

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA MORAL EN SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO*

TEODORO LÓPEZ

Juan Pablo II, en Carta al Superior General de la Congregación del Santísimo Redentor con ocasión del segundo Centenario de la muerte de S. Alfonso María de Liguorio, decía: «Alfonso fue el renovador de la moral; con el contacto de la gente en el confesonario, especialmente en el curso de la predicación misionera, gradualmente y con mucho trabajo acometió a revisión su mentalidad, llegando progresivamente al justo equilibrio entre la severidad y la relajación»¹.

Estas palabras del Papa son, como ya se ve, el punto de partida de mi breve exposición y serán, a su vez, el hilo conductor de la misma.

Parece lógico que, siguiendo el texto pontificio, nos preguntemos, en primer lugar, cuál es el alcance de la primera afirmación: «S. Alfonso renovador de la teología moral» Pero esta cuestión exige dar respuesta previamente a una doble pregunta: Renovador ¿de qué moral? Es decir, ¿cómo era la moral por él renovada, la moral de su tiempo? Podremos sí, en segundo lugar, responder a la cuestión ¿en qué medida, en qué sentido S. Alfonso renovó dicha moral? En la respuesta a esta segunda pregunta está implicada, a mi modo de ver, de manera especial, la llamada problemática en torno a las fuentes y método de la moral alfonsiana.

La Teología Moral en los siglos XVII y XVIII está condicionada por una serie de factores históricos que tienen una decisiva influencia en la con-

* Texto de la Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en el *Acto conmemorativo de la muerte de S. Alfonso María de Liguorio*, celebrado el día 16 de Diciembre de 1987.

1. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica en el segundo centenario de la muerte de Alfonso M^a de Liguorio*, en «Ecclesia» (1987) pp. 1180-1182.

figuración de la misma. En efecto, la fuerte crisis religiosa que padece la Iglesia latina a finales del siglo XV, se manifiesta de modo particular en el abandono del sacramento de la penitencia. El Concilio de Trento había definido con precisión la doctrina sobre este sacramento: su institución por Cristo, la diferencia con el bautismo, su forma y lo que el Concilio llama *quasi materia*, es decir, los actos del penitente: dolor, satisfacción y, sobre todo, la confesión de los pecados. A su vez, Trento traza un programa de reforma con unos ambiciosos objetivos pastorales: entre ellos la confesión, al menos anual, se presentaba como una tarea prioritaria. La formación de los sacerdotes fué, lógicamente, una de las grandes preocupaciones del Concilio: preparación que debía estar encaminada principalmente a la administración de los sacramentos y sobre todo (maxime) la preparación relativa a la administración del sacramento de la penitencia². El estudio de la Teología Moral adquiría, en este contexto de objetivos pastorales, una especial importancia en los seminarios, estudio que estaba ordenado, por lo tanto, a preparar a los sacerdotes para oír con fruto las confesiones. Esta necesidad pastoral, tan urgente, tendrá una decisiva importancia para explicar el método y la sistemática de la Teología moral en los siglos XVII y XVIII.

En un primer momento se recurre a los Cursos de «*Casus conscientiae*» que estaban al uso, pero pronto se advierte la necesidad de un texto sistemático, que aborde con un plan ordenado las distintas cuestiones morales. En ese momento juega un papel determinante la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús, elaborada entre 1586 y 1599. En lo relativo a la Teología Moral se acepta como base la *Summa Theologica* de Santo Tomás, pero se descartan los tratados considerados como demasiado especulativos, tales como el tratado del fin último y el de la gracia. La plasmación primera de esta *Ratio studiorum* son las famosas *Instituciones morales* del jesuita español Juan Azor, publicadas en el año 1600. Esta obra es pionera de un esquema sistemático de la Teología moral que va, sustancialmente, a considerarse válido, prácticamente, hasta nuestros días. En síntesis es el siguiente: una parte introductoria estudia los elementos generales que Azor dice tratar siguiendo la I-II de Santo Tomás: los actos humanos, la conciencia, las pasiones, los hábitos, las virtudes en general, los pecados, las leyes; y la moral especial dividida en cuatro partes: los diez mandamientos, los siete sacramentos, las censuras y penas, los estados de vida. En la parte introductoria, aunque Azor dice seguir a Santo Tomás, se ad-

2. ALBERIGO, G. (ed.), *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, 726.

vierten profundas diferencias con el Aquinatense, sobre todo importantes omisiones. En efecto, sin explicación alguna, Azor prescinde del Tratado *De beatitudine* que abre y orienta la *segunda pars* de Santo Tomás. Omite, igualmente, las cuestiones sobre los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos, así como el tratado de la gracia. Estas omisiones explican el tono general de las *Instituciones*, cuya moral ha sido calificada, con razón, como la moral de la «obligación». Es, en efecto, una moral enfrentada constantemente con la tensión entre ley y libertad. Efectivamente, como lo describe Pinkaers³, el principio motor de esta moral reside en la tensión que reina entre la libertad y la ley como entre dos polos contrarios. La libertad y la ley se enfrentan como dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos. Así se dirá comunmente «possidet lex» o «possidet libertas», según que un acto caiga bajo la ley o sea dejado a la libertad. Lo que pertenece a uno es substraído al otro.

La libertad constituye el polo positivo, ya que de ella proceden los actos humanos y, sobre todo, ella es el primer propietario, aquél, por tanto, a favor del cual está la presunción, como se dice en lenguaje jurídico que se usa en la solución de los casos dudosos.

La ley constituye el polo negativo de la moral, ya que ella viene a limitar la libertad por medio de sus mandatos. La tensión que ella mantiene con la libertad la hace aparecer inevitablemente como una presión exterior al hombre, y esto ocurre a pesar de los esfuerzos que se pueden y deben hacer para interiorizarla y legitimizarla. A la espontaneidad de la libertad se opone la opresión de la obligación.

Este planteamiento obliga a la moral a un difícil equilibrio, un equilibrio inestable, inclinándose unas veces del lado de la ley y, por tanto, del rigor, y otras del lado de la libertad, y, cayendo por tanto en actitudes muchas veces laxistas. La debatida cuestión de los sistemas morales, que tuvo especial importancia en el siglo XVIII, será un problema de equilibrio en la tensión entre libertad y ley. Pero este planteamiento tiene unas raíces profundas que brotan de un planteamiento filosófico que tergiversa el sentido de las dos realidades en cuestión —ley y libertad— y no son otras que las tesis nominalistas. Efectivamente en las *instituciones Morales* y en los manuales la libertad de que se habla es la libertad de indiferencia, es decir, del poder que posee la voluntad de determinarse por sí misma a actuar en favor o en contra de la ley, de la razón o de la conciencia.

3. S. PINKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988, p. 446.

La libertad es pura indeterminación, es un hecho originario con absoluta indiferencia, desvinculada de la razón y de las tendencias naturales hacia la verdad y el bien. Esta concepción de la libertad, bien ajena a Santo Tomás, impregna de un voluntarismo a toda la moral.

No menos grave es la mutilación del concepto de ley tal como aparece en los manuales. Frente a la libertad de indiferencia la ley se presenta como emanando de una voluntad paralela que se nos impone con la fuerza de la obligación. La definición tomista «*ordinatio rationis...*» si bien mantenida en sus términos, fue cada vez más atribuyendo un papel mayor a la voluntad y, como es sabido, Suárez en esta modificación tuvo una especial importancia. Lo cierto es que la ley se presenta, por la necesidad de fundamentar mejor su fuerza de obligación, no tanto como un acto de la razón del legislador, sino como algo que procede directamente de su voluntad y potestad. Así libertad y ley están inevitablemente en tensión.

Nos hemos ocupado, brevemente, en describir a grandes rasgos la moral que S. Alfonso encuentra en su época y de la que es considerado «renovador». Antes de intentar concretar en qué consista dicha renovación, parece oportuno situar a S. Alfonso en su relación con la moral de su tiempo. En 1723 —tenía 27 años y se había ocupado con anterioridad en el estudio y la práctica del derecho— S. Alfonso ingresa en el Seminario de Nápoles. Allí, lógicamente, estudia Moral. El libro de texto es Genet: *Theologia moralis seu Resolutio casuum conscientiae juxta Sacrae Scripturae, Canonum et Sanctorum Patrum mentem*. Traducido del francés al latín, este texto, conocido como la «Moral de Grenoble» por haber sido escrito para su estudio en este seminario en 1676, fue uno de los que tuvo mayor difusión en la primera mitad del siglo XVIII. Genet asume plenamente el esquema y el talante de las «Instituciones Morales». En el difícil equilibrio entre ley y libertad, Genet es de los que se inclinan del lado de la ley, por lo que es considerado como uno de los defensores del llamado sistema probabiliorista. Se ha denunciado en este sentido la influencia en esta obra de autores próximos al jansenismo. De la tendencia rigorista de Genet nos advierte años más tarde el mismo S. Alfonso: «...tuve desde el principio, dice, por directores a unos maestros que profesaban la doctrina rigorista. El primer libro que pusieron en mis manos fue Genet, jefe de filas de los probabilioristas»⁴. Indiscutiblemente la preocupación

4. S. ALFONSO, *Risposta Apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell'opinione equalmente probabile*, en *Opere*, ed. Corbetta, t. 30, Monza 1831, cit., por L. VEREECKE, *La theologie morale du Concile de Trente a Saint Alphonse de Liguori*, en «*Studia moralia*», 25 (1987) 24.

maxima de los moralistas de la época, lo que diferencia a unos y otros, es la cuestión del sistema moral que cada autor acepta, es decir, la actitud ante la tensión entre ley y libertad, y estas diferencias se establecen sobre la base del denominador común de la aceptación pacífica de unos idénticos planteamientos conceptuales y metodológicos, por muy discutibles o frágiles que ahora nos parezcan.

La aportación de San Alfonso

Pasemos ahora al segundo aspecto, ya que es el que más directamente nos interesa. De esta moral, así descrita, S. Alfonso es considerado el «renovador». ¿Cuál es el alcance de esta afirmación? Comencemos reconociendo con el P. Vereecke, Redentorista especializado en estudios de historia de la Teología Moral y de modo especial en la moral alfonsiana, que «al juzgar la Teología Moral de S. Alfonso, dice, no olvidemos jamás el género literario que él asume, aquél de las «Institutiones Morales», es decir, unas morales para confesores con su esquema, su contenido, sus ventajas, pero también sus límites»⁵.

En 1748 se publica en Nápoles la primera edición de la *Theologia moralis* de S. Alfonso. Se trata sencillamente, y así lo advierte el Santo, de unas «Adnotationes» al texto, ampliamente conocido por él entonces, de Hermann Busenbaum, titulado *Medulla theologiae moralis*. La *Theologia moralis* alcanza rápidamente una gran difusión: en vida del Santo se publican nueve ediciones. El autor amplía y a veces modifica el texto: «no dudé, nos dice el Prefacio a la octava edición, en cambiar de opinión en algunas cuestiones en relación con ediciones anteriores»⁶. Este prefacio citado es muy importante para comprender la moral alfonsiana. Resumo alguna de sus afirmaciones. Nos informa en primer lugar de qué es lo que le ha movido a escribir un libro sobre moral: atender a la necesidad que los miembros de su Congregación tienen de dirigir las conciencias, sobre todo en la administración de la penitencia, como tarea unida a su peculiar quehacer de predicar misiones. Y es necesaria esta ayuda porque es preciso indicar una vía media entre dos que son abusivas: una por demasiado rígida y la otra por excesivamente benigna. Confiesa que, en un principio, cometió la tarea de escribir con demasiadas prisas, por lo que reconoce que, en las primeras ediciones, «ut aliis satisfacerem, mihi non satisfeci». En la octava edición se propone seleccionar mejor la temática, ordenarla más adecuadamente, e incluso modificar su postura en algunos puntos.

5. *Ibidem*, p. 13.

6. S. ALFONSO, *Prefatio ad lectorem*, ed. GAUDE, I, p. LVI.

Al mismo tiempo advierte que intenta ofrecer en su obra un tratamiento de todas las cuestiones que «magis ad praxim deserviunt». Nos asegura que ha trabajado mucho para seleccionar las sentencias más conformes a la verdad, y que aprendió más en la práctica de misiones y confesiones que en los libros. Explica que siguió a Busenbaum, no para aprobar todas sus opiniones, sino para seguir su método, ya que, entre otros muchos, le pareció el más adecuado⁷.

El mismo S. Alfonso nos informa de que en el criterio para elegir una sentencia y desechar otra tuvo cuidado en anteponer la razón a la supuesta autoridad de autores de la época. Una especial atención prestó al «divino» Tomás, al que, nos dice, procuró estudiar en sus fuentes⁸. Decidido a seleccionar las doctrinas más válidas para el provecho de las almas, entiende que no ha de apartarse de la sana doctrina del Aquinate «ubi haberi potest», ya que «ipso enim duce, in rebus theologicis inoffenso pede ambulatur»⁹.

Es de destacar cómo S. Alfonso, que valoraba muy especialmente el poder de la razón —sin duda contra los jansenistas— frente al cómodo recurso a la autoridad de cualquier autor, expresa sin embargo la firme confianza en la autoridad de Santo Tomás al que se propone seguir en la seguridad de no equivocarse. De esta confianza brota un decidido propósito de fidelidad al Aquinate. Pero entendámoslo bien. Se trata de una fidelidad a Santo Tomás en el camino que S. Alfonso se propone recorrer, en el objetivo que persigue, que no es otro que seleccionar en cada caso la sentencia verdadera, la respuesta adecuada a cada una de las múltiples cuestiones inmediatamente prácticas, doctrinas que sean directa e inmediatamente eficaces para el provecho de las almas. No busca otra cosa en Santo Tomás. Coincidencia, fidelidad, por tanto, en este aspecto, en este campo. Pero ¿y el método, la sistematización temática, lo que el Vaticano II llama «exposición científica de la teología moral»? ¿Coincidencia, en estos aspectos, entre la moral alfonsiana y la tomista? Sin duda aquí aparece la problemática del método de S. Alfonso.

Ya sabemos que S. Alfonso adopta el esquema de las «Instituciones morales», que comporta una peculiar exposición científica que, sencillamente, S. Alfonso no cuestiona. En este punto las profundas diferencias con Santo Tomás han quedado claramente establecidas en trabajos bien

7. Cfr. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. Cfr. GAUDE, t. II, p. 689.

elaborados. Particular significado tuvo en su momento el trabajo de Deman en el artículo *Probabilisme* en DTC¹⁰.

Y sin embargo S. Alfonso es considerado como «renovador» de la moral. En primer lugar porque, como afirma Juan Pablo II, él «consiguió el justo equilibrio entre la severidad y la relajación». Un equilibrio que se presenta muy difícil, dadas las bases inestables de unos conceptos de libertad y de ley, seriamente mutilados de su dimensión ontológica.

S. Alfonso logró el difícil equilibrio en la fidelidad a un orden de prioridades que orienta y hace posible su búsqueda moral. En primer lugar la primacía de la verdad. El hombre debe actuar siempre siguiendo la verdad, o al menos según aquello que le parece más próximo a ella. Es esta actitud de profundo compromiso con la verdad la que permite a S. Alfonso, en la polémica cuestión del sistema moral, corregir los abusos que paulatinamente se habían ido introduciendo y que habían llegado a una verdadera devaluación de la *probabilidad*. Cuando con ligereza, por razones de poco o nulo peso, alguna opinión se consideraba *probable* se asistía a una degradación del sistema probabilista.

El servicio a la verdad es servicio a la persona, servicio que debe estar animado siempre por la caridad. S. Alfonso aconseja al confesor enseñar la verdad al penitente, pero una verdad que sea para el bien de su alma, y cita aquel sugerente texto de Santo Tomás: «*Contrarium veritati non doceat, sed veritatem, secundum congruentiam temporis et personarum, proponat ille cui incumbit officium docendi*»¹¹.

La moral alfonsiana es una búsqueda de la verdad expresada en la norma moral, búsqueda conducida por una atenta reflexión sobre la praxis. Con razón Maritain ha considerado la moral de S. Alfonso como ejemplo de lo que él llama «ciencia prácticamente práctica»¹².

La búsqueda de la verdad es conducida por la razón y se dirige a la Escritura, si bien rechaza la tesis jansenista que considera la Escritura como la fuente única ya que en ella de modo exclusivo se nos revela la voluntad de Dios.

10. DEMAN, Th., *Probabilisme*, en DTC, 13, cols. 580-592. Trabajos como el de Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, vienen a confirmar esta tesis. Ciertamente en Pinckaers se agradece el tono amable que se echa en falta en el artículo de Deman, no exento de un cierto tono de acritud.

11. II-II, 43, 7, ad 2um.

12. MARITAIN, J., *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires, 1939, p. 740.

En segundo lugar la moral de S. Alfonso se define por la primacía atribuída a la conciencia. Destaca bien los valores del personalismo humano y cristiano: el hombre debe actuar siempre según las normas externas, pero debe interiorizar las soluciones a dar a los problemas planteados en su actuar moral. Es la conciencia la que decide sobre la bondad de su actividad. En esta tarea juega un papel primordial la virtud de la prudencia, la «prudencialidad» que, como ha destacado Domenico Capone¹³, constituye una de las más peculiares inspiraciones de la moral alfonsiana.

Por último, es nota distintiva de la moral de S. Alfonso la importancia concedida a la libertad. De aquí deriva su actitud tan negativa ante la casuística. En efecto, en Carta de Agosto de 1754 dice que está estudiando la casuística «con un gran tedio»¹⁴. Era lógico en un santo. El era un místico; la mística es síntesis de valores en el amor de Dios; la casuística vivisecciona la vida en tantos actos que quedan cosificados. Además la casuística hace concesiones a la mediocridad, lo cual es inconcebible para la mística.

A modo de conclusión

San Alfonso, Doctor de la Iglesia, es proclamado por Pío XII Patrono de todos los confesores y moralistas¹⁵. Es lógico, por tanto, que los Papas hayan recomendado reiteradamente la enseñanza moral de S. Alfonso. Al mismo tiempo el Concilio Vaticano II ha urgido la necesidad de «perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos para la vida del mundo»¹⁶. S. Alfonso «renovó», sí, aspectos muy importantes de la moral de su tiempo, pero ciertamente no llevó a cabo una renovación de lo que el Concilio llama «exposición científica» de la moral. El fue, pienso que por este orden, ante todo un santo, y también un pastor y un moralista. Su *Theologia Moralis* ha dado mucho fruto, no por la perfección de su exposición científica —no lo intentó— sino por el talante espiritual de su autor. Es cierto, su sistematización de la moral adolece de las limitaciones de los manuales de la época, concretamente de la *Institutiones morales*. Pero su vida santa y su celo de pastor le permi-

13. CAPONE, D., *La «Theologia Moralis» di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, en «Studia Moralia», 25 (1987) 43.

14. S. ALFONSO, *Lettere*, vol. i, Roma 1887, p. 261.

15. AAS, XVII, 1950, pp. 595-597.

16. *Optatam totius*, 16.

tió superar las limitaciones metodológicas. En efecto, en su *Theologia Moralis* no se trata, por ejemplo, de manera sistemática el tema De beatitudine o del fin último, pero la salvación de las almas fue la razón de su obra; no se aborda sistemáticamente el tema de los dones del Espíritu Santo, pero no es menos cierto que éstos han perfeccionado hasta un grado heroico la práctica de las virtudes en su vida personal. En resumen, el método de la Teología Moral de S. Alfonso es ciertamente problemático, pero él, patrono de los moralistas, nos da el ejemplo de un talante de espíritu en el que el amor de Dios, el celo por las almas, la fidelidad a los dones del Espíritu dan eficacia al quehacer de la Teología Moral, a pesar de las deficiencias del método.

T. López
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

