sup>

Cuando habla del sacrificio que hemos de ofrecer a Dios, dice que necesitamos uno que sea más grande, más digno y más acomodado a la honra absoluta de Dios que el don insuficiente y desproporcionado propio de la criatura. El oferente y la ofrenda que necesitamos es el Cristo, Dios-Hombre, sacerdote y víctima a la vez; sólo en comunidad solidaria con Cristo podemos hacer una ofrenda digna y eficaz. Cristo tiene que hacer suya nuestra ofrenda, nosotros tenemos que hacer nuestra su ofrenda. Sólo así será la nuestra una ofrenda digna de Dios. Igual que nuestra ofrenda real y objetiva no es otra que nosotros mismos, así también la ofrenda real de Cristo no es otra cosa que él mismo, porque tanto él como el hombre, cada uno a su manera, es una síntesis real de

<sup>150</sup> O. c., pp. 204-205.

<sup>151</sup> O. c., p. 221.

<sup>152</sup> O. c., p. 236.

<sup>153</sup> *System der christlichen Ethik*, III, Regensburg, 1888, p. 11.



toda la realidad mundana y de todos los seres finitos contenidos en ella.<sup>154</sup>

La vida piadosa tiene una finalidad autoconstructiva; pretende realizar la asimilación religioso-moral del cristiano con Cristo y sus santos, a cuya Iglesia quiere incrustarse el cristiano como miembro vivo de la misma.<sup>155</sup>

En relación con la santificación del tiempo, leemos que la esperanza de la redención nos ha sido abierta por Cristo, el cual es el hombre eterno que abarca el pasado y el futuro, punto central del mundo y portador del nuevo tiempo de Dios preñado de gracia; por lo mismo, toda santificación terrena del tiempo estará en relación interna y esencial con Cristo, será esencialmente la configuración de la existencia terrena percedera según la idea del santo e imperecedero Hombre-Dios, y verificación de esta idea según todos los tiempos y momentos de su manifestación histórica.<sup>156</sup>

Aunque en el segundo apartado de esta tercera parte, en que trata de los deberes de la vida activa en el mundo, son prácticamente inexistentes los comentarios sobre la semejanza con Cristo, se puede reconocer que K. Werner ha proclamado un principio único estructurador (la imitación de Cristo), y lo ha tenido en cuenta en la casi totalidad de su obra.

## 8. JOSEPH SCHWANE (1824-1892)

### I. OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

Aunque J. Schwane hace una crítica sobre la moral de su tiempo, no podemos hablar de él como de un renovador, pues su mirada y su devoción están más bien orientadas hacia el pasado.

Pretende escribir un manual de teología moral. En el prólogo de su primer tomo, dice que el contenido del mismo refleja las clases que sobre el tema ha dado en sus últimos treinta años.<sup>157</sup> Su intención es introducir al lector de una manera eficiente y fructuosa en el estudio de la teología moral; y si este lector es un aspirante al sacerdocio, se trata de guiarle en este terreno, para que sea capaz de trabajar eficazmente en las diversas esferas de su ministerio, es decir, en la administración de la

---

<sup>154</sup> O. c., pp. 15-16.

<sup>155</sup> O. c., p. 90.

<sup>156</sup> O. c., p. 169.

<sup>157</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1885, p. III.

penitencia, en la enseñanza, en la predicación y sobre todo en saber orientar y aplicar la moral cristiana.<sup>158</sup>

En la moral y en la dogmática ve Schwane dos ciencias de contenido diferente, entre las que media una relación de dependencia. Del mismo modo que la fe es la raíz y el fundamento de la vida moral individual y que la tarea del cristiano consiste en la activación de la fe por medio de la caridad, así también la dogmática constituye el fundamento de la moral. A partir de la dogmática ha de sacar y fundamentar la moral su doctrina sobre el fin último, lo mismo que las motivaciones para las leyes generales, para los deberes y para las virtudes. De ella toma también la doctrina sobre los medios salvíficos, cuyo uso es necesario para alcanzar la vida eterna.

Otro punto de coincidencia es que ambas tienen como principio inmediato de conocimiento a la revelación, ya que ésta contiene tanto verdades de fe como normas para la conducta.<sup>159</sup>

En cuanto al uso de las fuentes, Escritura y tradición, camina por las sendas de la más pura ortodoxia. Hay que tomarlas con la amplitud y en el sentido, en que la Iglesia las ha creído y explicado con su magisterio infalible. La doctrina de la Iglesia tiene que ser la regla de fe para la moral, porque la Iglesia, fundada por Cristo, cuenta con la asistencia del Espíritu Santo y con la infalibilidad para anunciar y explicar a los hombres con autoridad divina, tanto las verdades de fe como las normas de comportamiento.

El poder legislativo de la Iglesia constituye una fuente muy rica para la moral, particularmente para la moral especial. Ahí está la pericia y la experiencia de los grandes pastores, que en el curso de los tiempos, se han ido enriqueciendo con una gran abundancia y variedad de prescripciones disciplinares.

El carácter cristiano y católico de la teología moral tiene que acreditarse no sólo por su apoyo en las verdades dogmáticas, sino también por su adhesión a los autores y modelos, que son especialmente aprobados y recomendados por la Iglesia.

Las escuelas teológicas están bajo la vigilancia y la dirección de la Iglesia docente, y por esta subordinación participan de su autoridad magisterial. Un camino breve para poder calificar una doctrina como comunísima es que cuente con un visto bueno, aunque sea indirecto, del magisterio.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, Freiburg im Breisgau, 1878, p. III.

<sup>159</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, pp. 15-16.

<sup>160</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, pp. 1-2.

Esta insistencia de Schwane en seguir los pasos del magisterio, olvida esa otra tarea de abrir horizontes y de captar los posibles signos de los tiempos. Esto no lo ha de hacer el magisterio, que ha de caminar por terreno más firme, sino los teólogos. Luego el magisterio con más serenidad irá discerniendo el valor de los pasos dados por los teólogos.

Considera Schwane que en los decenios últimos que le preceden, los moralistas han marginado muchas de las grandes conquistas de Santo Tomás y de los escolásticos posteriores, especialmente en lo que se refiere a las virtudes. Entre los autores a los que atribuye poco acierto, cuenta a Sailer y Hidscher, los cuales, sobre la base de una sana psicología, han preparado el camino para la fe y para el orden moral sobrenatural, pero no han construido un adecuado sistema de moral católica, que cuente con los apartados necesarios para ofrecer un estudio de las virtudes sobrenaturales, de los deberes y de los consejos, sin olvidar la presentación de las diversas especificaciones de los pecados.

Precisamente en su tiempo —piensa él— se está despertando el interés por estudiar este pasado glorioso. En esta línea quiere trabajar él, particularmente al afrontar los temas de la moral especial. Considera interesantes los resultados de un método más práctico, como es el de San Alfonso, padre de la nueva teología moral. Quiere que la moral sea realmente la norma para la vida práctica.<sup>161</sup>

Su mirada hacia el pasado junto con su confrontación con los dos grandes pioneros de la renovación de la moral, facilitan bastante el encuadramiento de Schwane dentro de la historia de la moral.

## II. SUS IDEAS SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

Habrá que reconocer que no se trata de un tema de primera magnitud en la obra de Schwane. Pero, a su manera, no sólo ha rozado el tema, sino que habla explícitamente de él y le atribuye una función importante en la organización y sistematización de la moral especial.<sup>162</sup> No resulta fácil recoger y resumir sus aportaciones al respecto. Lo intentaremos en los siguientes puntos:

### 1. *Peso específico del fin último en la concepción de lo moral*

La importancia que para Schwane tiene el fin último nos lo demuestra el relieve que adquiere ya en la misma definición tanto de la ética como

---

<sup>161</sup> O. c., pp. III y 3.

<sup>162</sup> O. c., p. 4.

de la teología moral. “Por ética natural o racional entendemos la doctrina acerca del último fin natural y de los medios adecuados para ello, en la medida que éstos pueden ser conocidos por la razón”.

En otra definición más detallada que encontramos unas páginas después, no hace más que explicitar un poco más la misma idea: “La verdadera ética racional es la doctrina sobre el último fin natural y sobre las virtudes por cuyo ejercicio, y sobre las leyes y deberes por cuyo cumplimiento tenemos que alcanzarlo”.<sup>163</sup>

La noción de teología moral sigue los mismos pasos: es “la doctrina acerca de las leyes, virtudes y deberes, que Dios en su revelación nos ha impuesto obedecer, desear y cumplir para conseguir la vida eterna”.<sup>164</sup>

Y es que la moral empieza con la pregunta: ¿Para qué ha creado Dios al hombre? Pues todo su obrar moral, lo mismo que sus omisiones, tiene que estar orientado hacia su último fin sobrenatural. El obrar del hombre no es racional en el pleno sentido de la palabra, mientras está sólo encaminado a un fin concreto próximo. Todos estos fines, para ser plenamente humanos, tienen que estar subordinados y orientados hacia el fin último.<sup>165</sup>

2. La consecución del último fin es el principio supremo de la moral, y de ahí se deduce la suprema virtud y el máximo deber. A la consecución de este fin está llamado el hombre ya en Adán. En Cristo ha sido renovado y provisto de las gracias y medios salvíficos necesarios. Ya en esta tierra Dios nos ha dado una cualidad o un ser sobrenatural con hábitos y fuerzas provenientes de la gracia, que nos capacitan para realizar actos meritorios en orden a conseguir el último fin sobrenatural, que consistirá en la contemplación de Dios.

Este aspirar activo y eficaz hacia el último fin sobrenatural, este abrazarlo con toda el alma y con todas las fuerzas, no es otra cosa que el verdadero amor sobrenatural a Dios, que es a la vez la virtud máxima y universal. La Sagrada Escritura es inequívoca a la hora de señalar el amor a Dios como la virtud suprema y como la más importante cara al cielo, pues inspira nuestro bien obrar y lo hace merecedor del fin último sobrenatural.

La activación de este amor constituye también el primer deber, que nos es impuesto por el máximo de los mandamientos: “Amarás al Señor

---

<sup>163</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, pp. 2 y 5.

<sup>164</sup> O. c., p. 6.

<sup>165</sup> O. c., pp. 30-31.

tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Mt. 22, 37).

El carácter sobrenatural de este amor es puesto también de relieve por la sagrada Escritura, pues tiene que ser una imitación del amor con que se aman entre sí las tres divinas personas; por eso este amor nos es comunicado por el Espíritu Santo.

Desde aquí se puede dar también al principio supremo de la moral un contenido material y formal: Ama por encima de todo a Dios como a tu fin último sobrenatural y procura hacer en todo su santa voluntad. Concebido así, el principio tiene la ventaja de que a la vez dirige la atención hacia el contenido positivo y preceptivo de la moral cristiana, hacia las leyes morales, que nos han sido dadas por Dios, por la Iglesia y por la competente autoridad temporal.<sup>166</sup>

### 3. *El amor a Dios sobre todo y la propia felicidad suma, integrados en el fin último*

El motivo y la meta suprema en la moral cristiana es el amor. Así como Dios en todas sus manifestaciones “ad extra” tiene su propia glorificación como lo supremo y último, y el amor a sí mismo como motivo supremo, así también para el hombre no hay ni motivo ni meta más elevados que el amor a Dios. Pero como Dios, de manera secundaria, quiere la felicidad de la criatura racional, así también nuestra propia felicidad en Dios tiene que ser el fin secundario de nuestro actuar moral; la esperanza es la que cultiva el motivo secundario de ese obrar. Por supuesto, a esa esperanza va íntimamente unido el miedo al castigo y a la condenación. Pero la bondad suma y el mérito para la felicidad eterna, lo adquieren nuestras acciones sólo por el motivo supremo del amor que, al menos virtualmente, debe estar presente en todas las acciones meritorias.<sup>167</sup>

La revelación cristiana nos enseña no sólo que Dios es el bien supremo en sí mismo y la fuente originaria de todo bien en el mundo, y que todo el mundo apunta hacia Dios y tiene que servir para su honra y glorificación, sino también nos da muchas orientaciones sobre cómo hemos de conseguir nuestra participación en Dios, supremo bien, en la otra vida. Pues nosotros, con la capacidad que nos dará el “lumen gloriae”, veremos a Dios tal como es. En la contemplación eterna de Dios, se verifica la satisfacción plena de nuestra máxima capacidad espiritual mediante la conexión con el ser supremo, y a través del acto más perfecto

<sup>166</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, pp. 6-8.

<sup>167</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, p. 127.

de que es capaz. Una meta semejante está muy por encima de lo que podíamos alcanzar e imaginar con nuestras propias luces y fuerzas.

Esta perfecta y segura posesión de Dios por la contemplación eterna de su naturaleza, va acompañada de la satisfacción plena y absoluta de todo nuestro aspirar y querer. Nuestro anhelo y nuestro querer del bien supremo, o nuestro amor del mismo, dejará de consumirse en el rodar y buscar, y se colmará en la alegría y el disfrute de la posesión del bien supremo. Así se unirán el amor supremo a Dios y la suma felicidad, y así las dos aspiraciones más grandes del alma obtendrán la más plena satisfacción. Así alcanzará el hombre el auténtico fin último, más allá del cual no hay nada que desear.<sup>168</sup>

#### 4. *Papel preponderante de la caridad*

Con lo dicho ya se ve que el amor a Dios forma la parte esencial del fin último y del principio supremo de la moral. Sólo nos falta resaltar cómo, a lo largo de la obra, se pone de relieve este carácter singular del amor.

El amor sobrenatural a Dios es el motivo más perfecto y sublime, por ser una imagen y una participación del amor con que Dios se ama a sí mismo, con el que las tres divinas personas se aman entre sí y con el que el Hijo nos ha amado a nosotros.<sup>169</sup>

La virtud infusa perfecta es la caridad, porque no se limita a ser una disposición para las obras sobrenaturales, sino que conecta a todo el hombre y todas sus potencias inmediatamente con Dios, como el fin supremo sobrenatural.<sup>170</sup> Tiene a Dios como objeto exclusivo, y dirige a Dios todas las potencias del alma; ya en la tierra une con Dios, y de alguna manera hace participar del gozo y de la felicidad, que es la satisfacción de todas las aspiraciones.<sup>171</sup>

Todas las demás virtudes llegarán a ser perfectas, cuando la caridad las penetre como forma y alma de las mismas. Esto comporta que la caridad las motive predominantemente, y así sean asociadas directamente al fin último. La caridad es la reina de todas las virtudes y el lazo que las une como en una corona.<sup>172</sup>

Un caso concreto de esa función perfeccionadora, lo tenemos cuando Schwane habla de la gratitud para con los demás. Dice que llegará a ser una virtud cristiana sobrenatural, cuando incluya el reconocimiento agra-

<sup>168</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, pp. 5-6.

<sup>169</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, p. 12.

<sup>170</sup> O. c., p. 149.

<sup>171</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, pp. 11 y 102.

<sup>172</sup> *Allgemeine Moraltheologie*, pp. 149 y 153-154.

decido de las gracias sobrenaturales que recibe de Dios. Será perfecta cuando la caridad, como forma y alma, la lleve al agradecimiento a Dios, reconociendo, proclamando y venerando su bondad y su misericordia en la concesión de las ayudas sobrenaturales.<sup>173</sup>

No puede quedar en el olvido una mención expresa acerca de la prevalencia de la caridad respecto de las otras virtudes teologales. Un apoyo de esta tesis lo ve Schwane tanto en la Escritura (I Cor. 13, 13), como en la afirmación unánime de los Padres y de los teólogos. Una razón en torno a la cual reflexiona, es que la caridad tiene como objeto y como motivo a Dios, como supremo bien en sí mismo.

En las otras dos virtudes teologales el motivo es también Dios, pero según una determinada particularidad. En ambas busca el alma, al menos de una manera lejana, también algo para sí misma: en la fe, una iluminación para su inteligencia; en la esperanza, la felicidad para sí misma. La caridad, en cambio, tiene como motivo exclusivamente a Dios, como supremo bien en sí mismo. Por eso la caridad dirige nuestra aspiración moral completamente indivisa e ininterrumpida hacia Dios, nuestro último fin sobrenatural.<sup>174</sup>

Al introducirse en el estudio de las virtudes que miran al prójimo, resalta por encima de todas la del amor a nuestros semejantes, pues, desde el punto de vista cristiano, pertenece al primero y principal de los mandamientos y, junto con el amor a Dios, constituye la virtud única de la caridad. El amor al prójimo es fruto del amor a Dios, en cuanto que busca su honra y su glorificación en la benevolencia y en la beneficencia para con el prójimo. En este favorecer el bien del prójimo, están en primer lugar los bienes sobrenaturales, luego siguen los otros bienes, según su valor y su relación con el bien supremo. Si las demás virtudes sociales han de llegar a ser perfectas, es imprescindible que sean penetradas y vivificadas por el amor cristiano al prójimo; éste les comunica su carácter verdaderamente meritorio. El amor al prójimo no puede ser considerado como una virtud moral propiamente dicha, ya que junto con el amor a Dios constituye la más alta de las virtudes teologales. Un estudio científico de la moral no debe establecer una separación entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

En el estudio de las virtudes morales sociales no hay sitio para el amor al prójimo. Éste debe inspirarlas y animarlas. Despertará un gran fervor en el ejercicio de las diversas virtudes, y considerará toda lesión grave contra cualquier virtud como pecado mortal, porque prohíbe y ex-

---

<sup>173</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Dritter und vierter Teil, Freiburg im Breisgau, 1978, p. 150.

<sup>174</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Erster und zweiter Teil, pp. 11 y 91.

cluye incondicionalmente toda oposición al fin último. Esta conexión no permite alinearla con las virtudes morales, pues el amor al prójimo está en la esfera de las virtudes teologales.<sup>175</sup>

Habrà que colocar a J. Schwane entre los autores que más que tratar del principio fundamental de la moral, tratan del principio de lo moral. En este sentido, es interesante la conexión que ha establecido entre el fin último y el amor, lo mismo que el relieve que concede a éste en su doble vertiente de amor a Dios y al prójimo.

## 9. JOHANNES EVANGELISTA PRUNER (1827-1907)

### I. OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

La intención primera de Pruner es ofrecer un manual de teología moral, en principio, por tanto, para los estudiantes. Quiere también que tenga una consistencia y manejabilidad práctica tal, que pueda responder a las expectativas del pastor de almas.<sup>176</sup>

La teología moral tiene como fundamento a la dogmática. Sus afirmaciones, sin embargo, no se limitan a ser meras deducciones de razón respecto de los pronunciamientos dogmáticos. Las normas del comportamiento moral son también ellas mismas dogmas, verdades divinamente reveladas.<sup>177</sup>

Todo aquello para lo que la voluntad eterna de Dios nos ha llamado, para lo cual nos exhorta y nos exige en su revelación, está contenido en la palabra de Dios escrita o hablada, dado que la sagrada Escritura y la tradición son las fuentes de la teología moral.<sup>178</sup>

En ninguna parte de la obra de Pruner encontramos mención alguna sobre la posibilidad, conveniencia o necesidad de renovar la teología moral. El estilo se mueve por los cauces tradicionales. En el tratado de justicia, por ejemplo, se extiende con amplitud en la casuística legal acostumbrada en esta materia. Sus orientaciones se apoyan en los criterios de autoridad, acompañados de una gran dosis de sensatez. Un tono piadoso y edificante se mantiene en gran parte de su obra.

---

<sup>175</sup> *Spezielle Moraltheologie*. Dritter und vierter Teil, p. 2.

<sup>176</sup> *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1875, p. III.

<sup>177</sup> O. c., p. 2.

<sup>178</sup> O. c., p. 4.



## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

El principio fundamental no constituye una preocupación destacable en la moral de J. E. Pruner. Está ausente el fervor acerca de su trascendencia, lo mismo que el empeño en que se haga presente con funciones de estímulo y de orientación en los diversos temas del tratado. No obstante, tiene sus afirmaciones concretas, que vamos a intentar recoger.

a) *La voluntad de Dios, Cristo y el Espíritu Santo (principio material), y la palabra infalible de la Iglesia (principio formal)*

En una adecuada jerarquización de estos cuatro sujetos, ve Pruner explícitamente el último principio real y formal de la moral.

El último fundamento objetivo de todas las normas morales es la voluntad de Dios, el cual, siendo la santidad absoluta, quiere guiar a todos según su santidad, y por ese camino conducirlos a todos a la participación de su felicidad. Dios, infinitamente santo en sí mismo y llamándonos a la santidad, es el principio “a quo”, en el cual tiene su origen toda norma moral.

En la vida del Hombre-Dios, se encuentra realizada de una manera infinitamente perfecta la voluntad de Dios dirigida al hombre, y en su doctrina la plena revelación de la misma. El Hijo de Dios, ha merecido sobreampliamente la gracia que eleva al hombre a la comunidad y configuración de la vida con él. Así el Hijo de Dios encarnado es el principio “per quod”, por el cual la voluntad de Dios es cognoscible y practicable por el hombre en todo su contenido.

La vida, la doctrina y el orden de salvación del Redentor es continuada hasta el fin de los tiempos por la Iglesia, la cual es vivificada y orientada por el Espíritu Santo. Toda la actividad de la Iglesia en su magisterio, sacerdocio y gobierno, es sólo la mediación de la santidad de Jesucristo, su cabeza, con el cual ella, por el Espíritu Santo, está conectada en perfecta unidad, con el fin de santificar a cada hombre y de incorporarlo al Cuerpo místico del Salvador. La realización de esta meta está conseguida de la manera más perfecta en los santos, en los cuales la infinita santidad de Jesús ha encontrado un modelo finito, la ley evangélica su mejor cumplimiento, y el sacrificio redentor su mejor fruto; en ellos han sido dados a los hombres modelos brillantes del seguimiento de Cristo y de verdadera santidad.

El Espíritu Santo, santificando, animando y guiando a la Iglesia de Cristo, y en ella —por medio de su donación y la comunidad de vida con él— elevando las almas a la semejanza con Dios, el absolutamente

santo, es el principio “in quo”, en el cual el hombre se asemeja a Dios, cumple su voluntad y consigue su último fin sobrenatural.

Lo dicho constituye el principio material de la moralidad. A éste hay que añadir el principio formal de la misma, constituido por la palabra infalible de la Iglesia. Esta palabra viva de la Iglesia hace que Cristo lleve el contenido de la ley evangélica a todos los lugares y a todos los tiempos. Sin ella, la sagrada Escritura y la tradición permanecen como fuentes cerradas. La enseñanza de la Iglesia es el principio formal de la ciencia teológica, viniéndonos ofrecida definitivamente por el maestro infalible, el Papa, sea en un Concilio ecuménico o fuera de él. Sólo tendremos como conforme a la voluntad de Dios y como moralmente bueno, lo que la Iglesia declara como tal; rechazaremos y llamaremos inmoral lo que la Iglesia no vea acorde con la voluntad de Dios.

Además de las definiciones y decretos de los Concilios y de las Constituciones de los Papas, para la teología práctica son de gran importancia los juicios emitidos por la Santa Sede, ya directamente, ya por medio de las Congregaciones romanas, sobre doctrinas erróneas en el campo de la ética. El deber de los teólogos católicos no se limita a una fe incondicional respecto de aquellas sentencias, cuyo rechazo excluiría de la comunión eclesial. Incluye también el humilde sometimiento interno y externo a todo otro juicio emitido por la Iglesia en materia de fe, de moralidad o de disciplina. Si el incumplimiento de este deber no convierte a uno en hereje, sí que es incompatible con la verdadera ortodoxia y con el espíritu de un hijo fiel de la Iglesia.<sup>179</sup>

b) *El último fin sobrenatural: glorificación de Dios y felicidad eterna del hombre*

Sin género de duda, Pruner reconoce al último fin una función ordenadora en lo moral. Ya en la misma definición que da de moral hace mención explícita del hombre redimido y ordenado por Dios a la vida eterna sobrenatural en Dios.<sup>180</sup>

La voluntad de Dios como principio “a quo”, quiere guiar a todos a la participación en su felicidad.<sup>181</sup>

Al hablar de los motivos de la actividad moral, destaca tres fundamentales en relación con el último fin del hombre en Dios, que dirigen todo el obrar libre del hombre, y que corresponden a otros tres títulos que la voluntad divina tiene sobre la criatura racional: el temor, como

<sup>179</sup> O. c., pp. 2-4.

<sup>180</sup> O. c., p. 1.

<sup>181</sup> O. c., pp. 2-3.

respuesta a la voluntad imperante de Dios, a la que tiene que obedecer incondicionalmente toda criatura; la esperanza, como reacción ante la recompensa que el Señor concede a los que le honran con el cumplimiento de su voluntad; un tercer motivo es el amor, ya que Dios es absolutamente bueno y digno de ser amado, prescindiendo del castigo o del premio.

Estos tres motivos influyen en todas las acciones del hombre. En el fondo, son sólo tres momentos del aspirar a la felicidad, sentimiento esencial al hombre peregrino. Mientras dura esta vida, ninguno de ellos puede ser eficaz sin el concurso de los otros dos. El valor moral de estos tres motivos no es el mismo. El temor es el menos perfecto y, por supuesto, el amor está muy por encima de los otros dos.<sup>182</sup>

El último fin, el bien final, también está llamado a establecer el orden en el terreno de los deseos del hombre, para poder enfrentarse con la concupiscencia desordenada. El bien final debe ser querido por sí mismo; los otros sólo por él y en relación con él.

El bien primero y más elevado, al cual debe ser encauzado el anhelo y el querer del hombre, es honrar y glorificar a Dios en todo nuestro vivir y obrar. En conexión con este deber, está el segundo de desear nuestra felicidad y encauzar toda nuestra actividad para conseguirla.

Dios quiere su glorificación, que es el fin primario de sus obras “ad extra”, por medio de nuestra felicidad, que viene a quedar como el segundo fin. Consiguientemente nosotros estamos obligados a pretender, como bien final, inmediatamente la felicidad eterna sobrenatural, y mediatamente la glorificación de Dios.

Estos dos actos del anhelo libre del alma, son el fundamento de toda obligatoriedad en el actuar. Por medio de ellos, la caridad teologal ordena el alma, la cual necesariamente aspira a la máxima felicidad posible, inclinándose libremente al objeto único que le puede hacer feliz; así queda puesto el fundamento para una vida en la que todo está al servicio del bien final —del verdadero orden de la vida—, y queda excluida toda desviación.<sup>183</sup>

### *c) Papel destacado de la caridad*

La caridad es la forma de todas las virtudes. Sólo en conexión con ella, tienen las virtudes garantizado su pleno valor sobrenatural y su mérito para alcanzar el último fin.

---

<sup>182</sup> O. c., p. 34.

<sup>183</sup> O. c., pp. 802-804.

Dado que la caridad posee, en cuanto es dado en este mundo, el bien final, mientras que las otras virtudes sólo tienen como meta disponer para él, la caridad las domina todas y determina la dirección de su actividad hacia el último fin común a todas.

De ahí que todo lo que realiza la perfección, está concentrado en el amor, lo cual justifica la exhortación apostólica: "Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis" (Col. 3, 14).

En la caridad ha alcanzado el alma lo más sublime que la gracia divina quiere obrar en ella en esta vida; por eso se realiza en ella la comunidad de vida con Dios, a la cual está el hombre destinado, la inhabitación del Espíritu Santo en el alma.<sup>184</sup>

Desde esa unión del alma con Dios, el amor estimula todas las fuerzas del alma hacia una actividad que, dirigiéndose a su propio objeto, lo santifica y lo consagra a Dios.

Mediante esta dirección que el amor da a todo el obrar del hombre hacia el último fin sobrenatural, recibe toda la vida unidad y orden.<sup>185</sup>

Indudablemente es notable el papel que desempeña el último fin en la concreción del sentido de lo moral, según el pensamiento de Pruner. No obstante, él es explícito a la hora de poner el principio fundamental de la moral en la voluntad de Dios tal como se ha explicado. La relación entre ésta y el fin último tampoco es pequeña.

## 10. FRANZ XAVIER LINSENMANN (1835-1898)

### I. LA MORAL EN SU RELACIÓN CON LA DOGMÁTICA

Linsenmann deja bien sentado que la moral cristiana se fundamenta sobre la revelación tal como nos es ofrecida por la Iglesia. Además, da por supuesto que la moral, al igual que la ética filosófica, no es una ciencia autosuficiente y cerrada en sí misma, sino que es un miembro dentro de un sistema de pensamiento. La ética filosófica presupone la metafísica, y la moral se asienta sobre la dogmática. Las enseñanzas básicas sobre lo ético en su triple dimensión, el bien, el deber y la virtud, nos son ofrecidas por la dogmática. No tenemos que demostrar estos contenidos, pero sí entenderlos y desarrollar las derivaciones que contengan en el terreno moral.

Dogmática y moral se encuentran en el mismo campo; son dos miembros de un mismo sistema teológico relacionados entre sí. La dogmática

<sup>184</sup> O. c., pp. 129-130.

<sup>185</sup> O. c., pp. 149-150.

nos enseña a conocer a Dios, tal como se revela él a nuestra razón como verdad absoluta y supremo bien; la moral nos lo enseña tal como se revela él a nuestra conciencia como ley suprema de nuestra vida. La dogmática nos enseña lo que Dios ha hecho por los hombres; la moral, lo que nosotros tenemos que hacer para realizar los planes de Dios. En la dogmática aparece el hombre programado por la voluntad de Dios y estimulado por su gracia; en la moral, aparece en su libertad y responsabilidad. En la dogmática Cristo es presentado como el Redentor y mediador, en la moral, como modelo y meta de nuestra comunidad con Dios.<sup>186</sup>

## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

No es muy abundante lo que Linsenmann dice sobre el principio fundamental. Se limita a tratar del tema en la introducción. No obstante, se puede deducir de sus enseñanzas que está plenamente convencido de su necesidad.

Las prescripciones concretas de la moral deben ser sintetizadas en un todo en forma de sistema. Las obras de Dios en la naturaleza y en la gracia forman un gran orden, en el cual uno depende del otro, éste se deduce del anterior, uno puede ser comprendido y demostrado desde el otro. Nos acercamos al conocimiento de la verdad en la misma medida en que podemos objetivar la sintonía íntima de las enseñanzas concretas y de las leyes con el sistema total. Separadas del todo, las leyes concretas de la vida natural se nos convertirán en adivinanzas, si es que no nos llegan a parecer contradictorias; por el contrario, los mismos misterios de la fe y de la ética cristiana nos resultarán comprensibles y aceptables, si con la ilación lógica se pueden insertar en el gran sistema de la revelación divina.

La estructuración usual en los tratados de teología no es un modelo de sistematización científica. Normalmente se conforma con ofrecer la doctrina de la revelación. Tampoco se debe desconocer que la organización de los diversos tratados de teología católica intenta presentar una cierta sistematización global. Menos patente puede ser la sistematización en la serie de enseñanzas de un catecismo, aunque tampoco tienen por qué parecer ilógicas. La conexión interna de los contenidos en ningún caso es despreciable.

Mediante la comprensión de la complejidad de las verdades conjuntadas en un sistema, alcanzamos el punto de vista adecuado para responder a las preguntas concretas de la vida. El curso de la vida se renueva

---

<sup>186</sup> *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1878, p. 2.

cada día y presenta nuevos problemas, para los que no se puede encontrar respuesta apropiada en el pasado; lo más que nos puede ofrecer el pasado son analogías. El progreso en la ciencia, y en especial en la moral, no está sólo en la profundización continua sobre el conocimiento teórico del material recibido, sino también en la adecuada aplicación de los principios conocidos al encauzamiento de la vida moral y social. Siempre hay cosas viejas que superar, nuevos pensamientos que sugerir, enfrentarse con teorías nuevas y solucionar nuevos problemas.<sup>187</sup>

Con lo dicho se ve claramente la necesidad de organizar la moral según una idea que le dé orden y consistencia. ¿Cuál podría ser este principio? Aunque es poco lo que Linsenmann nos ofrece, es lo suficientemente explícito como para dejar ver sus preferencias.

Cuando se refiere al ideal de la perfección cristiana, dice que éste se realiza en dos aspectos o fases que parecen oponerse mutuamente. Estos dos aspectos son, la justicia que se verifica en el cumplimiento de los mandamientos, y la perfección que es el resultado de la práctica de los llamados consejos evangélicos. Las dos fases se incluyen en la idea del seguimiento de Cristo; corresponden a los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia. La justicia en el cumplimiento de los mandamientos no es perfecta, si no está inspirada por la gracia; y la anhelada perfección por la observancia de los consejos no es verdadera, si no le acompaña el cumplimiento de toda justicia.

La ascética católica descansa sobre la doctrina de la comunidad mística de los creyentes con Jesús el Hombre-Dios. Jesús ha penetrado en nuestra vida, nosotros tenemos que penetrar en la suya; nosotros hemos de participar en la naturaleza divina de manera semejante a como la naturaleza humana de Cristo participa en su divinidad.<sup>188</sup>

Una de las fuentes del conocimiento moral, es Cristo en su palabra y en su ejemplo. En cuanto que él encarna su palabra en su misma vida, la vida de Jesús se nos convierte en fuente próxima del conocimiento moral; nuestra tarea moral es la imitación de la vida de Jesús en nosotros, es decir, el seguimiento de Cristo.

Este seguimiento no sólo no nos exige una copia estricta y literal de su comportamiento, sino que ni siquiera la permite. Del mismo modo que Cristo tenía una tarea específicamente suya, igualmente la tiene todo hombre; y en esa tarea, cada uno a su manera, tiene que imitar a Cristo. El tema de nuestro conocimiento moral no es lo que Cristo hizo o padeció, sino lo que él haría en nuestro estado u oficio. Para conocer esto,

---

<sup>187</sup> O. c., pp. 4-5.

<sup>188</sup> O. c., p. 16.

tiene que servirnos tanto la palabra escrita como la no escrita que nos ofrece la Iglesia.<sup>189</sup>

Linsenmann ha expuesto brevemente sus ideas sobre el principio estructurador de su sistema moral. Esta brevedad hace más comprensible el silencio que guarda sobre el tema a lo largo de su tratado. Se puede decir, sin embargo, que el espíritu de Cristo no está tan ausente en sus páginas; en ellas se percibe el aire liberador y la amplitud de horizontes, propios del mensaje cristiano.

## 11. THEOPHIL SIMAR (1835-1902)

### I. OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL

Th. Simar, en su tratado relativamente breve, intenta ofrecer a los candidatos al sacerdocio una exposición suficiente para un primer estudio de la teología moral, que a su vez estimule y capacite para ulteriores estudios de la misma.<sup>190</sup>

El hecho de estar destinada a los candidatos al sacerdocio, hace pensar en algo tan connatural con la moral tradicional, como es la preparación de los confesores.

Su tratado, sin embargo, no es frío y legalista, si bien en ninguna de sus páginas encontramos una defensa de la renovación de la moral.

Su moral es la ciencia acerca de la conducta del hombre, apoyada en la fe cristiana. Tiene como tarea ofrecer, aclarar y fundamentar las leyes de la configuración y desarrollo de la vida moral cristiana.

En su sentido completo, la moral abarca también la ascética, es decir, la ciencia que trata de los medios necesarios y convenientes para alcanzar la virtud y la perfección cristianas. Dada la amplitud que este campo incluye, la moral tendrá que limitarse a presentar los elementos más fundamentales del mismo.<sup>191</sup>

La moral y la dogmática son como las dos ramas de la única teología sistemática. Ésta se entiende como la exposición científica de la revelación sobrenatural y del orden de la salvación. Y así, mientras la dogmática tiene como objeto a Dios mismo y su obrar hacia fuera, la moral estudia el modo cómo el hombre, mediante su actuación libre, se inserta en los planes amorosos de Dios, para gloria del Creador y para su propia

<sup>189</sup> O. c., p. 29.

<sup>190</sup> *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1867, p. III.

<sup>191</sup> O. c., p. 1.

salvación. La moral, por tanto, tiene como presupuesto esencial a la dogmática.<sup>192</sup>

La presencia de estos criterios explica que la moral de Simar, a pesar de mantenerse dentro de un esquema de corte tradicional, tenga una verdadera unción espiritual y resulte a veces estimulante.

## II. DOCTRINA SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

Recogeremos los elementos que más rozan con el tema, para luego intentar valorarlos.

### a) *Dios, su voluntad, la ley y la felicidad*

Aquí habrá que buscar el fundamento último y más profundo de la moralidad. De estos cuatro puntos, no todos tienen el mismo peso, como es natural; pero en el pensamiento de Simar, tienen una íntima conexión.

De acuerdo con el teísmo cristiano, Dios mismo, por medio de su santa voluntad, es el fundamento ideal absoluto y el causante del orden moral para el hombre, o conforme a una expresión de escuela, el supremo principio ideal y real de lo moralmente bueno.

Dios lo es de un modo real porque ha proporcionado al hombre el conocimiento de su voluntad, como la regla más elevada de la vida de la criatura. En la legislación divina, como expresión de su voluntad soberana, está el primer fundamento de la vida moral del hombre.<sup>193</sup>

La voluntad de Dios es el fundamento más alto de lo moralmente bueno y la regla absoluta para la vida del hombre. La voluntad divina es manifestada al hombre por medio de la ley moral. Por lo mismo, la moralidad de la actividad humana surge de su relación con la ley moral. En la sintonía con sus exigencias está la bondad, en la disconformidad está la malicia de las acciones humanas.<sup>194</sup>

Del hecho de que Dios es el Creador y el fin último de las criaturas, emana uno de los contenidos fundamentales de la voluntad de Dios y de la ley moral: El hombre, en su actividad libre, no puede aspirar a ningún fin último fuera de Dios. A él deben subordinarse, como medios, todos los demás fines. Dios es el último fin de las criaturas racionales en el sentido de que ellas, por una parte sirven a la glorificación de Dios, para la manifestación de sus perfecciones, y por otra han de alcanzar en él,

---

<sup>192</sup> O. c., p. 1.

<sup>193</sup> O. c., pp. 16-17.

<sup>194</sup> O. c., pp. 97-98.



mediante su posesión, la plenitud beatífica de su ser. El fin último que el hombre puede y debe perseguir, es la promoción de la gloria de Dios, mediante el cumplimiento de su voluntad y la búsqueda de su propia felicidad en Dios. Toda intención que lo contradice o que lo subordina a otro, es inmoral.<sup>195</sup>

El aspecto de la propia felicidad tiene un relieve significativo. Simar lo incluye en una de sus definiciones de moral: "La ciencia de la actividad libre del hombre con vistas a su más elevado fin último, la felicidad sobrenatural en Dios".<sup>196</sup>

Toda la vida interna y externa del cristiano tiene que ser santa, conforme siempre con la voluntad de Dios.<sup>197</sup>

#### b) *La caridad*

Pueden reconocérsele a la caridad servicios de primer grado en el terreno de lo moral, pero subordinada a la relación con Dios y a su glorificación.

Si el amor a Dios ha de valer como el principio fundamental y como el alma de la vida cristiana, ha de entenderse como relación inmediata de todo nuestro ser y vivir con Dios, es decir, el ofrecimiento de los mismos al servicio y a la glorificación de Dios. Esto último ha de ser considerado como condición irrenunciable.<sup>198</sup>

Los motivos morales que se ofrecen al hombre a partir de la fe cristiana y de la vida de gracia, pueden reducirse a tres formas principales: el temor ante un Dios que manda y castiga, la esperanza del don de la gracia y de la felicidad, y el amor de Dios. Los tres motivos son de carácter sobrenatural; en los tres, aunque en cada uno a su manera, la voluntad de Dios es lo determinante del hombre; los tres están, en la realidad de la vida, en una conexión interna entre sí y representan tres fases de desarrollo de la vida moral subordinadas entre sí. El amor a Dios por sí mismo es el más alto y más puro motivo moral; relaciona al hombre con Dios de la forma más inmediata e íntima. Sólo por la gracia puede el hombre caído elevarse a ese nivel, y lo mismo vale acerca de todos los motivos sobrenaturales.

El hecho de que el amor a Dios por sí mismo sea el motivo más perfecto del obrar moral, y su dominio en la vida sea el ideal que el cristiano ha de buscar, no quita la legitimidad y el valor de los otros dos

---

<sup>195</sup> O. c., p. 103.

<sup>196</sup> O. c., p. 1.

<sup>197</sup> O. c., pp. 117-118.

<sup>198</sup> O. c., p. 104.

motivos, la esperanza y el temor, como nos lo garantiza el testimonio claro de la misma sagrada Escritura.<sup>199</sup>

Una función prevalente y unificadora ejerce también la caridad respecto de las virtudes morales infusas. Estas son ofrecidas al hombre junto con el amor a Dios, que viene a ser el principio vital común, del cual brota el ejercicio de esas virtudes como un fruto vivo de la gracia divina.<sup>200</sup>

La ley moral forma también una unidad vital, de tal manera que no se puede faltar a una de sus partes sin hacerse culpable contra toda ella, es decir, sin entrar en conflicto con el fin último de toda la ley, y con el principio del mismo, la voluntad de Dios. Y las mismas enseñanzas de Cristo, el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, constituyen el resumen de todas las exigencias morales impuestas al hombre por la voluntad de Dios.<sup>201</sup>

Aquí volvemos a encontrar, según Simar, la confluencia y la subordinación del amor respecto de la voluntad de Dios.

Cristo pone el amor al prójimo en la misma línea del amor a Dios (Mt. 22, 39). Aquél es un fruto de éste y la condición indispensable para que el amor a Dios sea real. Por eso proclama Jesús el amor al prójimo como la señal característica de sus discípulos: es la manifestación espontánea del espíritu de Cristo y de la vida sobrenatural de la gracia. También en relación con el prójimo es el amor la plenitud de la ley, meta y resumen de todos los mandamientos (Rom. 13, 8-10); sin el amor, toda virtud carece de valor (I Cor. 13).

Dios mismo vuelve a ser la meta y el fin último del amor cristiano al prójimo. En el prójimo quiere el cristiano amar y servir a Dios. Por eso en el ejercicio de su amor, está especialmente encaminado a favorecer en el prójimo los fines de Dios, ayudarle en la consecución de su felicidad eterna. Consiguientemente Dios es a la vez principio, motivo y fin último del amor cristiano al prójimo.<sup>202</sup>

El amor es, además, el resumen de todas las virtudes que se han de practicar con el prójimo. Estas son calificadas justamente como frutos efectivos del amor. A ellas pertenecen el respeto al prójimo y la justicia, la bondad, la benignidad, la dulzura, la compasión, la beneficencia, la generosidad y la gratitud.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup> O. c., pp. 108-109.

<sup>200</sup> O. c., p. 117.

<sup>201</sup> O. c., pp. 117-118.

<sup>202</sup> O. c., pp. 322-323.

<sup>203</sup> O. c., p. 325.

La caridad, pues, viene a ser el resumen y la cumbre de todas las virtudes, de los preceptos y de todos los motivos del obrar moral. Ella, a su vez, es la respuesta a la voluntad de Dios, que está por encima de todo. La fundamentación y jerarquización de los elementos integrantes de la moralidad, se clarifica y organiza a la perfección en el pensamiento de Th. Simar.

c) *La ejemplaridad de Cristo*

Aunque es muy poco lo que Simar dice sobre esto, no queremos dejar de consignarlo.

El cristianismo ha revelado la esencia de la virtud de la manera más perfecta. Nos la muestra realizada de una forma absoluta en la vida del Hombre-Dios, y en una perfección relativa en la vida de los santos. El cristianismo nos ofrece a la mano los motivos más puros y elevados para el ejercicio de la virtud.<sup>204</sup>

En pocas palabras ha sabido resaltar el carácter de modelo supremo de virtud, que Cristo significa para sus seguidores.

Como valoración final, podríamos observar que Th. Simar habla del fin último de lo moral. Tiene su importancia el matiz. Él estudia la fundamentación de lo moral como tal. No le preocupa la organización, y menos la reorganización, de la ciencia moral. Si esperamos que Simar nos diga cómo se organiza la moral en torno a un principio fundamental, puede que sea pedirle la respuesta a una pregunta que él no se ha planteado. No obstante, ha rozado el contenido del tema. Si Th. Simar se planteara la cuestión, indudablemente la voluntad de Dios, y en un segundo plano la caridad, serían invocadas en primer lugar para resolverla.

## 12. FRANZ M. SCHINDLER (1847-1922)

No vamos a destacar características especiales en la moral de Schindler, que se desenvuelve dentro de los esquemas tradicionales; en ninguna parte manifiesta su preocupación por renovar la teología moral. Nos fijaremos, por tanto, en su doctrina acerca del principio fundamental.

1. El estudio que hace Schindler sobre el principio fundamental es explícito. Partiendo de la idea de que el acto moral es un querer libre acompañado del conocimiento acerca de la relación de coincidencia de

---

<sup>204</sup> O. c., p. 117.

su objeto con la norma moral, ve justificada la pregunta sobre si existe una suprema norma moral objetiva y válida para todos los hombres, por la cual se pueda establecer en última instancia y de forma inapelable, la separación entre las buenas y las malas acciones. También se pregunta acerca del motivo último por el cual determinadas acciones son obligatorias. Las dos preguntas unidas, piensa Schindler, hacen referencia a lo que se suele llamar el principio fundamental de la moral. Aunque, según él, se trata de una pregunta filosófica, la importancia que tiene para la teología moral, justifica el que también la teología moral la estudie.

La necesidad de una norma suprema válida para todos, la ve respaldada en las siguientes razones: Primero, por la consideración de la naturaleza común a todos los hombres y de la dignidad que tienen como seres racionales.

En segundo lugar, el destino de los hombres a vivir una vida comunitaria, exige con urgencia particular un principio supremo general, al margen de todo capricho humano, que defina lo permitido y lo no permitido tanto en las relaciones mutuas como respecto a sus deberes para con la sociedad.

Por último, es contrario a la sabiduría de Dios como Creador, dejar a los hombres sin un orden bien definido y, por tanto, sin una norma suprema para su obrar moral.

Después de considerar la necesidad lógica, pasa Schindler a afirmar la existencia de esa norma suprema universal. Una prueba de ello la ve en que todos los hombres de todos los tiempos han distinguido entre buenas y malas acciones, y por cierto con plena coincidencia respecto de un buen número de las mismas. Otra razón la encuentra en la realidad universal de la conciencia, por la cual todos los hombres provistos del uso de razón, con una exigencia interna indestructible, enjuician unánimemente determinadas acciones, se avergüenzan de ellas y desearían no haberlas cometido, mientras que otras acciones las aprueban, se alegran de haberlas hecho y no pueden dejar de desear su reiteración.

La razón humana no sólo nos demuestra la existencia y la cognoscibilidad de la suprema norma moral, sino que también nos lleva a conocer las propiedades que debe poseer, por exigencia de su propia naturaleza.

Se pueden señalar las siguientes propiedades esenciales: a) Se ha de acomodar a la esencia del hombre tal como es en realidad. b) La norma moral suprema debe ser general en un doble sentido: tiene que ser una e inmutable para todos los hombres, y tiene que abarcar y regular todo el obrar libre del hombre. c) Tiene que estar en consonancia con todas las realidades morales de carácter general.

Las opiniones acerca de la norma moral suprema, se mueven principalmente en dos direcciones. O bien se la trata como algo opcional y variable, dando lugar a un relativismo, o se determina una norma estable e invariable, y ésta es la naturaleza humana o Dios.

De manos de esta segunda opción, Schindler establece la norma moral suprema en estos términos: La norma general próxima de lo moral es el hombre tal como es en realidad, en relación de subordinación a la esencia de Dios, la cual representa la norma absoluta suprema de moralidad.

1) *La naturaleza humana como norma próxima general de moralidad*

Puesta la naturaleza racional del hombre como norma de lo moralmente bueno para el mismo, resultan moralmente buenas las que se conforman y acomodan a su naturaleza racional, según la totalidad de sus relaciones, cara a sí mismo, cara a lo que le rodea y cara a Dios.

En apoyo de esta tesis aduce razones como estas:

a) En el mundo sensible el Creador ordena, con un peso y con tendencia naturales, todos los seres hacia el bien que corresponde a su manera peculiar de ser. Su naturaleza es la medida de lo que es bueno para ellos. El mismo criterio tiene que valer para el hombre, al que le adorna como propiedad esencial la racionalidad. La naturaleza racional tiene que ser para el hombre, la medida de lo bueno y de lo malo para él.

b) Todo ser, como tal, es portador de capacidades de acción, que corresponden a su peculiaridad y le posibilitan la consecución de su fin esencial. En sus capacidades esenciales, y por tanto en su misma naturaleza, tiene el criterio y la medida de la actividad que le corresponde. Las capacidades peculiares de acción del hombre son las espirituales, las racionales que le denominan como naturaleza dotada de razón y le distinguen de los demás, al paso que expresan su verdadera esencia. Por lo mismo, el actuar apropiado al hombre como tal, tiene que ser el que corresponde a sus fuerzas esenciales, que es como decir a su naturaleza misma.

c) Una argumentación parecida desarrolla Schindler a partir de la sabiduría de Dios, que no puede dar al hombre unas capacidades que hayan de permanecer sin su destino adecuado.

2) *La esencia de Dios como norma suprema y absoluta de la moralidad*

Que la esencia de Dios sea la norma suprema y absoluta de lo moral, se deduce de la consideración de Dios como causa ejemplar del hombre.

Las cosas fuera de Dios son posibles y reales, sólo porque Dios desde la eternidad conoce su infinita esencia como imitable en una infinidad de reproducciones parciales y ha querido realizarlas. Junto con las ideas de las cosas del mundo, tal como han estado en el conocimiento eterno de Dios como posibles en infinita multiplicidad, desde la eternidad Dios conoce y quiere el ser y las relaciones esenciales de aquellas cosas posibles que —movido por su bondad— ha realizado libremente en el tiempo. Entre ellas está el hombre, como imitación de un aspecto de su infinita perfección. Así Dios conoce y quiere también lo que corresponde hacer y omitir al hombre como imitación del ser divino en su manera tan peculiar, y concretamente en sus relaciones consigo mismo, con Dios y con las otras criaturas. La realización de la idea eterna del hombre, tal como está en el pensamiento de Dios desde la eternidad, y tal como se manifiesta en el ser y en las potencias del hombre, es la tarea que está prescrita al ser y al actuar del hombre. Así también la norma para el adecuado comportamiento del hombre tiene que apoyarse, en última instancia, en el ser de Dios, ya que como imagen suya ha querido Dios al hombre desde la eternidad, y en el tiempo lo ha realizado.<sup>205</sup>

A la vista de lo dicho, no es difícil encontrar el último fundamento de la obligación de evitar las malas acciones y de realizar determinadas acciones buenas. La especulación filosófico-teológica cristiana explica ese deber como una atadura incondicional que afecta a la voluntad humana en virtud de una autoridad que manda legítimamente. Y esa autoridad no es otra que la de Dios.

A los mandamientos morales queridos por Dios desde la eternidad para el hombre, se les suele llamar la ley eterna. Y esta ley eterna no es distinta de la esencia de Dios; es el mismo Dios que, con absoluta sabiduría y poder, orienta la acción libre del hombre hacia el fin común de toda la creación.<sup>206</sup>

Con lo expuesto, tenemos clara la doctrina de Schindler acerca del principio fundamental. No obstante, nos fijaremos en algunos otros puntos de jerarquización, que contribuyen a captar mejor su verdadero pensamiento.

### 3. *Puesto destacado de las virtudes teologales y de las relaciones con Dios*

La actuación del servicio de Dios tiene su punto central y cumbre en las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Su ejercicio puede ser

---

<sup>205</sup> *Lehrbuch der Moralthologie*. Erster Band, Wien, 1913, 90-101.

<sup>206</sup> O. c., pp. 103-104 y 109.

considerado como la preparación inmediata de la vida eternamente feliz en Dios, y en cierto modo como una anticipación de la misma.<sup>207</sup>

El mismo punto de vista de la primacía de la relación con Dios, destaca al mandamiento del amor a Dios como al que abarca y lleva a plenitud a los otros mandamientos.<sup>208</sup> Lo mismo ocurre cuando se habla de la virtud cristiana del amor a Dios, como que capacita a la voluntad humana para amar a Dios como a ser infinitamente perfecto por sí mismo y sobre todo, y a sí mismo y al prójimo por Dios. La comunión sobrenatural del hombre con Dios, presupuesto del amor sobrenatural a él, es también presupuesto y fundamento del amor cristiano a sí mismo y al prójimo, como una parte esencial del amor cristiano a Dios.<sup>209</sup>

Y es que entre las tres actitudes morales fundamentales del hombre, hacia Dios, hacia sí mismo y hacia el prójimo, la relación con Dios alcanza el primer rango. Este es el originario y el universal, pues el hombre, por su origen y en todo su ser, es dependiente de Dios como su Creador y Señor, y está ordenado a él como a su fin último absoluto. Este es el punto central, motor y apoyo moral de las otras actitudes.<sup>210</sup>

#### 4. *Primacía absoluta de la caridad*

Esta primacía es resaltada, en primer lugar, respecto de las virtudes teologales. La caridad es la que lleva a plenitud a la fe y a la esperanza, pues éstas, sólo mediante su conexión con la caridad, pueden estar capacitadas para aquellos actos (sobrenaturalmente meritorios) que guardan plena proporción con su fin; además porque la caridad capacita al hombre para una entrega plena y formal de todas las potencias a Dios, que en la fe y en la esperanza sólo está incluida de una manera material e implícita.

Si nos fijamos en la dignidad, la caridad está por encima: “Major autem est caritas”. Pues ella adapta las obras de la fe y de la esperanza a su fin propio de un modo perfecto. La caridad acerca a Dios más que la fe y la esperanza; por su misma naturaleza permanece también en la felicidad de la otra vida, mientras que la fe desaparece con la visión, y la esperanza con la posesión.<sup>211</sup>

Las virtudes cardinales, por supuesto, también están por debajo; van inmediatamente detrás del amor a Dios, el cual incluye como partes integrantes el amor a sí mismo y al prójimo; estos dos amores no van de-

---

<sup>207</sup> O. c., pp. 50-60.

<sup>208</sup> *Lehrbuch der Moraltheologie*. Zweiter Band, Wien, 1913, p. 3.

<sup>209</sup> O. c., pp. 85 y 97.

<sup>210</sup> O. c., p. 5.

<sup>211</sup> *Lehrbuch der Moraltheologie*. Erster Band, pp. 274-275.

trás, sino al lado como servidores. Las virtudes cardinales capacitan al hombre para usar debidamente los bienes creados subordinados a él, a fin de cumplir perfectamente su misión en las tres dimensiones morales fundamentales de su vida: en relación con Dios, consigo mismo y con el prójimo. Ellas constituyen un complemento indispensable del amor a Dios, a sí mismo y al prójimo.

De la misma manera que entre estos tres amores del hombre el amor a Dios es el principio y la meta de los otros dos, así también todas las virtudes morales tienen en el amor a Dios su más profundo fundamento y su meta suprema.<sup>212</sup>

De aquí surge una perfecta jerarquización de todas las virtudes que constituyen la vida espiritual del hombre. La cumbre está ocupada por el amor a Dios, que incluye toda la perfección de la vida cristiana. Al amor a Dios se ordenan las otras dos virtudes teologales, del cual reciben su plenitud. Como compañeros del amor a Dios van los otros dos amores, a sí mismo y al prójimo. Luego, como complemento, vienen las virtudes morales, que ayudan al hombre a completar su figura de interlocutor y servidor de Dios.<sup>213</sup>

Si miramos las relaciones del hombre para con sus conciudadanos, el mandamiento del amor es el mandamiento central. También aquí vale lo de "Plenitudo legis est dilectio".<sup>214</sup>

##### 5. *Peso relevante de la prudencia*

La prudencia, a la que Schindler describe como la capacidad del entendimiento para discernir con claridad y seguridad lo que procede o no en los casos concretos, es un requisito indispensable para que el hombre lleve a feliz término su inclinación al bien en relación con los bienes creados en general. La falta de la prudencia no permite asegurar ninguna virtud moral. Con razón se califica a la prudencia como la guía de las virtudes morales.<sup>215</sup>

Como conclusión, habrá que decir que en la jerarquización de las virtudes, Schindler sintoniza con la tesis escolástico-tomista de la primacía del amor. Cuando trata directamente la cuestión del principio fundamental, habrá que contar a Schindler entre los que estudian más el principio último de lo moral, que el principio fundamental de la moral.

---

<sup>212</sup> O. c., p. 285.

<sup>213</sup> O. c., pp. 285-286.

<sup>214</sup> *Lehrbuch der Moralthologie*. Dritter Band, Wien, 1914, p. 374.

<sup>215</sup> *Lehrbuch der Moralthologie*. Erster Band, pp. 277-278.



## 13. ANTON KOCH (1859-1915)

La pretensión de A. Koch es ofrecer el contenido de la moral católica bajo el marco de un libro de texto. Para ello quiere describir en forma sistemática, exhaustiva y clara todos los deberes y virtudes válidos para todos los cristianos, y en especial para los católicos. Dado que la moral no es sólo para el conocimiento teórico sino también para la práctica, junto al método especulativo e histórico-apologético, debe estar el método casuístico-práctico y, dentro de lo posible, el ascético-místico. Tiene interés en que su trabajo resulte de utilidad práctica para los pastores de almas, si bien deja para otros la preparación especial de los futuros administradores del sacramento de la penitencia.

La noción que nos da de moral, subraya su carácter de cristiana: “La teología moral cristiana es, según su mismo nombre indica, la descripción teológico-científica de la ética de Jesús”. Y con otras palabras: “La descripción sistemática del conocimiento y realización de lo moralmente bueno, bajo el fundamento de la doctrina de la revelación transmitida por el magisterio infalible de la Iglesia”.

Koch se reconoce en muchos aspectos en agradecida dependencia respecto de F. X. Linsenmann.<sup>216</sup>

¿Cuál es su postura respecto del principio fundamental? En este punto no se siente deudor a Linsenmann. Coincide con él en no dar excesiva importancia al tema del principio fundamental. Lo que dice, sin embargo, es lo suficientemente explícito como para ver por dónde van sus preferencias.

La voluntad de Dios es el más profundo y último fundamento de los deberes; por lo mismo, hablando en propiedad, sólo hay deberes para con Dios, o sólo un deber, el cumplimiento de la voluntad divina o del único mandamiento del amor.<sup>217</sup>

El amor lo seguirá presentando como sintetizador de los deberes.

Todos los deberes del hombre para con su propia persona, se pueden resumir en la frase de que el hombre debe amarse a sí mismo. El amor a sí mismo está tan fundado en la naturaleza del hombre, que lo contrario aparece como antinatural. En el mandamiento general del amor a Dios y al prójimo, se presupone como algo que se entiende por sí mismo, y es señalado como la medida del auténtico amor cristiano al prójimo.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> *Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1910, pp. V-VI.

<sup>217</sup> O. c., p. 221.

<sup>218</sup> O. c., p. 222.

El estudio de la virtud teologal de la caridad, le ofrece una nueva ocasión para resaltar las dimensiones excepcionales del amor.

La caridad teologal es una actitud que arranca preferentemente de la voluntad y que practica el bien, es ciertamente la virtud más elevada y hermosa entre todas las virtudes cristianas; igual que las virtudes teologales están por encima de las morales, así también la caridad tiene la prevalencia sobre la fe y la esperanza. Ella es la que ofrece a todas las demás virtudes la dirección hacia Dios, por eso es señalada por Pablo como “la plenitud de la ley”, como el “vínculo de la perfección” o como “meta última de la predicación”, y por Tomás de Aquino como la raíz de la fe y de la esperanza, y como raíz, madre y forma de todas las virtudes. Ella permanece eternamente; mientras la fe desaparece en la visión y la esperanza en la posesión, la caridad persiste sustancialmente la misma por toda la eternidad.<sup>219</sup>

El deber de cultivar y fomentar el espíritu de amor, es tanto más grave cuanto que el amor es el alma de nuestra vida espiritual, y sin él las actividades más brillantes, e incluso los milagros, resultan insignificantes e infructuosos.<sup>220</sup>

Se puede decir que el principio fundamental ha sido suficientemente proclamado por Koch. Sólo sería de desear que este principio ejerciera una mayor influencia en el desarrollo de su obra.

#### 14. JOSEPH MAUSBACH (1861-1931)

La obra de Mausbach recorre los cauces de la moral tradicional. En ninguna parte habla de que haya que reformarla. Tampoco es predominante su preocupación por el tema del principio fundamental. Las aportaciones que hace sobre este tema, habrá que alinearlas más en el sentido de principio fundamental de lo moral, que de la moral. Su mismo lenguaje lo indica.

##### 1. *El último fundamento de lo moral es el último fin en Dios*

Mausbach se pregunta por el último fundamento de la moralidad, por lo que hace que una acción sea buena o mala. Y lo encuentra en el fin último, que se proponen la sabiduría y la santidad creadoras de Dios. Una acción es buena porque sintoniza con la finalidad última de la voluntad absoluta, es decir, con la perfección divina; será mala, cuando

---

<sup>219</sup> O. c., p. 314.

<sup>220</sup> O. c., pp. 317-318.

esté en contra de esta meta. Hasta tal punto es relevante el fin último en la fundamentación de lo moral, que Mausbach lo incluye en la definición que da de la moral, como ciencia que trata de las normas que surgen del último fin sobrenatural del hombre.

De ahí que el primer y más universal acto moralmente bueno (*morale per essentiam*), es el acto de querer el fin supremo del mundo (*finis ultimus*); en el lenguaje cristiano, la voluntad de glorificar a Dios, y en su sentido más sublime, el amor a Dios.<sup>221</sup>

El orden moral culmina en el reconocimiento del bien supremo y absoluto; de él surge todo tipo de obligación; de él recibe el bien su valor incomparable, y el mal su rechazo incondicional.<sup>222</sup>

Toda moralidad incluye de alguna manera relación con el fin supremo de la vida, con el bien y con la glorificación de Dios. El querer y el obrar del hombre, cuando se refieren a las cosas finitas o a las personas sin más horizonte que ellas mismas, tienen un valor físico, estético o social; morales o inmorales lo son sólo a la luz de un bien o de una ley de valor absoluto. Esta relación con Dios puede verificarse de dos maneras, una inmediata y otra mediata.

La más elevada e importante verificación es la entrega inmediata del espíritu y de la vida a Dios como Creador, fin último y supremo bien. Esta tiene lugar en las virtudes teologales y de la religión. Un acatamiento y glorificación de Dios se verifica mediatamente en el cumplimiento de todas las otras virtudes y deberes.<sup>223</sup>

Otro aspecto que tiene relación con el fin último, es la presencia de otros fines particulares subordinados al mismo. También de esos fines particulares reciben el querer y el obrar del hombre una cualificación moral, según la actitud que toman ante ellos. En primer lugar, la naturaleza humana, la portadora de la acción moral, con sus potencias y tendencias, debe ser en una cierta medida considerada como norma de lo moral. La naturaleza humana, en contraste con las otras cosas creadas, no es sólo “medio” para favorecer la gloria de Dios, sino hasta un cierto punto “fin de sí misma”, capacitada y llamada, mediante su plenitud personal y eterna, a glorificar la bondad de Dios. Por eso el deseo de la felicidad verdadera, es una parte relevante de la moralidad. Como el último fin personal del hombre consiste de hecho en el sumo conoci-

<sup>221</sup> *Katholische Moraltheologie*. Erster Heft: *Allgemeine Moral*, Münster im Westfalen, 1914, pp. 13-14.

<sup>222</sup> O. c., p. 71.

<sup>223</sup> *Katholische Moraltheologie*. Zweiter Band: *Die Spezielle Moral*. Zweiter Teil: *Der irische Pflichtenkreis*, Münster im Westfalen, 1918, p. 1.

miento y amor de Dios, la aspiración a la felicidad y el esfuerzo moral desembocan en una misma realidad.<sup>224</sup>

## 2. *El amor a Dios, virtud única con el amor a sí mismo y al prójimo*

Al cuestionarse acerca de la relación entre las tres dimensiones de la caridad, Mausbach ve el suficiente apoyo en el Nuevo Testamento, especialmente en los escritos de Juan y de Pablo, para seguir la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás e incluir en el amor a Dios el amor a sí mismo y al prójimo, formando así una única virtud de la caridad. Al leer el Nuevo Testamento, Mausbach es consciente de que allí se habla mucho del amor al prójimo, y apenas o nada del amor a sí mismo. Piensa que en el mandamiento principal de Cristo, el amor a sí mismo es más presupuesto que mandado. Por su misma condición natural, el amor a sí mismo es el acceso insustituible a lo ventajoso, lo gratificante; por lo mismo, sólo lo que reúne estas características, es verdaderamente deseado.

Las razones que aduce para sostener una única virtud de la caridad son las siguientes: 1) La caridad aprecia no lo humano, lo personal, sino la imagen de Dios en el hombre. 2) La caridad tiene como contenido esencial la comunidad de gracia sobrenatural entre Dios y los hombres, por la que Dios es glorificado y el hombre beatificado. 3) Ella desea para sí y para el prójimo nada inferior creado, sino Dios mismo. La “ratio diligendi”, el objeto formal, es el mismo.<sup>225</sup>

## 3. *Razones de la supremacía del amor*

La primacía del amor sobre las otras virtudes, se explica por las siguientes razones: 1) El amor es la plenitud y la coronación de lo moral, porque alcanza el objeto más sublime de la manera más perfecta, y conecta las otras virtudes con Dios, que es su último fin.

2) Esta culminación pasa a ser también origen y fuente de auténtica moralidad; la reina es también madre de las virtudes. Pues el fin último actúa sobre la voluntad como estimulante del obrar. De este mandamiento “dependen toda la ley y los profetas” (Mat. 22, 40); “el amor es la plenitud de la ley” (Rom. 13, 10).

<sup>224</sup> *Katholische Moraltheologie*. Erster Heft, pp. 13-14.

<sup>225</sup> *Katholische Moraltheologie*. Zweites Heft: *Spezielle Moral*. Erster Teil: *Der religiöse Pflichtenkreis*, Münster im Westfalen, 1915, pp. 37-38.

3) El amor es el alma de todas las virtudes (“forma virtutum”); el pensamiento del último fin profundiza y aclara los otros motivos de la moralidad; facilita y dulcifica todos los deberes.

4) De ahí que el amor constituye la esencia de la perfección cristiana: “Ante todo sed constantes en el amor, que es el vínculo de la perfección” (Col. 3, 14).<sup>226</sup>

La cumbre de la perfección cristiana está definida no por la santidad moral alcanzada por la vivencia de los consejos evangélicos, sino por el amor a Dios y por las virtudes internas que brotan de él. La práctica de los consejos es, por una parte, disposición para la vivencia perfecta del amor y, por otra, obra y fruto del amor que escala las cumbres.<sup>227</sup>

#### 4. *La realización perfecta del orden moral en Cristo*

La totalidad del orden moral, tanto el natural como el sobrenatural, ha sido plasmada originariamente en el Logos. Por la encarnación del Hijo de Dios, ha entrado en el mundo el bien supremo y la ley de la moralidad misma; objeto y sujeto de la moralidad se han encarnado en la unidad de una persona. En esta unión reside la garantía suprema de la realización del ideal moral: Cristo es la cumbre moral y el ideal de la humanidad. Asemejarse a Dios, realizar la idea de hombre, en adelante se traduce por: seguir a Cristo, identificarse con él, crecer hasta llegar a la plenitud de la edad de Cristo.<sup>228</sup>

#### SERIE DE PRINCIPIOS DEFENDIDOS POR LOS AUTORES ESTUDIADOS

En cada uno de los principios que se enumeran distinguimos entre los autores que lo han calificado como primer principio y los que le reservan un lugar secundario.

1. La caridad: a) Como primer principio: M. Deutinger y F. Probst. b) En nivel secundario: M. Jocham, K. Martin, B. Fuchs, F. Friedhoff, J. Schwane, J. E. Pruner, F. M. Schindler, A. Koch y J. Mausbach.

2. El seguimiento de Cristo: a) Como primer principio: M. Jocham, K. Werner y F. X. Linsenmann. b) K. Martin, B. Fuchs, F. Friedhoff, Th. Simar y J. Mausbach.

<sup>226</sup> O. c., p. 36.

<sup>227</sup> *Katholische Moraltheologie*. Erster Heft: *Allgemeine Moral*, p. 91.

<sup>228</sup> O. c., p. 15.

3. Dios: Siempre aparece como primer principio, lo cual se comprende: K. Martin, F. Friedhoff, Th. Simar y F. M. Schindler.
4. El último fin en Dios y el consiguiente amor a él: a) Como primer principio: J. Schwane y J. Mausbach. b) En nivel secundario: J. E. Pruner.
5. La voluntad de Dios: a) Como primer principio: J. E. Pruner y A. Koch. En nivel secundario: B. Fuchs.
6. Conservar y aumentar la gracia santificante: Como primer principio: F. Friedhoff.
7. El cuerpo místico, mediación del cristocentrismo: En nivel secundario: M. Jocham.
8. Los sacramentos: En nivel secundario: M. Jocham.
9. La naturaleza humana, norma próxima de moralidad: En nivel secundario: F. M. Schindler.
10. Las virtudes teologales: En nivel secundario: K. Martin y F. M. Schindler.
11. La prudencia: En nivel secundario: F. M. Schindler.
12. La humildad, destacada entre las virtudes morales: En nivel secundario: K. Martin.

#### REFLEXIÓN FINAL

En nuestro estudio sobre el principio fundamental, referido casi con exclusividad al período que va desde F. Tillmann hasta nuestros días,<sup>229</sup> nos salen estos ocho principios: Reino de Dios, Seguimiento de Cristo, Caridad, Sacramentos, Cuerpo místico, Moral dialogal, Semejanza con Dios y último fin.

Comparando estas dos listas, se observan unas coincidencias y divergencias, que pueden ser provechosas a la hora de sacar conclusiones:

1.<sup>a</sup> Se pueden dejar de lado los tres apartados últimos de la primera lista referentes a las virtudes que, aunque no tienen la pretensión de principios fundamentales, pueden ser útiles a la hora de jerarquizar el contenido de la moral.

---

<sup>229</sup> *Nuevos caminos para la teología moral*, Valencia, 1978.

2.<sup>a</sup> Hay unos principios que desaparecen en la segunda lista. Así ocurre con Dios (mirado en su esencia), la voluntad de Dios, conservar y aumentar la gracia santificante y la naturaleza humana. No está mal que se reduzca el número. Con ello, la atención y la reflexión se van concentrando en un campo más reducido.

3.<sup>a</sup> En la serie primera obtienen un peso significativo los principios: Dios, el último fin en Dios, la voluntad de Dios y —no tanto— la naturaleza humana. Aunque no es fácil establecer una separación perfecta entre lo que se califica como principio fundamental de “lo moral” y de “la moral”, parece claro que estos principios están más en la línea de responder a la cuestión del principio de “lo moral”. Se puede reconocer que este tema es más antiguo y se ganaría en claridad si se estudiase separado del otro. Cada uno de estos dos principios es lo suficientemente importante y complicado como para no oscurecerlos con mezclas. La segunda serie habla de la semejanza con Dios y del fin último, pero son pocos los autores que tratan de ello, además de que es escaso el fervor que manifiestan respecto del principio fundamental. Por eso la segunda serie da un paso adelante, centrando más la atención en el tema del principio fundamental de “la moral”.

4.<sup>a</sup> Es poco lo que hay en la lista del siglo pasado sobre los sacramentos y el Cuerpo místico. Sólo de manera secundaria los encontramos en M. Jocham. En la época reciente, estos dos temas han adquirido un relieve mayor. Pero su enfoque está siempre en la línea del seguimiento de Cristo. Por tanto, no creemos que se puedan alinear como principios distintos de él. Deberían considerarse como proyectos diferentes de un mismo contenido.

5.<sup>a</sup> En cuanto al principio del reino de Dios, es curioso el olvido en que los moralistas posteriores dejaron el principio defendido por Hirscher. Tampoco parece de mucho valor la defensa que del mismo se hace en la época reciente. Por lo tanto, es muy exigua la beligerancia de este principio en el momento presente.

6.<sup>a</sup> En la moral dialogal resaltada por B. Häring, podría verse más el clima en que se ha de plantear el estudio de la moral, que un principio fundamental estructurador.

7.<sup>a</sup> Quedarían como dos coincidencias de primera magnitud: la caridad y el seguimiento de Cristo. Si la atención se pudiera centrar exclusivamente en estos dos principios, serían un gran adelanto y se podría hablar quizá del principio del fin. Se estaría, por otra parte, apuntando a los contenidos más específicos y sublimes del cristianismo.

Planteada la opción entre estos dos principios, nos inclinaríamos por el del seguimiento de Cristo, al que se subordinaría la caridad. Nos mueve a ello, el pensar que la primera evidencia para un cristiano, es que sigue a Cristo. Consiguientemente, y dado que la caridad es la virtud suprema practicada y predicada por Cristo, esta virtud constituye el primero y supremo adorno del seguidor de Cristo. Pero si el mensaje de Cristo culminase en otra virtud, v. g. la renuncia, tendríamos un cristiano cuyo máximo imperativo moral no sería la caridad; pero nunca tendríamos un cristiano que no fuese seguidor de Cristo.

En nuestra postura sobre el principio fundamental, que se inclina por el seguimiento de Cristo, le añadimos una matización histórico-salvífica, que comporta que el seguimiento de Cristo no se entienda como una identificación al mismo nivel o próxima a Cristo, sino que permita también un seguimiento a distancia, que es el más corriente entre los cristianos. La guía para ese seguimiento la ofrece la sagrada Escritura, tomada en su totalidad, pues toda ella es un proceso ascendente hacia Cristo, cumbre suprema del ideal moral. La sagrada Escritura resultaría ser así la verdadera alma de la teología moral.<sup>230</sup>

Al hablar en estos términos, tenemos conciencia de desenvolvemos en un terreno discutido; por lo mismo nuestra mayor esperanza es encontrar y despertar colegas, que se interesen por el tema y contribuyan a hacer luz en un campo que la necesita y que consideramos de verdadero interés.

---

<sup>230</sup> Este enfoque lo explicamos ampliamente en nuestro libro antes citado.