

UN SIGLO DE TEOLOGIA MORAL (1880-1980)

I. LA ENSEÑANZA DE LA MORAL EN OÑA-DEUSTO

Antes de entrar en el tema general, queremos resumir la historia particular de la cátedra de moral de Oña-Deusto.

Instalada la facultad de teología en la milenaria abadía benedictina para el curso 1880-1881, prosiguió en ella hasta 1932. A su regreso, ocho años más tarde (1940), permaneció allí hasta su traslado a Deusto.

La cátedra de moral la ocuparon sucesivamente once profesores, antes de los PP. Terán y Vélez que ahora la regentan. Fueron: Pablo Villada (1880-1887); Angel Gallo (1887-1891); Felipe Echeverría (1891-1893); Santos Bengoechea (1893-1904); Antonio M. Arregui (1904-1915, 1918-1919); Isacio M. Morán (1915-1918); Ignacio Arbeloa (1919-1922); Jenaro Llona (1923-1941); Augelio Yanguas (1936-1939); Marcelino Zalba (1941-1962); José M. Abad (1962-1964). El P. Jesús Terán enseña desde el curso 1964-1965, y el P. Juan Vélez desde 1969.

Durante el siglo han recibido de ella su formación en moral varios millares de jesuitas españoles, unos doscientos mejicanos, otros tantos colombianos, medio centenar de norteamericanos, varias decenas de sudamericanos y portugueses y algunos nativos de la India.

La contribución de los profesores a la ciencia moral, sin ser copiosa, tampoco es irrelevante. Destaca por su ciencia y por su erudición Pablo Villada, que escribió desde 1884 sobre un tema entonces de candente actualidad: *Casus conscientiae his praesertim temporibus accommodati* en dos volúmenes: I. *De liberalismo*; II. *De consecrariis liberalismi*. Agotada en pocos meses la primera edición, la siguió la segunda en 1887, completada con una III *pars pastoralis*. El tomo I tuvo una tercera edición en 1895, mientras el III veía la segunda en 1902.

Con mente clara y juicio equilibrado abordó temas delicados y complejos, como los de indiferentismo religioso, *communicatio in sacris*, convivencia cívica con herejes, cooperación (en diversas formas con actividades o personas) opuesta a las exigencias de una conciencia católica, mala prensa, sociedades secretas, espectáculos peligrosos, etc. De las citas que hacía podemos deducir los autores en los que se inspiraba para sus lecciones. Además del fondo de grandes teólogos de los siglos XVI y XVII que citaba frecuentemente con Santo Tomás y San Alfonso, Villada tenía en particular estima entre los contemporáneos a Gury-Ballerini, Lehmkuhl, D'Annibale, Scavini, Berardi; y consultaba asiduamente *La Civiltà cattolica* y la *Nouvelle Revue théologique*.

Mucho más conocido, y mucho más influyente para los sacerdotes ocupados en el ministerio pastoral, fue el P. Arregui, autor de uno de los mejores Compendios que se hayan escrito para repaso de la moral ya estudiada en los cursos de formación. Al morir el 10 de octubre de 1942 había preparado para la imprenta la 14.^a edición de su célebre *Summarium theologiae moralis*, con una tirada de 11.000 ejemplares, que, con las anteriores, totalizaba la cifra de 77.500. Y la difusión prosiguió en otras 10 ediciones, ampliadas y renovadas por el P. Zalba hasta 1964, seis de ellas en versión española, con un total de 158.000 ejemplares, que sumados a los anteriores hacen 236.000.

Inspirado en Santo Tomás, San Alfonso y Lugo, el *Summarium* fue redactado a base de los autores contemporáneos más acreditados. Su falta de originalidad estaba contrarrestada por las cualidades eximias de orden, precisión, claridad de concepto y de expresión, densidad de la síntesis. No es extraño que lo elogiaron con entusiasmo moralistas insignes, como H. Müller, A. Schmitt y D. Prümmer, y que *The Irish theological Quarterly* llegara a decir: «El autor ha hecho de lo antiguo y de lo moderno una combinación muy científica y nos ha dado la sinopsis más lógica y consistente que hemos visto hasta ahora. En cuanto a orden y brevedad, llega al ideal que los estudiantes imaginan en sus ensueños y que rara vez se realiza.» La *Nouvelle revue théologique* hacía notar otra de sus grandes ventajas, mantenida con suma diligencia hasta la última edición: «Además da cuenta fiel de las conclusiones de los moralistas contemporáneos y, sobre todo, hace relación de las resoluciones emanadas de la Santa Sede.»

Cuando estaba a punto de comenzar una etapa desfavorable para los Manuales tradicionales de teología moral, aceptamos nosotros mismos la invitación de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), y publicamos en 1952-1953 dos volúmenes que contenían la moral fundamental y la moral especial de virtudes teológicas y morales,

encuadrando estas últimas en el esquema de los mandamientos, por responder mejor a los fines pastorales.

Esta *Theologiae moralis summa*, completada en su segunda edición con un III tomo sobre los sacramentos, encontró una acogida muy favorable; y, no obstante la gran tirada de 12.000 ejemplares de algunas ediciones, alcanzó la tercera (algo reducida y en dos volúmenes por imposición del editor) en 1958. El dominico P. Contenson escribió a propósito del primer volumen: «Un nuevo manual español nos parece que muestra una concepción del todo diversa de la teología moral [la comparación se refiere al de Iorio, dependiente del método de Gury]. Es verdad que el vocabulario, la estructura, la lógica son del todo clásicas; pero precisamente un libro así realizado nos demuestra que la vitadidad profunda de un pensamiento se sitúa en un nivel del todo diverso. Renunciando a la fácil imitación servil con la que se contenta demasiadas veces la enseñanza clerical, este libro, notablemente informado sobre todos los trabajos recientes, se señala ante todo por el discernimiento de sus conclusiones, pero también por la ilustración propiamente teológica que inspira su elaboración. Se descubre en él una moral enteramente repensada, y que por eso mismo vuelve a encontrar sus fuentes tradicionales auténticas, a la vez que se libera de cualquier servidumbre indebida en relación a determinaciones de detalle, sobre las cuales las mismas expresiones no guardan ya correspondencia con las situaciones actuales.»

Del P. Vélez han sido recibidos con grande aprecio varios artículos científicos, particularmente sobre el tema apasionante y actualísimo de la relación entre decisión de la persona y el objeto de los actos morales desordenados, y la moral de actos o la moral de estados.

II. PRIMEROS INTENTOS DE RENOVAR LA ENSEÑANZA DE LA MORAL

Cuando Pío IX declaró en 1871 a San Alfonso M. de Liguori doctor de la Iglesia, aunque no pasó en silencio otros escritos suyos doctrinales ordenados a promover la vida cristiana, encareció sobre todo sus obras de teología moral. Y en ellas, en particular, el criterio equilibrado entre los extremos laxistas y rigoristas de su época. Cabe pensar que esta proclamación era una respuesta indirecta a los ataques del protestantismo del *Kulturkampf*, e incluso a los juicios denigratorios que,

en campo católico alemán, recaían sobre los Manuales de moral, calificados indistintamente de casuistas y faltos de aliento vital.

Un primer intento renovador había partido de Tubinga, con el fin de sustituir la exposición de los manuales de latín (restringida al clero y que se suponía carente de fuerza vital) por una presentación más inspirada en la Biblia, más emotiva y sugerente para la vida cristiana, que interesaba a todo el pueblo culto. Encabezaron este movimiento S. M. Sailer y J. B. Hirscher, celoso y apostólico el primero, con el *Handbuch der christlichen Moral* y las *Vorlesungen der Pastoraltheologie*, en un alemán elegante al servicio de una presentación estimulante del programa de vida cristiana; erudito el segundo, pero no muy profundo y organizado en su *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des gottlichen Reiches in der Menschheit*, interesado en entablar diálogo entre las cátedras de moral con las filosofías del tiempo y en descongestionar su enseñanza de nociones, divisiones precisas y aplicaciones concretas, a favor de una descripción del Reino de Dios psicológicamente acertada, que se ganara la atención del pueblo cristiano y activara el dinamismo ético de los fieles.

La proyectada renovación, laudable en su propósito y útil para la promoción cultural y ética de los fieles, no servía igualmente para el fin principal y específico de los manuales de teología moral de los seminarios, que era el de preparar a los futuros sacerdotes para el ministerio pastoral, sobre todo como directores de almas y confesores, dejando a otro sector el actuar como maestro de teología espiritual y propulsor de la perfección cristiana.

Así aconteció que el laudable proyecto renovador tubingense, que pretendía poner el centro de gravedad no tanto en la formulación precisa de la ley y en las imposiciones de la autoridad externa cuanto en una moral de la conciencia personal, no encontró gran acogida por poco definido e insuficiente para traducirse en aplicaciones racionales a la vida concreta, ni siquiera a través del *Lehrbuch der Moraltheologie* de A. Koch, de relativo éxito, y de la síntesis teórico-práctica que tentó F. Linsenmann. Continuó, en cambio, influyendo allí mismo la *Medulla theologiae moralis* de H. Busenbaum (con cerca de 200 ediciones antes de que la tomara en 1748 San Alfonso como base para sus primeras *Adnotationes*), actualizada por J. P. Gury y enriquecida por A. Ballerini. En la misma Alemania se imponían en los seminarios textos como los de E. Müller, inspirado inicialmente en Gury (la 9.^a edición en 1905), Göpferf-Staab (9.^a edic. 1923) y A. Lehmkuhl, uno de los más ponderados maestros de moral de final del siglo XIX, de juicio penetrante y sintético, cuya *Theologia moralis* en dos densos volúme-

nes tuvo no menos de 12 ediciones, además del *Compendium*, que alcanzó la quinta.

III. BIBLIOGRAFIA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO

La aspiración a renovar los Manuales elaborando una Moral positiva de virtudes y de perfección cristiana podía y puede ser una tarea digna de todo encomio al servicio de la parenética y de la pastoral catequética. Pero la experiencia seguirá demostrando probablemente que, dentro de la formación teológica, no es el mejor sistema para dar la preparación que requiere el ministerio sacerdotal. Un método implantado en el siglo XVI como exigencia de ese ministerio, y mantenido sin discusiones con evidente rendimiento hasta el último ventenio, no se puede abandonar ligeramente. Y si con ese método, calificado por algunos como «patología ética» o «moral de pecados», se logra una pastoral que ha hecho brillar espléndidamente la santidad de la Iglesia, habrá que reflexionar sobre la consistencia y objetividad de los ataques ambientales.

En el mundo latino apenas tuvo eco la inquietud manifestada en Alemania, a partir de Tubinga. Se multiplicaron con enorme difusión los manuales de corte clásico. Entre los de índole más científica que abarcaban toda la moral hay que poner en primer lugar el *Opus theologicum morale in Busenbaum Medullam*, que preparó A. Ballerini y publicó D. Palmieri en siete volúmenes (tercera edición en 1898-1901). Menos difuso, pero muy denso, documentado y profundo era el texto de Lehmkuhl ya mencionado, que supo reproponer los valiosos principios de los grandes moralistas del siglo XVI, haciendo el debido honor a Santo Tomás y a las aportaciones de San Alfonso. No se pueden olvidar las *Institutiones theologiae moralis* de J. Bucceroni y la *Summula* de D'Annibale de muy diversa índole, pero entrambas de alta calidad.

Inspirados más de cerca en la *Summa* de Santo Tomás, y con mayor atención al lado dogmático, fueron el *Manuale theologiae moralis* en tres volúmenes de D. Prümmer (1914; en 1961 la 16.^a edición), los *Theologiae moralis elementa* de J. F. Haine, iniciador de la sección moral en el curso de la *Theologia mechluniensis*, el *Lehrbuch der Moraltheologie* de O. Schilling. Aunque menos científico, merece una mención honorífica, por su enorme influjo y excelente pedagogía, la *Summa*

theologiae moralis en tres tomos que publicó en 1897 J. Noldin, seguida de dos pequeños tratados *De VI praecepto* (1898) y *De delictis et poenis* (1899). En la década 1960-1970 alcanzaron estas obras las 34, 37 y 39 edición, respectivamente, y por mucho tiempo fueron el texto utilizado en la formación moral del clero. Y junto a Noldin-Schmitt-Heinzel habría que nombrar una serie de autores inspirados en San Alfonso o en Gury.

Entre los primeros hay que destacar a los redentoristas Marc-Raus (20.^a edición en 1939); Aertnys-Damen-Visser (18.^a edición en 1967); Konings, Wouters y Connell; y con una dependencia menos sensible, a Genicot, Tanquerey, Kenrick, Frasinetti, Van der Velden, Loiano-Grizana, Mc Hugh-Callan y otros más, sobre todo en Italia, entre los cuales no cabe olvidar a P. Scavini, E. Berardi, de gran influjo con su gran sentido pastoral, y más recientemente, a Piscetta-Gennaro. Entre los segundos figuran los epígonos del *Compendium* de Gury, completo, ordenado, claro en nociones y principios, de sana doctrina inspirada en San Alfonso y, por consiguiente, en Busenbaum. En el año de la muerte de su autor, 1866, había aparecido la 16.^a edición. Posteriormente fue enriquecido con anotaciones, adaptaciones y comentarios; y su influjo perduró toda la primera mitad de nuestro siglo, lo mismo en Europa que en América. En Italia, a través de Ballerini y de Cercià-Tummolorio; en Francia, renovado por Dumas y Bulot; en España, por Ferreres (17.^a edición en 1950); en Norteamérica, por Sabetti-Barrett (34.^a edición en 1939); en Austria-Alemania, por Seitz; en Inglaterra, por Slater, que declaraba en su prólogo explícitamente el propósito de ayudar a confesores y párrocos exponiendo los deberes que obligan bajo pecado.

Una exposición más personal, y con presentación más moderna, fue la *Katholische Moraltheologie* de J. Mausbach (1918ss.), lograda presentación de la moral cristiana en modo sistemático con ayuda de la filosofía perenne, que conjuga armoniosamente las normas de bien y mal válidas para todos los tiempos con la adaptación a los cambios que, en el decurso de la historia y por circunstancias particulares, pueden condicionar su aplicación. Junto a él hay que mencionar los *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* de A. Vermeersch, particularmente sensible a las cuestiones de moral social y a las discusiones de su tiempo, el *Manual* de J. Ubach con atención interesante a puntos particulares, el *Compendium salmanticense universae theologiae moralis quaestiones complectens*, que pretendía hacer revivir el valioso *Cursus moralis* de los carmelitas de Salamanca; finalmente, la *Summa theologiae moralis* de B. H. Merkelbach, cuya estructura es dog-

máticamente muy sólida, pero tal vez a costa de cierto sentido práctico.

Aunque no escribieron cursos completos, no se puede por menos de mencionar la alta cualidad científica de dos autores belgas: T. Bouquillon en sus *Institutiones moralis fundamentalis* y en su exposición *De virtutibus theologis*, donde describió la conducta del hombre como ser individual, religioso y social; y G. J. Waffelaert, en sus tratados sobre las virtudes cardinales, en particular por su obra *De iustitia*, tema este último que inspiró otros beneméritos estudios de Biederlack, Van Gestel, J. A. Ryan, que daban a la ética social la debida importancia después de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII.

Al reseñar el movimiento bibliográfico de esa primera mitad del siglo que consideramos, hay que aludir forzosamente a otros dos géneros literarios de la producción moral: el de los *Compendios* y el de los *Casos de conciencia*, a los cuales se puede añadir un tercero de *Teología pastoral*, al que contribuyeron Aertnys, Prunner-Seitz, Ruland, Stocchiero.

Diversos los primeros de las *Summae confessorum* medioevales, han prestado un gran servicio a los sacerdotes, cuando querían refrescar sus estudios del seminario y ponerse al día en cuanto a las normas disciplinares y resoluciones nuevas de la Santa Sede. Su mismo número y la difusión sorprendente que han tenido algunos de ellos es la mejor prueba. Limitándonos a los más conocidos, es menester recordar en Alemania los de Schilling, Prümmer, Stelzenberg, Telch y sobre todo H. Jone con al menos 17 ediciones en la lengua original alemana, 13 en francés, 9 en inglés, 7 en holandés, 6 en italiano y algunas en portugués. En Italia, los de Sebastiani, Piscetta-Gennaro. En Francia, los de Tanqueréy, L. Müller, Matharan-Castillon, Wittrant. En España e Hispano-América, el Prontuario de Lárraga-Saralegui-Lumbreras, el *Thesaurus confessorii* de Busquet-García Bayón (9.^a edición en 1934), el *Epítome* de Ferreres y principalmente el *Summarium* de Arregui.

Los manuales tachados de casuistas (no sin cierta falta de lógica, tal vez, en quienes censuran la casuística sosteniendo, por otra parte, la moral personalista y existencialista, que parece una forma de casuismo) fueron reconocidos como aplicación necesaria e ilustración práctica de la doctrina, por moralistas tan insignes como Gury, Berardi, Lehmkuhl, Bucceroni, Genicot, Lumbreras y Ferreres, cada uno de los cuales matizó su doctrina con la aplicación a los respectivos *Casus conscientiae*. Y aun hay que añadir otras obras del mismo género de C. Gennari, F. Ter Haar, Th. Slater, E. J. Mahoney, J. Mc Carty, L. Denis, Palazzini-De Jorio.

IV. ULTIMOS MANUALES TRADICIONALES

En contraste con la primera parte del siglo, la segunda fue pobre en la publicación de nuevos textos. Hay que destacar en primer término la *Theologia moralis*, cuya publicación comenzó A. Lanza y prosiguió un colaborador inteligente, P. Palazzini, que supo recopilar y ofrecer su propia aportación a lo mejor de los cuatro volúmenes que había proyectado su antecesor en la cátedra lateranense. Por los mismos años publicaba su *Manuale theologico-practicum*, también en cuatro tomos, el profesor del Angelicum L. Fanfani, mientras en la Gregoriana se estampaban las preciosas *Notae ad praelectiones theologiae moralis* del insigne maestro que fue F. Hürth, ayudado por Abellán. En tanto perfilaba J. B. Guzzetti *La morale cattolica* para la intelectualidad seglar con gran claridad de pensamiento y expresión. Años más tarde (1962) se cerraba la lista de autores italianos con el *Manuale* de P. Peters.

En España, además de P. Lumbreras, que publicaba en Roma sus *Praelectiones* a la II parte de Santo Tomás (1935-1959), y de E. Valcárcel, que con estilo personal presentó *La moral en la historia de la salvación*, prestó meritoria contribución a la ciencia moral el *Cursus brevior* de A. Peinador en siete volúmenes, por el mismo tiempo en que la BAC publicaba nuestra obra, y E. F. Regatillo mantenía su gran influjo sobre el clero español con su *Ius sacramentarium*. Años más tarde editaba Herder en Barcelona un último texto de estilo tradicional, de A. van Kol, que legaba a la posteridad las lecciones dictadas a sus alumnos en Holanda, habiendo tenido presente para la parte sacramentaria la doctrina del Vaticano II.

Mención aparte requieren, por su altísima calidad científica, numerosos estudios de O. Lottin y los tratados *De legibus* y *De conscientia* de L. Rodrigo, cuya fuerza especulativa, agudeza de ingenio, profundidad y exposición exhaustiva de las cuestiones es comparable con la de los grandes tratadistas de los siglos XVI y XVII.

En una reseña no pueden quedar en silencio estudios de algunos puntos particulares más interesantes, como los de Ford-Kelly, *Contemporary Moral Theology* y *Marriage Questions* (1958 y 1963), los *Estudios modernos de teología moral* de J. Mtz. Balirach, la *Moral Guidance* de E. F. Healy. Y en otro género, numerosas obras de moral médica y jurídica, siendo digna de mención, entre las segundas, la *Deontología jurídica* (*Droit et morale* en el original) de J. Salmans; y entre las pri-

meras, después del fundamental estudio de Capellmann-Bergmann, los tratados de Payen, Tiberghien, Surbled, Peiró, Healy, Niedermeyer, Paquin, Kelly, O'Donnell, McFadden. Y en el mismo género hay que aludir a las revistas *Saint Luc médical*, *Cahiers Laennec*, *Arzt und Christ*, *Anime e corpi*, *Morale e medicina*, *The Linacre Quarterly*, ricas en estudios sobre los problemas morales en relación con la medicina.

V. REVISTAS Y DICCIONARIOS DE MORAL

El número de revistas de teología con temas frecuentes de moral se ha multiplicado en este siglo a ritmo acelerado. A las ya ultraseculares *Theologische Quartalschrift* (1819), *Teologische Praktische Quartalschrift* (1847), *The ecclesiastical Review* (1859), *Nouvelle revue théologique* (1869), *La scuola cattolica* (1872), *Monitor ecclesiasticus* (1876), *L'amigi du clergé* (1887), *La Revue thomiste* (1893), *Revue du clergé français* (1895), *Divus Thomas* (1898), *El consultor del clero*, se sumaron a principios de nuestro siglo varias diocesanas, como las *Collationes* de diversas diócesis de Bélgica, y otras más generales, como *Theologische Revue* (1902), *Theologie und Glaube* (1909), *Ilustración del Clero* (1906), *Sal Terrae* (1922), *Periodica de re morali* (1920), *Perfice munus* (1926), *The clergy Review* (1931), *La rivista del clero* (1919), *Palestra del clero* (1921), *Ephemerides theologicae lovanienses* (1924). A mediados del siglo aparecieron algunas otras, como *Lumen* en Vitoria (1951), *Vie spirituelle supplement* (1947), *Theological studies* (1943), con sus valiosas *Notes on moral theology* a cargo de prestigiosos profesores, como Ford, Kelly, Lynch, Connery, McCormick. En los últimos decenios, dentro del movimiento renovador de la moral, han visto la luz algunas publicaciones periódicas que quieren hacerse eco de los estudios actuales: *Theologie der Gegenwart* (1957), *Rassegna di teologia* (1959), *Chicago Studies* (1969), *Studia moralia* (1963), *Concilium* (1965), *Louvain Studies* (1966), *Rivista di teologia morale* (1969), *Revue théologique de Louvain* (1970), *Pentecostes-Moralia* (1963-1979).

También existen algunos diccionarios de moral, como el *Wörterbuch christlicher Ethik* de B. Stöckle, el *Dizionario di teologia morale* de F. Roberti y P. Palazzini, el *Dizionario enciclopedico di teologia morale* dirigido por Rossi-Valsecchi, cuyos artículos están redactados con criterios diversos; el *Lexikon der christlichen Moral* de K. Hörmann (Diccionario de moral cristiana en la versión española), la obra interconfesional *A Dictionary of christian Ethics*.

VI. TEMAS ESCLARECIDOS

1. *Los sistemas probabilistas.* La declaración de la S. Penitenciaría en 1831 a favor de las opiniones de San Alfonso, como criterio seguro para la práctica de la vida cristiana (DS 2725/7), y el haberlo proclamado Pío IX en 1871 doctor de la Iglesia, exaltando su intervención providencial frente al jansenismo y la discreción con que señaló a los directores de almas un camino seguro entre los extremos del laxismo (DS 2047) y rigorismo (DS 2303), pudo ser la ocasión para que al final del siglo pasado se manifestara en algunos redentoristas (J. de Caigny, F. Ter Haar, L. Wouters) el deseo de dar mayor relieve al equiprobabilismo entre los sistemas morales empleados para la formación de la conciencia en casos de obligación dudosa. El tema podría resultar vidrioso. Y el ambiente se cargó aún más cuando P. Mandonnet publicó en *Revue thomiste* (1902-1903) un comentario al Decreto del Santo Oficio de 1680 sobre el probabilismo y el probabiliorismo (DS 2175/7), fundado en una referencia inexacta y atribuyendo, según ella, al probabiliorismo una marcada preferencia por parte de la Santa Sede, que no estaba contenida en el Decreto.

Replicó J. Brucker a P. Mandonnet (*Etudes* 1903), y la verdad quedó patente cuando se conoció el texto auténtico de la Congregación. La discusión con la tesis de los redentoristas fue más larga y laboriosa, sostenida por A. Ballerini, G. Arendt y A. Lehmkuhl; pero felizmente cayó pronto en olvido. Hubo en 1921 un intento fugaz de renovarla hacia el probabiliorismo, por parte de M. E. Jansen; pero una réplica de Harmignie ahogó la discusión, sin que saliera de Bélgica. Por lo demás, para la práctica cristiana concreta se iba, con buen sentido, hacia un compensacionismo (Laloux, Potton) que aplica la prudencia cristiana (Prümmer). Aún hubo otros dos momentos de tensión: uno, a propósito del artículo *Probabilisme* de Th. Deman en DTC y de los estudios de T. Richard (*De la probabilité à la certitude pratique*, 1933) y de A. Peinador (*De iudicio conscientiae rectae*, 1941), a los que respondió U. López (Periodica 1933. 1942); otro, cuando A. Peinador interpretó un discurso de Pío XII (1952), sobre la formación prudente de la conciencia, como si contuviera una desaprobación del probabilismo, interpretación que nosotros tratamos de rebatir (Est. Ecles. 1960). En su profundo tratado sobre la conciencia, L. Rodrigo analizó los aspectos y evaluó las copiosas aportaciones al debate de esta cuestión, que ha perdido interés en la actualidad.

2. *El aborto.* En las dos últimas décadas del siglo XIX un número considerable de moralistas, sobre todo italianos (Avanzini, Apicella, Viscosi, Pennacchi, D'Annibale, Scavini, Constantini), se inclinaban a justificar la salvación de la madre gestante cuando fuese cierto que, sin intervención del médico, morirían el feto y ella, recurriendo al aborto terapéutico (en un principio, incluso a la craniotomía). Pretendían apoyarse principalmente en el razonamiento de Santo Tomás para justificar la acción cruenta contra el injusto agresor (*S. teol.*, 2-2, 64,7); y, como A. Lehmkuhl, buscaban apoyo estudiando la cuestión del mal menor inevitable. La Santa Sede, que procedió al principio con sorprendente cautela, fue tomando progresivamente una posición firme, hasta llegar a declarar ilícita sin ambages no sólo la craniotomía, sino también cualquier intervención directamente occisiva del feto (DS 3258). La opinión contraria a la licitud de toda forma de aborto directo la sostenían desde el principio de la discusión otros autores italianos (Ciarmadori, Ciolli, Eschbach); y a ella se pasaron Ballerini, D'Annibale y Lehmkuhl con ejemplar sumisión al magisterio de la Iglesia. En Lehmkuhl parece que quedó siempre una duda sobre el alcance de la expresión «directo», en la condena del aborto. Duda a nuestro juicio fundada, porque no resulta claro que la justificación de la autodefensa cruenta hecha por Santo Tomás se ha de entender como acción directamente occisiva en sentido moral.

3. *Casos-límite.* El Santo Oficio había respondido en 1898, a propósito del embarazo ectópico, que es lícita la laparotomía, con tal de que se provea con certeza, en cuanto posible, a la vida de la madre y del feto (DS 3338). Cuatro años más tarde excluía que se la pudiera practicar antes del séptimo mes de gestación, ya que entonces era cierto que no se podría salvar al niño. De nuevo algunos moralistas (Lehmkuhl y Sabetti) hubieron de modificar su opinión, favorable a la laparatomía. No obstante, T. L. Bouscaren, en su *Ethics of ectopic operations* (1933), demostró de manera satisfactoria que, mientras no es lícito el aborto directo, que salve a la madre mediante el sacrificio del feto al que se le sustraiga del ambiente que necesita para vivir, sí es lícito atender a la madre remediando la situación patológica grave de su organismo, aunque al atenderla como requiere la cirugía perezca la criatura. Algunos dirán que se trata de argucias de casuistas, pero más bien es un análisis fundado de la realidad. Y el magisterio no lo ha desmentido.

Prescindiendo de otras discusiones más particulares, como sobre la moralidad de la extracción de parte del líquido amniótico, a raíz

de la encíclica *Casti connubii* ocurrió una discusión entre conocidos moralistas, que avivó probablemente la interpretación errónea que dio el Dr. Pestolazza a una opinión de A. Vermeersch. El tema era el aborto. Pero la discusión giraba propiamente en torno al principio del doble efecto y de su recta interpretación. Vermeersch juzgaba lícita la histerectomía, cuando fuere necesaria para extirpar un cáncer que amenazara gravemente la vida de la madre, porque se trataría de una acción de doble efecto, al no salvarse la madre mediante la muerte permitida del feto. Para Gemelli la operación sería ilícita, porque ciertamente se sacrificaba en ella al feto antes de salvar a la madre, y en su apoyo acudió otro moralista italiano, Mancini. Pero el análisis de Vermeersch pareció a la mayoría más objetivo; y con razón a su favor se pronunciaron moralistas tan competentes como A. Jansen en Lovaina y B. Merkelbach en Roma.

4. *Las imperfecciones positivas.* Ya se había discutido en siglos anteriores la calificación moral que merezcan las imperfecciones positivas. Lugo, por ejemplo, las había considerado como omisión incensurable de algo mejor no obligatorio, mientras Passerini opinaba que eran pecado venial, siquiera mínimo. A esa discusión solían referirse los autores, sin darle mayor importancia, a propósito de la materia suficiente para la absolución sacramental. Pero un artículo de E. Hugeny en *Revue du clergé français* en 1908, declarándose por el reconocimiento de una culpa venial, ocasionó una polémica bastante movida, aunque en definitiva sin considerable esclarecimiento de la cuestión. En apoyo de Hugeny salieron algunos, como E. Ranwez; pero el mayor número expresó el sentir contrario, figurando en la lista teólogos tan respetables como Garrigou-Lagrange y J. de Guibert y el preclaro filósofo Cathrein. Una postura intermedia o ambigua adoptaban algunos, como Vermeersch. Todavía en 1942 se interesó por el tema I. Morán, buscando la respuesta en Santo Tomás y en San Ignacio en la línea de la mayoría.

5. *La moral social.* La atención llevada a los deberes sociales, y concretamente a los problemas de justicia, por renombrados sociólogos protestantes, despertó pronto el interés de los católicos; y a partir de la encíclica *Rerum novarum* prestaron también los moralistas más atención al tema. Naturalmente, las exigencias cuantitativas de la justicia social aumentan al ritmo del progreso que modifica las condiciones de vida y aumenta las exigencias de su aplicación. No hay que extrañar las primeras posiciones, tanto del Magisterio como de los teólogos, al pronunciarse sobre los deberes de estricta jus-

ticia, por ejemplo, en cuanto al salario o al precio justo. En realidad revistas como *Schönere Zukunft* o *Neue Ordnung* de la primera hora, y otras posteriores, como *L'action populaire* y *Fomento social*, eran de vanguardia; y la participación de los moralistas en las *Semanas sociales* en diversos países hizo honor al desarrollo sensato de la doctrina social católica.

Posteriormente, la «cuestión social» se le reservaba más bien a la ética, aunque la moral no ha podido por menos de hacerse eco de las grandes encíclicas, desde *Quadragesimo anno* hasta *Octogesima adveniens*, pasando por *Mater et magistra* y los discursos luminosos de Pío XII.

VII. ALGUNAS TOMAS DE POSICION POR PARTE DEL MAGISTERIO

Si prescindimos del paréntesis del Modernismo, con sus errores principalmente dogmáticos, hubo por parte del magisterio auténtico importantes declaraciones en temas morales. Algunas de ellas sin previa discrepancia sensible de opiniones. Otras, al término de discusiones que se acababan con la resolución de la Santa Sede, por lo regular aceptada universalmente con religiosa sumisión.

1. Parece oportuno hacer referencia a dos temas expuestos por León XIII, que frecuentemente se presentan hoy como reivindicaciones de la época conciliar, casi en contraste con la posición precedente. Sobre *la libertad de conciencia en materia religiosa* decía en la encíclica *Libertas* (1888): La libertad de conciencia, inexistente como facultad «para dar culto a Dios o negárselo según le plazca a cada uno», es, en cambio, «verdadera, digna de los hijos de Dios, tutela convenientísima de la dignidad humana y superior a toda imposición injusta», si se la entiende facultad del hombre para «seguir la voluntad de Dios y cumplir sus mandamientos, conforme al dictamen de la conciencia, sin impedimento por parte de la sociedad civil». Aunque piensa en vindicar el libre culto divino de los católicos, sus palabras tienen alcance mucho más amplio. Y en realidad habló a continuación de la necesidad en que se puede encontrar el poder civil de dar o mantener leyes encaminadas a evitar mayores males, aunque en sí mismas no proclamen la verdad y la justicia (v. DS 3250/1). Recogiendo un pensamiento de aquella encíclica relativo al gobierno divino, que

permite muchos males en la sociedad humana, expresaba más tarde Pío XII el criterio que habría de imponerse en el derecho internacional: de no impedir entre Estados-miembro de una Comunidad internacional «el libre ejercicio de una creencia o de una práctica religiosa o moral con valor en uno de esos Estados», concluyendo que «el no impedirlo por medio de leyes estatales o de disposiciones coercitivas puede estar justificado en el interés de un bien superior más amplio» (AAS 45, 1953, 798-799). Antes había dicho que «de cara al Estado, cada cual tiene derecho a vivir honradamente la propia vida personal» (AAS 37, 1945, 14).

2. Al reprobar Pío X una proposición modernista: «La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él» (DS 3458), no sólo apoyaba la doctrina de León XIII sobre *la ley natural*, «escrita y esculpida en el ánimo de cada uno de los hombres» necesariamente (DS 3247), sino que anticipaba la denuncia contra el falso historicismo de la norma moral, paralelo a la pretendida mutabilidad de la naturaleza humana. Estrechamente unida con la cuestión de la mutabilidad está la luminosa distinción del Santo Oficio, en respuesta a los que objetaban que no podía ser intrínsecamente mala la esterilización eugénica impuesta por el nacional-socialismo, cuando la misma Iglesia la admite por fines terapéuticos. Una acción que sustancialmente no sea mala en sí misma considerada en abstracto, puede serlo en concreto por falta de derecho en el agente para practicarla (DS 3763). Porque, como había de explicar Pío XII, entre las acciones que «llevan en sí mismas el carácter de inmoralidad, algunas no serán jamás morales; otras resultarán inmorales en función de circunstancias determinadas... De suerte que se pueden distinguir tres especies de acciones inmorales... según que lo sean en sí mismas, o por falta de derecho en quien las ejecuta, o por razón de los peligros que provoquen sin razón suficientes» (AAS 50, 1958, 279-280).

3. En relación con la fe y con la religión, pero en estrecha dependencia de las circunstancias, se opuso la Santa Sede repetidas veces a la *cremación de cadáveres* en actitud de menosprecio de la disciplina eclesiástica, e incluso como consecuencia de poca fe en la resurrección de los cuerpos (DS 3188. 3195. 3296/9. 3680), declarando al mismo tiempo que la cremación no es en sí misma censurable, y que puede ser a veces conveniente. Cambiadas las circunstancias que podían crear abusos o escándalo, ha quedado revocada la prohibición general (DS 3998).

4. En materia de *ética sexual* se fijaron diversos puntos, que no deben ignorarse en las discusiones actuales: la jerarquía de *los fines objetivos del matrimonio*, afirmada por León XIII (DS 3143) y Pío XI (3704. 3718), aunque los valores personales puedan ser, como finalidad subjetiva e intencional, la razón y causa primaria que, en fuerza del amor, determine la constitución de la sociedad conyugal (DS 3707). En el pontificado de Pío XII tuvo esta doctrina una precisa y completa confirmación (DS 3838; AAS 43, 1951, 348-350). La licitud del *recurso a los días agénésicos*, reconocida por la Santa Sede ya en 1853 y confirmada en 1880 incluso permitiendo a los confesores sugerirla como remedio del onanismo, tuvo nueva aprobación de Pío XI (DS 3718. 3748); y Pío XII puntualizó su empleo irreprochable (AAS 43, 1951, 845-846; 50, 1958, 736-737). El *onanismo*, en sus diversas formas y con la respectiva particular malicia, fue objeto de numerosas condenas como abuso grave de las relaciones conyugales; tanto por parte de la Santa Sede (3115. 3634. 3638), como de enteros episcopados de algunas naciones (Bélgica, Francia, Alemania, Estados Unidos), ya antes de que Pío XI levantara solemnemente su voz (tan solemnemente que algunos la tomaron como definición *ex cathedra*) para condenar cualquier uso del matrimonio que, por intervención deliberada de los cónyuges, fuese privado de su natural fuerza procreativa (DE 3715/8). Condena que Pío XII declaró «en pleno vigor hoy como ayer, que también será tal mañana y siempre, porque no es un simple precepto de derecho humano, sino la expresión de una ley natural y divina» (AAS 43, 1951, 843). En esta condena no entra necesariamente el *amplexus reservatus* (DS 3907), pero sí el uso del pesario (DS 3917a). Todos estos abusos se condenaban como intrínsecamente malos por falta de derecho para frustrar la fuerza biológica natural dispuesta por Dios para el acto realizado deliberadamente, sin que se pueda recurrir para justificarlos al principio de totalidad (AAS 48, 1956, 461-462). También la masturbación deliberadamente provocada, aun para fines higiénicos, fue reprobada en una respuesta lacónica del Santo Oficio (DS 3684), que confirmó repetidas veces Pío XII (v. 3323), dando el motivo teológico (v. AAS 48, 1956, 471-473).

En cuanto a la *fecundación artificial*, había desacuerdo entre los teólogos a fines del siglo XIX. En Roma, Ballerini la suponía admisible para lograr la fecundidad del matrimonio; Eschbach la consideraba inmoral. Y el Santo Oficio le dio razón, al menos en cuanto reprobaba el recurso a las masturbación para obtener el semen (DS 3323). La discusión sobre el concepto mismo de *fecundación artificial*, en contraposición a una ayuda técnica, continuó con diversos

matices hasta que Pío XII, haciendo luz en parte sobre tales discusiones, descartó la fecundación artificial propiamente dicha, admitiendo los medios artificiales que ayuden a facilitar el acto o su efectividad subsiguiente (AAS 41, 1949, 359).

5. En defensa de *la vida en camino* hubo diversas respuestas de la Santa Sede al final del siglo XIX y comienzos del XX. También aquí, según queda dicho, se manifestaron opiniones diversas, desde la duda sobre la licitud de la craniotomía del feto para salvar a la madre, que pronto quedó aclarada en sentido negativo (DS 3258), hasta el aborto terapéutico que diversos moralistas, sobre todo italianos, consideraban acción lícita de doble efecto o legítima defensa contra una situación agresiva. El Santo Oficio dio una declaración que reprobaba claramente toda acción ordenada a salvar a la madre con el librarla del feto (v. DS 3298). Posteriormente aprobaba no sólo la aceleración del parto, sino también, implícitamente, la laparotomía de una embarazada, aunque perezca el feto si la intervención es, realmente, de doble efecto (v. DS 3336/8). Para Pío XI no tiene sentido juzgar al feto como injusto agresor (DS 3720).

6. *A favor de la vida o de la integridad de las personas inocentes*, además de las declaraciones sobre la esterilización directa, acompañadas de la clara alusión a los abusos del nacional socialismo alemán en la *Casti connubii* (DS 3722), hay una referencia muy interesante y significativa de Pío XI en su Carta a la Iglesia mejicana perseguida, en la que parece aprobar lo que había afirmado el episcopado de aquel país, que «si alguna vez los poderes mismos atacan manifestamente la verdad y la justicia, de suerte que destruyen los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se pueda condenar a los ciudadanos que se coaligaren para la propia defensa y para salvar la nación empleando medios lícitos y adecuados» (DS 3775).

7. En cuanto a la *doctrina social*, afirmando repetidamente su competencia para pronunciarse sobre el aspecto ético de las cuestiones (DS 3725, etc.), la Iglesia ha defendido para nuestro orden histórico el derecho de propiedad privada (DS 3265), reconociéndole una función social (DS 3726); el carácter personal del trabajo humano, medio normal necesario para las necesidades de la vida y, por consiguiente, merecedor del salario con que afrontarlas decorosamente (DS 3268. 3774. 3938). Las numerosas declaraciones de Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI demuestran cómo, sin demagogias, la Iglesia reclama incansablemente el cumplimiento de la justicia social.

8. Finalmente queremos mencionar la declaración del Santo Oficio sobre *la moral de situación*, haciendo una descripción muy ponderada de la misma, del motivo en que se funda, que es la historicidad de la naturaleza humana existencial, para deducir de ahí la mutabilidad de la ley natural, con la consecuencia de atribuir a la conciencia individual una parte importante en las decisiones. En la línea ya trazada anteriormente por Pío XII (AAS 44, 1952, 270-278. 413-419), la Suprema Congregación sentenciaba que «muchas de las cosas que se establecen en esta ética de situación son contrarias a la verdad y al dictamen de la sana razón, y muestran vestigios de relativismo y modernismo, separándose grandemente de la doctrina católica de tradición secular» (DS 3918/21).

VIII. TENDENCIAS RENOVADORAS EN LA EXPOSICION DE LA MORAL

En la cuarta década del siglo se hizo patente un saludable movimiento revisor de la presentación científica de la moral. Se buscaba un modo de presentarla más atrayente, más positivo, empeñado en poner la conciencia personal en diálogo con Jesucristo difuminando los límites entre teología moral y espiritual, menos individual y más kerigmática, ligada a la vida de la Iglesia. Particularmente en centroeuropa se quería encontrar una verdad central que, al amparo del movimiento bíblico, vitalizara las normas morales convirtiéndolas en idea-fuerza para la regeneración cristiana de la sociedad; que las purificara del servilismo respecto de la ley y de las implicaciones con el derecho canónico; que armonizara las dos formas de vida que debe promover: la divina de la gracia, impulsada principalmente por los sacramentos e incrementada con el ejercicio de las virtudes teologales, y la interhumana, actuada en el ejercicio de las virtudes cardinales coordinadas y activadas por la caridad.

1. *Nuevos manuales.* En su obra *Tendances actuelles en théologie morale* (1939) se expresaba G. Thils del siguiente modo (p. IX-X): «¿Cuáles son las tendencias actuales a las que se alude? La moral, se dice, debería ser más plenamente cristiana en todas sus perspectivas y, por tanto, universal en extensión a todo lo humano, ontológica en su fundamento último y sacramental en su base concreta, teologal en el alma que la vivifica. Debería mostrarse, igualmente, perfectamente

personal y personalizante; y, por consiguiente, positiva en el esfuerzo que inspira, interior en la dirección que insinúa. Debería aparecer más orgánica en su concepción de conjunto, más fundamental en sus impulsos, más técnica en algunos problemas que hoy suscita necesariamente, más flexible y más moderna en su presentación.»

Frente a varios ensayos demasiado espiritualistas (F. Jürgensmeier, E. Mersch) que resultaban poco incisivos, encontró mayor aceptación el ensayo metodológico de G. Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale* (1952), que se proponía organizar toda la actitud moral en torno a esta virtud, vínculo de la perfección. Entretanto había aparecido, bajo la dirección de F. Tillmann, el *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, que realizó él mismo en colaboración con T. Steinbüchel, T. Müncker y W. Schöllgen, quienes expusieron respectivamente los fundamentos filosóficos, psicológicos y sociales de la vida moral, con aquella orientación existencialista que, sin caer en el situacionismo protestante, daba relieve a la conciencia personal y al comportamiento según las particulares circunstancias en que experimenta la llamada de Dios. El mismo Tillmann explanó la moral, esforzándose por presentarla centrada en la persona de Jesucristo y como eco fiel del mensaje del Nuevo Testamento (vol. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*; vol. IV, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, 1934-1936). El intento alemán encontró acogida bastante notable en Bélgica y Francia; menos, en Italia y España. Moviéndose en la misma dirección, pero más próxima a la vida en acción, vio en 1954 la luz pública la *Moraltheologie* de B. Häring, con el título *Das Gesetz Christi*, destinada a sacerdotes y laicos, síntesis abigarrada de una concepción cristológico-litúrgico sacramental de la vida, que se ha de vivir en el encuentro religioso personal del hombre con Cristo, en diálogo de amor con Dios y con los demás, en cumplimiento gozoso del proyecto divino en todos los sectores de la vida. Al prescindir de la preparación propia del sacerdote para el ministerio pastoral, pudo insistir más, según su talante, en una presentación estimulante de la vida virtuosa, emprendida con sentimientos de libertad filial, sin los particulares minimalistas de los manuales tradicionales que no encajan en su estilo, no muy preciso y analítico.

2. Los abusos cometidos durante la guerra mundial hicieron pensar en la necesidad de reconocer algunos *principios de conducta universalmente válidos*, revalorizando de algún modo, aun entre protestantes, la vigencia del derecho natural; de repensar y formular, adecuándolas a las circunstancias, numerosas cuestiones de moral social y política;

de presentar al mundo la moral cristiana en una expresión positiva estimulante, de suerte que hiciera pensar en cristiano, y en cristiano moviera los corazones, para que no se repitieran los extremos de barbarie que sorprendieron al mundo en aquella coyuntura.

3. En el terreno particular de la moral se acentuó el carácter religioso-personal de la *moral cristiana*, en la línea iniciada por Häring, insistiendo en la índole dialógica del comportamiento humano, que ha de responder al llamamiento divino atendiendo las normas éticas universales, pero interpretándolas en su particular situación existencial, donde Dios llama a cada uno. Contra el peligro de caer en los excesos inaceptables de la moral de situación, formulada por autores protestantes y acogida con excesiva benevolencia por algunos católicos alemanes, pusieron en guardia en 1952 los dos discursos de Pío XII ya mencionados. Puntualizaba el valor de las normas universales, que son más que una dirección dentro de la cual se pueda tomar con libertad, en clima de devoción, y amor filial, la decisión personal que se considere respuesta particular a la llamada individual de Dios, más Padre comprensivo que legislador autoritario.

El Mensaje pontificio del 23 de marzo de 1952 sobre la recta formación de la conciencia, exigiendo fidelidad en la observancia de los preceptos comunes, adivinaba la tendencia iniciada entonces, y en la actualidad más generalizada, de valorar las acciones humanas en una perspectiva más personalista, más creativa y responsabilizada, como corresponde al cristiano adulto, superando el procedimiento deductivo de las normas abstractas, para centrar la atención en el agente personal y en sus intenciones, habida cuenta de sus circunstancias particulares. El acto personal debería ser juzgado menos en función de su objeto, y más en función del valor y de la conveniencia que para el agente presentara el proyecto prefijado, considerándolo desde la totalidad de los elementos que intervienen en la composición del acto moral, y juzgándolo por su relación a la dignidad de la persona en su totalidad, por su valor personalizante, por su contribución a la formación de comunidad humana. Sin dejar de reconocer lo que hay de bueno en esta orientación, el Papa ponía en guardia contra los excesos y los riesgos que entraña.

4. En ninguna época sufrió la exposición de la moral *una autocrítica tan despiadada* como después del Vaticano II, cuando tanto se habla de conciliar divergencias y destacar los puntos de convergencia. Durante su celebración habían actuado entre bastidores varios teólogos intensa y eficazmente; y tal vez se explica así la actitud que en

campo abierto se manifestó más tarde, discutiendo libremente posturas tradicionales de la Iglesia, antes aceptadas con religioso respeto y sumisión. Numerosas fórmulas y conceptos inspirados por ellos, varias veces como término de transacción entre posiciones divergentes de los Padres, los «signos de los tiempos» con una determinada interpretación, la apertura ecuménica, el «sentido de fe» del pueblo de Dios (en qué proporción y con qué ausencia de manipulación) como comunidad profética, la noción descriptiva del matrimonio, el valor de la revelación que se ha de interpretar en relación a las épocas y culturas en que se recibe, la autonomía de las realidades terrenas, la libertad de autodecisión reconocida aun en materia religiosa, con la preferente valoración de la ortopraxis en amor carismático sobre la ortodoxia legalista, la dignidad del hombre vista en su señorío pleno sobre la creación terrena incluidas sus propias fuerzas y facultades, la misma omisión o empleo de ciertos términos interpretada sin pruebas convincentes en un particular sentido, estas y otras consideraciones han servido, a juicio de no pocos, para que, desde la teología antropológica y desde la moral teónoma, se haya desplazado la consideración del hombre como criatura a la escucha y obediencia del Creador bajo la guía de la Jerarquía, hacia la antropología teológica y hacia la moral autónoma, que ven al hombre como proyecto a realizarse en el gobierno de sí mismo y en la promoción de los valores del universo, responsable del progreso en el dominio y empleo de las fuerzas a su disposición. Todo ello envuelto en un sentido religioso vago, presente, como escriben muchos, en una Iglesia-comunidad de fieles co-participes del sacerdocio de Cristo, en verdadera igualdad cuanto a la dignidad personal, con misión profética común que atribuye a la teología la función de medianera entre la fe y el misterio, reconociéndole a veces explícitamente derecho y aun deber de discutir cualquier doctrina que no esté definida dogmáticamente, si presenta especiales dificultades en un determinado momento de la historia. El magisterio matizado de Pablo VI y los reclamos vigorosos de Juan Pablo II, con referencia constante al Concilio Vaticano II, que de él recibe interpretación auténtica, son buen detector del ambiente postconciliar agitado en el terreno moral.

5. Por eso no es de extrañar que en los años que siguieron al Concilio, junto a la avalancha de publicaciones sobre la estructuración de la moral y sobre la especificidad de la ética cristiana, se multiplicaron los estudios que, a base de la indicación del Decreto *Optatam totius* (n. 16,4), que «se tenga especial cuidado en perfeccionar la teo-

logía moral, cuya exposición científica, nutrida más abundantemente con 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 caridad para la vida del mundo», insistían en confirmar *una línea kerigmática positiva*, menos minimalista y prohibitiva, más impulsora y descubridora de horizontes, como se manifestó en los días del Concilio. En estos escritos se silenciaba en general y, cuando no, se minimizaba la advertencia inicial de O.T. en aquel mismo pasaje, que «las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe, *bajo la dirección del magisterio de la Iglesia*», remitiendo, para ilustración de esta norma, en primer lugar a un pasaje muy significativo de la encíclica *Humani generis* de Pío XII (v. DS 3884/5) con una referencia a Lc 10,16; referencia que explicitó estratégicamente la Const. dogmática *Lumen gentium* (20,3) cuando describía las funciones de los sucesores de los Apóstoles, no sólo como maestros de la verdad, sino como guías de toda la vida moral —fe y costumbres— del pueblo cristiano.

El deseo de procurar una solución más radical a los problemas de ética social y política, y las dificultades que en el sector particular de la moral sexual se iban manifestando y casi convirtiendo en obsesión para algunos publicistas, influyeron, a nuestro juicio, para que la atención de moralistas conspicuos se concentrara acertadamente en la consideración de *la moral fundamental*. Sin una revisión profunda de sus aspectos básicos era manifiesto que no se podrían justificar jamás las soluciones humanitarias que contra una tradición plurisecular en el pueblo de Dios, comenzaban a proponerse para las dificultades concretas, rápidamente agudizadas en aquel campo a favor del consumismo imperante y del laicismo que se iba afirmando en la sociedad.

6. *Las obras sistemáticas de moral* que se echaban de menos para el momento, pero que nadie osaba emprender en la confusión de ideas y criterios exacerbada con la publicación de la encíclica *Humanae vitae* (1968), no comenzaron hasta la década que acaba de cerrarse con una serie de tratados monográficos emprendida por un grupo animoso de 13 moralistas italianos (1971-1977). Por la heterogeneidad de sus contenidos prescindimos aquí de darle la atención que se merece. Lo mismo hacemos con el *Handbuch der christlichen Ethik* (1978), obra interconfesional evangélico-católica, para circunscribirnos a los autores que han ejercitado un influjo más general en el último decenio.

a) Abrió la marcha, con una exposición moderna y clásica al mis-

mo tiempo y con el sugerente título de *Anruf und Antwort, Eine neue Moralthologie* (1974-1976), el tratado de moral general y especial en tres tomos de A. Günthör, basándose en la Escritura, en la Liturgia y en la consideración del fin último del hombre para describir la llamada de Dios a la participación de su vida, y la respuesta que libremente le debe dar el hombre con el ejercicio de las virtudes que le relacionan con Dios y con sus prójimos. Su trabajo se ajustó plenamente a la doble requisitoria del Decreto *Optatam totius* ya mencionada, con suficiente información sobre la literatura moral del tiempo, que utilizó con discernimiento para actualizar la doctrina de siempre. Este texto de moral renovada, evitando acertadamente el descender abiertamente al terreno de las discusiones actuales, revela conocimiento de las mismas; y en sus reflexiones o alusiones fugaces da pie al profesor para introducirse, según la conveniencia de cada grupo de oyentes, en la maraña de la temática actual sin enredar en ella a los estudiantes, todavía sin puntos de referencia bien adquiridos para formarse un juicio entre diversas teorías.

b) Semejante al anterior en cuanto contenido es *Christian Ethics* de C. H. Peschke (1977-1978) en dos volúmenes, dentro del marco clásico de Moral general y especial, «in the light of Vaticano II». Como Günthör, y más que él, tiene presente con preferencia al lector que se prepara para el ministerio pastoral, y se esfuerza por orientar la vida práctica. Además del relieve dado al elemento bíblico y al aspecto psicológico del obrar humano, inspirándose en la forma dialogal y personalista de Häring, presta diligente atención a una serie de puntos de vista más o menos esclarecidos desde el Vaticano II, sobre los que se pronuncia bastante discutiblemente, pero con discreta moderación, ofreciendo un resumen apreciable de la tendencia moral actual en el cuadro de las virtudes teologales y morales y de los deberes individuales y sociales.

c) En 1977 publicó F. Böekle una *Fundamentalmoral* que en diversos puntos sistematizaba estudios suyos anteriores. El título era acertado, porque apuntaba al problema básico de la fundación de la ciencia moral. De hecho la diversidad de criterios y juicios en los temas éticos que hoy dividen a los moralistas en tradicionales y renovadores está predeterminada por su concepción de la norma de moralidad. Tocó buen número de puntos importantes en la discusión actual: relación entre las fuentes teológicas y antropológicas de la moral cristiana; influjo de las ciencias humanas; concepción personalista y esencialista del hombre; análisis de los fenómenos morales fundamen-

tales, acción de la ley y valor de la razón natural autónoma en la determinación de la moralidad, en la que la conciencia personal, poco estudiada en el libro, tiene un papel relevante con escasa intervención de la fe y muy poca presencia del magisterio auténtico. Se trata de una autonomía teónoma, según insiste Böckle, que, sin arbitrariedades, atiende los datos de las ciencias humanas y los asume responsablemente. Quedan propuestas las condiciones y normas de la actividad humana y el fin último de una moral presentada en clave teleológica. Respecto a las normas, se refiere al dato bíblico con la incertidumbre que hoy tantos le atribuyen para la vida moral, señalando en el A.T. diversos tipos y una evolución en el *ethos* paralela a la de la misma fe del pueblo de Dios, y viendo en la Nueva Ley una corrección de la antigua, en cuanto presenta la exigencia de una respuesta radical a la llamada del Reino, pero cargando el acento no sobre mandatos particulares, sino sobre el radicalismo de la opción fundamental por Dios en el espíritu de Cristo, en tensión hacia una meta respecto de la cual estaremos siempre en camino. Las normas del N.T., aun las más concretas, aunque pueden tener valor universal si no aparecen relacionadas con situaciones históricas, valen no como determinaciones de nuestra conducta, sino como modelos para discernimiento de los criterios que, en los casos particulares, encarnan la llamada universal de Dios.

d) Un año más tarde publicaba T. E. O'Connell en Estados Unidos sus *Principles for a Catholic Morality* (1978), abordando igualmente las cuestiones fundamentales de la moral. Simpatiza francamente con las nuevas corrientes: es claro y ordenado, tiene sentido didáctico y pastoral; buen conocedor de la línea hoy predominante, la sigue sin reticencias, pero con relativa moderación. Más que revelación, el cristianismo es religión. Y dentro de él, la moral busca, más que la determinación precisa de la verdad moral, su alcance práctico para el hombre bien intencionado, que, obedeciendo a la conciencia, persigue su autorrealización promoviendo el progreso de la creación. Sin convertir en tesis la autonomía moral, como Böckle, coincide con él al juzgar la conducta moral de los hombres, fijándose en la capacidad de las personas para determinarse libremente, según un conocimiento de las cosas más prácticamente evaluativo que especulativamente cognoscitivo. Desatendiendo por legalístico el procedimiento deductivo para las resoluciones morales, sostiene que la decisión se ha de tomar en base a una ponderación de los valores, de suerte que la persona se realice en conformidad con los postulados transcendentales de su libertad fundamental. Más que el objeto de las acciones, cuenta en la

vida moral el empeñarse del agente, su decisión personal y su recta intención en ella. No son las fuentes de moralidad externas las que han de usurpar el derecho del agente personal; es la intención de la persona la que, sirviéndose del conocimiento evaluativo de las cosas, responde de la totalidad de sus realizaciones conforme a la intención que le mueve para ellas. Y obra el bien moral siempre que escoge lo que en concreto considera el mayor valor o el menor mal en unas circunstancias determinadas, como expresión de la opción fundamental hecha por Dios. Reconoce una ley moral que debe atender la persona en sus resoluciones; pero se trata de una ley experiencial, consecuen- cial, histórica, proporcional, cuatro notas que permiten adivinar fácil- mente el criterio de O'Connell sobre la existencia de normas absolutas y universales en el orden material y operacional. Por añadidura la nota de proporcionalidad es la más importante, por lo mismo que los jui- cios no se han de formar deductivamente, partiendo de principios a priori, sino contrapesando valores y normas con inteligente discre- ción experiencial.

e) M. Vidal es, entre los moralistas españoles, uno de los más co- nocidos por sus numerosas publicaciones. Entre las principales figura su *Moral de actitudes*, cuyo primero de los tres volúmenes lleva el título significativo «*Moral fundamental personalista*», estando dedicados los otros dos a la ética de la persona y a la moral social. Vidal pertenece a la escuela de Häring. Como él simpatiza con las corrientes de reno- vación, y generalmente las acepta con escaso análisis y sin espíritu crítico, no cuidándose mucho de fundarlas o justificarlas sólidamente. Su cultura en el campo moral es grande. La demuestra desde el principio en la panorámica sobre la actual crisis, y al proponer doce caracte- rísticas que atribuye a la renovación de esta disciplina. Conoce la problemática discutida en Alemania y conddivide fácilmente el pensa- miento de los que escriben en la línea que él sigue, tomándolo pre- maturamente como conquista ya lograda. Su estudio deja la impresión de que no ha logrado una visión clara y armoniosa de las líneas de pensamiento; que no ha sabido integrar el vasto arsenal de sus cono- cimientos; que falta madurez y coherencia a su exposición ecléctica. Aunque afirma que no se trata de una transformación de la normativa «naturista» sostenida hasta ahora, sino de la presentación de la misma en clave «personalista» sobre fundamento teónimo, intermedio entre heteronomía y autonomía, no es fácil conformarse con esa afirmación al ver cómo presenta la actividad moral del hombre influida por el personalismo con función relevante y codeterminante de la conciencia; qué énfasis da a la opción fundamental como centro de decisiones y

actitudes, y a la historicidad y temporalidad de las normas; cuánto influjo transformante atribuye a las ciencias antropológicas, a las culturas, a la dialéctica entre persona y sociedad, a los cambios en la evaluación de valores y significados de ciertas características del género humano. El valor moral de los actos humanos, sea objetivamente en relación con la norma ética, sea subjetivamente en relación a la conciencia y a las resoluciones de la libertad fundamental o de las resoluciones periféricas, está presentado bajo el influjo dominante de las concepciones modernísimas; así como también el pecado, en cuanto a su culpabilidad, según el grado de intervención de los obstáculos que descubre la psicología en el ejercicio del albedrío humano. Nos parece que le falta la necesaria fundamentación y coordinación de una temática tan amplia y de sus diversos aspectos, con una reflexión más crítica y más atenta a objeciones obvias, a la hora de ofrecer nuevas perspectivas.

f) B. Häring ha hecho un nuevo esfuerzo para responder a los «signos de los tiempos», tan presentes a su corazón pastoral. En vez de reeditar su *Ley de Cristo*, está presentando simultáneamente en varios idiomas una reelaboración de su pensamiento: *Free and Faithful in Christ* (1978), teología para sacerdotes y laicos, escrita primero en inglés, lleva en el primer volumen de la edición italiana como subtítulo: «Cristo ci ha liberato perchè restassimo liberi» (1978). «La verità vi farà liberi», se lee en el segundo (1979); el tercero presentará a Jesucristo, norma de la moral cristiana, como «Luce per il mondo». Título y subtítulos revelan lo que pretende ser esta obra, término de una evolución desde la ley de Cristo, exposición nunca bastante precisa de una moral que sirviera para orientar sin ambigüedades la vida cristiana, hasta la euforia kerigmático-pastoral-profética de esta obra, que parec suponer en acto, y como fenómeno común, un vivir cristiano confortante de los regenerados en Cristo. Con la libertad que de El les viene, se responsabilizan creativamente en la promoción de los valores del mundo y de la sociedad humana; proceden a impulsos del amor, creciendo en santidad, en ruta hacia la meta final sin interrupciones o desvíos demasiado alarmantes, en constante conversión que refuerza y consolida la opción fundamental por Dios. La Sagrada Escritura contiene modelos y directivas de fondo, sin una precisión que sofocaría la libertad creativa de quienes tienen que obrar más con la fidelidad del hijo atento a la llamada interior del Padre en el Espíritu, que con una paralizante observancia servil de la materialidad de unas normas morales fijas. Eco de las mejores consideraciones pastorales que viene repitiendo Häring en su copiosa produc-

ción de los últimos años, esta obra contiene atinadas reflexiones para atraer a los fieles al espíritu de las bienaventuranzas, criterios que incitan hacia las virtudes evangélicas, sentimientos de profunda espiritualidad expresados de manera atrayente, trazados asistemáticos de las grandes líneas de la vida moral que han de orientar las acciones del creyente hacia un amor a los hermanos sin egoísmos, en grande libertad de iniciativas. Habla de un espíritu evangélico de libertad y fidelidad creativa, optando por Cristo y tomando responsablemente en conciencia las decisiones que aparezcan razonables a la luz de la tradición, de las leyes y de la situación particular. Aun la realidad del pecado la presenta en una perspectiva alentadora de conversión. No sabemos definir el género literario de una obra tan ecléctica, de inconsistente estructura y no siempre consecuente consigo misma. Buena «para sacerdotes y laicos», no puede servir para preparar a los sacerdotes al ministerio. Imposible aferrar en su exposición fluida y esfumada las ideas y criterios morales que necesitan para orientarse en la moral vivida. Más que para ilustrar el entendimiento y formar el juicio, sirve para animar la voluntad. Para el entendimiento las normas son demasiado vagas y fluctuantes, poco sistematizadas, propuestas más que demostradas, menos profundas y prácticas que deslumbrantes e idealistas. Su empleo de la Escritura Sagrada, considerado serenamente, aparece no pocas veces mal fundado, hasta arbitrario, expuesto además a objeciones a base de otros pasajes bíblicos. Sus alusiones a los manuales tradicionales y a teólogos de una orientación más vinculada a decisiones del Magisterio que no le convencen, y ante las cuales reacciona con desenvoltura, apenas más por lo mismo que se muestra tan benévolo con el ecumenismo acatólico. Como en casi todas las obras reseñadas más arriba, en una obra que pretende la educación moral de la persona, su adhesión a los valores objetivos del mensaje cristiano, su perfeccionamiento en el amor de Dios y del prójimo, se echa de menos la búsqueda humilde y expectante del plan divino, en actitud de sumisión receptiva, aplicando la razón iluminada por las luces de la teología. Se encarece, en cambio, demasiado la libertad evangélica, con posibilidad de autodeterminarse siguiendo directivas demasiado generales y flojamente vinculantes. Más que el fundamento racional objetivo parece que cuentan el impulso emotivo y la intención recta que guía el discernimiento de los valores. Desagrada el contraste de sus requisitorias de amor y su gran corazón pastoral con la prevención contra ciertas posiciones aun del mismo Magisterio, pero sobre todo de la teología moral tradicional. Y dada su mentalidad, sorprende particularmente en él, que las presente sacándolas de su

contexto cultural y de su justa razón de ser en función de determinadas circunstancias históricas, olvidando que desde aquellas posiciones influyó en la formación de una pléyade de santos que no las demuestra tan ridículas como él las describe.

IX. CRISIS EN LA MORAL FUNDAMENTAL POSTCONCILIAR

Al decir *crisis*, entendemos este vocablo en su sentido originario griego, sin ningún matiz peyorativo. Es manifiesto que los puntos fundamentales de la moral están sometidos a una profunda revisión. Quien quiera encaramarse en una atalaya para observar las direcciones en que se mueve la problemática postconciliar en el campo ético, encontrará un buen observatorio en la obra colectiva interconfesional *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Iesu* (1975). Verá que Jesús es el «profeta» que ha optado por la persona humana y por la justicia socio-política en el mundo; no el mensajero de una ley religioso-moral, y menos con valor prescriptivo para todos los tiempos. El mismo aceptó el *ethos* de la sociedad judía de su tiempo, aunque sin servilismo legal, con libertad creativa. Las primitivas comunidades cristianas que recibieron y aplicaron su mensaje, lo supieron adaptar dinámicamente a las exigencias socio-culturales de los diversos pueblos, dejándonos ejemplo de cómo hemos de situarnos con espíritu crítico, cada cual en su tiempo y cultura, para decidir responsablemente el proyecto de vida inspirada en el Evangelio que garantice nuestra autorrealización en acuerdo con la realidad cambiante. No con una sumisión pasiva a normas estáticamente prefijadas, sino en un encuentro dialogal con Dios y con los hombres, que nos permita tomar resoluciones según la conciencia recta, asumiendo con prudente osadía los riesgos que implique la resolución de crecer y actuar para la felicidad de los otros, libres de prejuicios y comprensivos para ideas y criterios alternativos, abiertos a nuevos modelos para la preparación de un mundo más humano.

Nos limitaremos a describir muy sumariamente las líneas generales de las dos tendencias extremas entre las que se mueve la actual crisis. Huelga decir que, por lo regular, se presentan las opiniones más matizadas y menos contrastantes en cada autor; por lo mismo que la estructura renovadora está en rodaje y que, en teoría al menos, se presenta frecuentemente como hipótesis; y también porque en un mismo autor no siempre parece consecuente en los diferentes

puntos discutidos. Tocaremos los puntos siguientes: Moral y Sagrada Escritura; moral humana y moral cristiana; magisterio y moral; moral con fundamento ontológico o con fundamento teleológico, el orden moral en trance de revisión (normas absolutas, intrinsece malum, etc.).

Moral y Sagrada Escritura. Se dice con frecuencia que el Concilio Vaticano II determinó un cambio en la enseñanza de la teología moral. El mismo habría iniciado el cambio hacia una moral personalista más bíblica, menos estática, más encuadrada en la historia, más funcional que la ética de la naturaleza abstracta atemporal, y por lo mismo poco realista. Sobre todo habría corregido expresamente la enseñanza anterior, disponiendo que se elabore una moral bíblica. La disposición en ese sentido estaría expresada en el Decreto *Optatam totius* sobre la formación de los sacerdotes, en el pasaje citado más arriba (O.T. 16,4). En él se impondría un nuevo enfoque, a partir de las personas concretas encargadas por Dios de dominar la creación terrena (Gen 1,28), conforme a su propia decisión (Eccli 15,14); no aplicando el método *deductivo* de la moral tradicional, sino procediendo por *inducción*, como corresponde a la libertad creativa que deja a los hombres el mensaje del N.T. y que corresponde a un espíritu observador de la realidad en que vive. De hecho las normas de la Sagrada Escritura, incluido el mismo *Decálogo*, tendrían un valor más pedagógico que impositivo, no contendrían sino una recopilación de las costumbres del clan judío, reforzadas en algunos casos con la sanción divina; fundarían una presunción a su favor, pero estarían sujetas a las acomodaciones y transformaciones que aconsejen la evolución de la sociedad y la variedad de las situaciones históricas. Lo confirmarían, por ejemplo, los catálogos de virtudes y pecados de las cartas de San Pablo, versión de las «tablas de los deberes domésticos», válidos en la cultura grecorromana de sus destinatarios, y las interpretaciones o aplicaciones variadas que Mc 10,12 y 1 Cor 7,12-15 habrían dado sobre el divorcio para el mundo occidental de su tiempo a la declaración taxativa de Mt 19,9 y Lc 16,18.

El pasaje de O.T. 16 no tiene esa trascendencia en el análisis que otros hacen de él, porque habla de completar o enriquecer la enseñanza moral, no de cambiarla; y lo hace, indicándolo en una frase incidental, sin ningún imperativo: «nutriendo su exposición científica con la doctrina de la Sagrada Escritura, para mostrar la excelencia de la vocación cristiana y el deber de producir frutos en la caridad». Siempre «bajo la dirección del magisterio» (O.T. 16,1), en conexión y armonía con la doctrina precedente (v. A.A.S., 59, 1967, 960-963) del magisterio, que para los fieles es la norma próxima de su fe, como

han tratado de hacerlo los manuales tradicionales, que lo atienden mucho más que la literatura moral postconciliar. Por otra parte se señala que, a favor de una validez universal y permanente del Decálogo, parece estar su reafirmación explícita, restablecida y perfeccionada (Mt 5,17-48) por parte de Jesucristo (Lc 18,20-21) y transmitida por San Pablo (Rom 13,8-10). Y se hace presente la grave dificultad que ofrece la moral bíblica, cuando se formula con poca dependencia del Magisterio auténtico (v. DV 12,3), hasta el punto de que los mismos vicios que calificó San Pablo como contrarios a la naturaleza humana no merezcan sino una condena condicional y relativa, compatible con su permisión en casos particulares. Y aún se generalizan, con peligro de relativismo, las calificaciones de las normas bíblicas como ideales (Zielgebot), proféticas (Verkündigungsgebot), modélicas (Bildhafte Weissungen), encuadradas en la historia (Offenbarungsgeschichtlicher Typos), junto a algunas indefinidas normas vinculantes (Erfüllungsgebot). Por no decir nada de la corriente que tiende a quintaesenciar el mensaje moral bíblico hasta no prescribir nada más concreto que la fe que pone en movimiento la caridad, a la regla de oro de Mt 7,12; Lc 6,31.

Moral humana y moral cristiana. La especialidad de la moral cristiana en relación con una moral simplemente humana ha hecho correr mucha tinta en el último decenio, sin que se haya logrado unidad de visión. Aquí el contraste no se da entre línea tradicional y renovadora, sino entre autores al interno de aquéllas, que nos permiten terciar en la discusión. Unos niegan diferencia de contenido entre la ética humana y la moral cristiana. La diferencia consiste en que la fe, la incorporación en Cristo y la gracia del Espíritu Santo dan al comportamiento ético cristiano una proyección y una vitalidad superior, y la acción de la caridad la eleva y transfinaliza a la comunión sobrenatural con Dios. Otros piensan que, siendo verdad todo eso, la moral cristiana contiene invitaciones y aun exigencias propias: la interiorización de leyes que, por sí mismas, sólo exigen el orden externo; la abnegación de sí mismo más allá de lo que exige la rectitud humana; la renuncia a inclinaciones muy conformes a los instintos naturales nada indignas del hombre, para responder al mal con el bien, en vez de limitarse a dominar el espíritu vengativo, o a profesar la virginidad por el Reino frenando un apetito providencial de la naturaleza; la imposición, como absolutos, de deberes que, en fuerza de la sola ley natural podríamos evadir, porque no acabaríamos de ver como claramente tales, v. gr., la absoluta indisolubilidad del matrimonio. Las encontradas posiciones y los matices intermedios presentan diverso in-

terés según el fin que se persiga: o preparar al sacerdote para su ministerio, capacitándolo para juzgar la conducta ética del hombre respecto de preceptos, prohibiciones y recomendaciones, y entonces se acierta mejor no viendo diferencias de contenido; o para disponer desde la fe, en conformidad con la tradición y el valor de la vida eclesial, a un seguimiento más próximo y pleno de Jesucristo, señalándose en la aceptación de invitaciones que se pudieran desatender sin desobediencia positiva o que, al menos, no son exigencia común de la moral cristiana.

Es claro que los deberes concretos del cristiano son más numerosos que los del no-cristiano, por ejemplo, en cuanto al culto divino y la recepción de sacramentos. Pero la obligación respecto de ellos le viene en último término, supuesta la intervención de Cristo o de la Iglesia, de la misma ley natural que vige para el no cristiano: de su condición de criatura sometida a cualquier disposición del Creador y de sus representantes. También es claro que los medios específicos para el conocimiento de los postulados del orden moral son superiores en el fiel con fe; y que la ayuda para cumplirlos es más copiosa para el hombre en gracia. En este sentido parece que, además de la intencionalidad profunda de la persona a nivel trascendental, el creyente posee respecto del no-creyente una ontología superior en su razón, iluminada por la fe, para comprender y aceptar el mensaje evangélico; así como el alma en gracia de cualquier hombre posee en su elevación sobrenatural una fuerza y una exigencia para el bien de la que carece el pecador, aunque sea creyente. Pero todo esto se refiere a la situación subjetiva de los súbditos, y no a la condición objetiva de las leyes promulgadas para ellos.

Magisterio y moral. Este es acaso el punto radical que determina y mantendrá las diferencias entre las dos líneas mencionadas, si la renovadora no adopta una actitud más sensiblemente dependiente del Magisterio auténtico del pasado y del presente. Es difícil que cambie la otra línea que, reconociendo la posibilidad de disentir del magisterio no infalible con derecho a expresar el disenso ante la autoridad interesada, no admite oponer en público reservas privadas a los documentos auténticos, ni forzar hacia interpretaciones oscuras las afirmaciones que aparecen claras en la doctrina oficial de la Iglesia.

Como ha notado L. Bouyer recientemente (Nov. Vet. 1979, 273ss), la promulgación de la encíclica *Humanae vitae* fue la ocasión, no la causa, de que se manifestase la desvalorización que había padecido el magisterio auténtico en la mentalidad de muchos teólogos. El influjo que al tiempo del Concilio ejercieron algunos de ellos en grande

escala sobre el episcopado pudo inducirles después a sobrevalorar el puesto que les corresponde en la transmisión del Mensaje del Evangelio. Y al sorprenderles el pronunciamiento del Papa contra un criterio que ellos iban considerando válido, por parecerles que respondía al progreso de las ciencias, pusieron a discusión la doctrina católica sobre el alcance y valor del magisterio auténtico no infalible o en pronunciamientos de ética natural. Algunos partiendo del supuesto (verdadero) que la encíclica no era declaración infalible, para creerse en el derecho (y en el deber) de sostener públicamente que su falibilidad resultaba efectiva y comprobada en el caso, y que los fieles no estaban obligados a observar una opinión que las ciencias antropológicas demuestran hoy que es equivocada. Otros discutían el carácter mismo de autenticidad (autoridad religiosa que pide asenso religioso de voluntad y de entendimiento) que pudiera reclamar la encíclica, porque se fundaba en la ley natural y dictaba una norma moral asequible a la razón humana. Por consiguiente, había de prevalecer el juicio de las mentes más penetrantes, más puestas al día en el progreso, más atentas a los valores nuevos descubiertos a la sexualidad y al obrar humanos. Ni faltaron quienes intentaran debilitar el valor de la declaración doctrinal del Papa con una aplicación pastoral más amplia de la misma que atribuían a algunas Conferencias episcopales, contraponiendo un indefinido magisterio pastoral de los obispos al magisterio doctrinal del Papa, pasando por alto no sólo la perfecta coincidencia de la mayor parte de las otras Conferencias con la encíclica, sino también toda la segunda parte de la misma, eminentemente pastoral. De esta suerte la autoridad del Magisterio de la jerarquía católica, aun en su cabeza suprema, perdería su especificidad, por lo menos para las doctrinas morales que no estuvieran contenidas en la revelación, quedándole un valor semejante al del Magisterio directivo en las Iglesias protestantes.

Motivos para rebajar así el valor auténtico se alegan diversos. Además del ya indicado, que el conocimiento de la ley natural está al alcance de la mente humana, silenciando la necesidad práctica que ella tiene de la revelación en nuestra situación histórica (v. DS 3005), se exalta la función profética del pueblo fiel, en el que también actúa el Espíritu, sin señalar ni el modo diverso (más para expresar que para conocer), ni la condición indispensable de coincidencia con el magisterio para que sea atendible (v. L.G. 12), ni el discernimiento obligado y la necesidad de garantías cuando se invoca el sentir común (que, por añadidura, aquí, no es común); se invoca la legítima autonomía de las realidades terrenas (G.S. 36,2), cuyos valores temporales

toca promover a los laicos, con parte activa en la interpretación de los signos de los tiempos (P.O. 9,2); se destaca la función y el lugar propio de los teólogos en la Iglesia, no sólo para ilustrar y preservar el depósito de la revelación contra deformaciones, sino para interpretar y revisar su contenido, integrándolo con el progreso de las ciencias y contribuyendo a disipar las tensiones creadas por una moral fosilizada, a-histórica, insensible a la evolución de la humanidad que impone nuevas actitudes; se dice que, al no ser privativa del Magisterio la luz de la razón y del Espíritu, se puede disentir de cualquier declaración no infalible del magisterio, si por examen personal, y aun por testimonio de personas dignas de crédito, no convencen sus pronunciamientos; se alega a favor de la libertad de los teólogos en el opinar, y de los demás en escucharles, que el Concilio al hablar del Magisterio auténtico suprimió con acierto una referencia a Lc 10,16, «el que a vosotros oye, a mí me oye; y el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia», porque la libertad académica en la ciencia teológica tiene que ser la misma que en las otras ciencias; y que también rechazó otra enmienda que pedía «sumisión» de los fieles a la doctrina cierta de la Iglesia (v. D.H. 14,3), contentándose con imponerles mera «atención».

Como hemos dicho, en este particular parece imposible que se llegue a la coincidencia de criterios mientras haya teólogos que pongan en duda la competencia del Magisterio para enseñar auténticamente, y a veces aun infaliblemente las verdades dogmáticas y morales (v. DS 3074 coll. 1501), la fe que se debe creer y aplicar en la vida, y para exponer la ley natural (v. *Humanae vitae*, 4,2), de suerte que todos los fieles deben aceptar sus declaraciones de orden moral como proposiciones para ellos verdaderas, mientras no puedan juzgar *con certeza* que son equivocadas, aplicando su competencia personal; mientras se afirme, contra expresa declaración de Pablo VI (8, XII, 1974) y de la Congregación de la fe (13, III, 1975), que un número considerable de teólogos competentes constituye motivo (es *locus theologicus*) suficiente para que los fieles se apoyen en su parecer contra la doctrina pontificia; mientras se siga interpretando falsamente el motivo de una enmienda rechazada y la mal supuesta omisión de un texto bíblico, como queda dicho; mientras no se haga distinción entre doctrina infalible y proposición infalible de la doctrina, entre enseñanza que absolutamente puede ser errónea, pero que, relativamente a los fieles incompetentes para un juicio personal, es la doctrina segura que hace temeraria para ellos cualquier opinión privada contraria; mientras no se renuncie a contraponer, con mal acuerdo, al magisterio pontificio

el magisterio episcopal, carente de autenticidad si estuviere realmente en desacuerdo (v. L.G. 25,1). Todo esto será probablemente necesario armonizar para llegar a la concordia, porque la doctrina teológica moral, si ha de ser enseñada bajo la guía del Magisterio, les parece a muchos que requiere la aceptación de todo ello (v. DS 2879/80. 3885). Y además habrá de hacerse un recurso más frecuente al Magisterio, sobre todo cuando se avanzan hipótesis que contrastan con posiciones más o menos expresas del mismo, porque también en este particular saltan las diferencias. Porque un buen número de moralistas entienden que la doctrina auténtica de la Iglesia se debe aceptar como *per se* verdadera; y que las dificultades o discrepancias de parecer respecto de ella no es lícito discutir en público, sino discretamente en diálogo reservado o con la autoridad docente.

¿Moral ontológica fundada en la naturaleza, o Moral teleológica fundada en la persona? La moral tradicional, inspirándose en los Santos Padres, principalmente en San Agustín, para la interpretación de mensaje bíblico sobre el sentido de la vida del hombre, considera a éste como una criatura singular, imagen de Dios por su inteligencia y por la libertad de su voluntad responsable, con dominio sobre los bienes materiales de la tierra, llamado a realizarse en el recto uso de los mismos en buena relación y colaboración con los demás hombres, destinado finalmente a la comunión con Dios en la bienaventuranza eterna. No es él quien crea los valores, quien determina según talante de su conciencia lo que es éticamente bueno o malo, sino que, aplicando la razón y escuchando la voz de la propia conciencia, descubre en la creación un orden natural, constituido por la disposición jerárquica de los seres y por los fines a que están destinados según sus propiedades y tendencias espontáneas; y siente la obligación de disponer de ellos según el designio de la sabiduría creadora y ordenadora de Dios, usando de las criaturas en el respeto de la ley eterna comunicada a su razón, más o menos claramente, en la ley natural, objetiva, absoluta, universal en el espacio, inmutable en el tiempo.

El dominio directo de los seres infrahumanos, que le concedió el Creador, está sujeto a diversos límites, unos constantes y otros variables. Constantes son, por ejemplo, el uso y el disfrute de la creación infrahumana conforme a razón, no violentando arbitrariamente su naturaleza, no torturando, v. gr., por sadismo un animal; y el respeto de los derechos del prójimo, aun cuando son incompatibles con los deseos propios, por ejemplo, el permitirle disfrutar pacíficamente de un objeto preparado con el propio trabajo. Variables son algunos límites en función de diversas situaciones históricas de la misma humanidad, o de

circunstancias especiales en las relaciones interpersonales y sociales; por ejemplo, en relación con la propiedad privada, varían las exigencias de la ley natural para la humanidad puesta originariamente en el paraíso y viviendo ahora en un mundo inquinado por el pecado; o, en relación con la vida del prójimo, es diferente el respeto que se debe a quien respeta los derechos ajenos y a quien se comporta agresivamente contra ellos; o, en relación con las propias fuerzas y facultades, el respeto a la integridad somática y psíquica en buenas condiciones de salud, y el sacrificio de esa integridad en la medida en que sea conveniente perder una parte para proveer mejor al todo. Aún puede haber otra modificación en las exigencias de la ley natural, si el Criador que dispone absolutamente de sus criaturas interviene con una disposición particular que cambie la relación de las mismas con los hombres, o de los mismos hombres entre sí, cuando este cambio se puede hacer sin negar la ordenación fundamental de la criatura; por ejemplo, si hubiese desapropiado a los egipcios de sus bienes materiales, traspasándoselos a los judíos (v. Ex 12,35-36), o si hubiese privado a un hombre de su esposa para concedérsela a otro (v. Os. 1,2-3), o si realmente hubiera querido que la vida de un hombre acabara sacrificándolo otro por orden suya (v. Gen 22,2). En este sentido se puede hablar de un orden y de una ley natural que funciona por lo regular (*ut in pluribus*), en la mayoría de los casos, porque normalmente Dios no se interfiere en el curso natural de la Creación, suspendiendo o modificando *ut in paucioribus* el impulso que le ha dado, el rumbo que le ha señalado; y por tanto la ley vale absoluta y universalmente respecto del hombre, mientras no ocurra una disposición divina cambiando la situación. Es lo que la ética y la moral han significado cuando hablaban de acciones intrínsecamente malas, es decir, acciones que, en razón de su objeto moral (no de su contenido óntico), abstrayendo de cualquier prohibición positiva, son siempre inmorales, aunque las circunstancias de ellas y el fin del agente puede modificar su inmoralidad, agravándola o disminuyéndola. Y en estas acciones intrínsecamente malas, la moral tradicional, confirmada por el Magisterio (DS 3760/65; AAS 50 1958, 279-380), distingue motivos y grados diversos en la realidad de la malicia intrínseca. En algunas acciones es tal, que la santidad y el orden divino requieren que no pueda modificarse ni siquiera por disposición del mismo Criador: una blasfemia, la apostasía de la fe, un acto de odio contra Dios no pueden por menos de ser absoluta y universalmente acciones malas. En otros es simplemente la falta habitual de derecho en el hombre para disponer de algún objeto o realizar una acción la que nos permite hablar, sin precisión perfecta, de

acciones intrínsecamente malas, cuando, para ser del todo precisos respecto a posibles (pero muy improbables) excepciones, habríamos de dejar abierto el camino a la excepción: se dice que matar al prójimo es intrínsecamente malo, cuando se debiera puntualizar: matar al prójimo inocente, al prójimo que tiene el mismo derecho a vivir que yo tengo, es intrínsecamente malo, como lo es el mutilarse arbitrariamente; pero no el matar al agresor injusto en necesaria autodefensa o extirpar los ovarios o un riñón afectados por un cáncer. Aún hay otra clase de acciones que muy impropriadamente se dicen intrínsecamente malas, cuando se las debiera calificar de intrínsecamente peligrosas, como sería el colocarse sin necesidad y sin grave motivo, en un peligro próximo de pecar.

Esta posición de la moral tradicional se funda en una argumentación *deontológica*, que juzga la moralidad fundamental de una acción ya antes de tomar en cuenta también las consecuencias y el fin que se proponga el agente, fundándose en la condición moral del acto, en su finalidad propia, o en la falta de derecho del agente para realizarlo. La inteligencia humana descubre el orden moral observando la inclinación natural impresa por Dios en sus criaturas; y procede rectamente, cuando las gobierna según la jerarquía de valores por El determinada. Cuando en diversas ocasiones se busca lícitamente un bien, cuya obtención implica necesariamente la realización o la tolerancia de un mal, es porque se piensa, con subjetiva certeza por lo regular garantizada por la tradición eclesiástica, que Dios, en aquellas circunstancias, permite sacrificar un valor temporal inferior, para no tenerse que privar de otro más estimable que legítimamente cabe preferir. Es un caso en el que el hombre piensa razonablemente que Dios no le urge absolutamente el respeto a una orden material sobre el cual tiene El la disposición suprema. Es la norma o principio del doble efecto, tan aplicada por los teólogos y tan frecuentemente reconocido por el mismo Magisterio; es el principio de totalidad, en cuya virtud muchas veces sacrificamos con plena convicción la parte por el todo, un órgano (sano o enfermo) o una función no esencial para nuestra existencia o para un ejercicio menos precario de nuestras facultades; es la regla preferencial, que permite o prescribe la protección del valor natural más necesario o más importante, dejando perderse el secundario, cuando es lícito salvar uno de los dos; es el principio de excusa legítima, interpretando razonablemente la voluntad del Superior.

Este modo de entender los fundamentos y las exigencias de la ley natural está considerado hoy por muchos como legalismo esclavizante, impropio del hombre, dotado por Dios de libertad para tomar deci-

siones activamente, audazmente, libre del servilismo pasivo irresponsable, acriticamente ejecutivo, que es indigno del cristiano adulto, dejado por Dios «en manos de su propia decisión» (Eccl. 15,14). Frente a ese legalismo ha surgido en los dos últimos decenios una argumentación *teleológica* que, en el ámbito interpersonal humano, juzga la moralidad de las acciones humanas preferentemente, si no totalmente, en vista de las consecuencias de las mismas. Se reconoce que existe un orden natural querido por Dios, cuya persistencia está asegurada en virtud de leyes físicas o psicológicas dispuestas por el Creador; en este sentido, en la naturaleza se manifiesta su plan originario. Pero al otorgar Dios al hombre el dominio sobre las cosas terrenas (Gen 1,28), y al dejarle «en manos de su propia decisión» (v. *Gaudium et spes* 17), para servirse de los valores temporales en orden a la propia autorrealización y al servicio de los demás en el progreso, lo habría autorizado para disponer por completo de las criaturas, y aun directamente de su propia capacidad física o psíquica, según las conveniencias que ofrezcan para la consecución de los valores más estimables. Es decir, el aspecto moral bueno de las acciones humanas, que Dios reconoce y acepta, consistiría, si interpretamos bien el pensamiento de esta corriente, en la intención recta que busca el bien, evitando en lo posible todo mal (físico, óntico, pre-moral), pero aceptándolo cualquiera que sea, e incluso provocándolo cuando es indispensable para obtener un bien proporcionado. El plan de Dios sobre los valores terrenos estaría así en función de lo que con recta conciencia juzgue razonable el hombre en cada caso particular; habría una ley natural que le ordena actuar siempre razonablemente, pero no un código de leyes naturales que le obligue a respetar toda propiedad privada que no contradiga su función social, toda vida humana que no haya perdido su derecho a ser respetada por una actitud lesiva del derecho de los demás, toda actividad sexual genital que se provoque directamente fuera del matrimonio legítimo, etc. La condición histórica de la humanidad caída hace que no se pueda obtener nunca el bien sin interferencia de algún mal; y el hombre, encargado de hacer progresar la felicidad terrena, puede aceptar cualquier mal que guarde proporción con el bien que persigue. Su acción será simplemente buena; más o menos, según la calidad de la intención, las circunstancias de la acción, la proporción entre el buen propósito y el mal concomitante. En este modo de pensar se considera la acción moral en el conjunto de su contenido final, en la totalidad que constituyen el objeto, las circunstancias, el fin del agente e incluso el conjunto de acciones coordinadas hacia la finalidad última que las determina. Ello parece sig-

nificar que en la conducta humana objetiva cuenta más la verdad del entendimiento práctico, la ortopraxis por decisión prudencial respecto de los valores humanos en juego, y menos la verdad del entendimiento especulativo, la ortodoxia que reconoce como supremo valor para el hombre el respeto de una ley moral natural. A no ser que se funde en un concepto de ley ética transcendental: el de hacer el bien y evitar el mal, el de imitar a Cristo y proceder con los sentimientos de Cristo, respondiendo a la llamada personalísima de Dios con una decisión prudente de la conciencia que opte el mayor bien temporal obtenible en aquellas circunstancias singulares e irrepetibles, sin detenerse por ningún mal físico (esterilidad biológica, pérdida de la vida de alguna persona, violación de la verdad o del secreto), considerado aun para la acción deliberada como puramente óntico, amoral, necesario en la historia humana, si sólo por su medio se puede progresar en la conquista de valores humanos más importantes.

Este nuevo enfoque, que se pretende justificar a veces alegando que la misma moral tradicional se pronuncia con frecuencia sobre la moralidad basándose en consideraciones teleológicas, y que según algunos habría sido la idea genuina de Santo Tomás, desviada más tarde por Billuart, presenta serias reservas al pensamiento tradicional para poderlo aceptar. En la Sagrada Escritura cree encontrar prescripciones absolutas, no sólo para la relación vertical con Dios (mantener la fe, no odiar la santidad divina, no blasfemar), sino también para las relaciones interpersonales humanas, en cualesquiera circunstancias y por cualquier motivo (fidelidad conyugal, Mc 9,11-12; Lc 16,18; respeto a toda vida humana inocente, Es 23,7; Dan 15,53; inmunidad de quien procede rectamente, Prov 17,15.26). Cree ver también una diferencia esencial entre el dominio que otorgó Dios al hombre respecto de la creación infrahumana, que fue absoluto dentro de lo razonable (Gen 1,28-30; Eccl 17,1-4; Sap 9,1-3), y las atribuciones limitadas que le dio sobre sí mismo, subordinándolo en su totalidad y en la unidad personal de todos sus componentes (v. 1 Cor 6,12-26), sin dualismos, a la glorificación de Dios en todo su ser (v. GS 14), siempre «en acuerdo con los designios y voluntad divinas» (GS 35); porque el haber querido Dios «dejar al hombre en manos de su propia decisión» no ha sido para que disponga de sus facultades como le parezca razonable, sino para que busque libremente al Creador y se adhiera a su ley inscrita en la propia naturaleza y manifestada en las inclinaciones originarias de la misma, sustraídas al influjo de las pasiones desordenadas (GS 16. 17). En relación con el Magisterio, la corriente tradicional se sorprende no sólo de la poca atención a su guía reclamada por el Concilio

(O.T. 16), sino también del poco respeto a declaraciones cuyas contrastantes con las nuevas corrientes, no buscando al menos justificación para mantener el contraste. En cuanto a la acusación de consideraciones teleológicas para la justificación de algunos criterios y el rechazo de las mismas en otros casos, más bien la considera garantía de acierto, en vez de apoyar la teoría que suprime distinciones. Cuando admiten la licitud de la autodefensa cruenta o aplican el principio del doble efecto o de totalidad en unos casos y lo rechazan en otros, cuando aceptan la violación material de una ley positiva incompatible con otra que existencialmente juzgan de mayor urgencia o aceptan por justo motivo el riesgo de quebrantar una ley, incierta pero posiblemente real, por no quedar privados de una libertad de acción que probablemente les compete, piensan que no fluctúan utilitarísticamente entre criterios de acción ontológicos y teleológicos, sino que en cada caso saben o creen haber llegado con certeza, por un camino recto, a un dictamen de razón práctico que les autoriza para proceder de ese modo. Y cuando distinguen principios primarios sin excepciones, y principios secundarios con posibles excepciones, explican la diferencia fundándola no en las circunstancias o fines subjetivos extrínsecos al objeto moral de la acción que admite su voluntad, sino al cambio que en el orden ético se verifica, a su entender, en el mismo objeto por intervención divina o por variación de las relaciones interpersonales, para la disposición que pueda hacer de él el sujeto operante. Por eso piensan que los principios de ley natural, debidamente formulados, son absolutos en cuanto al objeto de la acción; no sólo cuando ese objeto se considera en acciones concretas, totalizado con las circunstancias y con el fin del agente (quitar la vida a este hombre por conseguir un bien que no compensa la eliminación de un viviente racional), sino también cuando se determina suficientemente en abstracto, estando moralizado ya por sí mismo en virtud de alguna propiedad esencial que el hombre tiene que respetar en cualquier situación (quitar la vida a cualquier hombre inocente, es decir, a cualquiera que no haya perdido por algún delito su derecho parigual al de los demás hombres, de continuar viviendo). Si la vida física de un ser humano inocente es un bien terreno inferior a otros bienes de la tierra, el desorden ético que supone la disposición directa de ella por decisión de cualquier otro hombre la consideran inaceptable, aunque haya que renunciar a cualquier bien terreno al no aceptarlo. Finalmente, insisten en que la conciencia descubre, pero no crea valores; que el juicio práctico de la razón es en primer lugar tributario de la verdad y debe tomar su decisión respetando cualquier valor determinado por el orden ético natural objetivo;

que sólo así se propone la moral «a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio», sólo así se respeta la ley natural expresión de la voluntad divina manifestada en la estructura de las realidades terrenas interpretadas por la razón, sólo así se promueve la dignidad del hombre en el respeto del orden esencial de su naturaleza, fundado en la ley eterna, objetiva y universal por la que Dios gobierna el mundo y los caminos de la humanidad con sabiduría y amor.

El orden moral en trance de revisión. La duda sobre la malicia intrínseca de ciertos objetos de la acción moral guarda íntima relación con la existencia de principios morales absolutos. No se niega valor universal absoluto e inmutable a proposiciones normativas que protegen valores o rechazan contravalores morales indiscutibles, como la justicia o la castidad, independientemente de cualesquiera circunstancias históricas y culturales. En este sentido se reconocen normas de moralidad categoriales, que no se traducen en proposiciones operativas de naturaleza sintética: todo hombre debe ser siempre justo o casto. La justicia o la castidad conforme al contenido que les atribuya una determinada sociedad, son valores necesarios para la coexistencia pacífica y para el progreso de los hombres, pero no se dice el modo concreto de ser justo o casto. Las proposiciones categoriales analíticas: debes ser justo, debes ser casto, son universal e invariablemente verdaderas, pero tienen un valor parenético y prácticamente tautológico. Por eso el contenido específico mínimo de valores como la justicia o la castidad, que la moral tradicional juzga que se puede proponer en una norma válida para toda situación histórica, por ejemplo, la protección de la vida inocente y de los bienes personales, la exclusión de toda actuación extraconyugal voluntaria de la facultad sexual-genital y de toda manipulación contraceptiva cuando se la actúa deliberadamente, está considerado hoy como valor susceptible de aprecio moral, pero que es puramente óntico, a-moral, pre-moral en tanto que sus componentes no hayan sido valorados en una cultura particular, según modalidades que pueden ser propias de esa cultura o, dentro de ellas, teniendo presentes las circunstancias y objetivos singulares de ciertos casos particulares. Por este motivo, como para el juicio moral concreto hace falta tomar en cuenta los presupuestos y las condiciones culturales e históricas, que no entran en la formulación universal abstracta, ésta no tiene valor absoluto, es una generalización, que en concreto puede tener aplicaciones disconformes, sean generales en una cultura o tiempo, sean particulares en un caso especial. En este sentido habría hablado Santo Tomás de excepciones, de cambios en la naturaleza humana, de normas válidas *ut in pluribus*, pero

claudicantes *ut in paucioribus*. Y discípulos suyos pudieron describir y aplicar el principio del doble efecto que tolera y aun determina la existencia de males que guarden proporción con el bien que se busca. Aún se va más adelante y se reconoce la licitud de una esterilización en virtud del principio de totalidad; se afirma la existencia de verdaderos conflictos morales objetivos, y por tanto la aplicabilidad de la epikeya a la misma ley natural, en sus exigencias concretas operativas, sin particular intervención de su Autor, porque en ese sentido son determinaciones y formulaciones humanas que sólo valen *ut in pluribus*, ya que no pueden incluir todas las circunstancias y condiciones particulares de la existencia humana. En vez de hablar de excepciones, dispensas, cambios de materia, epikeyas, principios de doble efecto o de totalidad, aceptación resignada del mal menor o compromiso obligado, buscando el fundamento a esas aparentes anomalías en el campo moral, habría que reconocer más bien que las normas morales categoriales sintéticas, que formulan principios para acciones concretas, son válidas por lo regular, pero no tienen aplicación en casos particulares, siempre que la razón humana entienda que la obtención de un valor humano más estimable justifica en el caso el sacrificio de otro valor óntico menos estimable.

La doctrina tradicional sigue oponiendo a esta nueva versión de la ley natural las propiedades de absolutez, universalidad en el espacio e inmutabilidad en el tiempo que le atribuye el Magisterio de la Iglesia; entiende que el objeto de ciertas acciones deliberadas contiene una connotación ética que lo hace intrínsecamente inmoral, y por tanto absolutamente prohibido, no obstante cualquier circunstancia o fin del agente que sea en sí mismo digno del mayor aprecio; sigue encontrando razonable la suspensión por intervención divina de ciertas prescripciones de la ley natural susceptibles de cambio en su aplicación; entiende que la razón concluye con certeza que el «no matar» tiene que ser interpretado con limitaciones que garanticen derechos ciertos de los individuos o de la sociedad a la vida o a la seguridad pública; pero que el «no fornicar» excluye cualquier actividad sexual extraconyugal, mientras Dios no autorice lo que de hombre a hombre sería necesariamente una violación de la dignidad y del derecho personal; encuentra al menos como suficientemente prudente correr el riesgo de la violación material de una ley probable, por no verse privado de un gran beneficio que no consta que le esté prohibido. En una palabra, sobre bases deontológicas o teleológicas, cuando se logra un juicio cierto sobre la moralidad de una acción aplicando principios de ley natural, la corriente tradicional no se detiene ni ante posibles ex-

cepciones a esa misma ley allá donde una intervención divina puede cambiar las condiciones de su aplicación; pero se resiste a reconocer nuevos conceptos, como el del mal óntico premoral hasta que se demuestre que no es una afirmación gratuita; o a simplificar las condiciones que permiten la aplicación del principio del doble efecto, porque ni convencen las razones que las quieren justificar, ni se ve que su simplificación sirva sino para poder aprobar en materia de castidad y antropología biológica acciones que reclama el ambiente laicista, pero que la doctrina católica ha condenado hasta ahora generalmente. Juzga que una doctrina pensada y aquilatada durante siglos por los mayores moralistas, muchos de ellos acreditados por su fidelidad a la acción del Espíritu Santo, y garantizada por la aprobación y aplicación del Magisterio eclesiástico no puede ser sobreseída despreocupadamente; y encuentra más satisfactoria para la razón de un teólogo que discurre «a la luz de la fe bajo la guía del magisterio», una intervención divina en algunas (no en todas) exigencias de ley natural que por dispensa impropriamente dicha o haciendo una excepción modifique su urgencia en casos particulares, que una formulación humana relativista de la ley natural, cuyo contenido ya no exprese con certeza el precepto divino y permita a la conciencia individual sustraerse a su requisitoria en circunstancias particulares. Además, no sólo encuentra sin fundamento diversas acusaciones hechas a la moral tradicional (por ejemplo, de respeto tabuístico a los órganos sexuales, cuando es verdad que permite hasta su extirpación total en servicio de la persona y que, por el extremo contrario, tiene que explicar la real o aparente aprobación de la castración eufónica en tiempos pasados), sino que explica con satisfactoria evidencia que, sin cambiar el principio ético, pueden cambiar sus aplicaciones cuando el principio está formulado en función de elementos mudables (es el caso, v. gr., del préstamo que, por caridad para con el necesitado, debería ser gratuito como mero préstamo, según indica la Biblia del A. y del N.T., pero que puede reclamar un interés cuando el prestamista experimenta un perjuicio al que no está obligado cuando hace el préstamo). En síntesis, piensan que poner en duda la existencia de normas absolutas, universales e inmutables es abrir camino no a una evolución homogénea en el conocimiento y aplicación de esas normas, sino a un inevitable relativismo que pone la ética a las órdenes de la recta intención y de la visión personalista de un orden moral determinado en parte por lo mismos hombres, por la evolución de la historia y de la cultura, por

la experiencia de la vida que se preocupa de una ortopraxis útil para el progreso social terreno.

CONCLUSION

Se adivina fácilmente que la ciencia moral se encuentra en un momento de reflexión tan interesante como difícil y trascendental. Entre los temas copiosamente discutidos en la literatura actual de esta disciplina nos parece que el de la especificidad de la moral cristiana recibe una atención desmesurada respecto de su utilidad al menos práctica. Interesantes y bienvenidos son todos los estudios que se ocupan de penetrar en la psicología y en la deliberación del agente humano para entender y valorar mejor su responsabilidad en las acciones malas, ciertamente contrastante en muchos casos con el desorden objetivo que acepta. Pero existe el peligro de banalizar el pecado subjetivo con fútiles excusas, como la exageración de los obstáculos para la libertad y la sobrevaloración de la opción fundamental con su poder absorbente de opciones periféricas; y la tendencia a dividir los pecados en mortales, graves y leves no sólo parece poco fundada, sino, además, inadmisible cuando se insinúa que los pecados graves habría que confesarlos por imposición de la Iglesia, pero que no impedirían el acceso a la Eucaristía antes de confesarlos, porque no quitan la vida de la gracia. Nos preguntamos si podría imponer la Iglesia semejante confesión, a lo menos específica. Necesario de todo punto nos parece el continuar en la reflexión sobre la moral fundamental hasta salir de una crisis que lleva al excepticismo o a la duda respecto de gravísimas normas prácticas de vida humana y cristiana, con el consiguiente deterioro de las costumbres, que requieren convicciones firmes y claras. Ahí están, como casos de cada día, tantos criterios diversos y tantas actitudes sorprendentes en materia de moral sexual y de respeto a la integridad y a la vida de la persona humana, y tantas opiniones contrastantes con la tradición y con la doctrina pasada y presente de la Iglesia sobre la legitimación de uniones irregulares y de admisión a la Eucaristía de los que viven en semejante unión. Sólo nos queda hacer votos por la enseñanza de la teología moral, para que, como ordenó el Concilio (O.T. 16), su exposición científica, nutrida en mayor medida por la Sagrada Escritura, muestre a

la luz de la fe, bajo la dirección del Magisterio, la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su deber de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.

M. ZALBA, S.J.

Universidad Gregoriana
Roma