

MARCIANO VIDAL GARCÍA, C.SS.R.

S. ALFONSO: UN OBISPO RENOVADOR  
DE LA TEOLOGÍA MORAL

ASPECTOS INNOVADORES Y ACTUALIDAD DE LA MORAL ALFONSIANA

*1. – Trabajo del obispo Alfonso en el campo de la Teología moral; 2. – Innovaciones en el campo de la Moral; 3. – Especificidad alfonsiana en el tema de la conciencia moral; 3.1. La conciencia, factor “personalizante” de la vida moral; 3.2. La conciencia, instancia “constitutiva” de la moral; 4. – Innovaciones en la moral matrimonial; 4.1. La ordenación de los fines del matrimonio; 4. 2. Licitud de la relación conyugal “propter remedium concupiscentiae”; 5. – Carácter innovador de la orientación general de la moral alfonsiana.*

En el presente artículo me propongo presentar una dimensión importante del obispo Alfonso de Liguori: su peculiar aportación en el campo de la Teología moral. Quizás sea esta aportación el rasgo que mejor justifica la actualidad eclesial de este obispo de una pequeña diócesis italiana durante un período relativamente corto (1762-1775). En todo caso, ese rasgo constituye la razón de que al obispo Liguori le corresponda también la condición de Doctor de la Iglesia.

Expondré la aportación moral del obispo Alfonso en dos momentos. En primer lugar, de forma breve y en un único apartado, aludiré al trabajo específicamente moral llevado a cabo por el santo napolitano durante la etapa episcopal. En segundo lugar, con mayor amplitud a lo largo de los cuatro restantes apartados del artículo, sintetizaré la aportación peculiar de Alfonso en el campo de la Teología moral desde la perspectiva de las *innovaciones* que supo introducir en el discurso teológico-moral.

1. – *Trabajo del obispo Alfonso en el campo de la Teología moral*

Dentro de la amplia actividad que desarrolló Alfonso a lo largo de los trece años de su episcopado<sup>1</sup>, cabe resaltar su trabajo en el campo de la moral cristiana. Ese trabajo fue de diversa índole. Sin duda, el interés de Alfonso por las cuestiones morales tuvo una concreción efectiva en la atención que prestó a la preparación teológico-moral de los seminaristas así como a la actualización de los sacerdotes en las cuestiones de carácter moral. Para la formación moral de los primeros puso como libro de texto en el seminario de su diócesis el *Homo Apostolicus*, obra suya que consideraba un buen manual de Teología moral<sup>2</sup>. La actualización teológico-moral del clero de su diócesis fue favorecida mediante la vigilancia del obispo sobre las academias de moral organizadas para la formación continua de los sacerdotes<sup>3</sup>. Muy probablemente pensó en sus sacerdotes al publicar (Venecia, 1764) *Il confessore diretto per la gente di campagna*, un resumen de 400 páginas en 8º de la *Istruzione e Pratica del confessore* (1757); en la intención del autor, los destinatarios de la obra eran los sacerdotes de las pequeñas aldeas<sup>4</sup>.

En la actuación pastoral en cuanto obispo Alfonso hubo de afrontar problemas relacionados con la “moralidad pública”: la prostitución, el concubinato, el adulterio, la cohabitación de los novios antes de casarse. Los biógrafos no dejan de aludir a esas situaciones y de anotar la “forma pastoralis” con que fueron abordadas por Alfonso<sup>5</sup>. Yo mismo he dedicado una atención directa

---

<sup>1</sup> Sobre el período episcopal de Alfonso, además de las biografías, se puede consultar la obra colectiva: A. DE SPIRITO (ed.), *La figura e l'opera di Alfonso de Liguori nel Sannio*, Milano 1999.

<sup>2</sup> *Lettere*, III, 82, 92, 93, 194-195, 236.

<sup>3</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori. Fundador, Obispo y Doctor*, II, Madrid 1951, 110, 148, 194-195. Además: M. IADANZA, *Le “notificazioni” al clero*: A. DE SPIRITO (ed.), *La figura e l'opera di Alfonso de Liguori nel Sannio*, 129-153, especialmente 142-145.

<sup>4</sup> *Lettere*, III, 179.

<sup>5</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori*, II, 208-209; Th. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei Lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Roma

a la actuación pastoral y al pensamiento de Alfonso en relación con la cohabitación antes del matrimonio<sup>6</sup>.

El tercer ámbito en el que se concretó el interés del obispo Alfonso por las cuestiones morales fue el de la escritura. Sobre él quiero insistir, aunque brevemente, en el presente contexto. La etapa episcopal es la de mayor fecundidad de Alfonso en cuanto escritor. De los 111 escritos recensionados en la bibliografía alfonsiana 56 de ellos fueron publicados durante el período episcopal. Evidentemente, no todos esos escritos se refieren a la moral. Pero, hay algunos que tienen una incidencia directa en el campo de la Teología moral.

– Ya he anotado que, pensando en los sacerdotes de las aldeas (también en los de su diócesis), compuso Alfonso un breve resumen de Teología moral en italiano con el título *Il confessore diretto per la gente di campagna*, aparecido en Venecia en 1764.

– Durante la etapa de obispo aparecieron tres importantes ediciones de su *Theologia Moralis*, la que él llamaba *Opera grande* y la que, en efecto, constituye el gran río del pensamiento moral alfonsiano al que afluyen y del que salen las aguas de los escritos morales menores<sup>7</sup>: 1) La edición 5ª (1763), para la que Alfonso había preparado los nuevos tratados de la “Conciencia” y de los “Actos humanos”; al contemplar la obra reeditada, el autor sufrió una gran decepción ya que venía sin los mencionados tratados y con la *Disertación* de 1755 siendo así que esta había sido sustituida por la *Disertación* de 1762<sup>8</sup>. 2) La edición 6ª (1767), cuyo proyecto y cuya realización fueron mimados por

---

1983, 656; F.M. JONES, *Alfonsus de Liguori. The Saint of the Bourbon Naples*, Dublin 1992, 371-375.

<sup>6</sup> M. VIDAL, *La coabitazione prima delle nozze*: A. DE SPIRITO (ed.), *La figura e l'opera di Alfonso de Liguori nel Sannio*, 227-239.

<sup>7</sup> En las *Lettere* se encuentran estas expresiones del mismo Alfonso: *mia Teologia Morale* (*Lettere*, III, 389); *Teologia grande* (*Ibid.*, III, 170); *Opera grande* (*Ibid.*, III, 48, 51, 69, 75, 85, 87, 175, 264); *Opera grande della Morale* (*Ibid.*, III, 59, 97, 178, 263); *Morale grande* (*Ibid.*, III, 66, 73, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 100, 106, 113, 114, 116, 117, 185, 203, 263, 445, 487).

<sup>8</sup> Ver las características de esta 5ª edición en: M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, Roma 1992, 86-89.

Alfonso ya que pensaba que sería la última de su vida<sup>9</sup>; al verla impresa, el autor se sintió satisfecho, tanto es así que pensó en una publicidad eficaz: “he pensado en anunciarla en los *Archivos* de Nápoles, cuya sección de avisos bibliográficos se lee en todo el reino”<sup>10</sup>. De hecho, los méritos de la obra garantizaron su difusión y venta<sup>11</sup>. 3) La edición 7<sup>a</sup> (1772), a cuya preparación se dedicó Alfonso recién publicada la 6<sup>a</sup> a pesar de haber pensado que esta sería la última. La nueva edición séptima se sitúa entre las más importantes tanto por razón del contenido como por la correlación que mantiene con la situación socio-religiosa del momento (supresión de la Compañía de Jesús, en 1773)<sup>12</sup>. Contiene dos cuestiones nuevas: sobre la moralidad del tiranicidio y sobre la licitud de dar muerte al agresor en caso de legítima defensa personal; muy en consonancia con las ideas de los regalistas sostiene una postura negativa ante la primera cuestión<sup>13</sup> y defiende la licitud de la segunda frente a la opinión “extravagante” de Patuzzi y de algunos autores franceses<sup>14</sup>. Estas dos cuestiones no se reproducen en las ulteriores ediciones, probablemente por descuido del editor<sup>15</sup>.

– Entre las obras de mayor importancia publicadas por Alfonso en su etapa episcopal y aun en toda su vida hay que nombrar la *Pratica di amar Gesù Cristo* (1768). Es la obra espiritual de “madurez” y como la “recapitulación” de la trayectoria del autor en el campo de la teología espiritual<sup>16</sup>. Estudios de carácter

<sup>9</sup> *Lettere*, III, 208, 214, 223.

<sup>10</sup> *Lettere*, III, 312.

<sup>11</sup> Sobre las características de la edición 6<sup>a</sup> en: M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, 90-93.

<sup>12</sup> Ver las características de la edición 7<sup>a</sup> en: M. VIDAL, *ibid.*, 93-97.

<sup>13</sup> *Lettere*, III, 314, 317, 362.

<sup>14</sup> *Lettere*, III, 317, 362.

<sup>15</sup> GAUDÉ, I, p. XXI. (L. GAUDÉ, *Opera moralia S. Alphonsi M. de Ligorio Doctoris Ecclesiae*, I-IV, Rome 1905-1912); *Lettere*, III, 317, nota a pie de página.

<sup>16</sup> Planeado a finales de verano de 1767 y elaborado con singular rapidez, el libro sale en edición napolitana al comienzo del verano de 1768. Alfonso lo considera “muy útil” para todos (*Lettere*, III, 308) y especialmente para los religiosos (*Lettere*, II, 77; III, 318), “quizá la obra más devota y útil” de todas cuantas ha escrito (*Lettere*, III, 311). Está convencido de que ha puesto en

*histórico* proporcionan las claves interpretativas para conocer la “originalidad” del escrito dentro de las normales dependencias a que está sometida toda obra histórica<sup>17</sup>. Estudios de carácter *crítico-literario* hacen patente el tejido textual (fuentes, estructuras lingüísticas, campos semánticos, composición retórica) para así poder captar con mayor objetividad y en toda su riqueza el significado último del texto<sup>18</sup>. Estudios de carácter *teológico* someten la inmediatez del texto a esquemas interpretativos prefabricados con los que poder descubrir mejor la “actualidad” de la propuesta formulada en la obra<sup>19</sup>. Por otra parte, la obra ha de ser interpretada desde la doctrina de la caridad en el pensamiento de Alfonso<sup>20</sup>. De tales estudios se deduce que el libro de la *Pratica* constituye una especie de manifiesto o programa de la

---

ella “molte belle cose” sobre el amor que Jesús nos tiene y sobre el amor que a Él le debemos (*Lettere*, II, 55). Con esta obra cierra el conjunto de su producción espiritual: “e questo sarà l’ultimo in materia ascetica” (*Lettere*, III, 332). No obstante esta decisión, daría a luz otros libros, concretamente en 1774 el libro *Vittorie dei martiri*.

<sup>17</sup> G. CACCIATORE, *Le fonti e i modi di documentazione*, in: *Opere Ascetiche*, Introduzione Generale, Roma 1960, 129-135; D. CAPONE, *Le citazioni nelle opere ascetiche di S. Alfonso*, in: *Ibid.*, 326-327; M. GÓMEZ RÍOS, *La práctica del amor a Jesucristo, clave de la lectura alfonsiana*, in: *Confer* 27 (1988) 377-397. En las *Acta doctoratus*, Roma 1970, 365-388, se insinúa la excesiva dependencia de San Agustín, a lo que la Defensa contesta aceptando la crítica como alabanza y remachando la originalidad alfonsiana al juntar en su obra el corazón y la inteligencia. Para R. TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori*, II, 368, “la originalidad de esta *Práctica* alfonsiana se halla fuera de discusión”.

<sup>18</sup> Ver las anotaciones de la edición crítica de la *Pratica* in: *Opere Ascetiche*, I, Roma 1933, 1-243.

<sup>19</sup> Z. KLAFKA, *Il Cristo Redentore come Icona della misericordia di Dio Padre: centro della proposta morale alfonsiana*, Romae 2001, cap. III (con la bibliografía pertinente).

<sup>20</sup> En las síntesis sobre la espiritualidad alfonsiana se destaca la importancia del amor: K. KEUSCH, *La dottrina spirituale di s. Alfonso*, Milano 1931: “Amore è infatti la parola, che incontriamo ad ogni pagina dei suoi scritti” (p. 526); G. LIÉVIN, *Alphonse de Liguori*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, I, París 1937, 377-381 (“ainsi, détachement et union avec Dieu par l’exercice de la charité: deux éléments dont Saint Alphonse compose la perfection spirituelle”: c. 381). Ver estudios monográficos sobre el amor en Alfonso: R. RUSSO, *La carità nella vita cristiana secondo S. Alfonso*, in: *Asprenas* 35 (1988) 57-80; H. MANDERS, *O amor na espiritualidade de Santo Afonso*, Aparecida 1990.

tradición teológico-moral-espiritual-pastoral alfonsiana<sup>21</sup>. Partiendo de esa orientación y aceptando que la *Pratica* es una obra de orientación primariamente espiritual<sup>22</sup>, este escrito alfonsiano también puede ser interpretado desde una perspectiva teológico-moral. Más aún, se puede pensar que la *Pratica* constituye una segunda vertiente imprescindible que, junto con la otra que se encuentra en la *Theologia Moralis*, configuran el proyecto teológico-moral completo de Alfonso. Eso es lo que he intentado justificar en un estudio específico al que remito al lector interesado en el tema<sup>23</sup>.

A las obras mencionadas hay que añadir otro conjunto de escritos que Alfonso dio a luz pública durante su época episcopal y que surgieron al hilo de la confrontación que el obispo de Sant'Agata dei Goti sostuvo con V. Patuzzi. Tales escritos se inscriben en dos géneros literarios cultivados por el moralista napolitano: *disertaciones* y *apologías*.

---

<sup>21</sup> Es evidente la valía de la *Pratica*, no sólo considerada en sí misma sino también en relación a todo el conjunto alfonsiano. Sin este libro, a la síntesis alfonsiana le faltaría la clave de bóveda; con él, el proyecto de Alfonso se consagra como una espiritualidad centrada en la práctica del amor. Así lo resaltan los principales estudiosos de la obra alfonsiana. Para C.M. ROMANO, *Delle opere di S. Alfonso*, Roma 1896, 118, es la “reina (regina e la più pregevole) de todas las obras ascéticas”; para K. KEUSCH, *La dottrina spirituale di s. Alfonso*, 76, es “el canto del cisne entre las obras ascéticas paragonable al Kempis”; para R. BAYÓN, *Cómo escribió Alfonso de Liguori*, Madrid 1940, 349-350, “el libro más denso y provechoso”; para R. TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori*, II, 355, “trasunto del alma” de Alfonso; para G. CACCIATORE, *Le fonti e i modi di documentazione: S. ALFONSO DE LIGUORI, Opere Ascetiche*, Introduzione Generale, Roma 1960, 207, 231, 232, 235, obra “madura”, “una especie de autobiografía espiritual”, “la celebración personal de la devoción al Verbo encarnado”; para D. CAPONE, *Le citazioni nelle opere ascetiche di S. Alfonso*, in: *Ibid.*, 305, “obra verdaderamente definitiva de su pensamiento moral ascético”; para Th. REY-MERMET, *La doctrine spirituelle du saint Alphonse de Liguori*, in: VARIOS, *Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur*, Paris 1987, 386, “su obra más madura” (el mismo autor anota en la *Introduction* a la edición francesa de la *Pratica* “*L'art d'aimer Jésus Christ*”, [Paris-Fribourg 1990] 8: “pas le dernier (livre). Mais le chef-d'oeuvre”).

<sup>22</sup> M. VIDAL, *La espiritualidad centrada en la práctica del amor. La propuesta espiritual de S. Alfonso*, in: *Vida Religiosa* 62 (1987) 256-273.

<sup>23</sup> M. VIDAL, *Aproximaciones hermenéuticas a la “Pratica di amar Gesù Cristo” (1768) de Alfonso de Liguori*, in: R. DOUZIECH (ed.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Redemptorist Moral Theologians*, Roma 2003, 151-185.

Alfonso fue perfilando la formulación de su sistema moral en una serie de escritos que se prolongan en el arco de tiempo que va de 1749 a 1777. Se expresan mediante los dos géneros literarios indicados: *disertaciones* y *apologías*. Las disertaciones son cinco (1749, 1755, 1762, 1765, 1774) y las apologías son cuatro (1756, 1764a, 1764b, 1769)<sup>24</sup>. Estos escritos pueden ser estudiados desde diversas perspectivas. La principal perspectiva es, sin duda, verlos como la expresión de la evolución del pensamiento alfonsiano sobre el sistema moral. Pero también pueden ser leídos desde otros intereses: tales escritos contienen datos preciosos de su autobiografía intelectual, sirven para conocer las discusiones morales de la época y reflejan de forma directa el espíritu de la moral alfonsiana<sup>25</sup>. No se puede conocer la peculiaridad de la moral alfonsiana si no se acude, como fuente imprescindible y continua, a estos escritos de carácter al mismo tiempo expositivo, polémico y autobiográfico.

A la época del episcopado pertenecen tres disertaciones y tres apologías. Las disertaciones son: *Breve dissertazione dell'uso moderato dell'opinione probabile*, Nápoles 1762; *Dell'uso moderato dell'opinione probabile*, Venecia 1765; *Dichiarazione del sistema che tiene l'autore intorno alla regola delle azioni morali e si risponde ad alcune nuove opposizioni che gli vengono fatte*, publicada como apéndice al libro *Traduzione de' Salmi*, Nápoles 1774. Las apologías son: *Risposta apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell'opinione egualmente probabile*, publicada en el libro *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campa-*

---

<sup>24</sup> Ver la descripción de cada uno de estos textos alfonsianos, in: M. VIDAL, *La Morale di Sant Alfonso*, 17-18.

<sup>25</sup> Bernhard Häring se refiere al valor de estos escritos con las siguientes palabras: "Solo comprendí todo el carisma de san Alfonso al leer su *apología*, escrita en italiano-apolitano. La franqueza con la cual se expresa contra sus censores y detractores es fascinante. En el tono siempre queda noble. No se deja llevar por el tono vulgar de algunas polémicas contra la moral benigna y pastoral. Con más vigor expresa su convicción fundamental: Dios no ha creado al hombre para la ley sino para la libertad por el amor y para el amor. La ley se añade luego al servicio de la libertad bien comprendida..." (*Carisma y libertad de espíritu*, in: VARIOS, *Ser Redentorista hoy. Testimonios sobre el Carisma* [Roma, 1996] 209).

gna, Venecia 1764, 505-530; *Apologia in cui si difende la Dissertatione dell'a. sull'uso moderato dell'opinione probabile dalle opposizioni fattegli di un molto Rev. P. Lettore che si nomina "Adelfo Dositeo"*, Venecia 1764; *Apologia della Teologia morale dell'Ill.mo e Rev.mo Mons. D. Alfonso de'Liguori, vescovo di s. Agata de' Goti, tracciata da taluni per lassa, como seguace del sistema probabilistico e specialmente dell'opinione meno probabile*, opúsculo unido a la obra *Delle cerimonie della Messa*, Bassano 1769, 193-264 (en la edición de Nápoles del mismo año con paginación propia: 1-57).

No es el momento de recordar la historia de la polémica alfonsiana con V. Patuzzi<sup>26</sup>. Baste recordar que el movimiento probabiliorista con el que se confronta Alfonso tuvo su principal foco de irradiación en el convento dominicano reformado de Venecia con el trío de teólogos formado por D. Concina (1687-1756), V. Patuzzi (1700-1769) y F. Cuniliati (+1759). Es con V. Patuzzi con el que directamente mantiene Alfonso la confrontación. Dejando aparte el contenido propiamente teológico-moral de la disputa, conviene recordar un detalle de humanidad en la actuación de Alfonso. En la edición 7ª de la *Theologia Moralis* (1772), comentada más arriba, tuvo que introducir Alfonso un segundo *Aviso (Monitum)* al final del tratado sobre la conciencia en respuesta a una difamación vertida en la obra póstuma de Patuzzi († 1769) *Ethica Christiana sive Theologia Moralis* (Venecia, 1770). En el *elogium* del autor, el padre Sineo afirmaba que Alfonso, no sabiendo cómo contestar a Patuzzi, se sirvió de su influencia episcopal e hizo gestiones para que la obra del ilustre dominico fuese condenada por la Sagrada Congregación del Índice. Alfonso reaccionó así: "¡Vaya! Esto me faltaba: ser considerado como delator (...). No lo delaté, ni nunca me vino a la mente hacerlo"<sup>27</sup>.

Por su propia dinámica y por reacción ante las críticas de Patuzzi, el pensamiento moral alfonsiano consiguió un estatuto

---

<sup>26</sup> Una descripción histórica en: R. TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori*, II, 292-305.

<sup>27</sup> El *Monitum* está en las pp. 22-24 y las frases citadas se encuentran en las pp. 22 y 23 de la edición 7ª de la *Theologia Moralis* (1772).



teórico propio (el *equiprobabilismo*) y una orientación pastoral equidistante del inhumano rigorismo y del irresponsable laxismo. La expresión teórica de su postura está contenida en las *Disertaciones* de 1762 y 1765. De hecho su pensamiento moral evolucionó desde el probabilismo simple, defendido en las *Disertaciones* de 1749 y de 1755, hasta la propuesta personal de un “uso moderado” de la opinión probable, expresada tal propuesta en las citadas *Disertaciones* de 1762 y 1765. Es preciso reconocer que fue en la etapa episcopal cuando Alfonso escribió las mejores páginas acerca de su sistema moral.

En los apartados siguientes me propongo presentar el pensamiento moral alfonsiano en su conjunto. Obviamente, en esta presentación no pretendo abarcar todo el conjunto del pensamiento moral alfonsiano y analizarlo en relación con la impostación del discurso moral de su época. Me limitaré a señalar algunas de las principales *innovaciones* que la moral de Alfonso ofrece en confrontación con la producción teológica de su momento histórico.

## 2. – *Innovaciones en el campo de la Moral*

Alfonso realiza innovaciones en casi todos los campos de su labor como escritor y como pastor. Sobresalen: la creación de las “Capillas del atardecer”, escuelas de vida cristiana y de elevación humana para los laicos y con los laicos; la acentuación formativa y catequética de las Misiones populares; un nuevo estilo en la predicación y en la presentación del Evangelio.

Las *Capillas del atardecer* (“Capelle serotine”) constituyen una “innovación” pastoral alfonsiana<sup>28</sup>. Además de otros aspectos positivos, no cabe la menor duda que esta práctica pastoral supuso una recuperación social de la gente marginada así como una elevación de su nivel de responsabilización. Así lo reconocen el Cardenal Luciani (futuro Juan Pablo I) y el Papa Juan Pablo II. Para el primero, Alfonso “buscaba con la instrucción llana

---

<sup>28</sup> Cf. G. DI GENNARO – D. PIZZUTI, *Alfonso de' Liguori e il secolo dei lumi. Una rivisitazione storico-sociologica in occasione del terzo centenario della nascita*, in: *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 304-307.

y sencilla la recuperación religiosa y civil de los ‘marginados’ (*lazzaroni*)”<sup>29</sup>. Para Juan Pablo II, las Capillas del atardecer “llegan a ser una escuela de reeducación cívica y moral”<sup>30</sup>.

Las *Misiones populares*, tal como las entiende y las practica Alfonso, tienen también notables “innovaciones”<sup>31</sup>. Una de estas peculiaridades innovadoras es la acentuación del aspecto “formativo”, mediante la importancia otorgada a la “catequesis” y a la “instrucción” (al pueblo en general, y a los diversos grupos en particular). La elevación cultural de la gente es una consecuencia de esta acentuación de la dimensión formativa de las Misiones.

La predicación y los escritos de Alfonso tienen un sello propio. Ese “estilo” se identifica con el “hombre” del que brotan. En la *predicación* Alfonso huye de toda vanidad formal y de todo “fuego de artificio” para concentrarse en su función práctica: “instruir” la mente y “mover” el corazón de la gente hacia una práctica individual y social en conformidad con la noble condición de personas y de hijos de Dios.

En los *escritos* no pretende “sorprender” a los cultos e intelectuales sino “formar” a la gente sencilla. La estrategia de “obras cortas”, a modo de libros de bolsillo (“livre de poche”), se encuadra dentro de ese objetivo<sup>32</sup>. El estilo claro, concentrado, y directo son signos no sólo de la preclara mente de Alfonso sino también de su deseo de llegar a la formación del pueblo llano<sup>33</sup>.

En el *trabajo teológico* también se puede hablar, según A. Luciani, de “un estilo (propio) de Teología”. El Cardenal de Venecia, y futuro Papa Juan Pablo I, resume este estilo mediante

---

<sup>29</sup> A. LUCIANI, *S. Alfonso cent'anni fa era proclamato dottore della Chiesa*, Venecia 1972, 15.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Spiritus Domini*, in: *AAS* 79 (1987) 1366.

<sup>31</sup> Ver los estudios de: G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*: G. DE ROSA – T. GREGORY (eds.), *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, Roma-Bari 1994, 419-452; VARIOS, *Le Missioni popolari dei Redentoristi in Europa*, in: *SHCSR* 33 (1985) monográfico; A.V. AMARANTE, *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, Materdomini 2003.

<sup>32</sup> Cf. A. LUCIANI, *S. Alfonso cent'anni fa*, 32.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, 27-28.

los siguientes rasgos<sup>34</sup>: “Alfonso era teólogo en vistas a los problemas prácticos que hay que resolver de inmediato, en función de las experiencias vividas”; “había estudiado una filosofía ecléctica, no aristotélica: de ahí su horror a las sutilezas y a las discusiones inútiles”; “el estudio del derecho y la práctica del foro le habían infundido gran respeto por la tradición y la capacidad para desembrollar casos complicados”; “el púlpito y el confesionario le decían cuáles eran las necesidades inmediatas de las almas en aquel momento concreto: teólogo justo para el tiempo justo”.

En relación al pensamiento teológico-moral, Juan Pablo II ha destacado en la personalidad de Alfonso dos rasgos que, aparentemente, parecen ser contradictorios pero que, en el fondo, constituyen la clave explicativa de la valía objetiva y de la capacidad actualizadora de la moral alfonsiana. El Papa dice que Alfonso fue un hombre de la Tradición y al mismo tiempo un renovador de la Moral católica<sup>35</sup>.

Sin duda alguna, Alfonso siente un gran “respeto hacia la Tradición”<sup>36</sup>. Conviene recordar que hizo un tratamiento explícito sobre la Tradición en su comentario de la Sesión IV del Concilio de Trento<sup>37</sup>. Son de destacar sus análisis sobre los tres tipos de contenidos de la Tradición: las tradiciones divinas, las apostólicas (algunas de las cuales son también divinas por haber sido recibidas de la boca de Cristo o haber sido reveladas por el Espíritu Santo), y las humanas<sup>38</sup>. Además, proporciona un conjunto de reglas para distinguir las tradiciones “divinas” de las “humanas” y viceversa, aludiendo a ejemplos de verdadero interés histórico<sup>39</sup>.

En su trabajo teológico-moral, Alfonso utiliza de hecho la Tradición como lugar teológico y fuente de la moral cristiana sirviéndose de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos

---

<sup>34</sup> Las frases entrecomilladas están en: *Ibid.*, 27.

<sup>35</sup> JUAN PABLO II, *Spiritus Domini*, in: AAS 79 (1978) 1365-1375.

<sup>36</sup> A. LUCIANI, *S. Alfonso cent'anni fa*, 27-28.

<sup>37</sup> SAN ALFONSO, *Opera dogmatica contra gli eretici pretesi riformati*, in: *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, VIII, Torino 1848, 842-854.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 851-852.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 853-854.

medievales, sobre todo de santo Tomás, a quien considera el “theologorum princeps”<sup>40</sup>. Hasta tal punto fue un hombre de la Tradición que Juan Pablo II llega a hacer esta afirmación: “tuvo él (Alfonso), como pocos, el ‘sensus Ecclesiae’, un criterio que le acompañó en la búsqueda teológica y en la práctica pastoral hasta llegar a ser él mismo, en cierto sentido, la voz de la Iglesia”<sup>41</sup>.

Pero la propuesta alfonsiana, enraizada en la Tradición, no mira nostálgicamente hacia el pasado. La mirada de Alfonso está tendida hacia el presente y hacia el futuro. Siente como suyas las necesidades de la gente. Y esas urgencias no se solucionan con mirada retrospectiva, sino con los ojos puestos en el futuro.

Es también Juan Pablo II quien ha subrayado fuertemente el carácter innovador de Alfonso en el campo de la moral. En apreciación del Papa, las grandes obras de moral de Alfonso “han hecho de él el maestro de la sabiduría moral católica”<sup>42</sup>. Más aún, “Alfonso fue el renovador de la Moral”<sup>43</sup>.

La magna innovación de Alfonso en el campo de la Moral católica fue haber superado la crisis del enfrentamiento entre el probabilismo y el probabiliorismo. No lo hizo proponiendo otro sistema desde los mismos presupuestos de los sistemas enfrentados, sino señalando un camino nuevo para la búsqueda de la verdad moral.

De esta innovación fundamental se originan las innovaciones concretas. Las más llamativas son aquellas en las que Alfonso, bien a su pesar y pidiendo disculpas, se aparta del parecer de santo Tomás, a quien tenía por el máximo maestro en las cuestiones teológicas<sup>44</sup>.

- Tal cosa sucede en la afirmación de Alfonso sobre el estatuto de la conciencia invenciblemente errónea, cuyos actos no

---

<sup>40</sup> GAUDÉ, I, 26.

<sup>41</sup> JUAN PABLO II, *Spiritus Domini*, in: AAS 79 (1987) 1372: “nam ‘sensus Ecclesiae’ summopere habuit ... adeo ut fuerit ipse quodammodo vox Ecclesiae”.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1368: “magistrum sapientiae moralis catholicae prodant”.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1367: “verum enimvero fuit Alfonsus rerum moralium, id est doctrinae de moribus, restitutor”.

<sup>44</sup> GAUDÉ, II, 689.

sólo están excusados de culpa (según aceptaba únicamente santo Tomás) sino son también meritorios (según la opinión de G. de Ockham).

- Lo mismo acaece en el parecer de Alfonso sobre la licitud del matrimonio, y del acto conyugal, por razón del “remedium concupiscentiae”, apartándose con ello de la interpretación de santo Tomás.

- Merece la pena añadir otra cuestión en la que abiertamente se aparta también de la opinión de san Agustín y de santo Tomás: la “tolerancia social” de la prostitución. Apoyándose en razones de dignidad humana, manifestando gran sensibilidad hacia las personas marginadas, y remitiendo a los estudios y a la práctica pastoral de su compañero J. Sarnelli con las mujeres prostituidas en la ciudad de Nápoles, Alfonso se opone a la tolerancia social de la prostitución, aún sabiendo que va en contra del parecer de san Agustín y de santo Tomás<sup>45</sup>.

Otro grupo importante de innovaciones de Alfonso son aplicaciones o deducciones de su sistema moral. Su opción por situar la verdad en el orden objetivo en cuanto es “aprehendido” por la persona le lleva a afirmar que la ley eterna alcanza la “promulgación” requerida sólo a través de la criatura racional. De la afirmación del principio de “flexibilidad” deduce la función de la virtud de la epiqueya, “aún en cuestiones de ley natural”, así como la amplitud de la ignorancia invencible, la cual alcanza ámbitos de la ley natural, al menos en sus principios secundarios. Este segundo grupo de innovaciones son defendidas por Alfonso apoyándose en interpretaciones de los textos de santo Tomás.

No es el lugar para analizar todas las innovaciones alfonsianas en el campo de la moral concreta. En los apartados siguientes me detendré en tres grupos de innovaciones alfonsianas que, a mi juicio, constituyen las innovaciones de mayor significado en el contexto histórico de Alfonso así como las de mayor fuerza inspiradora para el planteamiento actual y futuro de la moral católica.

---

<sup>45</sup> GAUDÉ, I, 678-679.

### 3. – *Especificidad alfonsiana en el tema de la conciencia moral*

Dos son las principales peculiaridades que introduce Alfonso en el significado y en la función de la conciencia moral: hace de esta el factor “personalizante” de la vida moral y la convierte en instancia “constitutiva” de la moralidad.

#### 3.1. *La conciencia, factor “personalizante” de la vida moral*

Desde el final de la Escolástica y durante toda la época postridentina, la conciencia moral ocupó un lugar destacado en la vida y en la reflexión morales del catolicismo. Aquí se encuentra la clave de la llamada “revolución copernicana” del casuismo: haber colocado la conciencia como centro en torno al cual gira el universo moral<sup>46</sup>. Tanto es así que se puede hablar de la moral católica moderna como una “moral de la conciencia”.

En este aprecio por la conciencia Alfonso no fue un innovador. Otros manualistas, antes que él, habían situado el tratado sobre la conciencia en el lugar primero de la síntesis moral. Pero, la intervención de Alfonso, no siendo novedosa, fue decisiva a este respecto. “La problemática relativa a la conciencia llegó a ser central en la Teología moral, en cuanto disciplina autónoma, y continuó ocupando los primeros puestos en los manuales hasta la mitad del siglo XX a causa de la fuerte influencia alfonsiana”<sup>47</sup>.

Pero Alfonso se distancia de la interpretación común que da el casuismo acerca de la función de la conciencia moral. Para la generalidad de los casuistas, fue, ante todo, un lugar y un conjunto de reglas, en el que, y mediante las cuales, se realizaba un *procedimiento* a fin de obtener la certeza necesaria para actuar moralmente. La conciencia consistía básicamente en una “técnica” para habérselas en el juego de opiniones diversas, en un contexto donde no se aspiraba a obtener “verdades” objetivas sino, a lo sumo, “certezas” subjetivas.

Bajo esta comprensión un tanto “mecanicista”, la conciencia se convirtió en una especie de “foro, en el que se aplicaban

---

<sup>46</sup> M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991, 187.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 184.

técnicas de jurisprudencia”<sup>48</sup>. Consiguientemente, se generó un tipo de discurso moral en el que la persona quedaba reducida a un “sujeto calculante y calculable”<sup>49</sup>. El punto álgido de esta forma de entender la actuación de la conciencia se verificó en el procedimiento para salir de la “duda”, lo cual dio origen a la diversidad de los así llamados “sistemas de moral”, que no son otra cosa que estructuras procedimentales para conseguir la “certeza” moral.

Alfonso se aleja de esta interpretación “mecánica” y exageradamente “procedimental” de la conciencia moral. En su pensamiento late una marcada orientación “personalista”<sup>50</sup>, la cual se traduce en la interpretación de la conciencia como un factor “personalizante” de la vida moral. El padre D. Capone ha analizado la peculiaridad de la “casuística” alfonsiana y ha puesto de relieve la presencia en ella de la “prudencialidad”. La conciencia moral, según Alfonso, es el factor personal que integra la función de la “prudencia” tomasiana y el papel de la “casuística” moderna<sup>51</sup>.

### 3.2. La conciencia, instancia “constitutiva” de la moral

Sin duda alguna, la afirmación más peculiar y más decisiva de Alfonso, en relación con la conciencia, es la de decir que es “norma formal y próxima” del obrar moral. Con esta orientación, Alfonso se sitúa en lo que llamaríamos hoy tendencia subjetiva del discurso y de la vida morales. Pero conviene explicar esta interpretación para que no sea mal interpretada.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>50</sup> Cf. D. CAPONE, *Fattualismo o personalismo morale?*, in: *Studia Moralia* 26 (1988) 183-207; ID., *Il personalismo in Alfonso M. de Liguori*: P. GIANNANTONIO (a cura di), *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, Firenze 1990, 221-257.

<sup>51</sup> Además de los artículos citados en la nota precedente, ver: D. CAPO-NE, *La “Theologia moralis” di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, in: *Studia Moralia* 25 (1987) 27-78. Esta postura de Capone es asumida y desarrollada por S. MAJORANO, *The Formation of Conscience according to the Redemptorist Tradition*, in: VARIOS, *Proceedings of the Third International Congress of Redemptorist Moral Theologians*, Pattaya 1995, 8-15.

Alfonso, como no podría ser de otro modo, admite dos factores en la constitución del orden moral: uno, de carácter objetivo, y el otro, de carácter subjetivo. Con el lenguaje de la época denomina a cada factor: “regula actuum humanorum”<sup>52</sup>. Los dos factores son “constitutivos” del universo moral, cada uno según su peculiaridad. De ahí también que el mundo de la moral haya de ser considerado dentro de esa tensión entre objetividad (¿qué es lo *bueno*?) y subjetividad (¿cómo ser *buenos*?).

Hay que anotar la calificación que da Alfonso a cada uno de los dos factores: al objetivo lo llama “regula remota sive materialis” y lo identifica con la “lex divina”, mientras que al subjetivo lo denomina “regula proxima sive formalis” y lo concreta en la “conscientia”. Por los términos binómicos empleados se deduce que no puede darse una polaridad sin la otra (“proxima-remota”, “formalis-materialis”). Sin embargo, por la resonancia lingüística y por el contenido semántico de cada término, la preferencia alfonsiana parece inclinarse hacia la “regula formalis”, que está representada por la conciencia.

Alfonso no explica en qué sentido es la conciencia una instancia “constitutiva” de moralidad. De seguro que no aceptaría entender la conciencia como la fuente “creativa” de la moral, ni identificaría el juicio de conciencia con una mera “decisión” de la persona, según el sentido que tienen tales interpretaciones en la condena que de ellas hace la encíclica *Veritatis splendor* (nn. 54-56). Alfonso no habla de “decisión” sino de juicio o dictamen<sup>53</sup>, si bien no reduce este dictamen a un mero reflejo de la norma objetiva. Alfonso sabe que el orden objetivo es norma “en cuanto es captada” por la conciencia<sup>54</sup>. En ese “prout apprehenditur ab ipsa conscientia” está la función “constitutiva” de la conciencia en la vida moral.

---

<sup>52</sup> GAUDÉ, I, 3: “Duplex est regula actuum humanorum; una dicitur remota, altera proxima. Remota, sive materialis, est lex divina; proxima vero, sive formalis, est conscientia”.

<sup>53</sup> GAUDÉ, I, 3: “Conscientia definitur sic: est iudicium seu dictamen practicum rationis”.

<sup>54</sup> GAUDÉ, I, 3: “Licet conscientia in omnibus divinae legi conformari debeat, bonitas tamen aut malitia humanarum actionum nobis innotescit, prout ab ipsa conscientia apprehenditur”.



Donde aparece con mayor relieve la doctrina alfonsiana sobre la fuerza “constitutiva”, que opera la conciencia en la moral, es en la explicación del carácter vinculante de la “conciencia invenciblemente errónea”<sup>55</sup>. Mientras que para Tomás de Aquino el error invencible únicamente “excusaba” de pecado, para Alfonso, en cambio, la conciencia invenciblemente errónea constituye en “meritorio” el acto moral, en cuanto que, aún en ese caso, la actuación “está dirigida por el dictamen de la razón y de la prudencia”<sup>56</sup>.

Como se ve, la doctrina alfonsiana se distancia del pensamiento de Tomás de Aquino, situándose, más bien, en la órbita de Guillermo de Ockham<sup>57</sup>. La razón de esta postura alfonsiana está en que Alfonso no cree en un “objetivismo moral craso” (“lex ut in se est”), sino en una “objetividad mediada por la razón” (“lex prout repraesentatur a ratione”)<sup>58</sup>.

Desde esta comprensión de la conciencia en cuanto instancia “constitutiva” de moralidad, se deduce la importancia que otorga Alfonso al juicio de conciencia en la pastoral y, más concretamente, en el sacramento de la penitencia. La conciencia es la que “determina” la verdad *práctica* y, por consiguiente, la verdad que *salva o condena*.

#### 4. – Innovaciones en la moral matrimonial

Junto con la conciencia ha sido la moral matrimonial el campo en el que se han constatado las innovaciones más importantes del pensamiento moral alfonsiano. Me limito aquí a señalar ese carácter innovador en dos aspectos de la moral matrimo-

---

<sup>55</sup> Cf. L. VEREECKE, *La conscience selon Saint Alphonse de Liguori*, in: *Studia Moralia* 21 (1983) 262-266.

<sup>56</sup> GAUDÉ, I, 4: “Non solum autem qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea non peccat, sed etiam *probabilius acquirit meritum*; ut recte sentit Pater Fulgentius Cuniliati cum aliis communissime. Ratio, quia ad dicendum aliquem actum bonum, saltem inadaequatum, sufficit ut ille dirigatur per rationis et prudentiae dictamen”.

<sup>57</sup> Cf. L. VEREECKE, *La conscience selon Saint Alphonse de Liguori*, 263.

<sup>58</sup> GAUDÉ, I, 153: “Quando peccatur contra legem invincibiliter ignorantam, materialiter tantum, non formaliter peccatur; quia lex, non ut in se est, sed prout repraesentatur a ratione, ita fit regula et mensura nostrae voluntatis”.

nial: la ordenación de los fines del matrimonio; y, la licitud del matrimonio, así como de la relación conyugal, “propter remedium concupiscentiae”.

#### 4.1. *La ordenación de los fines del matrimonio*

##### *El pensamiento alfonsiano*

Alfonso pertenece a una época de la moral matrimonial en que ya no se habla de “bienes” del matrimonio. El significado del matrimonio se expresa con la categoría de “fines”. En este cuadro conceptual hay que situar su importante formulación sobre los fines del matrimonio.

De hecho, la orientación básica que ilumina todo el conjunto del pensamiento alfonsiano sobre el matrimonio se encuentra en su peculiar comprensión y exposición sobre los fines del matrimonio. Aquí reside la mayor originalidad de Alfonso. Según él, “en el matrimonio existen tres clases de fines: fines intrínsecos y esenciales, fines intrínsecos accidentales, y fines extrínsecos accidentales:

- Los fines *intrínsecos esenciales* son dos: la mutua donación con la obligación de entregarse al otro, y el vínculo indisoluble.

- Los fines *intrínsecos accidentales* son también dos: la procreación, y el remedio de la concupiscencia.

- Los fines *accidentales extrínsecos* pueden ser muchos como, por ejemplo, la paz entre las familias, la satisfacción de alguna apetencia personal”<sup>59</sup>.

Para valorar con objetividad el significado de esta formulación alfonsiana sobre los fines del matrimonio es necesario, en primer lugar, situarla en su contexto histórico; a continuación, se puede señalar el grado de innovación que supuso en su época y que todavía puede seguir teniendo en la actualidad.

##### *El contexto histórico*

No hay que pensar que la formulación alfonsiana sobre los fines del matrimonio fue una creación totalmente nueva de Alfonso. En la Edad Media se comenzó a hablar de *fines* del ma-

---

<sup>59</sup> GAUDÉ, IV, 61-62.

trimonio, traduciendo así a nuevo lenguaje la doctrina agustiniana sobre los *bienes* del matrimonio. Se señalaron tres fines: la procreación y educación de la prole; el remedio de la concupiscencia; y el significado sacramental. Entre la época medieval y la formulación de Alfonso se establecen otras precisiones y divisiones que es necesario tener en cuenta. Creo que las principales fuentes directas del texto alfonsiano están en cuatro autores, escalonados temporalmente: Tomás Sánchez (1550-1610), Claudio Lacroix (1652-1714), Salmanticenses (s. XVII-XVIII), y Constantino Roncaglia (1677-1737).

Tomás Sánchez es uno de los autores preferidos por Alfonso, sobre todo en los temas relacionados con el matrimonio<sup>60</sup>. De seguro que Alfonso leyó lo que el moralista cordobés había escrito sobre los fines del matrimonio. Muy probablemente, lo escrito por Sánchez pudo darle la impresión, como nos la da ahora a nosotros, de cierta imprecisión<sup>61</sup>. Distingue Sánchez entre fines “per se” o “ratione sui” y fines “extranei”. Señala los primeros en función de dos dimensiones de la institución matrimonial:

- en cuanto es *contrato*, el fin del matrimonio “ratione sui” es la entrega mutua del derecho al cuerpo y la comunión de los espíritus (“traditio potestatis corporis alteri coniugi et mutua animorum coniunctio”);

- en cuanto que el matrimonio está *ordenado a la sexualidad* (“cum ad copulam ordinatur”), su finalidad es más compleja (aquí es donde se encuentra la “imprecisión” a la que acabo de aludir): primariamente (“primario”) está instituido en orden a la procreación (“institutum ad propagationem sobolis”), y secundariamente, aunque por razón intrínseca (“finis per se, non tamen per se primus sed secundarius”), al remedio de la concupiscencia (“remedium concupiscentiae”).

---

<sup>60</sup> A T. Sánchez lo tiene por autor “probado” (Prólogo a la 1ª edición de la *Theologia Moralis*); lo cataloga entre los “gravissimi auctores” (GAUDÉ, I, 645); lo tiene por “sapientissimus et piissimus” (GAUDÉ, I, 700); lo defiende frente a quienes lo denigran por tratar temas “escabrosos” (GAUDÉ, IV, 82-83).

<sup>61</sup> El texto se encuentra en: T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, t. I, Antuerpiae 1614, 157.

Claudio Lacroix tiene en común con Alfonso el haber sido uno de los grandes comentaristas de la *Medulla* de Busenbaum<sup>62</sup>. En efecto, el moralista jesuita compuso una notable obra de moral casuista, que fue reeditada por F. A. Zaccaria; de esta reedición proviene la *Disertación prolegómena* con que se abría la 3ª edición de la *Theologia Moralis* alfonsiana. La obra de Lacroix influyó mucho sobre el pensamiento de Alfonso, sobre todo en la época en que preparaba las ediciones 2ª y 3ª de su Moral. En relación al significado del matrimonio (“Quid sit”)<sup>63</sup>, Lacroix recuerda los bienes de la institución conyugal<sup>64</sup>. En cuanto a los fines, sigue dentro de la pauta marcada por Sánchez, si bien introduce más claridad en la formulación. Hace la siguiente organización de fines<sup>65</sup>:

- fin *esencial* (“essentialis”): la entrega de los cuerpos y la obligación radical del débito conyugal (“mutua corporum traditio et radicalis obligatio tradendi debitum”);

- fin *accidental* pero al mismo tiempo *propio* (“finis accidentalis sed proprius”) que es de doble índole: a) *primario* (“primarius”): procreación y educación (“generare et ad Dei cultum educare prolem”); b) *secundario* (“secundarius”): remedio de la concupiscencia;

- fines *extrínsecos*<sup>66</sup>: la salud, la paz, las riquezas, la belleza, etc.

De los Salmanticenses puede decirse que fueron el libro de consulta primera y continua de Alfonso<sup>67</sup>. Es normal que en ellos

---

<sup>62</sup> Sobre Lacroix y sobre los comentarios a la obra de Busenbaum, cf. M. VIDAL, *La moral de san Alfonso de Liguori y la Compañía de Jesús*, in: *Miscelánea Comillas* 45 (1987) 391-416.

<sup>63</sup> Cito por la siguiente edición (que contiene las anotaciones de F.A. Zaccaria): C. LACROIX, *Theologia Moralis*, t. III, Ravennae 1761, 19.

<sup>64</sup> “Bonum matrimonii est tripartitum: fides, proles, sacramentum” (*Ibid.*, 19).

<sup>65</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>66</sup> En la edición que utilizo existe un error de impresión, ya que habla de “fines *intrinsici*” (*Ibid.*, 19), siendo lo que procede hablar de fines “extrínsecos”; de hecho en páginas posteriores (p. 25) se habla de fines “extranei”.

<sup>67</sup> En el prólogo a la 1ª edición de la *Theologia Moralis* se lee esta referencia alfonsiana a los Salmanticenses: “Communi aestimatione moralem hanc

leyera la exposición que hacen sobre el “triplex finis” del matrimonio<sup>68</sup>:

- fin *intrínseco substancial*: la mutua entrega y la obligación radical del débito conyugal (“traditio mutua, obligatioque radicalis reddendi debitum”);

- fin *intrínseco accidental*: la procreación y el remedio de la concupiscencia (“prolis procreatio et educatio ad cultum Dei, necnon remedium concupiscentiae”);

- fin *extrínseco*: la paz, las riquezas, la nobleza, la belleza, etc.

Constantino Roncaglia es otro de los autores utilizados por Alfonso como fuente bibliográfica básica y continua para la elaboración de su *Theologia Moralis*<sup>69</sup>. Para la cuestión de los fines del matrimonio es la fuente más cercana al pensamiento alfonciano. Según Roncaglia los fines intrínsecos (no habla más que implícitamente de los fines “extrínsecos”) del matrimonio son<sup>70</sup>:

- fin *intrínseco substancial*: la mutua entrega y la obligación radical del débito conyugal (“mutua traditio et radicalis obligatio ad copulam”);

- fin *intrínseco accidental*: la procreación y el remedio de la concupiscencia (“prolis procreatio et remedium concupiscentiae”).

---

scientiam diffuse, et egregie pertractant; Quosque ipse inter ceteros frequentius familiares habui: ita ut fere omnia, quae iidem tot libris latiore calamo in examen revocant, breviter concinnata hic invenies”.

<sup>68</sup> Cito por la siguiente edición: SALMANTICENSES, *Cursus Theologiae Moralis*, t. II, Madrid 1717<sup>5</sup>, 103-104. Sobre los Salmanticenses morales y sobre la relación de Alfonso con ellos, cf. T. SIERRA, *El Curso Moral Salmanticense. Estudio histórico y valoración crítica*, Valladolid 1968; ID., *San Alfonso y los Salmanticenses morales*, in: *Moralia* 10 (1988) 235-254.

<sup>69</sup> Cf. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral*, Madrid 1986, 138. A Roncaglia lo cataloga entre los autores “probi” y entre los autores “gravi” (*Ibid.*, 136).

<sup>70</sup> Cito por la siguiente edición: C. RONCAGLIA, *Universa Moralis Theologia*, t. VI, Luca 1849, 199.

*Innovación alfonsiana*

Comparando la exposición de Alfonso con la de las cuatro fuentes, que muy bien pudo utilizar, se pueden constatar un gran número de convergencias; pero también alguna divergencia.

Tanto Alfonso como los autores indicados distinguen entre fines “intrínsecos” y “extrínsecos” (considerando a estos últimos como “accidentales” al matrimonio); entre los fines intrínsecos, todos establecen otra distinción, más importante, entre “substanciales” y “accidentales”; Alfonso prefiere el término “esenciales” al de “substanciales”, ya que unos y otros pertenecen a la substancia del matrimonio. Alfonso acepta la opción de los Salmanticenses y de Roncaglia de no establecer prioridad, como lo hacen Sánchez y Lacroix, entre los fines accidentales, es decir, entre la procreación y el remedio de la concupiscencia.

Según mi parecer, no es propiamente innovación alfonsiana el haber distinguido, entre los fines intrínsecos del matrimonio, los “esenciales” y los “accidentales” y el haber colocado la procreación entre estos últimos, es decir, entre los “accidentales”. Esta comprensión de los fines matrimoniales y esta articulación de la procreación en ellos no pueden ser consideradas una novedad alfonsiana ya que, según he señalado, se encuentra en moralistas precedentes. Sin embargo, el que haya sido aceptada por Alfonso sí tiene gran importancia.

En la comprensión alfonsiana del matrimonio hay dos elementos de particular relieve que parecen chocar contra algunas orientaciones excesivamente “procreativistas” de la tradición anterior. Me refiero a estas dos afirmaciones:

- la procreación *no es un fin esencial* del matrimonio; es solo un fin intrínseco *accidental*<sup>71</sup>;
- el matrimonio es lícito y válido *aunque se excluyan* los dos fines intrínsecos accidentales, concretamente, el remedio de la concupiscencia y la *procreación*; así contrajeron su matrimonio María y José<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> GAUDÉ, IV, 61.

<sup>72</sup> GAUDÉ, IV, 62.

El criterio básico que ilumina todo el conjunto del pensamiento alfonsiano sobre la procreación es su doctrina peculiar sobre los fines del matrimonio y el puesto que en ellos ocupa la finalidad procreativa. Según la comprensión alfonsiana sobre el significado (“fines”) del matrimonio:

- no se requiere la intención procreativa en toda relación conyugal<sup>73</sup>;

- más aún, se puede admitir que a veces es lícito el desear no tener hijos<sup>74</sup>, por razón del principio de responsabilidad general que ha de abarcar toda la realidad del matrimonio y de la familia.

A partir del significado general que Alfonso otorga a la función procreativa dentro de la realidad del matrimonio surge una moral de la procreación de signo más equilibrado que la ofrecida por comprensiones morales precedentes. En la moral alfonsiana se insinúa lo que actualmente constituye una vigencia ética dentro de la moral católica: el principio de “procreación responsable”.

#### 4.2. *Licitud de la relación conyugal “propter remedium concupiscentiae”*

Nadie niega que haya de ser considerada como innovación alfonsiana la interpretación de 1 Cor 7, 2 que la Vulgata tradujo así: “*propter fornicationem, unusquisque suam uxorem habeat, et unaqueque suum virum habeat*”. En su sentido original el texto paulino no pretende dirimir una disputa sobre el significado del matrimonio<sup>75</sup>; sin embargo, la tradición eclesial lo usó para justi-

---

<sup>73</sup> GAUDÉ, IV, 109: “Consequenter resolvitur licitum esse uti matrimonio: a) prolis causa; etsi haec non neccessario debeat intendi cum exercetur: dummodo positive non impediatur”.

<sup>74</sup> GAUDÉ, IV, 123.

<sup>75</sup> S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid 1996, 180-181, nota 83: “no se refiere aquí al contraer matrimonio (estaría en contradicción con v. 8.25 ss. 40), sino al uso de él (v. 3-5); se opone a ‘no tener contacto’ (v. 1). Esto quiere decir que la afirmación del v. 2 (especificada en los v. 3-5) es de tipo pragmático realista (sobre el uso del matrimonio), y no se puede interpretar como una afirmación general sobre el sentido del matrimonio (como *remedium concupiscentiae*)”.

ficar el matrimonio por razón de ser “remedio para la concupiscencia” (*remedium concupiscentiae*).

Alfonso se encontró con una corriente importante, y hasta mayoritaria, de teólogos, entre los cuales se situaba a santo Tomás, que sólo veían en el texto paulino una simple “indulgencia” que no quitaba el desorden objetivo inherente a contraer matrimonio con el fin principal del “remedio de la concupiscencia”. Consiguientemente, según esta interpretación, el contraer matrimonio teniendo como fin principal el remedio de la concupiscencia era, al menos, pecado venial.

Le costó a Alfonso apartarse de esa forma de pensar<sup>76</sup>, sobre todo al tener que ir en contra del parecer de santo Tomás, a quien tenía por el principal guía en su trabajo teológico. Sin embargo, pidiendo disculpas al Aquinatense, prefirió la interpretación de san Juan Crisóstomo<sup>77</sup> quien veía en el texto paulino no una “concesión indulgente” sino la afirmación de un valor objetivo del matrimonio. Así, pues, Alfonso afirmó con coraje la ausencia de pecado y, consiguientemente, la bondad objetiva del matrimonio contraído principalmente por motivación sexual (“remedio de la concupiscencia”).

Esta innovación alfonsiana tiene varias vertientes:

- por una parte, la postura alfonsiana fue decisiva para que el texto paulino fuera interpretado comúnmente no como una “concesión” sino como la afirmación de una “valor” de la vida conyugal;
- por otra parte, como el mismo Zalba reconoce, Alfonso, en contraste con san Agustín, considera como bueno (y carente de culpabilidad objetiva) “el ejercicio de la vida conyugal en cuanto remedio de la concupiscencia”<sup>78</sup>;
- de esta suerte, se adopta una nueva perspectiva para valorar de forma más personalista las relaciones intraconyugales y, en general, la institución matrimonial.

---

<sup>76</sup> La exposición, amplia y matizada, se encuentra en: GAUDÉ, IV, 62-64.

<sup>77</sup> “Sed venia tanti Doctoris (cujus sententiis universe obsequi in caeteris ego studui) magis propria videtur interpretatio S. Joannis Chrysostomi”: GAUDÉ, IV, 63.

<sup>78</sup> M. ZALBA, S. Alfonso in contrasto con la tradizione e con S. Agostino?, in: *Rassegna di Teologia* 10 (1969) 385.



En relación con la última afirmación, conviene anotar otra afirmación alfonsiana que participa de la innovación que estamos comentando. Me refiero a la afirmación básica de Alfonso de que los “fines” que justifican el matrimonio son los mismos que cohonestan la relación conyugal<sup>79</sup>. Este criterio ilumina, con una luz personalista, toda la moral de la vida conyugal.

En la monumental obra de Noonan sobre la historia del pensamiento cristiano acerca de la contracepción cobra un relieve especial la figura de Alfonso de Liguori<sup>80</sup>. Se le presenta, en cierta medida, como el “antagonista” de la postura agustiniana. Si esta defiende la orientación procreativista del matrimonio, la orientación alfonsiana apoya la valoración de la relación conyugal por razón de ella misma y propone una moral de responsabilidad en la procreación.

Con “Alfonso se ve netamente declinar la vieja actitud agustiniana frente a la relación conyugal desprovista de intencionalidad procreativa”<sup>81</sup>. Bien es cierto que el mismo Noonan reconoce que “el pensamiento de Alfonso todavía refleja una doctrina de transición”<sup>82</sup>: abandona la teoría marcadamente procreativista pero no se decide por la opción personalista del amor conyugal como núcleo justificador de la vida conyugal.

En cualquier caso, a Alfonso hay que situarlo en la corriente de significación más personalista y de orientación más benigna. Como dice J. Delumeau, “espíritus independientes como Dionisio el Cartujo († 1471), Martín El Maestro († 1481), Tomás Sánchez († 1610), San Alfonso María de Liguori († 1787), hicieron retroceder poco a poco, a pesar de una poderosa oposición conservadora, la imposible moral agustiniana respecto al matrimonio”<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> GAUDÉ, IV, 109: “Iidem enim fines, quos habere licet ad matrimonium contrahendum, cohonestant etiam petitionem copulae”.

<sup>80</sup> Cito por la traducción francesa: J.T. NOONAN, Jr., *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?*, Paris 1969.

<sup>81</sup> *Ibid.* 409.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 420.

<sup>83</sup> J. DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona 1973. Parecida valoración hace M.A. FARLEY, *Ética sexual*: J.B. NELSON – S.P. LONGFELLOW

Uno de los signos llamativos de esa orientación innovadora está en el abandono de la opinión de santo Tomás, que interpretaba de forma pesimista el texto de 1 Cor 7, 2 y, consiguientemente, veía culpa, aunque leve, en la opción por el matrimonio contraído como “remedio de la concupiscencia”. Es interesante constatar cómo Alfonso en esta cuestión se distancia de un autor a quien tanto apreciaba y a quien tenía por “theologorum princeps”. Con mayor conocimiento histórico tendría que haber dicho que se distanciaba, al mismo tiempo, de la tradición agustiniana<sup>84</sup>.

Pero más llamativo aún es a quién se adhiere, después de abandonar a santo Tomás y a la tradición agustiniana: a san Juan Crisóstomo. Es Noonan quien contrapone las visiones de san Juan Crisóstomo y de san Agustín<sup>85</sup>: la segunda de signo más pesimista y procreativista y la primera de carácter más optimista y más relacional. Se pregunta, además, cómo hubiera sido la tradición teológica y eclesial ulterior si esta hubiera seguido más a san Juan Crisóstomo que a san Agustín, y se responde que habría existido “un tono teológico diferente, una visión diferente del matrimonio”<sup>86</sup>.

En todo caso, existió un gran moralista, Alfonso de Liguori, que prefirió la opinión de san Juan Crisóstomo a la de santo Tomás e, implícitamente, a la de san Agustín. Este “espíritu alfonsiano”, insertado como estuvo en la genuina tradición cristiana, sirvió para reorientar teórica y prácticamente la postura global de la Iglesia en este campo hacia sensibilidades de signo más personalista.

---

(Dir.), *La Sexualidad y lo Sagrado*, Bilbao 1996, 118, al hablar del “intento de Alfonso María de Liguori por integrar el fin paulino del matrimonio con el fin de la relación sexual”.

<sup>84</sup> Conviene tener en cuenta que Alfonso apenas se refiere a san Agustín en el tema de la moral matrimonial. Solamente he contabilizado cuatro citas (y en lugares de poca importancia) de obras agustinianas en el tratado alfonsiano sobre el matrimonio de la *Theologia Moralis*: GAUDÉ, IV, 59, 64, 76, 103. Por eso, la referencia a san Agustín en la obra alfonsiana ha de ser interpretada de modo *implícito*, es decir, en cuanto que la opción agustiniana se encuentra en la tradición comúnmente vigente con la que se confronta Alfonso.

<sup>85</sup> J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, 127-128

<sup>86</sup> *Ibid.*, 128.

Eso fue lo que acaeció en las respuestas que dio la Sagrada Penitenciaría, en el siglo XIX, a preguntas sobre cuestiones de moral matrimonial; concretamente, sobre la moralidad de la cooperación de la esposa en el “coitus interruptus” y sobre la necesidad o no de preguntar en el confesionario acerca de los pecados de la vida conyugal. El estudio histórico de esta cuestión arroja como balance global, dejando aparte matices parciales, la aceptación de la orientación alfonsiana en moral matrimonial<sup>87</sup>, un signo más del proceso de liguorización por el que entró la moral católica a partir del segundo tercio del siglo XIX.

5. – *Carácter innovador de la orientación general de la moral alfonsiana*

La innovación mayor de Alfonso en el campo de la moral consistió en superar los planteamientos tanto del probabilismo como del probabiliorismo. Estos se bloquearon en el concepto de verdad moral, al entenderla únicamente en relación con la ley. Una ley objetivada en la esencia de la naturaleza para el probabiliorista. Una ley exterior y, por lo tanto sometida al juego de las probabilidades externas, para el probabilista. Para Alfonso la verdad moral no está en la esencia ni en la fuerza exterior legislante. Por eso se opone tanto al probabiliorismo esencialista que conduce a un objetivismo apersonal como al probabilismo basado en la fuerza jurídica extrínseca que también conduce a una falta de consideración de la persona. Estas dos posturas no tienen en cuenta la condición salvífica de la verdad moral, lo cual “le hacía considerar como peligrosos no solo el tuciorismo, absoluto o mitigado, y el laxismo, sino también el verdadero probabiliorismo y un cierto fácil e indiferenciado probabilismo”<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Un estudio detallado de esta cuestión puede verse en: C. LANGLOIS, *Régulation romaine et morale alphonsienne en France dans la première moitié du 19e. siècle. Les propositions de Mgr Bouvier sur la morale conjugale*, in: *SHCSR* 45 (1997) 309-329. Los matices se refieren a la forma de invocar la doctrina alfonsiana por parte de la Sagrada Penitenciaría. También advierte C. Langlois (p. 327) sobre el peligro de caer en “anacronismos” a la hora de interpretar la doctrina alfonsiana, peligro del que cree que no escapa del todo Noonan en su monumental obra sobre la historia de la contracepción en la moral católica.

<sup>88</sup> D. CAPONE, *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilità e la co-*

La verdad moral, según Alfonso, está en la persona. Existe el bien (y el mal) objetivo, cosa que no considera el probabilista; pero ese bien (o mal) solamente se convierte en verdad moral cuando es “aprehendido” por la persona, afirmación que no tiene en cuenta el probabilista. De ahí la importancia de la *prudencia* en el sistema moral alfonsiano<sup>89</sup>, de tal modo que la opción alfonsiana por el “equiprobabilismo” es interpretada por D. Capone como una opción por el “principio de flexibilidad”<sup>90</sup>. Así, pues, “Alfonso hace una Moral de la persona cristiana, mientras otros hacen una Moral de la ley, y otros una Moral del acto libre, como entidad y valor por sí mismo”<sup>91</sup>.

Alfonso llegó a esta innovación a contracorriente de la época. Fueron la sensibilidad de santo y la pastoral entendida y practicada como servicio y no como poder los factores decisivos y de fondo que le llevaron a esa opción. El estudio, la reflexión, y la confrontación le ayudaron a madurarla y a racionalizarla, proceso que le ocupó durante tres largas décadas (desde los finales de 1740 hasta los finales de 1770). No dejó de tener influencia su formación filosófica cartesiana, su configuración intelectual en la Facultad de Leyes, y la práctica del foro. El principio de “equidad” moral en Alfonso tiene mucho que ver con la teoría filosófico-jurídica sobre la “equidad” de J. B. Vico, presidente del tribunal en el examen de ingreso de Alfonso a la Universidad.

Para explicar el funcionamiento de la conciencia y, consiguientemente, para entender la constitución del sujeto moral responsable, se sirvió Alfonso de los instrumentos que le proporcionaba la antropología jurídica<sup>92</sup>. De hecho, los dos principios

---

*scienza dal 1769 al 1777*, in: *Studia Moralia* 3 (1965) 144.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>90</sup> D. CAPONE, *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1763*, in: *Studia Moralia* 1 (1963) 282; 3 (1965) 147-148.

<sup>91</sup> *Id.*, *Dissertazioni e note...*, in: *Studia Moralia* 3 (1965) 148.

<sup>92</sup> Sobre la influencia de la formación jurídica de Alfonso en la configuración de su discurso teológico-moral: L. VEREECKE, *Sant'Alfonso giurista. La formazione giuridica e l'influsso sulla morale*, in: *Studia Moralia* 31 (1993) 265-282; F. CHIOVARO, *Alfonso de Liguori avvocato e magistrato*, in: *Segno* n. 142-143 (1993) 51-54; *Id.*, *S. Alfonso Maria de Liguori. Ritratto di un moralista*, in: *SHCSR* 45 (1997) 121-153; *Id.*, *Alfonso de Liguori avvocato*, in: *Segno* n. 211 (2000) 26-

básicos de su sistema moral, el principio de “posesión” y el principio de “epiqueya”, dependen más de la antropología jurídica que de la antropología filosófica. Alfonso volcó un “espíritu nuevo” en “odres viejos”. Fue el espíritu alfonsiano lo que cuestionó la moral de la época, aquello que supo leer la Iglesia del siglo XIX<sup>93</sup> y lo que permanece válido aún hoy<sup>94</sup>.

La clave de ese “espíritu” está en la comprensión salvífica de la verdad moral<sup>95</sup>. Alfonso no entiende la reflexión teológico-moral como una simple búsqueda de la verdad moral objetiva. Para él, la orientación salvífica de la moral es una clave hermenéutica decisiva. Es la razón del rechazo del excesivo rigorismo, el cual lleva en sí una carga condenatoria<sup>96</sup> y no refleja la “clemencia divina”<sup>97</sup>. También justifica la orientación “sanante” de la pastoral penitencial alfonsiana, en la que la función de “médico” y de “padre” predomina sobre la de “juez”<sup>98</sup>.

El carácter salvífico de la verdad moral tiene una función directa e inmediata en la constitución del sujeto moral responsable. Éste se construye en función del carácter salvífico de la Moral. De ahí que, según el pensamiento moral alfonsiano, en la constitución del sujeto responsable haya que tener en cuenta los factores siguientes:

---

38; M.L.S. CESCHINI, *Santo Alfonso Maria de Ligório, jurista e teólogo da Moral: VARIOS, Ética e direito: um diálogo*, Aparecida 1996, 33-63; T. KENNEDY, *Alfonso de Liguori, una morale da avvocato del peccatore*, in: *Segno* n. 332 (2012) 64-79. Estudios sobre la formación jurídica de Alfonso: A. FREDDA, *De institutione et eruditione juridica S. Alfonsi*, Roma 1939; P. PERLINGIERI, *Alfonso de Liguori giurista*, Roma 1988.

<sup>93</sup> Cf. M. VIDAL, *La moral católica en el siglo XIX y la figura de san Alfonso*, in: *Moralia* 8 (1986) 259-272.

<sup>94</sup> Sobre la actualidad de la moral alfonsiana son sugerentes las recientes apreciaciones de R. Gallagher.

<sup>95</sup> Para Alfonso el fin de todas las ciencias (“*omnium scientiarum finis*”) no es otro que la “salvación eterna” (“*nihil aliud esse debet quam salus aeterna*”): *Praxis confessarii*, 17; GAUDÉ, IV, 536.

<sup>96</sup> GAUDÉ, I, 61.

<sup>97</sup> GAUDÉ, III, 518.

<sup>98</sup> Cf. S. MAJORANO, *Sant’Alfonso Maria de’ Liguori: il confessore “officio di carità istituito dal Redentore solamente in bene delle anime”*, in: *Chiesa e Storia* 1 (2011) 285-306.

- La *fragilidad humana*, señalada por Alfonso en afirmaciones<sup>99</sup> que Juan Pablo II califica de “palabras memorables”<sup>100</sup>.
- La *gradualidad* en el descubrimiento y en la realización de la verdad moral<sup>101</sup>.
- La aceptación de las *circunstancias*, históricas y biográficas, como factor importante en la constitución de la verdad moral. Alfonso anota que por razón del cambio de las circunstancias una ley que era “cierta” puede pasar a ser “dudosa”<sup>102</sup>. La verdad moral salvífica se realiza en la aplicación de los criterios morales según la situación concreta de la persona.
- El uso de la *epiqueya* como criterio regulador de la verdad moral, aún en cuestiones de ley natural<sup>103</sup>, tiene en el pensamiento de Alfonso una justificación de carácter antropológico-teológico.
- Lo mismo hay que decir de la aceptación de la *ignorancia invencible* en el sujeto moral. Esta ignorancia inculpable impide el pecado formal, el único que ofende a Dios y que se opone a la salvación<sup>104</sup>. La “buena fe”, en la que a veces hay que dejar a las personas<sup>105</sup>, es un rasgo importante de la antropología moral y pastoral de Alfonso.

B. Forte ha puesto de relieve la valía de la intuición alfonsiana en la discusión sobre los sistemas de moral para comprender el significado auténtico de la decisión moral<sup>106</sup>.

---

<sup>99</sup> “Atendiendo a la fragilidad de la presente condición humana, no siempre es verdad que la cosa más segura sea dirigir las almas por la vía estrecha” (GAUDÉ, II, 53). “La excesiva severidad cierra el camino hacia la vida eterna” (GAUDÉ, I, 61).

<sup>100</sup> JUAN PABLO II, *Spiritus Domini*, in: AAS 79 (1987) 1368.

<sup>101</sup> Cf. S. MAJORANO, *Il popolo chiave pastorale di S. Alfonso*, in: SHCSR 45 (1997) 84-85.

<sup>102</sup> *Dell'uso moderato dell'opinione probabile*, 1765, c. III, n. 89. Edición de L. Corbetta, t. 29, Monza 1831, 199.

<sup>103</sup> GAUDÉ, I, 182: “etiam in naturalibus”.

<sup>104</sup> GAUDÉ, III, 636: *Praxis confessarii*, n. 8.

<sup>105</sup> Por ejemplo, en los comportamientos de la vida conyugal: C. LANGLOIS, *Régulation romaine*, 327-329.

<sup>106</sup> B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Roma 1993, 303-307; ID., *Attualità della morale alfonsiana. Sant'Al-*

Para este teólogo, actual pastor de la Iglesia, la decisión moral es el acto por el cual se realiza el encuentro salvífico de la persona con la gracia. Es la realización finita (en el tiempo) de las posibilidades personales con un peso de autotranscendencia (de eternidad). En el debate sobre los sistemas de moral entra en juego la estructura y la función de la decisión moral: ese debate “nace precisamente del conflicto entre la radicalidad de la exigencia ética, fundada en el *êthos* de gracia, y la incertidumbre de su realización concreta en la mutabilidad y complejidad de las situaciones vitales. En este conflicto la certeza moral es con frecuencia no absoluta, sino relativa”<sup>107</sup>.

Este conflicto es resuelto por la ética de situación eliminando uno de los polos de la tensión (la dimensión objetiva) y absolutizando el otro (la temporalidad). Los sistemas rigoristas (tutorismo, probabiliorismo) sacrifican la necesaria mediación histórica y situacional de la responsabilidad personal. El probabilismo transfiere todo el peso de la decisión a los condicionamientos extrínsecos. “En realidad, el conflicto de los sistemas revela la tensión más profunda entre el objetivismo clásico y el subjetivismo emergente en la modernidad”<sup>108</sup>.

La intuición de Alfonso consistió en superar los planteamientos reduccionistas tanto del probabiliorismo como del probabilismo. Situó la decisión moral en la persona (la conciencia que “aprehende” el orden objetivo) y así encontró el camino de solución a la crisis de los sistemas de moral. “Esta vía -propuesta por el realismo sapiencial y prudente de San Alfonso de Liguori-reconoce en la decisión moral un acto de la persona, la cual está en él implicada con toda la riqueza de sus componentes de interioridad y exterioridad, además de interlocutor libre y consciente de la alianza con Dios, proveniente de la gracia”<sup>109</sup>.

A partir de esta interpretación, la intuición alfonsiana puede ser actualizada hoy como propuesta alternativa a la crisis entre el “objetivismo” y el “subjetivismo” en la vida moral y en el discurso ético.

---

*fonso e la coscienza ieri e oggi*, in: *Studia Moralia* 45 (2007) 163-183.

<sup>107</sup> B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, 304.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 306.

Para Alfonso, la verdad moral pasa por la persona. De ahí que no se canse de repetir la afirmación de santo Tomás: la bondad moral se mide “secundum bonum apprehensum”, es decir, la verdad moral está en el bien objetivo pero “en cuanto es aprehendido” por la persona<sup>110</sup>. Esta orientación personalista alfonsiana fue la que superó los enfrentamientos históricos del “laxismo” y del “rigorismo”.

También hoy esta opción alfonsiana puede ayudar a encontrar la “vía media” y el “camino seguro” entre la Escylla y la Carybdis del “objetivismo” exagerado y del “subjetivismo” excesivo. La celebración de los 250 años del inicio del ministerio episcopal de Alfonso en la diócesis de Sant’Agata dei Gotti (1762) es una buena oportunidad para recoger ese mensaje y traducirlo a las nuevas condiciones de nuestra situación presente.

#### SUMARIO

El artículo se propone analizar la contribución del obispo Alfonso de Liguori a la Teología Moral. Lo hace en dos momentos: en primer lugar, recordando la dedicación de Alfonso durante su episcopado a las cuestiones morales y, en segundo término, señalando los rasgos innovadores de la propuesta moral alfonsiana.

Aunque corta en años (1762-1775), la etapa episcopal de Alfonso fue de gran fecundidad no sólo pastoral sino también en el campo de las publicaciones. La preocupación pastoral del obispo Alfonso se manifestó de varios modos por lo que respecta a la moral: 1) La formación de los seminaristas en Teología Moral, para cuyo aprendizaje les ofreció su manual en latín *Homo Apostolicus*. 2) La actualización teológico-moral del clero de la diócesis a través de la vigilancia sobre las academias de moral organizadas a tal efecto. 3) La actuación pastoral directa frente a problemas relacionados con la “moralidad pública”: la prostitución, el concubinato, el adulterio, la cohabitación de los novios antes de casarse.

Fue más importante el trabajo moral del obispo Alfonso en el área de las publicaciones. Hay que tener en cuenta que la etapa episcopal es la de mayor fecundidad de Alfonso en cuanto escritor: de los 111 escritos recensionados en la bibliografía alfonsiana 56 de ellos vieron la luz pública durante el período episcopal. De entre estos últimos

---

<sup>110</sup> *Quodl.* 3, q. 12, a. 2: “El ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus”. Cf. también: I-II, q. 19, aa. 3 y 5.



hay algunos que tienen una incidencia directa en el campo de la Teología Moral, como *Il Confessore diretto per la gente di campagna* (aparecido en Venecia en 1764). Siendo obispo, Alfonso vio publicadas tres importantes ediciones de su *Theologia Moralis*: la edición 5ª (1763), la edición 6ª (1767), y la edición 7ª (1772). Entre las obras de mayor importancia compuestas por Alfonso en su etapa episcopal – y aun en toda su vida – hay que nombrar la *Pratica di amar Gesù Cristo* (1768), obra en la que el autor del presente artículo descubre una propuesta moral que completa la que aparece en la *Theologia Moralis*. La incidencia más llamativa del obispo Alfonso en el campo de la Teología Moral fue la confrontación que sostuvo con V. Patuzzi. Tal confrontación dio lugar a varias *disertaciones* (1762, 1765, 1774) y a varias *apologías* (1764a, 1764b, 1769). En estos escritos Alfonso dio configuración definitiva a su sistema moral, el cual evolucionó desde el probabilismo simple (*disertaciones* de 1749 y 1755) hasta la propuesta personal del “uso moderado” de la opinión probable (*disertaciones* de 1762 y 1765).

En los cuatro últimos apartados del artículo, el autor señala las principales *innovaciones* que la moral de Alfonso ofrece en confrontación con la producción teológica de su momento histórico. Concreta tales innovaciones en los temas de la *conciencia moral* (carácter personalizante e instancia constitutiva de moralidad) y de la *moral matrimonial* (ordenación de fines y énfasis en la licitud de la relación conyugal). Estas y otras innovaciones concretas provienen de la peculiar comprensión que tiene Alfonso acerca de la verdad moral. Esa verdad está *en la persona* y tiene una *función salvífica*; se descubre mediante un sistema de *prudencialidad*. El debate acerca del sistema moral “nace precisamente del conflicto entre la radicalidad de la exigencia ética, fundada en el *êthos* de gracia, y la incertidumbre de su realización concreta en la mutabilidad y complejidad de las situaciones vitales. En este conflicto la certeza moral es con frecuencia no absoluta, sino relativa” (B. Forte).

#### SOMMARY

This article seeks to analyse the contribution of the bishop Alphonsus de Liguori to moral theology. It does so in two moments. In the first step, the dedication of Alphonsus to moral questions during his episcopacy is recalled and, in a second step, the innovative characteristics of the Alphonsian moral proposal are pointed out.

Although the period is brief (1762–1775), the episcopal phase of Alphonsus was one of great fecundity, not only pastorally but also in the area of publications. The pastoral preoccupation of the bishop Alphonsus showed itself in various ways as regards morality. 1) The for-

mation of the seminarians in Moral Theology, for whose training he offered his manual in Latin, *Homo Apostolicus*. 2) The theological-moral updating of the clergy of the diocese by means of vigilance over the moral academies organised for that purpose. 3) The precise pastoral updating to face up to problems related to ‘public morality’: prostitution, concubinage, adultery, cohabitation of engaged people before marriage.

More important was the moral work of the bishop Alphonsus in the area of publications. It is to be kept in mind that the episcopal phase is the period of greatest fecundity of Alphonsus as a writer. Of the 111 works mentioned in the Alphonsian bibliography, 56 of them were published during his episcopacy. Among these are some that have a direct impact in the area of moral theology, such as: *Il Confessore diretto per la gente di campagna* (published in Venice in 1764). During his time as bishop, Alphonsus oversaw the publication of three important editions of his *Theologia Moralis*: the 5<sup>th</sup> edition (1763), the 6<sup>th</sup> edition (1767) and the 7<sup>th</sup> edition (1772). Among the more important works composed by Alphonsus in his time as bishop – and, indeed, of his whole life – the *Practica di amar Gesù Cristo* (1768) should be mentioned. This is a work in which the author of the present article brought to light how this completes the moral proposal as it appears in the *Theologia Moralis*. The most obvious incident concerning Alphonsus as bishop in the area of moral theology was the confrontation which involved him with V. Patuzzi. This confrontation gave rise to various *Dissertationes* (1762, 1765, 1774) and to various *Apologiae* (1764a, 1764b, 1769). In these writings Alphonsus gave a definitive shape to his moral system, which had evolved from that of simple probabilism (*Dissertationes* of 1749 and 1755) to the personal proposal of the ‘moderate use’ of the probable opinion (*Dissertationes* of 1762 and 1765).

In the four last sections of the article, the author marks out the principle innovations of the moral theology of Alphonsus in comparison to the theological output of his historical period. He makes these innovations concrete in the themes of the moral conscience (personalising character and constitutive application of morality) and of *conjugal morality* (ordering of the ends of marriage and the liceity of conjugal relations). These, and other, concrete innovations come from the particular understanding which Alphonsus had regarding moral truth. This truth is *in the person* and has a *salvific function*. It is discovered by means of a system of prudence. The debate about the moral system “is born precisely from the conflict between the radicality of moral exigency, founded in the ethos of grace, and the uncertainty of its concrete realization in the changeableness and complexity of various living situations. In this conflict, moral certainty is frequently not absolute, but relative” (B. Forte).