

# LA TEOLOGIA MORAL DESDE LA ENCICLICA "AETERNI PATRIS"

## PROGRESOS Y CRISIS POSTERIOR

Es sabido que la magna encíclica de León XIII, objeto de estos solemnes homenajes centenarios en el mundo católico, va dirigida directamente a "restaurar la filosofía escolástica en las escuelas católicas según la mente de Santo Tomás", como dice el subtítulo, es decir, a promover el estudio y seguimiento de la filosofía tomista. Desde entonces ese tomismo renaciente o restaurado, el llamado neotomismo, que representa lo más auténtico y sano de la filosofía cristiana y que de algún modo refleja e integra el pensamiento racional de los grandes Doctores de la Iglesia y maestros escolásticos, según la mente del Pontífice y sus sucesores, adquirió un nuevo empuje y un florecimiento singular. Sin duda los esfuerzos de restauración que se habían iniciado desde la segunda década del siglo habían producido ya copiosos frutos. La filosofía tomista se había difundido ampliamente y era cultivada y enseñada cada vez en más vastos círculos de la Iglesia. Pero el documento de León XIII fue decisivo para la introducción plena y prevalencia unánime de la doctrina en las escuelas católicas y expansión mundial del tomismo. Hace años en nuestra *Historia de la Filosofía* (t. V, c. 16) hemos dividido la recensión histórica de la neoescolástica y el neotomismo en las dos fases de preparación anterior a la encíclica y desarrollo posterior a ésta.

Pero la intención de León XIII no era sólo instaurar el tomismo en el campo meramente filosófico, sino que miraba en definitiva a la restauración de la teología según la doctrina de Santo Tomás. La encíclica comienza señalando los grandes males que han sobrevenido a la religión cristiana por la difusión de los errores de las falsas filosofías que han sembrado la confusión en las mentes y apartan a muchos de la verdad de la fe y de la vida moral recta, porque la raíz

primera de estos males está en la desviación del pensamiento, corrompido por una falsa filosofía. La inteligencia de la fe y su explicación en la teología tienen necesidad de una sana filosofía, pues, aunque la salvación del hombre viene de la revelación sobrenatural y de la gracia de Dios, pero esta revelación es recibida en la luz de la razón natural, la cual deberá ser debidamente informada y perfeccionada por una auténtica filosofía. De aquí los indispensables servicios y ayudas, que, según proclama León XIII, el "recto uso de la filosofía" debe prestar a la fe: a) Ha de abrir y allanar el camino a la verdadera fe y disponer los ánimos para recibir la revelación, pues el recto saber filosófico llega a alcanzar los principios fundamentales **sobre Dios** y el orden moral, los llamados *praeambula fidei*. b) La sana filosofía es necesaria para explicar, coordinar y organizar las verdades de la fe en un cuerpo de doctrina, constituyendo, mediante la reflexión y argumentación, la teología como "ciencia de la fe" y llevando a una inteligencia más plena de sus misterios. c) Sirve de poderosa ayuda para rebatir los argumentos contrarios a la fe y todas las falencias provenientes del error, nacidas de una falsa filosofía, constituyendo una función teológica fundamental de defensa y esclarecimiento racional de los dogmas revelados.

Ahora bien, la filosofía de Santo Tomás posee de una manera sobreexcelente estas notas y cualidades. Y aquí el Pontífice se explaya por el resto de la Encíclica en enumerar todos los valores de la filosofía de Santo Tomás, como un saber universal que ha tratado todos los problemas de orden racional con una profundidad y solidez, orden y claridad admirables, con un método y precisión de fórmulas y pensamiento que hacen de él un maestro insuperable y que en cierto modo adquirió la inteligencia de todos los antiguos doctores sagrados. Traza después la síntesis de los elogios que le han tributado los papas anteriores, su presencia en los Concilios para esclarecer los dogmas y refutar las herejías, su autoridad en la Iglesia y su aceptación común en las universidades y escuelas filosóficas y teológicas, concluyendo por tanto en la necesidad de aceptar su doctrina como la más segura y más conforme con la fe y con el Magisterio de la Iglesia. A la vuelta de estos y otros mil elogios no es extraño que prescriba volver a la filosofía del Aquinate, seguirla fielmente y propagarla por todos los medios.

El tomismo por tanto se configura primero, como fidelidad a la doctrina de Tomás de Aquino en su filosofía racional o autónoma, después y por extensión en la teología, organizada como ciencia por el instrumento indispensable de este pensamiento filosófico, de

sus principios, método y conceptualización, como base sólida de la reflexión y explicación teológicas. En los sucesivos documentos ya no hace distinción León XIII entre ambos momentos, y habla de seguir la doctrina del Angélico, y de que los jóvenes han de ser formados en ella tanto en teología como en filosofía, por la inseparable conexión entre ambas. Y lo mismo ha de decirse de los subsiguientes documentos de los demás Pontífices. Santo Tomás es erigido con voz unánime en guía y maestro indiscutible tanto para los filósofos como para los teólogos, de cuyas doctrinas no deberán unos y otros desviarse, al menos en lo que concierne al conjunto de su sistema y principios, a su método y a sus tesis básicas o *pronuntiata maiora*.

Conocido es el auge deslumbrante que obtuvo desde entonces la filosofía escolástica, renovada y vivificada con la vuelta a las fuentes aristotélico-tomistas y convertida así en neotomismo. Se me ha encomendado aquí esbozar el desarrollo y vicisitudes de la *Teología moral*, rama segunda principal de la teología católica, única e inescindible. Sólo cabe señalar algunos hitos principales.

## I

*La teología moral* no recibió en seguida el impulso renovador de su retorno a Santo Tomás precohizado por León XIII. Su enseñanza y exposición venían condicionadas por la larga tradición de una moral causuística que venía arrastrando desde siglos. El origen de esta tradición se remonta a la misma formación de la teología escolástica en la Edad Media. Junto a las grandes obras de Sentenciarios y Sumas que culminaron en la *Summa* de Santo Tomás y que organizaban todo el saber teológico en un todo sistemático, abarcando la teología dogmática o especulativa y práctica o moral según el principio aquiniano de la unidad indivisible de la "ciencia sagrada", surgió por las necesidades prácticas del ministerio pastoral el otro tipo de *Summae confessorum* o *Summae Casuum*, las cuales se multiplicaron desde el siglo XIII, dedicadas a exponer de un modo compendioso y adecuado a los fines del ministerio sacerdotal las materias de preceptos, leyes y pecados contrarios con la solución de casos prácticos. La restauración del tomismo en la segunda Escolástica del siglo XVI, con los monumentales comentarios a la *Suma* teológica, no eliminó esta serie de compendios casuistas, que se hizo más necesaria con los decretos de Trento sobre la confesión de todos los pecados mortales, pues la formación del clero común no podía contar con los grandes cursos universitarios. De este modo el más

popular de estos compendios, la *Summa confessoriorum* del español Navarro, contó, en el período de 1549 a 1619, unas 81 ediciones con cerca de 90 traducciones y revisiones. Se inició además en el tránsito del siglo XVI al XVII, la separación de la teología moral de sus fuentes dogmáticas, proclamada como ciencia distinta ya por el jesuita Vázquez, tarea que se consumó en el siglo XVIII por los teólogos germánicos inspirados en el racionalismo de Wolff, que llevaron a cabo la dispersión de la teología en numerosas ciencias autónomas, o teología especulativa, positiva, moral, ascético-práctica. En esta línea aparecieron las *Instituciones Morales* comenzando por la obra de Azoz de este nombre y seguida por las de otros jesuitas como Maldonado y Henríquez, breves manuales de moral separada de los principios especulativos y dirigida a la formación institucional del clero con el estudio de los mandamientos, las leyes divinas y humanas, análisis de los pecados y solución de los mil casos dudosos.

Así se plasmó el clásico tipo de Manual de Moral, que tanto ha florecido en la teología moderna durante el siglo XIX y muy entrado este siglo. El modelo y origen del mismo es la *Theologia Moralis* de San Alfonso M. de Ligorio, escrito aún dentro del siglo XVIII (1755) que siguió el esquema del prontuario casuista del jesuita H. Busembaum (*Medulla Theologiae Moralis*), y recogiendo con gran diligencia las opiniones a menudo encontradas de laxistas y rigoristas, fijó una vía media dentro de un prudente probabilismo moderado con su tesis equiprobabilista, estableciendo la solución de innumerables cuestiones particulares y casos prácticos que han prevalecido en la época posterior, respaldada con la aprobación de su doctrina y sus opiniones "como seguras en la práctica" por el Magisterio de la Iglesia.

Quedó así establecida la tradición que ha sido llamada "jesuítico-alfonsiana" la más generalizada en la enseñanza de la moral católica. Y comenzaron a florecer los numerosos Manuales modernos que se han multiplicado en todo el siglo XIX hasta nuestro tiempo. Uno de los primeros y más divulgados el *Compendium theologiae moralis* (1850) del jesuita belga P. Gury, adaptado por otros en diversas naciones y que en su acomodación en la edición 17ª por A. Ballerini (1866) originó dura polémica con los redentoristas por apartarse de la fidelidad alfonsiana. El mismo Ballerini produjo después el manual más considerable de este tipo, completado por Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, 7 vols. Y es inútil recensionar la profusión de obras de teología moral casuista que en esta tradición jesuítico-alfonsiana se fueron sucediendo a lo largo

del siglo XIX y que en multiplicadas ediciones se han mantenido hasta nuestro tiempo. Algunos siguiendo una línea más declaradamente alfonsiana, como C. Marc, *Institutiones morales Alfonsianae*; J. Aertnys, *Theologia Moralis*; los más siguiendo la tradición más propiamente jesuítica y probabilista con cierta tendencia laxista, como J. D'Annibale, *Summa theologica moralis*; A. Lemkuhl, *Theologia moralis*; J. Noldin, *Summa theologica moralis*; E. Génicot, *Institutiones theologicae moralis*; P. Ferreres, *Compendium theologiae moralis*; E. Müller, *Theologia moralis*; A. M. Arregui, *Compendium theologiae moralis*; H. Jone, *Katholische Moraltheologie*; A. Göpfert, *Moraltheologie*, etc.

Estos autores y otros muchos han configurado el tipo de exposición moral de los manuales que ha sido objeto de tantas críticas dentro y fuera de la Iglesia desde las acusaciones de Pascal, Arnauld y los jansenistas, como una moral puramente legalista y casuista, vacía de contenido científico-teológico, tendiente simplemente a una clasificación de los pecados por oposición a las leyes, estéril en orden a una motivación eficaz de nuestro obrar cristiano. Las acusaciones son en parte injustificadas. San Alfonso de Liguorio conocía bien la doctrina de Santo Tomás y era fiel seguidor de la misma, utilizando más bien los principios tomistas para la deducción de las conclusiones prácticas, siguiendo autores tan probados como el gran *Curso moral* de los Salmanticenses. Pero él y los promotores jesuitas de estos manuales miraban a la finalidad inmediata y perentoria de la preparación del clero para la administración del sacramento de la Penitencia y la guía de la conciencia de los fieles. Se limitaban por ello a breves indicaciones doctrinales sobre los principios del obrar moral: el fin último y la bienaventuranza, el análisis de la acción voluntaria, sus motivaciones y obstáculos; los fundamentos normativos del bien y el mal morales, las virtudes y los vicios, la naturaleza del pecado, procediendo después a la determinación de las especies de pecados según su oposición a la ley divina centrada en los mandamientos. Las doctrinas especulativas precedentemente desarrolladas por la teología sobre todas estas cuestiones eran pues admitidas y en ellas se apoyaban las respuestas de ordinario dadas a las cuestiones causísticas. Esta teología moral de los manuales era a todas luces auténtica y se inspiraba en la síntesis doctrinal de Santo Tomás continuada y desarrollada a través de siglos de discusiones y profundizaciones de los teólogos. En ella se recogían las fuentes de la Escritura y la tradición mediante sumarias citas de textos, y se mantenía una plena fidelidad a las declaraciones del Magisterio que cercenaban los abu-

sos de un casuismo laxista que tanto escandalizó el rigorismo de los jansenistas. Sin duda se trataba de una exposición de la teología moral *truncada*, pues faltaba toda la parte concerniente al conocimiento y práctica de las virtudes, al ejercicio o exigencias de la perfección cristiana. Pero tal laguna era suplida por una abundante producción de obras de espiritualidad y por el surgir de los manuales de Teología ascético-mística, dada la escisión aceptada de la teología en diferentes ramas.

*La encíclica Aeterni Patris* marca ciertamente un hito en el desarrollo asimismo de la teología moral. Las recomendaciones y órdenes de León XIII no fueron estériles y significaron el comienzo de un gran movimiento de renovación en la enseñanza de la moral en todos los aspectos, sobre todo por el retorno a la doctrina de Santo Tomás. Aun conservada la tradición de los manuales casuistas, se comenzó a dar en ellos una mayor acogida a la parte teórica y dirección tomista. Los Manuales anteriores fueron remozados y en subsiguientes reediciones aparecen en sus títulos un segundo o más colaboradores que han enriquecido los textos con anotaciones de contenido más teórico y de doctrina más tomista. Pero sobre todo el documento de León XIII motivó la eclosión de nuevos manuales y más aún de gran floración de tratados y obras de investigación que exponían la doctrina moral desde sus fuentes bíblicas y desde su fundamentación filosófico-teológica en los principios de Santo Tomás. Habían precedido en esta tarea autores alemanes siempre dados al estudio más positivo, a comenzar por teólogos de la escuela de Tubinga que en la etapa anterior habían creado tratados manuales con nueva metodología bíblica y siguiendo sustancialmente la doctrina tomista, aunque con influencias racionalistas sobre todo de Günther. El primero y más importante fue J. B. Hirscher, *Christliche Moral als Lehre der Verwirklichung des Reiches Gottes* (3 vols., Tubinga, 1835), a quien siguieron otros como M. Jocham, *Moraltheologie* (Salzbach, 1852-54); F. Probst, *Katholische Moraltheologie*, F. X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Friburgo, 1878), y ya en la etapa postleonina los manuales siempre tripartitos y en adhesión al método y doctrina tomistas de J. Schwane, *Moraltheologie* (Friburgo, 1885); I. Pruner, *Katholische Moraltheologie* (Friburgo, 1903), otros de A. Rietter, S. Bittner. Se han de mencionar asimismo en este ámbito de manuales en lengua alemana los dos *Lehrbuch der Moraltheologie* de A. Koch (Friburgo, 1905) y F. Schindler (Viena, 1910), coincidentes en dar de mano a las aplicaciones casuistas y ampliar la doctrina tomista de las virtudes, abriéndose especialmente a la exposición de

la doctrina social según el impulso y las directrices dadas también por León XIII.

En el ámbito de los países latinos continuó la publicación de manuales en latín ya en este siglo, siguiendo la pauta de renovación en mayor fidelidad a Santo Tomás dada por la Encíclica leonina. Había cobrado especial relieve la parte dada a la fundamentación moral con la amplia obra del autor belga Th. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis* (Brujas, 2ª ed., 1890) que va a popularizar ese nuevo título en la exposición de los principios morales. Y aparecen como manuales más significativos dentro del esquema tomista los de A. B. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis* (Tournai, 1902); A. Piscetta, *Theologia moralis* (Turín, ed. 3ª, 1908) y el más reciente de los moralistas romanos A. Lanza-P. Palazzini, *Theologia Moralis* (Turín-Roma, 1949-55, incompleto). Los mismos autores jesuitas que siguen el esquema de los preceptos muestran adhesión más fiel a las doctrinas tomistas, como A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa* (Roma, 1922); F. Hurth-P. M. Abellán, *Notae ad Praelectiones theol. moralis* (Roma, 1947-48) y sobre todo la documentada obra de E. F. Regatillo-M. Zalba, *Theologiae moralis Summa* (Madrid, 1952-54), que ha sabido acumular dentro de los límites de un manual y con inmensa erudición toda la tradición de la moral casuista con las enseñanzas del Magisterio y las doctrinas tomistas. Merecen especial mención las dos notables y divulgadas obras de moralistas dominicos, enteramente elaboradas "secundum principia", "ad mentem S. Thomae", de D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (Friburgo, i. Br., 1914) que realiza la feliz conjunción de las doctrinas tomistas con el casuismo, y de B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis* (París, 3ª ed., 1938), que ha elaborado una síntesis profunda de todo el contenido teórico de la moral de Santo Tomás. Igual camino ha seguido el P. H. Peinador, *Cursus theologiae moralis* (7 vols., Madrid, 1945 ss.), que refleja y amplía aún más la moral especulativa tomista con el material de sus comentarios, sin descuidar la parte casuística. Muy laudable ha sido también la labor del benedictino O. Lottin, que en sus *Principes de Morale* (2 vols., Lovaina, 1947), compendia las investigaciones de su obra mayor sobre las fuentes de los conceptos básicos de la moral aquiniana en la Escolástica precedente.

Es patente por este superficial recorrido que la teología moral de los manuales progresó notablemente desde el impulso dado por la Encíclica de León XIII a lo largo de la mitad de este siglo. El progreso se refleja en un mayor acercamiento a los principios y for-

mulaciones de Santo Tomás así como en cierta asimilación de los datos de las ciencias modernas. Y yo diría que en una convergencia casi completa de las posturas probabilistas y probabilioristas en la solución de los problemas prácticos, abandonando todo innecesario rigorismo y toda desviación laxista. La doctrina moral católica se ha fijado así bajo la guía del Magisterio. Y el casuismo forma parte integrante de esta doctrina, pues ya proclamaba Santo Tomás desde el principio de su sistematización (*Summa*, I-II, q. 6 pról.) que la ciencia moral debe ser tratada no sólo en universal, sino también en particular, pues ha de descender a los casos singulares en donde se da la acción.

Pero sería miope e ilusorio pensar que todo el progreso de la teología moral se ha reducido a una modernización de los manuales didácticos. Desde la iniciativa leonina y en todas las décadas subsiguientes el desarrollo de la ciencia moral ha sido extraordinario. Se han olvidado las estériles discusiones sobre los mal llamados sistemas morales en torno a la opinión probable o más probable, y los estudios e investigaciones sobre los temas morales se han multiplicado en todas las dimensiones. Ya son simplemente las investigaciones históricas para esclarecer las fuentes bíblicas, la moral neotestamentaria, paulina o de los Padres, maestros y teólogos de toda la Escolástica. Son innumerables los estudios y aprofundizamientos sobre cualesquiera temas particulares. Se han elaborado importantes trabajos sobre los fundamentos filosóficos y antropológicos de la teología moral; aparecen constantes ensayos en torno a la libertad, los condicionamientos del obrar libre emocionales y pasionales, o psicosomáticos y del entorno ambiental; se estudian las bases normativas de la ley y derecho naturales, según el común sentir de la vigencia de la moral natural y sus exigencias en el orden sobrenatural de la moral cristiana; se sistematizan en largos análisis las tendencias y concepciones filosóficas en torno a esta ética, contrastándolas con la moral cristiana para su impugnación; florecen asimismo los análisis gnoseológicos sobre la índole del conocer moral y en torno al tema central de la conciencia y sus implicaciones normativas en el obrar humano; las síntesis particulares sobre la vida virtuosa y cada una de las virtudes; y es ingente el desarrollo de la moral social y el derecho, con el planteamiento y solución de los problemas socioeconómicos desde los principios de la moral cristiana; sin olvidar el notable desarrollo que ha obtenido la moral profesional, muy especialmente de las profesiones médicas.

En todo este espectacular desarrollo de la doctrina moral se ha mantenido viva la orientación hacia el sistema científico de Santo



Tomás, sus principios, método y conclusiones, como representación genuina de la moral católica y las directrices del Magisterio. Incluso, gran parte de esa profusión de trabajos y elaboraciones eran a menudo estudios sobre los textos del Aquinate o se apoyaban en ellos. Y no obstante se han suscitado nuevos planteamientos, multitud de direcciones y reflexiones innovadoras. Puede decirse un desarrollo homogéneo de la doctrina, porque los principios de la moral aquiniana, que son los de la moral perenne, están abiertos a todo nuevo descubrimiento de verdad y a mil enfoques nuevos, de acuerdo con las exigencias de los tiempos, que puedan ser integrados en su trabazón sistemática.

## II

Desde los tiempos de la segunda guerra mundial se ha dibujado un movimiento de *renovación de la teología moral*, en una serie de tendencias afines y en cierta oposición a los manuales casuistas. Se partía de una crítica de los métodos de los manuales, con su reduccionismo de la doctrina moral cristiana a una suma de preceptos y prohibiciones, y a una catalogación de los pecados en orden a la práctica de la penitencia. Este casuismo desfiguraba netamente la moral cristiana, la cual no se reduce simplemente a señalar los límites entre la libertad y la ley, sino que tiene por finalidad construir una ciencia de la virtud y una guía de la conducta humana para conducir al encuentro con Cristo y alcanzar la perfección.

La renovación se inició por tanto como un retorno a las fuentes evangélicas y un acercamiento a las enseñanzas de Cristo e imitación de su vida, siguiendo la pauta que había trazado F. Tillmann con su teología moral de la *imitación de Cristo*, el cual de este modo volvía a la tendencia abierta en el siglo anterior por Hirscher y otros representantes de la escuela de Tubinga.<sup>1</sup> La teología moral, para ser cristiana, debe poner por centro a Jesucristo y proponer de un modo viviente a Cristo como modelo de la conducta y vida interna del cristiano, empeñado en la unión con él mediante la gracia y los sacramentos.

Otros insistieron en que la teología moral debía organizarse sobre *el primado de la caridad* que, con la fe y la esperanza, constituye la forma propia y principio de la vida cristiana. La moral cristiana es constitutivamente moral de la caridad, y no simplemente una

<sup>1</sup> F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi. Handbuch der katholischen Sittenlehre*, 5 vols. (Düsseldorf 1934-36). Véase la obra de Hirscher antes citada en el texto.

moral de las virtudes humanas, menos aún una moral legalista o técnica de discernimiento de los pecados.<sup>2</sup> Y en esta misma línea se han expresado otras propuestas metodológicas para la renovación de la moral, todas ellas tendientes a estructurarla dentro de un contenido más bíblico y evangélico, basado en las fuentes de la revelación, y a la vez más concreto y existencial. Una moral de la Alianza, del anuncio del kerygma, del seguimiento de Cristo, de la existencia cristiana, etcétera.<sup>3</sup>

Todos estos intentos son laudables y pueden ser complementarios de la sistematización aquiniana, abierta, como se ha dicho, a ulteriores desarrollos. Santo Tomás, que atendía a la estructuración más científica y analítica de la teología moral, había separado de su contenido interno la Cristología, por él tan ampliamente elaborada sobre una interpretación directa y minuciosa de los textos de la Escritura; pero ambas partes van unidas y ensambladas en un solo cuerpo o unidad indivisible de la teología, por lo que toda la materia moral se orienta también a esta final meta que es la ciencia e imitación de Cristo, camino del creyente hacia Dios. Los autores tomistas antes citados, como Prümmer, Merkelbach, Peinador, ya se habían adelantado en esta tarea empeñativa de renovar la teología moral de preceptos y pecados. Siguiendo puntualmente la sistematización de Santo Tomás, la habían expuesto sobre el fundamento de los principios éticos naturales, y los principios sobrenaturales de la gracia y vida teologal, que ordenan todo el vivir cristiano a la unión con Dios en Cristo. En sus tratados exponen copiosamente las virtudes, en que el primer lugar y primacía axiológica obtienen las tres virtudes teologales y cristianas de la fe, esperanza y caridad, y en pos de ellas van desarrolladas las virtudes humanas sobre la base de las cuatro cardinales, con el estudio de los vicios y pecados a ellas contrarios, reduciendo la casuística a sus justos límites y dando cabida a las exigencias sociales y del amor al prójimo. Así reflejan fielmente la fisonomía de la doctrina moral del Angélico, que no obstante su

<sup>2</sup> G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en Théologie morale. Essai méthodologique*, Lovaina, 1952; O. LOTTIN, *Principes de Morale I*, Lovaina, 1946; R. CARPENTIER, "Vers une morale de la charité", en *Gregorianum*, 34 (1953), págs. 32-55; J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale*, Lovaina, 1950 (vers. esp., Bilbao, 1952); G. ERMECKE, "Die katholische Moral heute", en *Theol. und Glaube*, 41 (1951), págs. 127-142.

<sup>3</sup> G. THILS, *Tendances actuelles en Théologie morale*, Gembloux, 1940; I. ZEIGER, "De conditione Theologiae moralis hodiernae", en *Periodica de re morali*, 28 (1939), págs. 177-189; M. ZALBA, *Inquietudes metodológicas en Teología moral*, Madrid, 1955; P. ANGLAUX, *Morale chrétienne et morale contemporaine*, en "Coll. Mechlin". 1964, págs. 323-42; L. GILLON, *Cristo e la teologia morale*, Roma, 1961; P. DELHAYE, "La théologie d'hier et d'aujourd'hui", en *Rev. sciences relig.* (1953), págs. 112-130; G. HEARD, *Morals since 1900*, Nueva York, 1951; VARIOS, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954.

esquema de análisis científico y la incorporación en ella de la ética aristotélica y de otras fuentes paganas (puesto que la ética natural se integra toda en la moral sobrenatural), se presenta esencialmente como *una moral del bien y de la virtud* en su orientación finalista a la consecución del Bien divino y bienaventuranza sobrenatural. Sólo en segundo lugar se configura como una ética de la ley o del deber, el cual nace, no como un postulado autónomo a la manera de Kant, sino por la exigencia insoslayable del dinamismo libre del hombre hacia el Bien absoluto que es Dios.

Por esta razón, ya antes diversos autores tomistas subrayaron que la moral aquiniana se caracteriza primariamente como *moral de la caridad*, que se inserta como en su fundamento radical en esa tendencia trascendente y ordenación finalista de la voluntad al Bien universal y divino. Santo Tomás fue, en efecto, el primero en desarrollar la doctrina de la caridad como *forma de todas las virtudes*; y quien definió la moral teológica "como el movimiento de la criatura racional hacia Dios" (I q. 2 pról.; I-II pról.) que por lo mismo debe imitar en su conducta los *mores divini* o revestirse de esa moralidad divina, cifrada esencialmente en el amor. Y la compenetración de su teología moral con la dogmática en una ciencia única hace de ella una moral *abierta* a toda comunicación de la vida de Dios trino y de Cristo, camino y vida, en el vivir ético cristiano y, por consiguiente, a la consideración asimiladora de las fuentes de la Escritura.<sup>4</sup>

De ahí que la moral tomista, rectamente expuesta, es tan plenamente racional y humana como sobrenatural y cristiana. Por eso los mismos manuales que han asimilado esos intentos renovadores, permanecen dentro de la doctrina tomista. Un ejemplo es la conocida obra de B. Häring, *La ley de Cristo*, que recoge ese nuevo enfoque de una moral cristiana basada en la vocación sobrenatural al Reino de Dios y la imitación de Cristo, y no obstante se atiene aún sustancialmente al contenido de la moral tomista, variado en su ordenación y enriquecido con abundante material moderno. O los tratados de Mausbach-Ermecke, Stelzenberger y otros que, aún aceptando los nuevos planteamientos de una moral fundamentada en Cristo y en la Escritura, manifiestan fiel adhesión a la doctrina de Santo Tomás.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I, Salamanca, 1942; Madrid, 1972; T. URDÁNOZ, *Suma teológica bilingüe*, t. IV; *Introducción general a la Parte moral*, Madrid, 1954; TH. DEMAN, "Eudémonisme et charité en théologie morale", en *Ephem. theol. Lov.*, 29 (1953), págs. 41-57; M. LLAMERA, "El concepto de moral teológica según Santo Tomás", en *Tommaso d'Aq. nel suo VII Centenario. Congres. Intern.*, Roma, 1974, págs. 227-252.

<sup>5</sup> B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Friburgo i. Br., 1954 (vers. esp. *La ley de Cristo*, 3 vols., Barcelona, 1961); J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moralthologie*, 9ª ed., Münster, 1953 (vers. esp. *Teología moral católica*, 3 vols., Pamplona, 1971); G. B. GUZZETTI, *La moral católica*, 5 vols. (vers. esp. Bilbao, 1968); J. STELZENBERGER, *Lehrbuch*

*Son estos y similares intentos de renovación los que el Vaticano II recogió y plasmó en su recomendación general a la revisión de los estudios eclesiásticos y a la promoción y enseñanza del pensamiento católico en todas las escuelas y centros educacionales de la Iglesia, en los dos notables textos en que a la vez el Concilio expresamente declara que ha de seguirse el Magisterio de Santo Tomás. A la teología moral se la asigna, como especial objetivo, un perfeccionamiento en su exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Escritura, para mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo. Como las demás disciplinas teológicas, ha de ser propuesta en el contexto de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación.*

Y vale también para ella la tarea teológica común, en anteriores palabras descrita, de profundizar en la especulación de la verdad revelada “bajo el magisterio de Santo Tomás”, y de “buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la revelación, *aplicar las verdades eternas a la variable condición* de las cosas humanas y comunicarlas de un modo apropiado a los hombres contemporáneos”.<sup>6</sup>

### III

Pero el Concilio no habló de *ruptura* con la moral tradicional, ni de nuevos caminos y categorías o cambios de estructuras y métodos, para renovar, por vía de *reforma* radical, dicha moral recibida. Se refiere simplemente a un *perfeccionamiento* de esa teología moral en su exposición científica, más nutrida con las luces de la revelación y el contacto vivo con Cristo, y con nuevas aplicaciones de su verdad eterna a las circunstancias cambiantes de la época. Mantiene, pues, intacta la sustancia entera de la doctrina moral que desde las fuentes de la Escritura y Tradición y sobre el fundamento racional del “patrimonio filosófico perennemente válido” enseñado en el sis-

---

*der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn, 2ª ed., 1965; K. HÖRMANN, *Handbuch der christlichen Moral*, Innsbruck, 1958; M. REDING, *Fundamentos filosóficos de la teología católica* (vers. esp. Madrid, 1958); T. STEINBÜCHEL, *Los fundamentos filosóficos de la Moral católica* (vers. esp. 2 vols., Madrid, 1959).

<sup>6</sup> Decreto *Optatum totius* sobre la formación sacerdotal, n. 16. Ibid.: “Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente *renovadas* por medio de un contacto más vivo en el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la *teología moral*, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo”. Véase J. FUCHS, *La moral y la teología moral postconciliar*, Barcelona, 1969.

tema tomista (Dec. *Optatam totius*, n. 15) se había desarrollado a través de los siglos y enseñado de modo inalterable en las distintas escuelas teológicas.<sup>7</sup>

Por ello, la renovación pedida en el Concilio nada tiene que ver con una *nueva moral*, o una innovación de la antigua por vía de reforma radical, que comenzó a surgir por los tiempos de los debates conciliares. El término de "nueva moral" fue aplicado por primera vez por Pío XII a la "ética de la situación" que condenaba por decreto del Santo Oficio (2-2-1956). Años más tarde el obispo anglicano Robinson vindicaba este apelativo para la *New Morality* que él esbozaba como única correspondiente a la era actual de un cristianismo secularizado, arreligioso, naturalista y negador de todo "mito sobrenatural".<sup>8</sup> Y presentaba esta moral como una "revolución" respecto de la moral tradicional, y contraria a la "antigua moral" fundada en la Ley de Dios y los mandamientos de Cristo.<sup>9</sup>

La nueva moral inicia su entrada en la teología católica con ocasión de las primeras discusiones sobre los anticonceptivos. La discusión se recrudece durante los debates conciliares que preparan el capítulo sobre el matrimonio de la Constitución *Gaudium et Spes*. Fue una verdadera explosión polémica de enconados ataques contra la posición tradicional, en que iban aflorando todos los motivos de las modernas concepciones éticas. No es menester seguir la historia de estas innumerables "reflexiones teológicas" y críticas desencadenadas en torno a la "píldora" en diez años, historia bien conocida y descrita.<sup>10</sup> Sólo debe añadirse que la encíclica *Humanae vitae* (25-7-68), tan fuertemente contestada porque confirmaba de modo tan tajante el Magisterio anterior de la Iglesia, no detuvo el movimiento innovador; antes bien, motivó la extensión de las nuevas ideas a otros frentes. La concepción de una moral nueva surgió pues como empeño

<sup>7</sup> De todas las tesis o doctrinas tenidas por ciertas en la teología tradicional puede decirse lo que de la doctrina de la anticoncepción (que al fin es una conclusión muy derivada o de segundo grado de la ley natural) constataba el Informe 2º del grupo minoritario de teólogos: "Consta históricamente que la respuesta de la Iglesia, siempre y en todo momento, desde los primeros tiempos hasta el presente decenio, ha sido la misma. No podemos señalar ninguna escuela teológica, apenas un teólogo católico que no haya enseñado, sin excepción, que la anticoncepción es siempre gravemente mala". *Control y regulación de nacimientos. El "dossier" de Roma. Documento 2º (vers. esp. Barcelona 1967)*.

<sup>8</sup> JOHN A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios (Honest to God, 1963)*, Cap. *La nueva moralidad. Revolución en la ética* (vers. esp. Barcelona, 4ª ed., 1969).

<sup>9</sup> JOHN A. T. ROBINSON, *La moral cristiana, hoy*, vers. esp., Barcelona, 1967, págs. 22-25.

<sup>10</sup> Sobre todo en la obra de A. VALSECCHI, *Regulación de nacimientos. Diez años de reflexión teológica, 1957-67* (vers. esp. Salamanca, 1967). Uno de los primeros teólogos en apartarse de la doctrina recibida que iniciara duro ataque a la teología constante sobre todo en sus representantes S. Agustín y Santo Tomás fue L. JANSSENS, "Morale conyugale et progestogènes", en *Ephem Theol. Lovan*, 42 (1963) págs. 787-826 y arts. siguientes recogidos en *Mariage et Fécondité*, Gembloux, 1967.

de abrirse a una visión de la sexualidad más abierta y conforme al cambio y evolución de los tiempos y que aún siguiendo centrada en el tema de la vida sexual y el matrimonio, se prolonga ahora a todos los campos hasta la rebelión actual contra toda autoridad y obligación con la subversión político-social en marcha.

Interesa notar que esta crisis y transformación de la moral no se debía a una evolución connatural en el interior de la Iglesia, como algunos pretendieron, sino a presiones externas e infiltración de ideologías extrañas y disolventes. Un primer motivo de presión fue el *cambio espectacular* verificado en la enseñanza oficial de la Iglesia anglicana, con la *Conferencia de Lambeth* de 1930, que marca el primer paso. La Conferencia se manifiesta en favor del *Birth-control* y declara lícito el uso de los anticonceptivos por serias razones. Este paso lo daba en abierta oposición a las conferencias anteriores, pues todavía la de 1920 condenaba de modo solemne como "innaturales" los medios empleados para evitar la fecundación, añadiendo que las relaciones conyugales no deben considerarse como fin en sí, sino en el contexto de la procreación como fin primario del matrimonio. En cambio, según Lambeth 1930, ya se podía excluir este fin primario en atención a otros, ya que, "según los principios cristianos", los métodos anticonceptivos no están reprobados como "antinaturales" ni "artificiales", sino declarados lícitos por motivos serios de conciencia. En respuesta inmediata, la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI (1930) atajó el mal en el campo católico reiterando solemne condenación de tales métodos; pero las iglesias protestantes continuaron ensanchando la puerta abierta y la Conferencia de Lambeth de 1958 proclamó abiertamente el amor y la procreación como dos fines independientes y de igual valor absoluto, y afirmó "el derecho y el deber de una planificación familiar y de la paternidad responsable", declarados admisibles casi todos los medios anticonceptivos e incluso el aborto y la esterilización por indicaciones médicas, con la consabida apelación a la "conciencia cristiana" de los esposos, como última instancia de toda decisión responsable. Y en breve tiempo la nueva doctrina de la Iglesia anglicana arrastró a las demás confesiones protestantes a la misma aceptación de esta moral acomodaticia, muy acorde con las tendencias de nuestro tiempo.

Las Iglesias reformadas no cambiaron sin duda la doctrina "bajo la inspiración del Espíritu Santo", como dicen sus documentos, sino por otras influencias fácilmente reconocibles. Una de orden práctico, que fue la presión de las ideas neomalthusianas, compartidas y difundidas por economistas y sociólogos, que había llevado al uso genera-

lizado de los anticonceptivos en los países anglosajones. La otra influencia teórica y más decisiva fue la de los teólogos protestantes, que se habían declarado en favor del *birth-control* antes que la Iglesia oficial, y tomaron de ella ocasión para su nueva interpretación de los principios de la moral cristiana.

El fenómeno tiene lugar en el decenio 1920-30. Surge con Karl Barth, que en 1919 inaugura su *teología dialéctica*, en retorno a la neoortodoxia luterana de fiel adhesión a la fe en la Palabra de Dios revelada en el misterio de Cristo, pero cuya especulación se construye bajo el fermento de la filosofía existencialista a partir de Kierkegaard y su dialéctica paradójica, con todos los supuestos del agnosticismo y personalismo subjetivista. Sus seguidores, como Emil Brunner, F. Gogarten, P. Althus, comienzan a ocuparse de los problemas éticos, elaborando lo que ellos llaman *Ética teológica* o cristiana, ya que, en el supuesto luterano de la corrupción de la naturaleza, una ética puramente natural no es posible. Ello no obsta a que en su ética sean asumidas las filosofías más radicales como principios directivos de toda reflexión. Desde esta nueva ética enfocaron la moral del matrimonio y el significado de la sexualidad, justificando el empleo de los medios anticonceptivos. Pero con tal motivo ya proponen las bases de una crítica demoledora de las categorías tradicionales. La crítica desmitificadora de la Escritura de Bultmann, la concepción secularista de Bonhoeffer, Tillich y los teólogos de la muerte de Dios terminarán con la sustancia sobrenatural de esta ética cristiana, situándola en la perspectiva de un simple naturalismo ético, en el que tienen cabida toda suerte de relativismos utilitaristas y subjetivismos morales, como el mismo Robinson confiesa.<sup>11</sup>

La nueva moral que se va formando entre los teólogos católicos de vanguardia no difiere sustancialmente de su "modelo" protestante, sino que sigue de cerca sus pasos. Las infiltraciones comenzaron, hemos indicado, con la controversia sobre la sexualidad y los anticonceptivos, donde casi todos los argumentos y reflexiones presentados por nuestros teólogos avanzados en favor de la innovación revisionista estaban previamente expresados por teólogos protestantes. Los diques se abrieron luego con la explosión ecumenista y la liberalización postconciliar, máxime con la supresión del Índice y del

---

<sup>11</sup> J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, ed. cit., pág. 192: "El idealismo moral de Kant vivía de un capital religioso. Cuando éste desapareció... aquél vino a ser sustituido por toda suerte de relativismos éticos: utilitarismo, naturalismo evolucionista, existencialismo. Estos sistemas... han tomado posición... contra cualquier subordinación de las necesidades concretas de cada situación individual a una norma universal. Pero, a lo largo de este proceso, cualquier referencia a una moral *objetiva* e incondicional ha desaparecido en el lodazal del *relativismo* y *subjetivismo*".

antiguo Santo Oficio. El movimiento marcha en aumento progresivo y no parece detener sus cambios cada vez más audaces. Ya no son simplemente las fuentes del protestantismo liberal. En los últimos años se asiste a una difusión generalizada y clamorosa de las nuevas reformas morales, que trasciende a la práctica pastoral y al lenguaje común de clérigos y laicos comprometidos.

La inmensa mayoría de obras y artículos siguen esta línea innovadora y criticista, en mayor o menor grado. La marea revisionista se extiende por casi todas las naciones, y nuestros estudiosos hispanos no les van en zaga a los extranjeros; antes bien, traducen con asombrosa presteza las producciones foráneas más radicales, las asimilan y propagan y algunas publicaciones propias les ganan en audacia demoleadora.<sup>12</sup>

Todavía estos moralistas rehúyen hablar de nueva moral, camuflándola con el apelativo conciliar de moral "renovada". Pero apelan de continuo a "nuevos caminos", "nuevas orientaciones" y perspectivas o enfoques, nuevas categorías, estructuras y fundamentaciones para estas renovaciones, replanteamientos de los problemas con nuevas soluciones. Todo lo cual significa la admisión de un "nuevo tipo de moral" y ruptura de la moral antigua.

<sup>12</sup> Sería una tarea ardua intentar una bibliografía de los innumerables libros y artículos que sostienen algún aspecto de la nueva moral; tarea por lo demás inútil porque los autores más representativos y de trabajos más generales tienen a gala darnos una literatura muy completa. Basta pues con indicar algunos de ellos. Uno de los adelantados en esta tendencia de cambio radical es M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, París, 1964, en que culmina sus estudios anteriores sobre el tema sexual. En la misma línea se suelen mover los colaboradores de la nueva redacción de *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols., Friburgo i. Br., 1957-65, y sobre todo los de la revista *Concilium* que desde 1965 dedica el número de Mayo a la discusión de la nueva moral, destacando sus directivos F. BÖCKLE y C. VAN OUWERKERK. Asimismo el *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, dirigido por L. ROSSI y A. VALSECCHI, vers. esp. Madrid, 1974, figura en la avanzada del radicalismo innovador con numerosos artículos y colaboradores (A. VALSECCHI, E. CHIAVACCI, S. DIANICH, T. GOFFI, C. SQUIRSE, A. DÍAZ-NAVA, R. RINCÓN, etc.). Junto al americano CH. E. CURRAN, *A new Look of Christian Morality*, Notre Dame, 1968, se ha destacado de la Academia Alfonsoiana BERNARD HÄRING que, abandonando la buena doctrina de su manual se ha entregado a una difusión muy activa de las nuevas teorizaciones con sus trabajos en varias lenguas, *Moral y pastoral del matrimonio*, Madrid, 1970, *Moral y medicina*, Madrid, 1972; *La moral y la persona*, Barcelona, 1972; *Pecado y secularización*, Madrid, 1974, etc. Sus seguidores hispánicos de la Academia no le van en zaga, como A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, I-II, Salamanca, 1978-80, y sin duda el más activo de todos los paladines del movimiento reformista y que acaba de completar su curso, M. VIDAL, *Moral de actitudes*. I: *Moral fundamental personalista*, Madrid, 1974. II: *Ética de la persona*, Madrid, 1977; III: *Moral social*, Madrid, 1979, donde ha logrado reunir, junto con un amasijo de ideas antropológicas y filosóficas modernas, los últimos avances del "nuevo rostro de la moral", con un completo bagaje bibliográfico que dispensa de toda ulterior indicación. No se ha de omitir empero la obra del ex dominico S. H. PFÜRTNER, *Kirche und Sexualität*, Hamburgo, 1972 (vers. itl. *La Chiesa e la sessualità*, Milán, 1975) que se ha enfrentado abiertamente con la Iglesia, su Magisterio y doctrina, en el problema de la sexualidad, nada menos que en nombre de los principios de Santo Tomás, tan superficialmente tergiversados.



Los supuestos o fundamentos categoriales y rasgos característicos de esta moral son múltiples, cada uno de ellos suficiente de por sí para demoler la doctrina establecida. Mencionemos siquiera algunos.

1) Hablan de una moral de *motivaciones cristianas* y no fundada en las categorías de la filosofía aristotélica. Para ello exaltan "la moral paulina", arbitrariamente entendida como libertad de los hijos de Dios, en oposición a la esclavitud de la ley, en la que también engloban la ley moral natural. Será una moral de la gracia como don gratuito, no del legalismo de la obligación o, como ahora dicen, una "moral de la Alianza" pactada libremente con Dios, de donde nace el compromiso y opción moral del cristiano. Ello significa una "moral del indicativo", no del imperativo; los preceptos son simples guías directivas del comportamiento del cristiano, que actúa libremente bajo la moción del Espíritu.

Pero ocurre que, en la construcción de esta "moral de la eticidad cristiana", la apelación a las fuentes bíblicas, evangélicas y de la Iglesia brilla por su ausencia, fuera de textos tergiversados para apoyar las nuevas desviaciones. Su lugar lo ocupan toda suerte de elucubraciones tomadas de filosofías modernas, con frecuencia no cristianas o ateas. Y desde luego los resultados de las modernas ciencias antropológicas y socioculturales, que obligarían a cambiar nuestra visión de la naturaleza cósmica y humana. Cuando lo que muda es la interpretación arbitraria que dan ellos a los datos de la ciencia.

2) Será también una moral en *situación histórica*, pues la historicidad es condición fundamental de la existencia humana. De ahí el carácter y valor históricos de la doctrina moral. La Iglesia vive en una Historia de la salvación; y además vive en un mundo que cambia y evoluciona. Es pues inevitable que exista variabilidad en sus formas éticas, que han de adaptarse a los cambios socio-culturales y políticos del mundo. A este historicismo va unido por tanto el *evolucionismo* de la vida y del progreso continuo de las formas sociales y culturales de la humanidad. Ello da lugar a una *moral dinámica*, de constante evolución en la "comprensión" de los valores morales, adaptados al compás de la vida, y que rechaza toda moral estática, de normas rígidas e inflexibles.

3) Al mismo ritmo historicista se une la *interpretación variable* de las normas éticas de la Escritura, que la nueva hermenéutica bíblica propone. Las doctrinas morales de la Escritura y Tradición han de interpretarse críticamente como vehículos de la experiencia y de la reflexión humana en cada momento, en dependencia de los condicionamientos histórico-ambientales. La razón de ello es que

“Dios no está contra la historia, sino que es El quien la conduce y se *revela* en ella”, y continúa por tanto revelando en la historia y manifestando, a través de los signos de los tiempos, que son signos de su presencia hoy, el sentido e interpretación variables de sus mandatos divinos. Por eso la ley natural ha de interpretarse “a la luz de la historia como revelación continua de Dios”.<sup>13</sup>

Además, según teoría protestante que muchos nuevos moralistas asumen, la Biblia sólo proporcionaría unas orientaciones fundamentales de la conducta cristiana, cifradas en el compromiso de la Alianza. En la Escritura no se enseñaría una moral concreta, como un código fijo de conducta válido para todos los tiempos. El único *absoluto* en ella es el doble precepto del amor, según afirma Robinson. Las demás normas serán cambiantes, que han de interpretarse según el contexto cultural de los pueblos. O, según dijo E. Brunner, “el designio de Jesús no fue el de proveernos de un código moral, sino proclamar el Reino de Dios”. Por ello, se añade, la Escritura ofrecería solamente “un modelo ético” que es necesario adaptar a las circunstancias cambiantes, pues no se propone una “respuesta unívoca” ni soluciones prefabricadas para todos los tiempos. Del mensaje bíblico pueden derivarse sistemas éticos de orientación diversa. Y, por tanto, él puede ser compatible con las más variadas opciones, incluso con la opción socialista y de lucha marxista para el cambio radical de las estructuras.

4) *El método fundamental* que los nuevos moralistas emplean, junto a esa base de positivismo historicista, para sus conceptualizaciones teológico-morales, es una metodología *crítica*. Tal criticismo quiere parecerse a la crítica de Kant que convulsionó la filosofía, y por eso hablan del “giro antropológico” a que su revisión crítica de la moral conduce. Para ellos un método verdaderamente científico no puede ser sino crítico en los tiempos actuales. Esta crítica la practican globalmente, sobre todos los principios o “categorías” de la moral establecida y sobre todas las derivaciones o doctrinas especiales que van considerando. Un sano criticismo basado en fuertes razones siempre es válido; pero el análisis crítico de nuestros reformadores suele ser superficial o fundamentado en argumentos inconsistentes. Su crítica es más bien de desdén y de acusaciones sostenidas por dogmatismos de signo contrario. Proclaman sin ambages la superación de la moral antigua por ir fundada en categorías ontologistas, objetivistas, legalistas, estáticas e inmovilistas, etc., incapaces de fun-

<sup>13</sup> B. HÄRING, *Prospettive e problemi ecumenici di Teologia morale*, Roma, 1973, pág. 83; A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca, 1974, págs. 10-34.

damentar la moral sobre las nuevas "conquistas" de la ciencia antropológica o de las nuevas corrientes filosóficas que proclaman una comprensión totalitaria y dialéctica del *ethos* cristiano, "al estilo marxiano, hegeliano, de una racionalidad puramente crítica", dice M. Vidal. El cual también sostiene que los modos de renovación conciliares de una moral de la caridad, del seguimiento e imitación de Cristo y similares no son falsos, pero se encuentran en el nivel de la formulación espontánea y precrítica, no de discurso teológico crítico; en éste no pueden ser categoría fundamental.<sup>14</sup> En esta crítica que es rechazo de la moral antigua va envuelto no sólo Santo Tomás como el primer organizador de esta moral sistematizada, sino el Magisterio de la Iglesia que la aprueba y enseña. Por lo menos se reprocha a los documentos recientes de la Iglesia como inactuales y que producen profundo malestar en las conciencias de nuestro tiempo, cuando no se repudian pura y simplemente sus doctrinas. Pero es curioso que, en contraste con esta crítica de acusación y rechazo de la moral antigua y sus autores, se aceptan *acríticamente* toda clase de teorías modernas venidas de las corrientes más radicales de la filosofía no cristiana o del campo progresista más innovador, se las cita y sigue como propias fuentes de la nueva "eticidad cristiana" en una bibliografía muy profusa pero totalmente *acrítica* de libros y revistas de última hora.

5) *La categoría* más fundamental que suelen aceptar los nuevos autores para su conceptualización teológico-moral es la del *personalismo*. Bajo la caracterización de *moral personalista* es donde condensan la mayoría de sus innovaciones. No se trata del sano personalismo cristiano, siempre reconocido por la Tradición, que ha erigido la persona humana como sujeto activo por su libertad de todo el obrar moral: una persona en relación con todo el orden de las cosas, de las otras personas y de su fundamento trascendente que es Dios.<sup>15</sup> El personalismo actual, que apela a cada momento a

<sup>14</sup> M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral. De la "crisis" de la moral a la moral crítica*, Madrid, 1976, págs. 69-75.

<sup>15</sup> Santo Tomás está a favor de un verdadero *personalismo* y su moral es netamente *personalista*. El fue el primero en formular una teología y filosofía de la persona. Desarrolló esta temática especialmente en la teología de las personas divinas y de la personalidad divino-humana de Cristo, los dos momentos culminantes de la concepción de la persona. Desde esta analogía trascendente aplicó con frecuencia el término a la persona humana en general, determinando su constitutivo esencial y sus propiedades. A él se debe el haber subrayado con insistencia los dos aspectos de *perfección* y *dignidad* inviolable que, junto con su dimensión constitutiva de *independencia sustancial*, implica la idea de personalidad. La persona, repite, es nombre de perfección que significa: "id quod est perfectissimum in tota natura". Y, popularizando la fórmula de la primera escolástica, proclama: "La personalidad necesariamente significa la dignidad y perfección de un ser".

El Angélico estampa al comienzo de la parte moral de su *Suma* la aserción programá-

la persona y sus valores, recibe su inspiración de otras fuentes: del existencialismo antropocéntrico, que considera al hombre cerrado en sí y centro del mundo; de la moral autónoma de Kant, el primero en apelar a la persona como valor absoluto; de la ética personalista de Max Scheler, Mounier y seguidores. Estos autores declaran a la persona, como Kant, "fin en sí" y "valor moral absoluto", fuente y fundamento de los demás valores, por lo que las acciones reciben su valoración moral del orden a la persona y su realización.

La persona humana es desligada de la *naturaleza*. La moral clásica se centraba en la realidad de nuestra naturaleza, de cuyas tendencias al bien y repulsa de los males contrarios se derivan los principios de la ley natural. Mas la nueva visión personalista se funda en la sola persona humana como centro y "lugar" de los valores morales. De su "comprensión" han de emanar los criterios de valoración moral. Y ya se dijo que tal "comprensión" es cambiante con la evolución de las culturas. Queda así la persona liberada de la naturaleza y de sus leyes, como si fuera algo separado de nuestra vida racional y psicosomática, subsistiendo fuera de ella. Sólo en base de

---

tica de que toda la moral trata "del hombre como imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libertad y dominio de sus actos". Es decir, de la persona humana, ya que en toda antropología, antigua y moderna, el hombre se define y constituye como persona, psicológica y moral, por su libertad y responsabilidad, o dominio de sus actos. El sujeto de toda la vida moral es pues el *hombre en cuanto persona*, en cuanto obra libremente y con dominio y responsabilidad de sus actos. Sin embargo, siguiendo el uso bíblico y vulgar de la época, en toda su obra moral le denomina simplemente *homo* o el *agente voluntario*. Pero sabe muy bien que ese hombre operando libremente es la persona. Al fin, como acentúa también la filosofía moderna, la *humanitas* es anterior a la *personalitas* y el *humanismo* es la caracterización primera de la moral, anterior al personalismo. El término de "persona" suele reservarlo para los temas de justicia, en que se acentúa su sentido fuerte y jurídico como sujeto de derechos y deberes. Sólo en algunos pasajes viene a expresar la identificación. Así, I-II q. 7 a. 4 ad 3: *persona agens* es este *homo* que produce los actos morales. O también I-II q. 21 a. 3: a la *persona singularis* se debe retribución de otra *persona singularis* y del todo o *persona social*. Y lo mismo la pena (*ibid.* a. 1 ad 3): *poena respicit personam peccantem*. De este modo se expresa en otros varios lugares.

La moral del Aquinate es, pues, a no dudarlo, también personalista. Pero su personalismo, sano, cristiano y aún no viciado por erróneas ideologías, se distingue en dos notas fundamentales del de estos nuevos teólogos: a) Que la persona moral es también la *humanitas*, cuerpo, alma y espíritu, y no mera conciencia y libertad. Por lo mismo, no se desliga de las funciones de la naturaleza corpórea y sensible y de sus leyes. Lo que es contrario a la naturaleza biológica y sexual, como la contracepción, es "*contra la dignidad de la persona*", afirma también la *Humanae vitae* (n. 14). b) Que es una persona finita y creada, regulada por la Persona divina, sometida a sus leyes del orden de la creación y el orden de la salvación. Es la persona sometida al orden al fin último y a los fines-medios que a él conducen, no "fin en sí". No es por tanto la persona autónoma y autolegisladora, sujeto, sí, pero no fuente de los valores morales que de sí extrajera, sino que estos valores emanan del orden objetivo al bien, y en definitiva al Fin último o Dios. Lo que es contrario a la tradición tomista es el personalismo actual, que *absolutiza* la persona como fuente creadora de la vida y sus valores. Solamente respecto del orden temporal de la sociedad, la persona humana puede ser llamada "fin en sí", porque a ella y a su perfección se ordena toda la organización de la sociedad (aunque bajo otro respecto meramente temporal las personas singulares se ordenan a la persona comunitaria o al bien común del todo social). Pero estos moralistas han confundido el orden de la sociedad terrena con el orden moral trascendente, en que el hombre nunca es fin en sí.

un falso espiritualismo y dualismo cartesiano se puede hacer esta separación de las funciones biológicas y animales del hombre de su vida espiritual y moral.

6) Dentro de este ficticio personalismo, la persona es contrapuesta a la *ley*. Y desde todos los nuevos supuestos se entabla una implacable crítica contra la ley natural, que es la misma ley moral y divina, la que se repudia al menos en la vigencia de sus normas inmutables o inalterables. La persona del hombre, por su constitutiva libertad, dominaría plenamente las tendencias de la naturaleza inferior, v. gr. la sexualidad con su orden a la procreación y las subordinaría a los fines superiores del amor interpersonal. No de las inclinaciones naturales del hombre a su bien proporcionado, sino de la persona como valor absoluto y fuente de los demás, se tomarían los criterios de valoración y discernimiento moral. Los supuestos de la *ética de los valores*, que confieren plena autonomía a la persona, tienen plena cabida en esta nueva moral, que se dice cristiana y evangélica. Ya no se habla apenas de bienes honestos y de sus contrarios los males morales o pecados, sino del vago y fluido concepto de valores y contravalores, casi a la par de los valores económicos, estéticos y culturales.

Pero es imposible repudiar la ley natural, que es la misma *ley moral cristiana*, enseñada por toda la revelación desde la promulgación del Decálogo, o relegarla de su condición de categoría fundamental, sin que se derrumbe todo el orden moral humano y cristiano. Con Santo Tomás y la doctrina clásica enseña la Iglesia que dicha ley natural es la misma ley eterna de Dios, participada en el hombre por el *orden de la creación*, que es el orden de la naturaleza inscrita en la luz de la razón natural como un reflejo o participación de la razón divina y normativa de toda la vida del hombre a través de su contenido de dictámenes universales y vinculantes. No cabe por tanto una *moral de la persona* distinta e independiente de la *moral de la naturaleza* humana y sus leyes. Los que esto sostienen inciden en la moral kantiana, considerando la persona fin en sí y valor absoluto, liberada de las leyes objetivas del autor de la creación. Esta moral personalista por fuerza se ha de configurar como autónoma y subjetivista, que rechaza toda heteronomía y aún la misma "teonomía": la persona humana se daría a sí misma su ley. Es verdad que los nuevos moralistas, a fuer de católicos, consideran también a la "persona" abierta a los otros y abierta también a la trascendencia. Pero a este Dios trascendente más bien se le contempla, a la manera deísta y según el modelo de Kant, como el guardián que respalda desde fuera el orden moral, garantizando el premio de la felicidad.

7) La persona así entendida tendría su expresión propia en la *conciencia*, porque, según estos autores, la conciencia es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma y expresa el mundo valorativo. Por tanto, ya no dependerá de la norma objetiva, sino obtendrá la misma autonomía de la persona singular, que se realiza en su entorno individual e irreplicable situación. Los valores morales se sustraen así a las formulaciones abstractas y esencialistas de las leyes. Y se determinarán por las decisiones últimas de la conciencia personal en cada situación concreta. Se incide de este modo en una amplia *moral de la situación*, donde cada persona resuelve su propio comportamiento existencial aún en contra de la ley.

Cierto que estos moralistas no aceptan una ética de la situación en la forma radical en que es defendida por Sartre y otros, para quienes la única exigencia moral del hombre es el desarrollo de la propia libertad, cuya realización constituye entonces el criterio único del obrar humano. Como tampoco niegan abiertamente toda ley moral y todos sus preceptos, que equivaldría a destruir todo deber ser y toda moral. Pero se acercan a la ética situacionista que, desde el existencialismo, han expresado los teólogos protestantes. Si la conciencia es función de la persona, no puede entenderse en *función de una conciencia* esencialista e impersonal, como la entendían los escolásticos. Las reglas universales y abstractas no pueden darnos el conocimiento integral de la realidad, que sólo puede captarse en la situación concreta mediante el juicio existencial. Serán esas normas abstractas, aún conservando su valor *directivo* general, una indicación insuficiente y directiva hacia la verdadera norma de la realidad, marcada por el juicio de la conciencia. La moral de las reglas generales es meramente *indicativa*; el verdadero imperativo se expresa sólo en el juicio de la conciencia personal. Por ello distinguen algunos las *leyes exteriores* (cuyo fruto es el *legalismo*), de las *normas* morales, que son esas leyes adaptadas a la propia situación emanando de la conciencia personal, y que son las propiamente obligantes.<sup>16</sup>

Pero esta era justamente la concepción de la ética de la situación que reprobaba el documento de Pío XII, declarando que tal ética supone una concepción de la ley natural de valor relativo y mudable cuyas normas "pueden adaptarse siempre a cada situación" en oposición a los preceptos universales de la ley. Y destruye el sentido cristiano de la conciencia moral definida por Santo Tomás como "apli-

<sup>16</sup> E. SCHILLEBEECK, *L'etica della situazione*, en *Riscoperta dell'uomo*, IDOC, *Documenti Nuovi* 3, Verona, 1967, págs. 176-181; *Id.*, *Dios y el hombre*, Salamanca, 1968; K. RAHNER, *El problema de la ética existencial formal*, en *Escritos de Teología*, t. 6, Madrid, 1967, págs. 527-534; F. BÖCKLE, *Existenzialethik*, en *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, t. 3, 1301-1304; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, I, Madrid, 1974, págs. 298-301.

cación de la ciencia a la acción", un juicio práctico de la recta razón que aplica la norma universal al acto concreto en sus circunstancias singulares. Por ello, la conciencia, como regla inmediata y subjetiva del obrar moral, *depende de la norma objetiva* y de ella recibe su fuerza obligatoria. "Una es, dice, la fuerza obligante de la conciencia y del precepto exterior, ya que éste no obliga a la voluntad sino mediante el conocimiento, y el conocimiento o ciencia sólo obliga en virtud del mandato divino". La regla próxima es norma sólo en virtud de la regla remota. La fuente de obligación no viene de ella, sino de la ley objetiva a la que se subordina. De ahí la noción de la *conciencia recta*, que el Angélico elabora como versión de la "recta razón" o el *orthos logos* de la mejor filosofía pagana desde Demócrito, Platón y Aristóteles hasta los estoicos, coincidente con la doctrina paulina. Es conciencia recta, o buena conciencia, la conciencia *verdadera*, que se conforma a la regla objetiva; la opuesta es la conciencia *falsa*, o errónea, que de suyo es mala conciencia, salvo los derechos imprescindibles de la conciencia invenciblemente errónea. Doctrina perenne que de nuevo es confirmada y proclamada, a la par que la de la ley natural, universal e inmutable, por el Magisterio de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II.<sup>17</sup>

8) En estrecha conexión con el personalismo, desarrollan estos autores la reciente innovación de la *moral de actitudes* y de la *opción fundamental*, y hasta alguno designa pomposamente toda la doctrina ética como una "moral de actitudes". Parten de una crítica global de la moral de los actos humanos, tal como la había estructurado Santo Tomás y era seguida por toda la tradición. El Aquinate había concebido la ciencia moral como un "tratado de los actos humanos", pues los actos libres son los que "realizan el movimiento de la cria-

<sup>17</sup> S. THOMAS, *De verit.* q. 17 a. 2,3; *Summa Theol.* I q. 79 a. 13; I-II q. 19, a. 5, 6; *Quodl.* 3 a. 17; Conc. Vatic. II, Const. *Gaudium et spes*, n. 16: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente... Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley... Cuanto mayor es el predominio de la *recta conciencia*, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y someterse a las normas objetivas de la moralidad". *Ibid.* n. 51-52: Las normas de conducta cristiana en los problemas de la moral familiar deben determinarse "según criterios objetivos" y según "la *recta conciencia moral* de los hombres". Declara *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, n. 3: "La norma suprema de la vida humana es la propia *ley divina, eterna, objetiva y universal*, por la que Dios ordena, dirige y gobierna... Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre... puede conocer cada vez más la verdad inmutable", y en materia religiosa "llegue a formarse prudentemente *juicios rectos y verdaderos de conciencia*". PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 18: "La Iglesia... no deja de proclamar con humilde firmeza toda la ley moral, natural y evangélica. La Iglesia no ha sido la autora de éstas, ni puede, por tanto, ser su árbitro, sino solamente su depositaria e intérprete, sin poder jamás declarar lícito lo que no lo es por su íntima e inmutable oposición al verdadero bien del hombre". *Ibid.* n. 10: La moral de los actos sexuales está vinculada al "orden objetivo establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la *recta conciencia*".

tura racional hacia Dios" o se apartan de él, ya que el obrar de la persona es a través de los actos, siendo los *hábitos* —virtuosos o viciosos—, es decir, las *actitudes*, el efecto de esa operatividad y principios que a su vez mueven a nuevos actos.

Pues bien, los nuevos moralistas rechazan tal doctrina de los actos humanos como una "atomización de la vida moral". Y sostienen que dicho tratado de los actos habrá de superarse, o al menos habrá de ser sometido a una "reestructuración" profunda con nuevos planteamientos o enfoques que comportan casi su desaparición. Porque la nueva antropología enseña que la conducta humana se produce como unidad dinámica total. Y el personalismo afirma que es la persona total la que obra, la que es creadora y portadora de los valores morales. Tal criterio antropológico-personalista lleva a una consideración *totalizante* del comportamiento moral, dejando a un lado esa disección atomizada de las vivencias del hombre, cuya consecuencia fue la moral casuista. Los actos aislados no siempre comprometen la actitud de la persona ni su valoración moral, pudiendo ser irrelevantes. Lo que cuentan son las *actitudes*, suerte de disposiciones permanentes que serán la expresión de la *opción fundamental*, en que consiste el verdadero valor moral de la persona.

Es fácil seguir el origen espúreo de ese pretendido concepto de la "opción fundamental", como una tergiversación de la noción tomista y escolástica de la "intención del fin último" en confusa mezcla con la teoría bergsoniana de la corriente única de la conciencia y del psicologismo y existencialismo modernos. Fue Bergson el primero en inventar la teoría de una libertad profunda y totalizante, distinta de las elecciones periféricas de la libertad fenoménica. Y Rahner se inspira en el existencialismo para su descripción de la libertad existencial cristiana como una decisión total que brota del *centro* de la personalidad, que condiciona los actos subsiguientes, pues se refiere al centro de la existencia, y ante el cual las otras acciones libres son periféricas o accidentales, sin poder apenas cambiar dicha decisión total.<sup>18</sup>

Ante la sana filosofía y teología no cabe sino plena *repulsa* de tal teoría, en cuanto que rechaza la doctrina de los actos especificados y distinguidos por sus objetos, o al menos juzga su valor irrelevante. Toda la Escritura no habla sino de actos, buenos o malos, por los

<sup>18</sup> H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, vers. esp. *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, págs. 158-163; K. RAHNER, *Teología de la libertad*, en *Escritos de Teología*, VI, vers. esp., Madrid 1959, págs. 210-232; *id.*, *Culpa-responsabilidad-pecado*, *ibid.* págs. 233-255; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, II, Roma, 1967, págs. 15 ss.; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg-Viena, 1966; B. HÄRING, *La moral y la persona*, vers. esp., Barcelona, 1972; M. VIDAL, *Moral de actitudes. Moral fundamental personalista*, Madrid, 1974, págs. 128 ss., 135 ss., 141 ss., 216 ss. (con bibliografía).



que Dios juzga a los hombres y les atribuirá premios o castigos. En el juicio último, Dios "dirá a cada uno según sus obras", de las que se dan tan múltiples enumeraciones: obras de la carne, que son los actos de robos, homicidios, fornicaciones, etc; o bien obras buenas, de misericordia, de justicia, etc. Ahora bien, las *obras*, lo que hace el hombre, son sus operaciones, los actos buenos o malos. De ellos se responsabiliza, por sus hechos se hace la persona buena o mala, y por ellos es juzgado ante el juicio divino y los juicios humanos, no por sus simples actitudes. La moral de los actos humanos especificados por los objetos buenos o malos, no es una construcción arbitraria de Santo Tomás y de la teología antigua, sino que penetra e invade toda la enseñanza de la Escritura, y además responde a datos empíricos de plena evidencia, admitidos por la conciencia universal.<sup>19</sup>

Tal teoría lleva a *consecuencias demoleadoras* en la teología del pecado. Desde luego, la moral ya prescinde de la denigrada "casuística" de las especificaciones y enumeraciones de pecados, porque todo se resuelve en actitudes. Más en esa "hipótesis" de las actitudes, los actos particulares no suelen expresar la opción fundamental, que es una decisión total de la persona. Hace falta un acto contrario especialmente profundo e intenso, que brota del fondo mismo de la conciencia, para que comprometa dicha opción y la mude en contraria. Los pecados aislados sobre objetos particulares, aún en materia grave (¿hurto cuantioso, blasfemias, infracciones del precepto dominical, de la moral sexual?), no se opondrán a la opción fundamental sino de forma "leve", ni la destruyen, en cuanto aún no han formado la "actitud" habitual contraria.

De ahí que la mayor arbitrariedad y variedad de "hipótesis" reina en la determinación de los pecados, fuera de rechazar al unísono la multitud de pecados mortales de la moral recibida. Se ha difundido desde los teólogos del *Catecismo holandés*, y con arreglo a esta teoría, la distinción entre pecados *leves*, *graves* y *mortales*. En

<sup>19</sup> Es por otra parte un sofisma acusar a la moral de los actos de haber "atomizado" la conducta moral y que la antropología moderna presenta una consideración "totalizante" del comportamiento humano. Santo Tomás, es cierto, ha analizado la acción voluntaria en doce actos parciales, como después disgrega la vida pasional en infinita gama de especies y emociones. Pero es para integrarlos en la unidad del acto libre —como todas las especies de los actos y virtudes de su moral especial— y, en la persona, que es totalizante. El análisis lleva a la síntesis posterior. También el médico tiene por objeto de su ciencia el hombre entero, que está enfermo porque le duele el estómago o hígado. Pero menguada sería su ciencia si se contentara (como el antropólogo moderno y estos moralistas) con estudiar al hombre total en sus relaciones existenciales y sociales, y no diseccionara hasta el mínimo todos sus miembros, tejidos y funciones, para conocer sus alteraciones y poder curarlas. La ciencia médica tiene por objeto al hombre o persona enferma, pero de inmediato se dirige a su estómago o hígado. Así la ciencia de la medicina moral tiene por objeto el hombre o persona moral, pero inmediatamente se dirige a cada uno de sus actos y los descompone, para conocer sus resortes, dirigirlos y corregirlos.

la primera categoría habría muchos grados, desde los pecados "veniales" hasta los muy ligeros o leves, casi meros defectos. Mas los pecados que la teología moral enseña como objetivamente graves, no serían de ordinario mortales o merecedores de pena eterna, por no ser destructores de la opción fundamental de la gracia, ni por tanto impedirían el acceso a la comunión. Y los pecados mortales, ya distintos de los pecados graves ordinarios, serían muy raros en la vida. Para algunos, como Schoonenberg, solamente el pecado de impenitencia final sería mortal.<sup>20</sup>

La mayor confusión reina pues en esta materia fundamental, tanto en el campo teórico como en el práctico y pastoral. Y todavía algunos rehúyen hablar de pecados, llamando simplemente "fallas morales", en especial a aquellos escasos pecados sexuales que no consideran legitimados y lícitos, por egoísmo o falta de integración en la madurez de la persona. Se va llegando así lentamente a aquella pérdida del "sentido del pecado" que lamentaba Pío XII, que implica una degradación del sentido moral y de la misma fe. La Iglesia ha desautorizado claramente la teoría de la opción fundamental, que pretende negar o minimizar la malicia de cada uno de los actos de pecado grave, y por tanto la gran mayoría de los pecados mortales, con las recientes normas del *Ritual de la Penitencia*, las cuales reiteran los cánones de Trento sobre la distinción de pecados leves y "graves o mortales" (declaraba Pablo VI) y la obligación de confesar todos y cada uno de los pecados graves. Con ello reafirma la combatida moral de los actos.<sup>21</sup> De igual modo la "*Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe acerca de cuestiones de ética sexual*"

<sup>20</sup> *Catecismo holandés*, vers. esp., Barcelona, 1969, págs. 433-4; B. SCHÜLLER, *Pecado mortal, Pecado venial*, en *Penitencia y confesión*, Madrid, 1965; L. MONDIN, *Conciencia, libre albedrío, pecado*, Barcelona, 1968; P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Busse*, Maguncia, 1961; P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado*, Buenos Aires, 1968; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, cit. págs. 232-40, 287-405; S. DIANICH, art. *Opción fundamental*, en L. ROSSI-A. VALSECCHI, *Diccionario enciclop. de teología moral*, Madrid, 1974, col. 735-742; A. F. DÍAZ-NAVA, art. *Pecado*, *ibid.*, col. 783-787; J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Salamanca, 1975, etc.

<sup>21</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, 1958; J. GUICHARD, *Iglesia lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca, 1973; J. B. METZ, *Politische Theologie in der Diskussion*, en *Diskussion zur politischen Theologie*, Maguncia, 1969, págs. 280-83; T. RENTDORF, *Politische Ethik oder politische Theologie?*, *ibid.* Maguncia, 1969, págs. 217-18; G. ANGELINI, *Dilazione del tema politico ed elusione della riflessione etica*, en *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, Brescia, 1976; G. GIMÉNEZ, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación*, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Salamanca, 1975; A. FIERRO, *El Evangelio beligerante*, Estella, 1975; T. GOFFI, *Ética cristiana en una inculturación marxista*, Santander, 1978; CH. E. CURRAN, "Ética social: tareas para el futuro", *Concilium*, n. 138-B (1978), pág. 287; J. LOIS, *Liberación (teología de)*, en *Dicc. encicl. Teol. moral*, 3ª ed., Madrid, 1978, col. 1391-1405. Véase recensión cabal de los autores de esta corriente y fiel reflejo y defensa de estas ideas en nuestros moralistas alfonsianos; M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, cit. págs. 30-66, 91-93; *id.*, *Moral de actitudes*, II. *Ética de la persona*, págs. 95 ss. III. *Moral social*, págs. 127 ss. Asimismo, A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral II*, Salamanca, 1980, págs. 185 ss.

(1975) a la vez que reprueba la falsa interpretación que dan éstos a la opción fundamental, define el pecado mortal como "toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales" que se dé en actos singulares y afirma que "toda violación directa del orden moral de la sexualidad es objetivamente grave" (n. 10).

9) Hemos de dejar de lado otros mil ensayos de reformas estructurales y nuevas categorías o "mediaciones" para la moral, imaginadas por estos teólogos. La consecuencia general que de todo ello aparece y se admite de modo explícito por ellos es que la teología moral se encuentra en continuo cambio y marcha hacia nuevos planteamientos y soluciones, con arreglo al *relativismo* y *evolucionismo historicista* en que se sitúan. Se tiene nada más una *moral problemática* o de lo *provisorio*, porque nuevos cambios culturales y nuevas investigaciones pueden llevar a puntos de vista y posiciones nuevas.

Así, después de haber presentado el *personalismo* como categoría primordial de la moral, se han dado cuenta de que ese esquema ideológico es demasiado estrecho y reaccionario para dar cabida a las exigencias del mundo de hoy, porque incide en el *individualismo* moral tan impropio de nuestro tiempo. La tendencia actual se mueve hacia la *desprivatización* de la moral, es decir, hacia una ética comunitaria, de solidaridad con los oprimidos y del compromiso político, que dé paso a las instancias actuales de la *teología de la liberación*, del socialismo revolucionario y de la lucha de clases. El *ethos* cristiano debe aceptar también estas posibilidades. Por ello formulan la nueva categoría general de la ética humana, que sea acomodada a la cultura de nuestro tiempo: Tal será el *personalismo moral de alteridad política*, como mediación válida para la moral cristiana. Con ello se tendrá una superación del personalismo individualista y se situará la moral de la persona humana "en un clima post-personalista, post-humanista o post-existencialista", instalándose en pleno campo de teología liberadora y de lucha política. Y la metodología propia de esta etapa nueva moral también ha de cambiar. Esa moral radicalmente comprometida en la realidad social y política se expresa ahora a través de la "racionalidad crítica y utópica". El creyente ha de expresarse en su discernimiento ético "por los cauces de la crítica (para efectuar el rechazo global de todos los sistemas de injusticia) y utópica (para adelantar la esperanza escatológica del "ideal" de justicia)", es decir, luchar por el cambio revolucionario hacia nuevas estructuras. Y la fe cristiana deberá descalificar cualquier metodología que no asuma la doble forma crítica y utópica. Es claro por consiguiente que con tales pomposas y ambiguas fórmulas estos autores pretenden justificar e incorporar a "su" moral cristiana tanto la teología política de la liberación como sus métodos de lucha revolu-

cionaria, del terrorismo guerrillero y del sistema a que se tiende como meta que es el socialismo marxista.<sup>22</sup>

#### IV

Tal es el clima de intentos de revisión radical de la moral católica en que se mueven la inmensa mayoría de los trabajos, libros y artículos de revista, escritos en el decenio de los años 70 y que prosigue su marcha sin frenos. El panorama esbozado es sombrío y puede decirse que lleva al *hundimiento* de la auténtica moral. ¿Estarán en conformidad tales movimientos progresistas con el pensamiento actual de la Iglesia o con el desarrollo de la teología moral de Santo Tomás?

La realidad es todo lo contrario. Es verdad que tales corrientes son propugnadas y aireadas, con mayor o menor claridad, por la mayoría de los teólogos avanzados. Pero, en medio de la confusión y crisis teológica reinantes, ninguna de esas teorías erróneas ha recibido nunca aprobación del Magisterio universal, y sí constantes reprobaciones. No podemos recoger aquí todos esos documentos reprobatorios que se suceden desde los textos del Concilio Vaticano II, la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI con sus numerosos discursos y exhortaciones, sobre todo la fundamental "Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe acerca de cuestiones de ética sexual" (1975) y los frecuentes discursos de Juan Pablo II en defensa de la indisolubilidad del matrimonio y de la castidad, con la reprobación de las relaciones prematrimoniales y de todos los excesos de la violencia revolucionaria. Todos esos documentos han ratificado las doctrinas seculares de la moral cristiana, repudiando los errores de esas teorías avanzadas, sin la más mínima concesión a esas novedosas y vacías elucubraciones de estos autores progresistas, cuya fantástica inventiva de términos y categorías nuevas no refleja en el fondo más que un servil seguimiento de todo tipo de ideologías de moda condenadas a rápida caducidad.

<sup>22</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, 1958; J. GUICHARD, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca, 1973; J. B. METZ, *Politische Theologie in der Diskussion*, en *Diskussion zur politische Theologie*, Maguncia, 1969, p. 280-83; T. DENTDORF, *Politische Ethik oder politische Theologie?*, *ibidem*, Maguncia, 1969, p. 217-18; G. ANGELINI, *Dilazione del tema politico et elusione della riflessione etica*, en *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, Brescia, 1976; G. GIMÉNEZ, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación*, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Salamanca, 1975; A. FIERRO, *El Evangelio beligerante*, Estella, 1975; T. GOFFI, *Ética cristiana en una inculturación marxista*, Santander, 1978; CH. E. CURRAN, "Ética social: tareas para el futuro", *Concilium*, n. 138-B (1978), p. 287; J. LOIS, *Liberación (teología de)*, en *Dicc. encicl. Teol. moral*, 3ª ed., Madrid, 1978, col. 1391-1405. Véase recensión cabal de los autores de esta corriente y fiel reflejo y defensa de estas ideas en nuestros moralistas alfonseanos. M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, cit., p. 30-66, 91-93; *Id.*, *Moral de actitudes II. Ética de la persona*, p. 95 ss. III. *Moral social*, p. 127 ss. Asimismo, A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, II, Salamanca, 1980, p. 185 ss.

Pero es vano indagar la conformidad de estas teorizaciones nuevas con la doctrina de la Iglesia, cuando la actitud declarada de sus autores es de *crítica revisión* de esa doctrina moral reconocida por la Iglesia. Por ello dichos documentos pontificios son, o bien ignorados y soslayados con una parcial interpretación, o duramente criticados como ajenos a la mentalidad moderna y produciendo un grave "malestar" en las conciencias. Tampoco las fuentes de la Escritura o de la Tradición reciben mejor tratamiento. En una elaboración doctrinal que con énfasis se reitera ser estudio de la moral cristiana, del *ethos* o de la "eticidad cristiana", lo que menos aparece es la apelación a las fuentes bíblicas o patrísticas. Tal vez una cita numeral de algunos textos o la insistencia en apoyarse en un texto aislado que se presta a una "relectura" de acuerdo con subjetivos criterios. El cristianismo en que se basan las nuevas reflexiones morales suele proceder de una hermenéutica desmitificada, secularizada y arreligiosa, cuyas fuentes se encuentran en ideologías no católicas.

Paralelamente, las nuevas corrientes de moral avanzada implican el *abandono* de la doctrina de Santo Tomás con toda su sistematización teológico-moral y sus fundamentos filosóficos. Los principios y fundamentaciones morales o sus derivaciones y doctrinas concretas no tienen ya validez en esta nueva moral, pese a las reiteradas recomendaciones y prescripciones del Concilio y los últimos pontífices a seguir su doctrina "que la Iglesia ha hecho suya", puesto que "Tomás de Aquino es el maestro también para nuestro tiempo" (Pablo VI).

Tales doctrinas aquinianas suelen ser olvidadas, o indicadas en el capítulo de teorías históricas ya superadas o con frecuencia duramente criticadas por los nuevos moralistas. Se advierte sin embargo un fenómeno interesante entre ellos. Los autores que han "evolucionado" de una primera formación en la escuela tomista a la nueva moral liberalizada, muestran aún conocimiento de los textos del Angélico y a menudo los citan; pero son textos desgajados de su propio contexto y traídos a una interpretación tergiversada en apoyo de las nuevas teorías. Así pretenden dar la impresión de continuidad con la doctrina tradicional, con lo cual siembran más la confusión y atraen a muchos al engaño y el error.

La teología moral ya no se desarrolla por los cauces de la verdad católica ni de la orientación de la doctrina de Tomás de Aquino. Ha caído en un impacto, en una *regresión* de su continuidad histórica, en la misma confusión ideológica en que está sumido el pensamiento en la Iglesia y en el mundo en general, ensombreciendo los caminos de la fe. El inmenso material científico y de información,

que los nuevos moralistas acumulan, ya no sirve para iluminar las conciencias en la difícil andadura del deber y de las exigencias morales.

Felizmente, hay también luces dentro de esta sombría perspectiva y buenas razones para un moderado optimismo. Las complejas elucubraciones de los teólogos se mueven en un campo teórico y académico, de obras y revistas especializadas y, fuera de los sectores más progresistas, no han calado aún en la gran masa del pueblo creyente, que sigue guiado por los sanos principios aprendidos y por los dictados de la propia conciencia iluminada por la fe en la apreciación del bien y del mal morales. El Magisterio de la Iglesia universal sigue siempre vigilante con sus enseñanzas autorizadas y desaprobación de los errores, al cual se pueden siempre remitir todas las mentes bien dispuestas, desatendiendo las falsas insinuaciones de una teología sin frenos. Y no faltan tampoco por dóquier grupos compactos y Centros enseñantes que, con sus publicaciones y revistas, tan desdeñadas por el ala progresista, estudian y proclaman una moral íntegra, denunciando los errores contrarios.

De esos grupos minoritarios puede brotar, con el soplo del Espíritu, un nuevo empuje hacia un refloreamiento de la teología moral bajo nuevas conceptualizaciones pero en el espíritu y vitalidad perenne de los principios de Tomás de Aquino.

TEÓFILO URDÁNOZ O. P.  
*Madrid*