

UN CONGRESO DE TEOLOGIA MORAL: ROMA, 7-12 ABRIL, 1986

JOSÉ MARÍA YANGUAS

Durante los días 7 al 12 de abril tuvo lugar en Roma el primer Congreso Internacional de Teología Moral organizado por el Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia y el Centro Accademico Romano della Santa Croce, constituido éste último por las Secciones Romanas de las Facultades de Teología y Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. El Congreso reunió un amplio número de profesores universitarios pertenecientes a más de veinte países, expertos en distintas disciplinas, que abordaron diversos problemas morales desde diferentes ángulos de la ciencia: teología, filosofía, derecho, medicina, psicología, economía, etc.

La intención que presidía esta iniciativa, ambiciosa y de largos alcances, era examinar, en un clima plural y desde perspectivas variadas, los puntos de mayor relieve en el debate ético contemporáneo. Como es bien sabido, dichos puntos no son pocos y, mucho menos, irrelevantes. El debate viene planteado tanto en línea de principios —de temas denominados en ocasiones metamorales— como a nivel de cuestiones concretas y extraordinariamente vitales.

Si a la amplitud y hondura de las grandes cuestiones morales de los dos últimos decenios se añade el deseo de los participantes en el Congreso por llevar a cabo un estudio verdaderamente teológico de las mismas, ceñido estrechamente a las exigencias metodológicas del quehacer de una actividad científica merecedora de ser llamada, con verdad, teología, entonces se revelan con nitidez las dificultades de un empeño semejante. Al teólogo se le impone afrontarlas, consciente del servicio que presta al Pueblo de Dios en su búsqueda de razones para creer y vivir de acuerdo con el Evangelio.

El Congreso dedicó su atención, de modo prevalente, a cuatro grandes bloques de temas: 1) fundamentación de la moral, 2) otras cuestiones de moral general, 3) bioética, 4) moral social.

1. *Fundamentación de la moral*

En el mismo corazón de las discusiones sobre la fundamentación de la moral, y como detonante de las mismas, se halla la cuestión de la existencia o no de actos intrínsecamente malos, o actos que en ninguna circunstancia y por ningún fin pueden ser justificados. Es obvio que no se trata de un problema original de la teología de los últimos años. Sus raíces históricas vienen de muy lejos: son bien conocidos los enfrentamientos de Abelardo y Bernardo de Claraval, a estos efectos, en la primera mitad del siglo XII. Después de esa fecha no han faltado nunca epígonos de aquellas luchas. Sea de ello lo que fuere, la negación de la existencia de actos intrínsecamente malos exige de modo necesario una revisión de los fundamentos mismos de la teología moral afirmados en la Tradición de la Iglesia. Dicha negación envuelve a su vez la respuesta a numerosos puntos capitales de la moral tanto «teórica» como práctica: existencia de valores dotados de validez absoluta, radical originalidad del bien y mal morales, existencia de normas morales concretas e inmutables por ser expresión necesaria e incondicionada de la verdad del hombre, entrega de la actividad intramundana en las sóloas manos del individuo; implica también, como decimos, la respuesta a problemas «vitales» como el aborto y contracepción, la esterilización, eutanasia, tortura, etc.

Las distintas posturas son netas sobre estos puntos: o la afirmación de una libertad medida por la verdad de las cosas y del hombre —cuya verdad es, a su vez, medida por la verdad y sabiduría del Logos de Dios «por quien fueron hechas todas las cosas»—, o una libertad que decide o construye la verdad de su comportamiento, la verdad moral.

En este contexto se movieron numerosas intervenciones de congresistas que analizaron los distintos modelos filosóficos de la ética contemporánea: modelo analítico (E. Anscombe, Cambridge), historicista (L. Elders, Rolduc, Holanda) y trascendente (A. Rodríguez Luño, Pontif. Istituto Giovanni Paolo II, Roma). A. Bausola (Univ. Catol. Sacro Cuore, Milán) perfiló en este punto una línea argumentativa de carácter programático y puso de relieve que el fundamento del deber moral se encuentra en la verdad de la creación, raíz última de la dignidad de la persona humana. La verdad básica de la persona humana la configuran su origen divino y su ordenación a Dios. Es esa verdad del hombre, que implica la sustancialidad del alma y de la persona, la única razón capaz de explicar el carácter absoluto de cada hombre —imagen irreplicable de Dios— y el hecho de que la persona no pueda ser reducida a procesos biológicos.

J. Finnis (Oxford) destacó vigorosamente la originalidad específica del bien y mal morales: la persona humana no asiste pasiva o indife-

rente al sucederse temporal de sus propias acciones, sino que se ve íntimamente afectada por ellas, de modo que, en realidad, la persona humana, su personalidad moral —dimensión humana por excelencia— es edificada por sus propias acciones. La moralidad no reside más allá de las acciones que realizamos —no radica en los efectos que producen—, sino que constituye su dimensión más honda. Actuamos y «somos actuados» moralmente por nuestras acciones: el ser moral personal que nos configura como una segunda naturaleza, el modo en que nos «tenemos» a nosotros mismos no es de ninguna manera ajeno a nuestro actuar moral. Frente a la ética consecuencialista es preciso recordar que la moralidad de una acción no depende sustancialmente de sus consecuencias. Como puso de relieve J. F. Crosby (Dallas, USA) el desorden o injusticia de una acción, su malicia moral, es «anterior» a los daños que pueda ocasionar. El valor moral no se sitúa pues en línea con otros valores humanos, no es un resultado del cómputo de los bienes y males fruto de nuestras acciones. En este sentido, la moralidad de nuestros actos es previa al análisis de sus efectos, sin que eso signifique que no se requiera su consideración a la hora de determinar la bondad o malicia de aquellos.

De nuevo la verdad de la creación se revela decisiva: la comunión con Dios es el fin último del hombre. Pero no sólo el fin, también los medios para lograrlo quedan establecidos en el acto creador. Tales medios son, por tanto, invariables, como precisó S. Theron (Univ. de Münster, Alemania Federal), y vienen señalados por nuestra naturaleza. De ahí que existan un bien y un mal que no dependen de la intención que el hombre se proponga, ni de su libertad, sino de la naturaleza misma de las cosas y del hombre, de su verdad. Si no se quiere que el discurso moral quede sin sentido, afirmó F. Inciarte (Münster, Alemania Federal), ha de admitirse un tipo de acciones que en ninguna circunstancia puedan ser lícitas; es decir, dichas acciones no se corresponden nunca con la verdad práctica. De modo semejante, en el plano teórico, no puede ser verdadero un discurso contradictorio, a no ser que se declare privado de sentido al discurso teórico.

Las líneas maestras de la fundamentación antropológica personalista de la llamada «escuela ética polaca» prestaron una valiosa aportación a la discusión. T. Styczen (Lublin, Polonia) destacó las conexiones entre antropología y ética: el acto concreto de elección del sujeto consiste siempre en última instancia en acoger o rechazar la verdad sobre sí mismo, captada en un acto cognoscitivo. La moralidad es de naturaleza esencialmente personalista; la moralidad cristiana, en particular, es una moralidad del corazón; la actitud amorosa del corazón es más importante que las consecuencias de nuestros actos: sólo los actos de amor pueden ser factores de autorealización, de modo que el carácter específicamente personal y moral de nuestras acciones

—también naturalmente de los actos externos— guarda estrecha dependencia con la moralidad del corazón.

En esta misma dirección se movió la intervención de J. Seifert (Academia Internacional de Filosofía, Liechtenstein). En línea con la mejor tradición ética, destacó la importancia de la afirmación socrática que sostiene ser la injusticia un mal peor que la muerte y más tolerable sufrirla que inferirla. Frente al antipersonalismo ético de los filósofos consecuencialistas, que menosprecian la persona al determinar el significado moral de sus actos sólo en función de sus consecuencias, Seifert ve en el acto humano la respuesta, adecuada o no, al valor que se «propone» al hombre. Es en esa respuesta personal donde radica —*primo et per se*, para utilizar terminología escolástica— la dimensión moral de nuestro obrar.

2. Otras cuestiones de moral general

Al nivel de los fundamentos de la moralidad y de la teología fundamental no podía faltar una reflexión sobre el momento magisterial en el quehacer teológico. Son conocidas las discusiones y problemas surgidos en el campo teológico en torno al Magisterio y su autoridad, particularmente en cuestiones éticas.

Distintos ponentes se ocuparon directa o indirectamente del tema. I. Biffi (Pont. Istituto Giovanni Paolo II, Roma), en su discurso sobre la fundamentación teológica, cristológico-eclesiológica de la moral, recordó cómo en Cristo alcanza el hombre su plenitud, no existiendo en consecuencia una moral exclusivamente humana. Precisamente sobre esta afirmación fundamentó la competencia del Magisterio de la Iglesia en los terrenos de la moral.

L. Albacete (Pont. Istituto Giovanni Paolo II, Roma) y J. L. Illanes (Univ. de Navarra), destacaron el carácter del Magisterio como «misterio», como manifestación de la presencia del Espíritu en la Iglesia. Es justamente ese misterio de presencia el que garantiza la fidelidad de la Iglesia a Cristo. Por lo que respecta a la continuidad del Magisterio en materia moral a lo largo de los siglos, el Prof. Illanes puso de manifiesto la relación de este punto con otro más radical: la posibilidad de imperativos morales que no estén subordinados a las singulares situaciones históricas.

La cuestión del «disenso» fue abordada por W. Smith (Seminario de St. Joseph, Dunwoodie, USA) en su intervención, y como hiciera R. Lawler (St John, New York) en la suya, glosó y desarrolló algunas de las ideas básicas contenidas en *Gaudium et spes*, 25: competencia de la Iglesia en materia moral, aceptación interna del Magisterio ordinario, y cláusulas restrictivo-prudenciales que deben observarse en un hipotético disenso.

La ley, tanto en su consideración canónica como moral, fue el foco de atención de distintas relaciones de los congresistas. J. Hervada (Universidad de Navarra) recordó en su intervención sobre «Norma canónica y libertad» la doctrina tomasiana sobre la Ley Nueva como ley de libertad: sus normas son exigencia intrínseca de la nueva condición del hombre como hijo de Dios y deben ser asumidas espontáneamente por el amor. La condición histórica del hombre, nuestra natural imperfección, hace que donde el amor no alcanza, se cumpla la ley por un motivo de justicia. Pero la obediencia del fiel no es carencia de libertad, sino exigencia inmediata de su fidelidad a Dios. Por otra parte, la norma canónica no puede ni debe invadir —a no ser por vía de excepción y al servicio de un bien todavía mayor— la esfera de la legítima libertad del fiel, que comienza justamente donde terminan las exigencias de la comunión eclesial en la fe, los sacramentos y disciplina de la Iglesia.

Otros aspectos, ahora de la norma moral, fueron estudiados por F. Dreyfus (Escuela Bíblica de Jerusalén), «Hermeneútica bíblica de las normas morales», y S. Pinckaers (Friburgo, Suiza) «Universalidad y generalidad de la norma moral».

El Congreso prestó también particular atención al problema de los nexos entre libertad y pecado. Se conoce bien la incidencia habida por la llamada «teoría de la opción fundamental» en la doctrina católica sobre la naturaleza del pecado y sobre la diferencia entre pecado mortal y venial. Pero no sólo ahí: dicha teoría supone frecuentemente una manera nueva de valorar la moralidad de la acciones humanas, y se ha utilizado para combatir la afirmación de la existencia de leyes morales absolutas. R. Mc Innery (Univ. Notre Dame, Indianápolis, USA), tras de hablar de los aspectos dignos de ser tenidos en cuenta a propósito de la teoría de la opción fundamental, precisó las viciosas consecuencias que se derivan de la comprensión defectuosa de ese concepto, al resultar trivializada la acción humana, como si sólo poseyeran auténtico rango y consistencia moral los acontecimientos más cruciales y dramáticos de la vida personal. Si esto fuera así, supondría la vuelta a una consideración atómico-crista y a una visión episódica de la vida humana, que no hace justicia al hecho de la continuidad de la vida moral. Esta no puede quedar reducida a la mera secuencia ininterrumpida de actos aislados.

C. Caffarra (Pontif. Istituto Giovanni Paolo II) analizó por su parte la noción de «gravedad» moral, aplicándose a esclarecer la diferencia entre pecado mortal y venial, elucidando la posibilidad del pecado venial en base a una correcta antropología. El mal moral, el pecado, es fruto de no tratar a cada ser de acuerdo con su dignidad ontológica. La *aversio a Deo* radica en no aceptar el orden del ser, y la voluntad se hace injusta al no dar a cada uno lo suyo y no recono-

cer así la sabiduría del Verbo en quien reside toda medida. A su vez, el pecado venial se define como acto realizado *praeter* —y no *contra*— *amorem Dei*, y expresa la posibilidad de que la persona, no plenamente integrada en su interioridad, ponga actos de la voluntad libre que no es movida por Dios.

A. Sarmiento (Universidad de Navarra) puntualizó el concepto de «pecado social». Hizo ver cómo, *stricto sensu*, sólo las acciones personales pueden ser llamadas propiamente pecado. La expresión «pecado social» posee sólo un sentido analógico y sirve para descubrir con mayor claridad los efectos sociales que el pecado entraña. En todo pecado personal hace, en efecto, su presencia una dimensión social y comunitaria. J. Boyle (Univ. St Thomas, Houston, USA) precisó las relaciones entre pecado subjetivo-objetivo. Por último G. Zuanazzi (Pontif. Istituto Giovanni Paolo II, Roma) disertó sobre la interpretación psicoanalítica del fenómeno de la culpa. Criticó agudamente la interpretación freudiana de la conciencia de culpa poniendo de relieve cómo la conciencia o experiencia vivida de la culpa, lejos de reducirse a un fenómeno de neurosis, permite la apertura de uno mismo a Dios mediante el arrepentimiento y la conversión. De modo semejante a como el dolor físico representa una alarma a favor de la salud, la intencionalidad de la experiencia de la culpa se orienta, por sí misma, a la conversión. Cerrar esa salida puede, sí, convertirse en fuente de neurosis.

3. Bioética

Las recientes cuestiones surgidas con los espectaculares avances de las ciencias biomédicas fueron objeto de una atención particular por su novedad, rápida difusión e incidencia en las vidas de gran número de personas: calidad de la vida, aborto, fecundación *in vitro*, esterilización, experimentación con embriones humanos, diagnóstico prenatal, etc, fueron algunos de los temas estudiados por los distintos especialistas. El diálogo entre moralistas y científicos —necesario siempre en la búsqueda de la respuesta adecuada— resultó especialmente fecundo.

La dignidad de la persona humana que prohíbe considerarla como puro medio, y la exigencia de tratar a cada uno, en todas las fases de su existencia, como a un ser humano, actuaron como criterios de los que se sirvieron los distintos ponentes a la hora de enjuiciar los nuevos problemas. Así, D. Tettamanzi (Seminario Pío XI, Varese, Italia) manifestó su juicio negativo sobre la fecundación *in vitro* al considerarla como una radical alteración de la verdad humana de la procreación, al operar dicha técnica no con la lógica de la transmisión de la vida si no con la de la producción de objetos. Para A. Laun (Eichstätt, Alemania Federal) los mismos motivos que llevan a rechazar la contracepción

conducen a considerar como ilícita, en línea de principio, la fecundación *in vitro*.

Sobre el principio de que cada hombre ha de ser tratado como tal en «todas» sus fases vitales, se estructuraron las intervenciones de los Profesores de la Univ. de Navarra, G. Herranz sobre calidad de vida, J. M. Yanguas sobre la experimentación con embriones humanos y G. López García que puntualizó los datos sobre abortos espontáneos. E. Sgreccia y S. Mancuso (Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milán) se ocuparon respectivamente del diagnóstico prenatal y de maternidad y riesgo de abortos.

I. Carrasco (Centro Accademico Romano della Santa Croce) destacó en su intervención sobre «Personalidad del embrión y aborto» cómo, tras los distintos problemas de bioética, se esconden concepciones contrapuestas del hombre. Subrayó que la persona humana no *posee* simplemente un cuerpo, sino que *es* un cuerpo informado por un alma inmortal. Ahora bien, los datos seguros e indiscutidos que nos proporciona la actual embriología y la reciente investigación en el campo de la transmisión de la vida, demuestran que el óvulo fecundado es un ser vivo, individual, autónomo y perteneciente a la especie humana: la historia de cada hombre comienza con su cuerpo.

La antigua y falsa acusación de «biologismo» hecha a la doctrina de *Humanae vitae*, se vuelve en realidad contra sus autores que no pueden sacudirse la acusación de hacer gala de un biologismo que no defiende el carácter personal de la procreación humana en el matrimonio. En efecto, como precisó K. Krenn (Regensburg, Alemania Federal), reducir la doctrina pontificia —*todo* uso del matrimonio debe permanecer abierto a la procreación— a la vida matrimonial en su conjunto, significa pasar por alto que el ser persona y la moralidad original de *cada* acto singular constituyen una unidad inseparable.

Precisamente en este ámbito de la moralidad de la reproducción humana, G. Grisez (College Mount St Mary, Emmitsburg, USA) sostuvo la definibilidad —y la efectiva conveniencia de una definición solemne— de la siguiente proposición: «La ocisión intencional (o sea, directa) de un ser humano inocente es siempre materia grave». Se trataría, por tanto, de una norma que prohíbe siempre, a todos, y en cualquier circunstancia y sin excepción posible, el procurar directamente la muerte a un inocente.

4. *Moral Social*

Los debates sobre la «doctrina social de la Iglesia», e incluso sobre la pertinencia o no de la misma expresión, no es algo que limite su interés al acierto mayor o menor de ciertas propuestas concretas de

las así llamadas «encíclicas sociales». Lo que está en juego esconde mucha mayor transcendencia. La importancia de la «doctrina social de la Iglesia» radica, en buena parte, en que presenta los principios y las grandes reglas morales que permiten juzgar de las realizaciones económicas, políticas o sociales vigentes en un determinado momento histórico. Y no sólo posibilitan ese juicio, sino que constituyen puntos indispensables de referencia a la hora de dar forma a nuevas instituciones y proyectos de sociedad. Puntos de referencia indispensables, pero también invariables, porque están fundados en la naturaleza misma de la persona y en su libertad. Se comprende así mejor el alcance de las afirmaciones de T. López (Universidad de Navarra), quien, en su relación sobre el valor de la doctrina social de la Iglesia, precisó que el fundamento y la razón de ser de dicha doctrina vienen incluídas en su derecho y deber de proclamar la entera verdad sobre el hombre, y, en consecuencia, también la verdad de la persona humana en cuanto miembro de la sociedad.

El bien común que debe perseguir todo instituto social no es otro que el de favorecer el desarrollo y plenitud del hombre, imagen de Dios. Dicho carácter de imagen lo posee el hombre básicamente merced a su libertad. El progreso humano, también el social, es pues, ante todo, progreso en la libertad. El tema de la Teología de la liberación debía por tanto estar también presente en el Congreso. G. Cottier (Friburgo, Suiza) se ocupó de hacer una reflexión crítica sobre dicha teología. Centró su intervención en la presentación del pensamiento del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez perfilando la conexión de su pensamiento con algunas tesis marxianas. Pasando ya a una exposición positiva, y después de recordar la situación dolorosa e intolerable de millones de personas, Cottier destacó la importancia del esfuerzo educador de los cristianos para hacerlos capaces de actuar con competencia, siempre a la luz del Evangelio, en los asuntos sociales, y de dar lugar a iniciativas verdaderamente liberadoras de la persona humana.

No se debe olvidar que el trabajo es un tema clave en la cuestión social, tal como señalaba ya la Encíclica *Laborem exercens*. Se impone la necesidad de educar a todos para una civilización del trabajo, que asegure a la persona su condición de sujeto y fin del trabajo y afirme decididamente y de modo práctico la prioridad del trabajo sobre el capital en los procesos económicos. J. M. Ibáñez Langlois (Univ. Católica de Santiago de Chile) abordó desde esta perspectiva las relaciones entre el trabajo y la justicia social. La búsqueda y hallazgo de las normas morales que regulan el ejercicio del trabajo han de situarse en el marco antropológico que considera al trabajo, más allá de su naturaleza productiva, como un acto moral de la persona que nunca puede ser considerado «cosísticamente» como ecuación exacta de un salario.

Los Prof. S. Cotta (Univ. La Sapienza, Roma) en su disertación «Justicia social y violencia», A. Pérez López (Instituto de estudios superiores de la empresa, Barcelona) con su intervención —seguida con gran interés por los congresistas— «Beneficio y ética», y F. Moreno (Universidad Católica de Santiago de Chile) que desarrolló el tema de «Justicia y caridad», completaron las intervenciones sobre temas de justicia social.

En estrecha conexión con los temas de justicia, R. García de Haro (Pontif. Istituto Giovanni Paolo II, Roma) se ocupó de las relaciones entre normas morales y civiles. Si es cierto que las leyes civiles, en la medida que son justas, se insertan en los planes de la Providencia divina para llevar a cada uno a su último fin, no lo es menos que algunas leyes humanas pueden contrariar la ley divina. Se ofrece entonces a los cristianos una tarea ineludible: el esfuerzo tendente a conseguir las reformas legales necesarias de modo que se protejan los grandes bienes de la persona y de la familia. El cristiano, debidamente formada su conciencia, debe sentir vivamente la responsabilidad moral que le compete en la configuración legal-institucional de la sociedad, cuyo ejercicio le reconoce formalmente la moderna sociedad democrática.

5. Conclusiones. Otras intervenciones

El carácter plural de los temas y perspectivas presentes en el Congreso impedía elaborar unas conclusiones en sentido estricto. Ni era esa la intención que guió a los organizadores, ni el desarrollo de las sesiones exigía un final perfilado en unas propuestas o resoluciones que el Congreso asumiera como tal. Se había conseguido, no obstante, —tal como señaló Mons. Caffarra en la rueda de prensa conclusiva— «examinar el *status quaestionis* en el debate ético contemporáneo en torno a los temas principales que fundamentan la moral», y «delimitar las causas de errores y malentendidos en el campo ético-moral». El Congreso suponía así un impulso al diálogo interdisciplinar sobre las cuestiones morales y el reto a un trabajo científico responsable, capaz de explicar y hacer comprender con mayor hondura «las razones profundas para creer y vivir las exigencias prácticas que comporta el Evangelio».

A lo largo de las sesiones estuvieron presentes diversas personalidades eclesásticas. El Cardenal Ugo Poletti, Gran Canciller de la Universidad Lateranense, abrió las sesiones del Congreso y destacó en su breve discurso la urgencia de reconstruir una auténtica reflexión moral que no puede limitarse a aprobar las propuestas sociales mayoritarias, ni al cálculo de las consecuencias positivas y negativas de nuestros actos. También el Prefecto de la Sagrada Congregación para

la Educación Católica, Cardenal Baum, quiso hacerse presente en el Congreso y dirigió unas palabras de saludo a los congresistas. Manifestó su esperanza en que el Congreso sirviera a una mejor comprensión de la «experiencia de humanidad» que la Iglesia posee y que deriva del misterio del Verbo Encarnado y de la revelación del misterio del Padre y de su Amor. El Cardenal Gagnon, Presidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, alentó con su presencia en varias de las sesiones los estudios del Congreso. Por su parte, Mons. del Portillo, Gran Canciller del Centro Accademico Romano della Santa Croce, afirmó en su discurso a los congresistas que «la misión del Magisterio de la Iglesia incluye la enseñanza de las verdades morales (categoriales), con el fin de transmitir a los fieles la plenitud de la llamada evangélica. En dicha misión entra igualmente la enseñanza de todo el orden moral natural, también de las enseñanzas éticas no reveladas, precisamente porque su cumplimiento es necesario para la salvación».

Especial relieve, dentro de la marcha del Congreso, tuvo el discurso del Santo Padre Juan Pablo II. En opinión de muchos congresistas uno de los discursos magisteriales más importantes y clarificadores desde la publicación de la Enc. *Humanae vitae*. Tras recordar la demanda conciliar que urge la renovación de la Teología Moral, el Papa analizó las causas de que el problema moral sea hoy sentido con tanta viveza. De una parte, el lazo entre verdad, bien y libertad, se ha roto en buena parte de la reflexión ética contemporánea. Por otra, ha perdido fuerza la convicción de que el hombre sólo en la verdad puede encontrar su salvación: la libertad, desenraizada de toda objetividad, ha asumido la tarea de decidir autónomamente sobre el bien y el mal, lo que conduce de modo necesario a un relativismo moral.

La reconstrucción de una reflexión ética vigorosa exige, según el Papa, partir de unas convicciones fundamentales: el reconocimiento del carácter absoluto de algunos valores morales, el carácter original y específico del bien y mal morales frente a los demás bienes y males humanos, la fundamentación de la dignidad humana en la verdad de la creación, la presencia en el hombre de una ley que él mismo no se ha dado y que manifiesta las exigencias inmutables de la persona humana, la existencia de normas morales que poseen un contenido preciso, inmutable e incondicionado. Como resumen de su enseñanza concluía el Papa:

«Es pues necesario que la reflexión ética se fundamente y enraice cada vez más hondamente en una antropología verdadera, y ésta, a su vez, en la metafísica de la creación que ocupa el centro mismo de toda reflexión cristiana. La crisis de la ética es el «test» más claro de la crisis de la antropología, crisis que radica a su vez en el rechazo de un pensamiento verdaderamente metafísico. Separar estos tres momentos —ético, antropológico y metafísico— es un error gravísimo, tal como lo ha demostrado la historia de la cultura contemporánea».

Habrá que esperar a la publicación de las actas del Congreso para hacer una lectura más reposada, atenta y matizada de los distintos problemas y planteamientos analizados durante estos intensos días. Esta crónica no persigue otro fin que el de ofrecer una síntesis de lo tratado en este Congreso romano de Teología Moral: los graves problemas morales en cuya solución, acorde siempre con la Palabra de Dios y la Tradición viva de la Iglesia, deben comprometerse todos los cultivadores de la teología moral.

J. M^a Yanguas
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

