

«PRINCIPLES OF CATHOLIC MORAL LIFE»:  
LA RENOVACION DE LA TEOLOGIA MORAL  
EN LOS ESTADOS UNIDOS

RAMON GARCIA DE HARO

El libro *Principles of Catholic Moral Life*, publicado en 1981, dirigido por W. May<sup>1</sup>, representa el fruto de una reunión de trabajo tenida en Washington del 7-21 junio de 1979, bajo el patrocinio del Cardenal William Baum. Colaboran en la obra 16 estudiosos, profesores en diversos centros del país —algunos extranjeros—, de modo que por sí sola constituye un significativo panorama de la situación de la teología moral católica, en esa importante nación del mundo de habla inglesa.

El conjunto de los participantes, sacerdotes, seglares y religiosos, pertenece a diversas formaciones y escuelas de pensamiento. Tienen en común la seriedad en el modo de trabajar —y, añadiría, la claridad en la expresión—, junto a la fidelidad al Magisterio de la Iglesia: una fidelidad inteligente y creativa, fuertemente inspirada en la línea de renovación de la moral solicitada por el Concilio Vaticano II. «El intento principal de la reunión de trabajo y de este volumen —se lee en la nota introductoria— es presentar una substancial pero completa introducción a los principios básicos sobre los que se asienta un estilo cristiano de vida, como lo entiende la Iglesia Católica Romana. Un propósito secundario, pero no poco significativo, tanto de la reunión de trabajo como del presente volumen es ofrecer una crítica ponderada e inteligente de algunos recientes desarrollos doctrinales dentro de la moral católica, en particular el propio de la metodología consecuencialista en relación a la moralidad de los actos humanos. Fue, éste, un objetivo claro en la mente del Cardenal Baum, que patrocinó la reunión de trabajo, y de los principales responsables de su organización (Rev. Ronald Lawler, O.F.M. c. y William E. May), y aparece en modo explícito en varios de los trabajos» (p. VII).

Debo reconocer que la lectura de la obra me ha sorprendido grata-

---

1. W. E. MAY, *Principles of Catholic Moral Life*, Franciscan Herald Press, Chicago-Illinois, 1981, pp. 446.

mente, proporcionándome más de cuanto esperaba. Constituye, a mi juicio, el testimonio claro de la existencia de un prometedor movimiento de renovación en la Teología Moral.

Los estudios vienen agrupados en seis apartados. El primero dedicado a las fuentes bíblicas, eclesiásticas y doctrinales de la moral; el segundo, al lugar de la ley natural en la moralidad cristiana; el tercero a la libertad, el pecado y la gracia; el cuarto trata del método en moral, abordando el planteamiento consecuencialista, en sí mismo y en su origen, es decir en la ampliación indebida del principio de doble efecto. El quinto apartado viene dedicado a la conciencia y el sexto y último a la perfección cristiana. En nuestra nota no seguiremos, sin embargo, esta división, pues preferimos presentar individualmente a los distintos autores, con su concreta colaboración, señalando sus aportaciones más relevantes.

\* \* \*

El primer trabajo es del Cardenal WILLIAM BAUM: *The distinctiveness of Catholic Moral Teaching*. Su objetivo es mostrar cuáles son los contornos de la vida moral en Cristo, cuál sea el papel del Magisterio de la Iglesia a este propósito, y cómo la vida en Cristo constituye el misterio en el cual todo lo humano encuentra su plenitud. El *Magisterio* viene definido, como «un don del Señor. Es una comunicación de su autoridad, de aquella autoridad que evocaba la admiración del pueblo, confuso por los debates entre las diferentes escuelas y expertos» (p. 3). Sin duda, el Magisterio, en tanto que ejercido por hombres, presenta los límites de lo humano, como quiso señalar explícitamente la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Pero ser conscientes de tal realidad, no debe hacernos olvidar que el «magisterio ha recibido una participación en la autoridad de aquella Palabra que es capaz de ser reconocida en la carne, y no sólo por los exégetas, filósofos y teólogos. La Palabra hecha carne, participando de las limitaciones de la carne, continúa siendo la divina Palabra, el eterno Hijo de Dios. El Verbo hecho carne, precisamente, para divinizar la carne, y hacerla capaz de llegar a la verdad del Dios tres veces santo» (p. 5). El Magisterio puede, de este modo, identificar cómo tiene lugar la Encarnación de la verdad en la conducta humana, con la misma autoridad con que define esa Verdad en sí misma. «Por tanto, al igual que emitiendo sus juicios dogmáticos la Iglesia nunca ha sido intimidada por la confusión o el pluralismo entre los filósofos, teólogos y exégetas, así el magisterio moral de la Iglesia no depende del logro de un consenso sobre las categorías antropológicas que se elaboran para mejor definir lo humano. Más aún, la verdad moral enseñada por la Iglesia, como proveniente de la Revelación, tiene que ser usada para formular una adecuada antropología y para corregir las existentes» (p. 5). En efecto, se-

gún ha enseñado el Concilio Vaticano II, sólo la Revelación posee la entera verdad sobre el hombre. Por eso, el Magisterio Episcopal tiene como misión propia asegurar que los fieles, en su conducta, no se separen sino que vivan unidos al misterio de Cristo.

Merece también resaltarse su modo de exponer cómo el misterio de Cristo ilumina la humanidad entera —la universalidad de su alcance a todo hombre—, la libertad con que debe ser acogido y puede no serlo, y la gratuidad total de la vida de la gracia. Esta universalidad de la oferta de la Redención, así como la necesidad de participar en ella para el logro de cualquier plenitud humana, no comportan en manera alguna ningún tipo de confusión entre naturaleza y gracia, ni la pérdida de la perspectiva de su gratuidad. Al contrario, «si nosotros tomamos seriamente esta enseñanza conciliar, solamente son posibles dos posturas respecto a la relación entre la moralidad humana y la Revelación y la vida de Cristo. O bien, moralidad y revelación son sinónimos, de modo que la 'vida en Cristo' es simplemente el nombre *teológico* que se da a una realidad coextensiva de la creación; o bien, el don de la vida en Cristo es la realidad *básica*, desde la cual se puede entender el sentido de la naturaleza como capacidad de recibir tal don. Sólo esta segunda posibilidad está de acuerdo con la fe de la Iglesia» (p. 8).

\* \* \*

El segundo trabajo es el de RICHARD R. ROACH: *Moral Theology and the Mission of the Church: Idolatry in Our Day*. Un testimonio interesante, pues el autor perteneció activamente al grupo de teología del disenso, que se desarrolló a raíz de la publicación de la *Humanae vitae*; y la experiencia del daño real a las personas que tales doctrinas engendraban, le llevó no sólo a abandonarlas, sino a denunciar con fuerza y claridad sus peligros. En la actualidad es profesor de Teología Moral en la *Marquette University* de Milwaukee. En sus trabajos tiene especialmente en cuenta las aportaciones de tres destacados cultivadores de la filosofía en el área inglesa, C. S. Lewis, Elizabeth Ascomb, y Peter Geach, cuyos nombres merecen también figurar en este rápido panorama del pensamiento moral cristiano en esa área lingüística.

No es de extrañar, después de lo dicho, que el autor muestre particular vitalidad en sus apreciaciones, y quiera combatir el mal hasta el origen de las desviaciones actuales. El más grave pecado del hombre ha sido siempre la idolatría, el intento de cambiar a Dios por las criaturas y, en definitiva, hacerse Dios a sí mismo, según atestigua la Biblia desde sus inicios: el «eritis sicut dii» (Gen 3,4). Este intento, en nuestros días, se concreta particularmente en el rechazo del Magisterio y la pretensión de algunos teólogos de erigirse en maestros de la verdad, por encima del juicio de la Iglesia. El autor se remonta a los orígenes de

esta actitud, encontrándolos en una teología que trata a Dios como una idea, con la pretensión de especular abstractamente sobre El, en lugar de obedecerle y amarle. «No está en nuestro poder realizar una descripción meramente teórica de Dios. Una de las tragedias de la Iglesia en los últimos tiempos ha sido la infralectura de Santo Tomás, como si su enorme profundidad especulativa pudiera reducirse a un loco esfuerzo intelectual. De acuerdo con Santo Tomás, conocer a Dios —incluso teóricamente— es, cuando menos, reconocer lo que El nos ha mandado respecto a lo esencial de nuestra conducta, y considerar si le obedecemos o no. Ninguna descripción de Dios puede resultar adecuada, si no abarca la enseñanza de aquellos mandamientos divinos que integran la ley natural. En otras palabras, no existe en Santo Tomás una separación lógica entre *ser* y *deber*, porque incluso nuestro conocimiento natural de Dios nos habla de alguna manera de cuanto nosotros somos y debemos hacer» (p. 21). Resulta así patente en la enseñanza de Rom. 1, 21. Para San Pablo, nuestro conocimiento de Dios «no puede consistir en un saber despegado y desinteresado, es decir, teóricamente en el sentido liberal contemporáneo» (p. 22). En otro caso, se llegaría al absurdo; así ocurre con algunos teólogos que «invocan la ilusión de mantenerse creyentes de buena pasta, únicamente entretenidos en disputas teológicas con otros creyentes, cuando la lógica del efectivo desacuerdo muestra que sólo una de las partes puede seguir creyendo en aquel Dios en quien la Iglesia Católica Romana ha creído, por cerca de dos mil años, como el único Dios. La otra parte adora un ídolo de propia fabricación (...) En suma, pienso que resulta absurdo pretender que ambas partes están hablando del mismo Ser Divino cuando disputan, por ejemplo, si está o no prohibido el aborto voluntario y directo» (p. 23). Y cita las significativas palabras de un no creyente, irónicamente quejoso de que hoy resulta difícil seguir siéndolo, porque el ateo se encuentra repitiendo «precisamente, lo que algunos predicán en la casa de Dios y en su mismo nombre». Dios es conocido como Dios, y no como un mero pensamiento nuestro, sólo si le prestamos obediencia o, al menos, nos planteamos seriamente el hacerlo.

\* \* \*

DONALD MCCARTHY: *The teaching of the Church an Moral Theology*, profesor del St. Mary Seminary de Ohio, aporta el tercero de los estudios. Divide el tema en tres puntos: el Magisterio de la Iglesia, como enseñanza profética; el papel de la teología en una Iglesia profética; las relaciones entre teología moral y Magisterio.

Introduce el primero con unas palabras del Cardenal Wojtyla: «El 'magisterio' de la Iglesia no representa solamente la transmisión de la Pa-

labra de Dios, sino *una transmisión marcada por un peculiar deber de fidelidad hacia la verdad que contiene*. Es exactamente en este punto, en que el 'magisterio' coincide con la misión profética del pueblo de Dios, donde de algún modo tocamos el núcleo de su responsabilidad hacia la verdad de la Palabra de Dios». La Iglesia es profética: habla en nombre de Dios, según el sentido más originario de la palabra. «Jesús vino como un profeta y el Evangelio de San Juan y las Actas de los Apóstoles lo identifican como el 'profeta' vaticinado en Deut. 18, 15. Y Jesús comunicó su espíritu y su misión profética a aquellos que permanecieron unidos a él (...) San Pablo describe este papel profético de la Iglesia, en su epístola a los tesalonicenses, con las siguientes palabras: 'Damos constantemente gracias a Dios porque habéis recibido el mensaje que os prediqué, no como palabra de hombre sino, según verdaderamente es, como palabra de Dios' (I Tes 2, 13)» (p. 46). Esta misión profética de la Iglesia exige para Ella el carisma de la infalibilidad. La Iglesia, en efecto, no podría ser la comunidad de salvación «si no estuviera en infalible posesión de la verdad de Cristo». Por eso, «la enseñanza autoritativa de la Iglesia no es la de una autoridad meramente legal o jurídica, sino que posee la autoridad de la Palabra de Dios» (p. 47). «La discusión sobre la infalibilidad, o probable infalibilidad de una enseñanza, nunca debe oscurecer la premisa más básica del carácter profético de todas las enseñanzas de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Conforme a la tradición de los profetas del Viejo Testamento, y de Cristo profeta, la Iglesia habla proféticamente siempre que proclama el depósito de la fe. Cuando los profetas del Viejo Testamento enseñaban al Pueblo elegido o cuando Jesús proclamaba la Palabra, nadie discutía sobre su infalibilidad» (p. 51). Esta analogía entre Revelación y Magisterio no debe, sin embargo, hacer olvidar sus diferencias, pues la Revelación quedó cerrada con el último de los apóstoles; el Magisterio de la Iglesia nunca establece una nueva Revelación, sino que transmite con fidelidad el depósito de la fe: el Magisterio está al servicio de la Palabra de Dios.

En su misión de fidelidad activa, para enseñar y transmitir autoritativamente la palabra de Dios, la Iglesia cuenta con la ayuda de la teología. El desarrollo progresivo del Magisterio sería difícilmente imaginable sin el contexto de una vigorosa actividad teológica. Sin embargo, esta realidad —sobre todo en la actual situación de pluralismo doctrinal— exige tener presentes ciertas condiciones, si no se quiere que la deseable ayuda degenera en fuente de confusión. *Primero*: «los obispos tienen la pesada carga de discernir el modo de incorporar los desarrollos teológicos a la enseñanza del Magisterio (...): son responsables de que el *depositum, fideliter exponendum*, se exponga fielmente» (p. 55). *Segundo*: «la conveniencia de consultar a los teólogos y a los fieles en materias morales no debe degenerar en una *consensus mentality*. El consenso es deseable pero no es en absoluto indispensable en una Iglesia profética».

Son, por tanto, inadmisibles afirmaciones como las de Fr. Richard McCormick: «Pienso que el Santo Padre y el colegio de los Obispos no deberían formular sus enseñanzas en contra de un amplio o sin contar con un verdaderamente significativo consenso» (p. 55). Aunque el fenómeno no es nuevo, pues una actitud semejante fue condenada en tiempos del modernismo, hoy se ha hecho particularmente grave, y agudizada por la práctica creciente de prescindir del *imprimatur*; de ahí la particular responsabilidad de los teólogos (p. 56). *Tercero*: no puede admitirse que las enseñanzas de los teólogos sean consideradas como un magisterio «independiente», según pretenden algunos. «La noción de un magisterio independiente de los teólogos carece de cualquier base en las enseñanzas del Vaticano II» (p. 57). *Cuarto*: Todo el Magisterio requiere asentimiento y no sólo cuando define solemnemente una doctrina. «Quizá el término usado actualmente para el magisterio ordinario, cuando no es infalible —el de enseñanza 'auténtica' de la Iglesia—, debería usarse también para describir el asentimiento debido a dichas enseñanzas: el asentimiento debe ser igualmente auténtico» (p. 58). Esto aún en los casos en que, eventualmente, las razones de una decisión magisterial no convengan: puede faltar la convicción intelectual personal, pero nunca la personal aceptación. El autor plantea, además, el tema de un posible disenso público, siempre en enseñanzas no infalibles; muchos, dice, lo consideran hoy legítimo y aun exigido por el bien de la Iglesia. Sin pronunciarse abiertamente en favor o en contra subraya que, en cualquier caso, tal disenso —para ser honesto— debería reunir como primera condición el presentarse claramente como tal, y no como una expresión del «pluralismo teológico», y exponiendo a la vez lealmente el contenido del Magisterio; además, nunca debería utilizarse para chantajear al Magisterio con la exigencia del propio consenso, ni con la pretensión de constituir un segundo magisterio, válido como criterio moral. Aun así, pienso, haría falta precisar mejor la cuestión, pues no parece que el disenso público pueda admitirse con carácter general, sino sólo en los límites y con todos los matices, en que es legítima la corrección pública a la autoridad.

\* \* \*

El siguiente estudio es de LOUIS BOUYER: *The Christian Mystery and Christian Ethics*. El autor, muy conocido para necesitar presentación, residente en París, fue invitado también al Simposio. Su trabajo se dedica a asentar tres afirmaciones, de notable importancia para la teología moral: la moral no puede reducirse a una casuística, aunque la exija; la moral cristiana no puede separarse de las verdades dogmáticas sobre nuestra participación en la vida divina; y la teología moral no debe separarse de la espiritualidad.

«Ante todo, es evidente que no podemos prescindir de la casuística,

simplemente porque es imposible hablar de la vida moral sin tomar en cuenta todos los concretos detalles de la vida diaria. Pero decir esto, es completamente distinto a pensar que la ética debe reducirse, incluso a la mejor de las casuísticas. La ética resulta valiosa —o no— según provea a la humanidad de un ideal. Cuando la casuística absorbe o tiende a absorber la totalidad de la ética, *eo ipso* la hace aparecer como negativa, como si su única finalidad respecto a la vida humana fuese pronunciar prohibiciones de las cuales la casuística debería aliviarnos, para hacer la vida más soportable» (p. 74). Cuando la casuística domina la moral, y ésta viene a ocuparse sólo de señalar los límites mínimos de la conducta, fácilmente termina por separarse —sino oponerse— a la espiritualidad. La moral enseñaría lo que es obligatorio hacer o evitar, la espiritualidad sería el reino de lo positivo y voluntario: la primera se ocuparía de los mandamientos, la segunda de los consejos. Poco a poco, sin embargo, por este camino, la espiritualidad, que inicialmente aparecía «como una meta ideal y generosa, empieza a mirarse no sólo como gratuita sino como innecesaria, por no decir desusada e irreal» (p. 75). Todo esto es, sin duda, una deformación absurda, y un signo de racionalismo —semejante al del protestantismo liberal—, que hoy parece hacer presa entre algunos teólogos católicos.

En realidad, el mal tiene precedentes en la teología del siglo XVII y su tendencia a reducir la verdad cristiana a un conjunto abstracto de enunciados. Señala como sintomática de tal actitud, la tesis corriente entre algunos teólogos acerca de que, combinando una verdad revelada y una proposición puramente racional se podría ampliar el «campo de la teología más allá de la Revelación en cuanto tal. Pero esto constituye un mero ejercicio racionalista, en el que un infiel inteligente resulta tan capaz de obtener frutos como un creyente de parecida inteligencia. En mi opinión (y pienso que en la de los Padres de la Iglesia y los grandes escolásticos del siglo XIII) esto constituye una ilusoria extensión o liberación de la teología; y lleva a una completa degradación de la Revelación misma» (p. 77). La teología no puede ser un gnosticismo sino una penetración racional de la verdad revelada.

Por otra parte, la reducción de la verdad divina a un conjunto de enunciados abstractos, aislados entre sí, tiene otra consecuencia peligrosa: un obscurecerse de la armonía existente entre la creación y la Redención, en modo que lo sobrenatural comienza progresivamente a verse como algo que se añade innaturalmente a la vida humana. Aunque se siga diciendo que la gracia es una elevación de la naturaleza, se la mira más bien como una distorsión. No son pocos los síntomas actuales de una tal desviación (por. ej., la incomprensión del sacrificio y la abnegación) que, por otra parte, presenta analogías con la actitud de algunos humanistas del renacimiento. «Pienso en escritores como Lorenzo Valla (c. 1407-57), para quien el cristianismo ha introducido —juntamente con

la cruz de Cristo y con su esfuerzo por elevar la naturaleza— una contratendencia opuesta al impulso natural de los seres humanos por crecer y dar fruto (...), un instinto de muerte opuesto al verdadero instinto de vida» (p. 77-78).

Sugestivamente, aunque no siempre con toda la deseable precisión, el autor insiste en la necesidad de tener presente el nexo entre fe y vida, naturaleza y gracia. El cristianismo no constituye un conjunto abstracto de misterios intelectuales, sino un misterio de vida. El misterio de nuestra participación en la vida divina, a la cual Dios nos ha destinado. Participación que debe verse como armónica con nuestra naturaleza y no como una alteración del inicial proyecto creador. «Dios nos ha creado con la perspectiva de asociarnos a su propia vida íntima. Esto significa que lo sobrenatural no es, por así decirlo, un sobreañadido a nuestra vida natural, que por tanto podría aparecer como un cierto detrimento suyo, por sublime que fuera, sino que constituye su más genuino desarrollo (aunque el sentido se entiende, hubiese sido deseable que el autor subrayara mejor, como hace luego, la trascendencia de lo sobrenatural). En concreto, la vida sobrenatural es el único fin por el cual nuestra naturaleza fue intentada desde el principio y, por tanto, dispuesta por nuestro Creador» (p. 79). Los Padres de la Iglesia, comenzando por San Ireneo, aplicaban a cuanto acabamos de decir la enseñanza del Génesis acerca de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Para ellos la *imagen* significaba la innata capacidad de los seres humanos para una vida de trato e indentificación con Dios, mientras que la *semejanza* significaba la eventual plenitud de tal proyecto, a través de la dinámica conjunción de la humanidad con Dios, en el curso de su existencia. Para verter esta perspectiva patrística en una terminología más reciente y elaborada podemos decir que la *imagen* es natural a la humanidad, mientras la *semejanza* es adquirida por los hombres a través de su libre aceptación de la gracia como don sobrenatural de Dios. Alguno podría discutir los detalles de esta exposición, continúa, pero no puede dudarse de que Dios nos creó con el proyecto de hacernos hijos suyos adoptivos. Esto consta por todas partes en la Sagrada Escritura. Preanunciado por el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento es la misteriosa revelación de la intimidad divina, de cuya vida hemos sido hechos partícipes.

Esta participación en la vida divina, y la consiguiente transformación en Cristo, constituye la base tanto de la moral como de la espiritualidad. La espiritualidad no puede tener otro fin que nuestra filial asimilación a Dios, y lo mismo la ética que, «en tanto es plenamente cristiana en su inspiración y aspiraciones, no se sitúa en modo alguno artificialmente en relación a nuestra naturaleza; antes al contrario, constituye la revelación y elucidación de la más íntima ley de nuestra *physis*, en el preciso sentido de la palabra griega naturaleza, esto es, como dinámica auto-realización» (p. 86). Entender esto en modo correcto exige tener presente cuanto San-

to Tomás precisó sobre el deseo natural de ver a Dios; en cualquier caso, puede coincidir con la intención del autor en subrayar que, lejos de destrozar nuestra humanidad, lo «más profundamente natural» al hombre es abrirse a su «vocación a la vida de la gracia» (p. 86).

Este último punto, lo había ya fundamentado Santo Tomás, sirviéndose de una observación de Aristóteles: la «idea de que la humanidad, a través de su inseparable unidad de inteligencia y libre voluntad, es fundamentalmente hábil para unirse a toda posible realidad; ningún fin limitado es asignable como meta de la actividad del ser humano. A la luz de la Revelación cristiana, esto implica que la base natural de una ética verdadera y plenamente humana debe ponerse en la radical obligación de todo hombre, respecto a sí mismo y a los demás hombres, de abrirse a la verdad total de su ser» (p. 87). Una tal afirmación comporta aceptar, como raíz del obrar virtuoso, la responsable y personal fidelidad del hombre a Dios. El Dios que, a través de la creación y de toda la historia humana —la historia de la caída y del pecado que, por la intervención divina, se transforma en la historia de la salvación—, nos revela su llamada: una llamada a la unión con El.

\* \* \*

La siguiente colaboración pertenece a un estudioso de la Sagrada Escritura: MANUEL MIGUENS: *On Being a Christian and the Moral Life: Pauline Perspectives*.

Comenzaremos por las palabras con que el autor concluye: «Para un cristiano, la correcta vida moral y el pleno cumplimiento de la ley de Dios no son una cuestión de legalismo ni de imposición externa. Antes bien, son la consecuencia necesaria de ser cristiano, y la clara prueba de que el poder y el amor de Dios le trabajan: que 'su fe obra por la caridad' (Gal 5,6). En otras palabras, los cristianos quedan comprometidos, si el Espíritu realmente habita en ellos, a una concreta conducta; son conscientes de que 'si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de los suyos', no es de Cristo: quienes no procuran tal conducta, no son cristianos» (p. 110). Todo el artículo tiene esta finalidad: mostrar que, para San Pablo, la fidelidad a la voluntad de Dios, ciertamente concreta en sus exigencias, nunca toma el aspecto de algo externamente impuesto, sino que es la manifestación del propio ser cristiano. Lo pone de relieve desde tres perspectivas: la justificación del creyente, su incorporación al Cuerpo de Cristo, y la vida en el Espíritu.

La justificación es, en el lenguaje paulino, una acción divina, un don de su gracia y del amor de Cristo que perdona, instaurando una común filiación al Padre y una relación de amistad con quienes se adhieren a El por la fe y el bautismo. Es pues el don de amistad hecho no a una

persona inocente y sin culpa, sino a un pecador, que viene así transformado: el bautismo nos hace morir al pecado y resucitar a una nueva vida. «Tras bautizarse en la muerte de Cristo, enseña Pablo, los cristianos son destinados a 'caminar en novedad de vida' (Rom 6,4), a vivir de acuerdo con un principio nuevo de vida. Igual que, después de su muerte-resurrección, la vida de Cristo adquirió una superior cualidad, así después de la muerte-recreación de los cristianos por el bautismo, sus vidas tienen que revestir también esa superior cualidad. Habrán de conducirse según un modo donde su humanidad 'no es ya más esclava del pecado', precisamente porque 'el que murió está libre de pecado' (Rom 6,7). Tras esta descripción en indicativo, Pablo comienza a señalar imperativamente la conducta que deben seguir: 'no olvidéis que habéis muerto al pecado y vivís para Dios en Cristo Jesús' (Rom 6,11)». La justificación constituye la entrega gratuita de un nuevo modo de existencia, cuya calidad ética se muestra necesariamente a través de nuestro esfuerzo. Esto explica que la conducta moral no se presente como una cuestión de fría observancia de unas reglas o normas, sino de lealtad a Dios.

. Si deseamos saber «cuáles son las 'obras' del cuerpo o los 'deseos' de la carne, que el cristiano debe someter a muerte —y es aquí donde la línea moral de la vida cristiana se hace específica—, Pablo no es en absoluto ambiguo. En Romanos 6,12, describe los 'deseos' de nuestro cuerpo de muerte; y en 6,19, la 'impureza y desenfreno', con textos paralelos en Romanos 1,24-32. En Gálatas 5,20, el Apóstol enumera las 'obras de la carne', tales como 'la fornicación, la impureza, la inmundicia, la lujuria, la idolatría, la hostilidad, las riñas, los celos, las reacciones de ira, las rivalidades, las disensiones, la envidia, el homicidio, la ebriedad, las orgías y cosas similares'. Después (v. 24) recuerda a sus lectores el principio básico que sustenta esta enumeración de actitudes de pecado: 'aquellos que pertenecen a Cristo Jesús (los que son cristianos) han crucificado la carne con sus pasiones y deseos'. En Colosense 3,5 y ss., su enseñanza no es menos explícita» (p. 97).

Algo semejante observamos desde la perspectiva del *cuerpo de Cristo*, formado por los cristianos, que constituye una de las enseñanzas más características del Apóstol. Esta realidad misteriosa, como principio que anima la vida de los fieles, exige manifestarse en su conducta, pues determina la naturaleza del cristiano. «La proyección de sus personalidades, tanto interna como externa, debe fluir de su propio principio de vida: ha de manifestar la naturaleza real de tal principio, como participación en la misma vida del Señor resucitado. De donde se sigue que su actuación en la vida humana no puede ser diferente del modo de obrar de Cristo» (p. 99). Igual que la justificación, la perspectiva del cuerpo místico aparece llena de concretas consecuencias morales. «De acuerdo con I Corintios 6,15, la realidad de formar parte del cuerpo de Cristo, requiere del cristiano una concreta conducta moral en orden al compor-

tamiento sexual. En el versículo 13, Pablo recalca que el cuerpo humano con toda la persona no es para la fornicación sino para el Señor» (p. 99).

A idéntico resultado se llega analizando el don del Espíritu Santo, fuente de la vida nueva del cristiano: *la vida en el Espíritu*. «De esta verdad fundamental de la existencia cristiana, Pablo deriva igualmente numerosas aplicaciones prácticas, que determinan las actitudes morales del cristiano. Establece que 'la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús nos ha librado de la ley del pecado y de la muerte' (Rom 8,2)» (p. 104). Subraya que la ley de Dios debe ser cumplida por el cristiano, pues o vive de acuerdo con ella o se somete de nuevo a la ley del pecado; los frutos de la carne se oponen a los frutos del Espíritu (Gal 5,20-22). Este principio de vida, que es el Espíritu, no dispensa, antes exige la lucha, pues la carne ambiciona contrariamente al Espíritu (v. 17). La ley del Espíritu constituye, por ende, una realidad exigente y concreta. La «vida cristiana necesariamente implica complacencia en la voluntad de Dios, manifestada en su ley. De ninguna manera, Pablo sugiere una comprensión de la gracia de Cristo, que exima a los cristianos de ajustar su conducta a los requerimientos de Dios. La 'libertad' otorgada a los creyentes no puede ser excusa para dar los frutos de la carne (Gal 5,13)» (p. 107). Pero, al mismo tiempo, resulta excluida cualquier actitud legalista, ya que el Espíritu nos otorga el poder de cumplir la ley por amor, pues es «expresión de la sabiduría del Padre, a quien ama (...). Tal es la 'libertad' cristiana a la que Pablo se refiere (Gal 5,1 y ss.; 13, etc.), la libertad para aceptar y cumplir la voluntad de Dios, mediante un amor libre y liberador, no ya más por coerción» (p. 109).

\* \* \*

JOHN FINNIS: *The Natural Law, Objective Morality and Vatican II*. Profesor del «University College» de Oxford, el autor es también conocido por su reciente obra, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford University Press 1980), inteligente defensa de la ley natural, para ser presentada en un clima intelectual poco familiarizado con la Revelación y la metafísica. En su colaboración al Simposio de Washington, se ocupa del mismo tema, esta vez desde la perspectiva del Concilio.

Buen conocedor del Vaticano II, lo cual le permite explotar sus coherencias profundas, el autor comienza recordando cómo los padres conciliares eran conscientes de la época de hondas transformaciones en que estamos viviendo, por cuya razón se preocuparon de encontrar una clave de cuanto en el hombre hay de permanente: «sosteniendo los diversos cambios hay un conjunto de cosas que no cambian, y que tienen su fundamento último en Cristo, que es el mismo ayer, hoy y siempre» (*Gaudium et spes*, 10). Bajo este prisma, sitúa su estudio de la ley natural.

No todo el que dice ¡Señor! ¡Señor!, recuerda con palabras de Cristo la *Gaudium et spes* (n. 93), entrará en el Reino de los Cielos, sino aquel que hace la voluntad del Padre. Esto plantea el tema de la objetividad de la norma moral en su marco preciso: la voluntad de Dios. Al respecto, la Declaración *Dignitatis humanae* afirma que «la norma suprema de la vida humana es la ley divina —eterna, objetiva, y universal—, con la que Dios ordena, dirige y gobierna el universo y los caminos de los hombres, según el plan de su sabiduría y de su amor. Dios hizo al hombre partícipe de esta ley en modo tal que, según la suave disposición de su providencia, fuera capaz de conocer siempre mejor la verdad inmutable» (n. 3). Por nota al pie, el Concilio remite a tres textos de Santo Tomás: está recogiendo su concepto de la ley natural, como participación de la criatura racional en la ley eterna. Esta participación hace que el hombre pueda y deba reconocer los dictados de la ley divina, a través de su conciencia. Y entre esos dictados se encuentran sin duda los de la ley natural, como resulta de la *Dignitatis humanae*, cuando afirma que «por voluntad de Cristo, la Iglesia Católica es Maestra de la verdad y responsable de proclamar auténticamente (o autoritativamente: *authentice*) y enseñar... los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana» (n. 14). Lo reitera la *Gaudium et spes*, al enseñar que la Iglesia, «predicando el Evangelio... contribuye a colocar la fraternidad de los individuos y los pueblos sobre una sólida base: es decir, el conocimiento de la ley divina y natural» (n. 89: cfr. también, nn. 50 y 51). Esta enseñanza del Concilio acerca de la ley natural como parte de la ley divina no es una formulación arbitraria. Se funda en los bienes naturales que Dios como Creador ha establecido con su sabiduría (*Apostolicam actuositatem*, 7; *Christus Dominus* 12; *Lumen gentium* 36). «En el más fino párrafo de la *Gaudium et spes* encontramos que el mandato del Señor es ‘sembrar en la tierra los bienes de la humana dignidad, la unidad fraterna y la libertad, esto es, todos los bienes fruto de nuestra naturaleza y de nuestro esfuerzo’; los bienes que ‘volveremos a encontrar..., trasfigurados’ en el perfecto reino de ‘verdad y vida, felicidad y gracia, justicia, amor y paz’ (*Gaudium et spes*, 39)» (p. 117). Un grupo de seis padres conciliares, anota, había pedido que no se incluyera la afirmación de que tales bienes son fruto de la naturaleza, cuando más bien lo eran de la libertad; la propuesta fue rechazada, añadiendo la referencia a nuestro esfuerzo, «según el punto de vista (tan tradicional y tan moderno) de que la naturaleza humana alcanza la plenitud (da sus buenos frutos) solamente por la operación (incluyendo, por supuesto, en tal operar, la contemplación)» (p. 117).

Esto sentado, aborda el problema —que algunos plantean— acerca de si es la Revelación o la ley natural (entendida como simple formulación de la experiencia común), quien posee la última palabra, en orden a la rectitud de la conducta cristiana. Algunos teólogos pretenden que

la última instancia de la moralidad no debe atribuirse a la Revelación, sino a la experiencia —entendida como constatación de hechos—, de manera que cualquier formulación de la ley natural que no se doblegase a esos datos, entrañaría «una injusticia tanto al Creador como a las criaturas», sería un legalismo. Por contraste, el autor recuerda la escena del joven rico, con la respuesta del Señor sobre la observancia de los mandamientos; si el joven rico, comenta, hubiera leído las obras de estos teólogos (O'Connell, Hughes, McCormick), quedaría sorprendido. Porque, en efecto, le invitan a concluir que «los mandamientos de Cristo 'no contienen información acerca del contenido específico de... los interrogantes morales', de modo que 'no deben entenderse literalmente ni exentos de excepciones'. Más aún, todo mandamiento, tal como 'no matar, no cometer adulterio', debe ser leído bajo la cláusula tácita de 'excepto si existe una razón proporcionada', esto es, excepto cuando matar o cometer adulterio consiga 'el mayor bien y haga menor el mal'. Todo mandato 'absoluto' o 'sin excepción' constituiría un legalismo, una deformación de la ley natural misma» (p. 126). De su interesante respuesta a semejantes errores subrayaremos las siguientes afirmaciones del autor. *Primero*: no cabe duda que los mandamientos que el Señor confió a los Apóstoles deben ser objeto de *interpretación*, como recuerda la *Dei Verbum* (n. 7), pero sabiendo que la Revelación misma contiene los datos para el adecuado control de su propio entendimiento. *Segundo*: hay una profunda correspondencia entre los datos de la Revelación, y los de la recta razón; por ejemplo, entre la enseñanza de San Pablo prohibiendo hacer el mal para que vengan bienes (Rom 3,8) y la afirmación de Aristóteles sobre la existencia de acciones que, en toda circunstancia, son deshonestas. Lo mismo, entre la tesis escolástica, acerca de que los preceptos negativos obligan siempre y en toda ocasión mientras los positivos —aunque son siempre válidos— no siempre obligan, y la reordenación de los mandamientos hecha por Cristo, en la conversación con el joven rico. Punto importante, pues implica el carácter «decisivo de la distinción entre acciones y omisiones, para determinar la responsabilidad (o culpa)», evitando las confusas generalizaciones del consecuencialismo. *Tercero*: esto sentado, señala algunos límites de la exposición tradicional de la escolástica, que han favorecido la interpretación consecuencialista. Por ejemplo, el sentido atribuido por algunos a la afirmación, hecha *en passant* por el Santo, acerca de que los preceptos de la ley natural, al ser aplicados a los casos concretos, rigen *ut in pluribus*. Tal afirmación, en efecto, parece contraponerse a la existencia de acciones *intrinsice* malas, cuya existencia es explícitamente afirmada por Santo Tomás. Del mismo modo, la escolástica no aclaró bastante como se realiza el paso desde los primeros principios (hacer el bien y evitar el mal) a las primeras conclusiones (mandamientos): a menudo, parece tratarlo como si fuera una cuestión de mera deducción lógica, cuando en

realidad ese paso requiere una directa referencia a los bienes y fines concretos de la naturaleza humana; la razón deductiva, por sí sola, no concluye, cómo ha demostrado con los hechos el pensamiento consecuencialista.

El autor termina señalando en qué sentido puede hablarse de una historicidad de la ley natural. Sólo cuando admitirlo, no contradice el respeto a la realidad de lo que la persona es. «En una palabra, las discusiones generales sobre los cambios en la condición humana, no deben ser tomadas en serio, a menos que y en la medida que se perciba la seriedad de tales afirmaciones». No se puede permitir que valores como la vida, o su transmisión, o la amistad, o el conocimiento especulativo, o la religión, o la autenticidad, o lo que es razonable como conducta, sean considerados como algo mudable y sin razón de bien. Los cambios en la condición humana existen, pero dentro de límites accidentales bien precisos, cuya apreciación es una tarea compleja y delicada; no se puede admitir la «siempre demasiado burda presunción de que nuestros antecesores (¡Platón! ¡Aristóteles! ¡San Juan! ¡San Pablo!...) vivieron en una cierta *infancia* de la personalidad humana» (pp. 140-141).

\* \* \*

WILLIAM E. MAY: *The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective*. El autor, Profesor de la «Catholic University of America», Washington, fue uno de los organizadores de la reunión de trabajo que dio lugar a la presente obra, de la cual ha sido director. Es conocido también por otros estudios, como *Sex, Marriage and Chastity* y *Human Existence, Medicine and Ethics*. En el presente, plantea una profundización de la noción de ley natural en Santo Tomás, en vistas a dar respuesta a las recientes acusaciones de comprensión «fisicista» y «ahistórica» de la ley natural, que algunos han dirigido al Magisterio; en particular, a la *Humanae vitae* y a la Declaración *Persona humana* acerca de la ética sexual.

Frente al concepto tradicional de ley natural, así acusado de fisicista y ahistórico, tales autores (O'Connel, Curran, Dedek, Fuchs, Janssens, McCormick), proponen un nuevo modelo de ley natural. La fórmula tradicional de 'hacer el bien y evitar el mal', sugestiva coloquialmente, como modelo real de vida sería simple e inevitablemente imposible. Por su finitud y por sus límites socio-temporales, la mejor esperanza del hombre es 'hacer el mayor bien posible y el menor mal necesario'. No se pueden juzgar seriamente nuestros actos más que por sus consecuencias. La existencia de acciones intrínsecamente malas, tradicionalmente afirmada por la moral, constituiría una pura ilusión. Asimismo la negación de que el fin justifique los medios, debería rechazarse «si por fin se entienden las consecuencias de un acto, pues son estas consecuencias, pre-

cisamente, lo único que justifica los medios usados» (p. 154). Algunos de estos autores critican a Santo Tomás, como representante de la concepción fisicista de la ley natural; otros, sin embargo, intentan apoyarse en él, para justificar sus planteamientos. Así, Curran y Maguire, presentan sus tesis como basadas en la afirmación del Aquinate acerca de los preceptos más particulares o remotos de la ley natural, válidos 'en la mayoría de los casos', pero que pueden no valer 'en algunas circunstancias'.

Tras esta introducción, que enmarca el sentido de sus investigaciones, May insiste en los elementos claves de la noción tomista de ley natural. Punto de partida es que, para Santo Tomás, la ley natural constituye la participación de la ley eterna en la criatura racional. Únicamente el hombre posee la dignidad de participar formalmente en la ley divina: es decir, no sólo como algo que le mide y dirige —como al resto de la creación—, sino como capacidad de dirigir y medir sus propias acciones en orden al bien o al mal, constitutiva de la dimensión moral de su obrar. Tenerlo presente, destituye de seriedad a la acusación de fisicismo dirigida a la noción tomista de ley natural, pues lo natural al hombre no es obrar por instinto sino guiado por el juicio de la razón, según su modo propio y privilegiado de participar en la ley eterna. Esto no significa que el hombre no posea inclinaciones naturales o éstas carezcan de importancia para determinar el contenido de la ley natural. Antes bien, existen y «orientan a la persona humana hacia los bienes básicos o fundamentales, perfectivos de su ser. Las criaturas racionales —los seres humanos—, igual que las demás, gozan de esas inclinaciones, que juegan un importante papel en el modo en que la persona humana llega al conocimiento de la ley natural» (p. 160).

Viene ahora la aportación quizá más valiosa del autor. Los bienes que nos perfeccionan no son conocidos de modo innato; carece de sentido en el pensamiento del Santo, que excluye toda idea innata en el hombre. Sin embargo, «afirma que 'aprehendemos naturalmente los bienes a que tales inclinaciones nos dirigen. Para conocerlos, necesitamos experiencia de la vida, pero existiendo tal experiencia, conocemos dichos bienes espontáneamente, y gracias a su conocimiento realizamos juicios prácticos verdaderos sobre aquello que debemos hacer o evitar. Estos juicios del entendimiento práctico son verdades auto-evidentes y se articulan en proposiciones o preceptos que constituyen los puntos de arranque o los principios de la deliberación racional sobre la conducta humana» (p. 166).

Lo dicho comporta que, junto al primer principio «hay que hacer el bien y evitar el mal», comprensivo de toda la conducta humana y que nos dirige a todo tipo de bienes, existen *otros primeros principios* de la ley natural, que imponen al hombre proseguir los diversos bienes esenciales a su bien específico, que siendo uno está integrado por diversos

bienes parciales. El principio, de hacer el bien y evitar el mal se desglosa así en ese otro conjunto de principios, bajo los que permanece implícito.

A partir de estos preceptos primarios, conocidos en modo no discursivo, se derivan otros *secundarios o más remotos*, a los cuales se llega con mayor esfuerzo, sea a modo de *conclusión* o de *determinación*. Algunos de ellos, como los preceptos del decálogo, pueden conocerse tras una breve consideración, porque están inmediatamente ligados a aquellos primeros principios; otros, en cambio, requieren de un largo estudio y experiencia (el autor no aclara aquí, y hubiera sido deseable, que los preceptos del Decálogo son secundarios, en cuanto cognoscitivamente derivan de los primarios; pero no en su esencialidad, pues el primer y más primario precepto de la ley natural es el amor de Dios, y al prójimo por amor suyo, que es la síntesis del Decálogo). Puede así concluirse que «la ley natural es, para Santo Tomás, un logro del entendimiento práctico en su empeño por penetrar del orden de la razón las acciones que la persona humana realiza libremente» (p. 171). Esto permite, también, resolver el problema de las «excepciones» a la ley natural: los primeros principios son absolutamente inalterables, pero los preceptos secundarios pueden variar en determinadas circunstancias. Precisamente porque algunas circunstancias particulares pueden alterar la naturaleza íntima de un acto: en concreto, «cuando una circunstancia entra en la condición misma del acto, especificándolo, resulta determinante de su moralidad» (p. 174). Por otra parte, esto no quiere decir que cualesquiera acciones pueden mudar su moralidad por virtud de las circunstancias. Para Santo Tomás, hay acciones siempre pecaminosas en cualesquiera circunstancias, como robar, mentir, fornicar, cometer adulterio, o privar de la vida a otro por propia autoridad, etc. (p. 173).

\* \* \*

RONALD LAWLER: *The Love of God and Mortal Sin*. Actualmente profesor en la St. John's University, era, cuando escribió este estudio, Director del «Center for Thomistic Studies» de la «University of St. Thomas» de Houston, y fue el primer presidente de la «Fellowship of Catholic Scholars». Autor de diversos trabajos, como *Philosophy and Ethical Analysis* y *The Christian Personalism of John Paul II*, fue junto con W. May uno de los organizadores del Simposio de Washington.

Con el presente trabajo, busca aclarar y confirmar la doctrina tradicional de la Iglesia acerca del pecado mortal, hoy puesta por no pocos en tela de juicio. Comienza, sugestivamente, explicando porqué resulta difícil entenderla. «El mundo de los no creyentes se siente inclinado a ironizar sobre la seriedad con que la fe juzga nuestras acciones morales concretas; esto se debe, en gran parte, al hecho de que no conciben al ser humano como una persona singular, con su radical trascendencia. Así

Bertrand Russell ridiculiza la importancia que los creyentes confieren a la ley natural, afirmando que dentro de una visión más amplia de las cosas, el ser humano no es más que 'un pequeño parásito de un planeta insignificante'. David Hume adopta una actitud semejante para negar importancia y cualquier malicia al suicidio: 'la vida de un hombre no tiene mucha más trascendencia para el universo que la de una ostra'. Sólo una conciencia de la verdadera dignidad del hombre, permite captar la trascendencia de sus acciones: la maldad del pecado se percibe por contraste con la grandeza de la propia vocación divina; el mal, en definitiva, es una negación, y se advierte por referencia al bien del cual priva. Por eso, «la enseñanza moral del Nuevo Testamento acerca del pecado resulta incomprensible fuera del contexto de los grandes misterios de la fe» (pp. 193-195).

El contexto de la doctrina de la Iglesia sobre el pecado es muy rico y preciso. La conducta que propone al hombre es ambiciosa; pero la exige basándose en la vida de la gracia, que habita en nuestro corazón. La gracia constituye una participación en el mismo amor de Dios, y el amor —comenta, citando a Santo Tomás— hace suaves y ligeras las cosas que parecen arduas y fuera de nuestro alcance. «La ley moral es en sí misma esencialmente una ley de amor (...), expresa los requerimientos del amor. En su análisis de la dinámica de los preceptos morales, el Aquinate señala como primeros principios de la ley moral los del amor: ama al Señor tu Dios; ama también a tu prójimo. Y el consiguiente precepto negativo que les es inseparable: 'no debes hacer el mal a nadie'» (p. 196). Si los preceptos del Decálogo, rectamente entendidos, no admiten excepciones y son absolutos es «precisamente porque exigen solamente lo que es necesario al amor» (p. 197).

El precepto de la caridad, recalca, «no establece una medida para el amor, sino el deber de amar a Dios sin medida; es decir de amarle con todo el corazón... y amar a nuestro prójimo como Cristo nos amó» (p. 198). No es posible amar a Dios, y no cumplir sus mandatos, que son la voluntad del Padre: ésta «no expresa unas normas extrínsecas y arbitrarias, sino las directrices de Alguien infinitamente sabio, que nos exige solamente lo requerido por el amor» (p. 199).

El pecado mortal —del que el venial es sólo una noción análoga— aparece, entonces en toda su maldad, como rechazo personal de Dios: consiste, precisamente, «en realizar deliberadamente una acción incompatible con el amor de Dios» (p. 200), origen de una ruptura en las relaciones con El. Nada puede haber «más importante para un hombre que amar y mantener el orden de sus relaciones con Dios (...); cuando cometemos un pecado mortal quedamos en un estado de alienación de Dios, en estado de pecado mortal» (p. 201). Algunos quisieran hoy alterar la enseñanza tradicional de la Iglesia al respecto, proponiendo sustituir la distinción entre pecado mortal y venial, por otra entre pecados mortales,

graves y veniales. Se trata de una pretensión inadmisibles, fuente de muchas confusiones y carente de cualquier fundamento serio, pues resulta contraria a toda la tradición de la Iglesia. Ya San Pablo formula listas de los pecados graves (vg. I Cor 6,9). El período patrístico, se caracteriza por destacar, entre las culpas graves, algunas especialmente dañosas, que no se perdonaban sin penitencia pública. Nuevos elencos de acciones constitutivas de culpa grave aparecen en los «sacramentarios» irlandeses. Igualmente, en nuestro tiempo, el Concilio Vaticano II ha hecho tales listas: por ejemplo, en los nn. 27, 51, 79 y 81 de la *Gaudium et spes*.

El autor concluye con una referencia a la teoría de la opción fundamental. Delimita lo que tiene de cierto, en cuanto señala el elemento de elección o rechazo de Dios, propios del pecado mortal y de la conversión, y lo que implica de deformación de la doctrina tradicional: el modo en que oscurece los requisitos de la culpa grave. Contra lo que dicen sus defensores, hay acciones que nunca pueden ser veniales por su objeto —aunque puedan serlo por imperfección de la voluntad—, como por ejemplo asesinar o negar la fe, pues no se puede «asesinar un poco, ni negar un poco la fe» (p. 210). Sin duda, restan algunos puntos por aclarar en la historia de la valoración de las acciones concretas constitutivas de culpa grave, pero no es admisible una simplificación como la de Håring, que pone en tela de juicio enseñanzas auténticas del Magisterio por el solo hecho de que algunos las discutan (p. 214). Termina recordando que, aun cuando sea fuerte la inclinación al pecado, más fuerte es el amor de Dios, «que nos quiere libres del pecado, y tiene poder para liberarnos de él» (p. 215).

\* \* \*

JOHN R. CONNERY: «*Deliver Us From Evil*»: *The Meaning of Venial Sin*. El autor, profesor de la «Loyola University», comienza recordando que «la distinción entre pecado mortal y venial proviene de la Iglesia primitiva y tiene su origen en la Escritura misma» (p. 221). Aunque los términos como tales sean más recientes, la realidad aparece ya en las parábolas y enseñanzas evangélicas, como en la comparación entre la viga y el mosquito; así como al señalar los respectivos efectos y frecuencia de ambas formas de culpa, etc. Por ejemplo, la Escritura enumera los pecados que son causa de excomunión (I Cor 5,1-3), excluyen del Reino (I Cor 6,9), nos separan de Cristo (ibidem 6,12), o de Dios (I Ioan 2,24), o producen la muerte (Phil 3,9), etc. El autor recuerda asimismo, que «a través de su historia, la Iglesia ha defendido la existencia del pecado venial y su distinción respecto al mortal, cada vez que ha sido atacada. Contra los pelagianos afirmó que incluso el justo peca (DS 228-30). Pío V condenó la opinión de Bayo, para quien

ningún pecado sería venial por naturaleza, sino todos merecedores de la pena eterna (DS 1920). Contra los reformadores protestantes, el Concilio de Trento estableció que no todos los pecados privan de la justicia, y por tanto hay pecados veniales (DS 1537). Que el justo puede realizar y comete de hecho pecados veniales, queda firmemente definido en un canon según el cual nadie puede evitar todos los pecados veniales, sin especial privilegio divino (DS 1573)» (pp. 226-227).

Esto sentado, el autor examina el fundamento teológico y la raíz de la distinción. Tradicionalmente, señala, se ha situado tanto en la levedad de la materia como en la imperfección del acto. Considera, sin embargo, que quizá cabría situarla en sólo la perfección o imperfección del acto, quedando la materia grave o leve como un signo de tenerla o no. No ofrece empero una fundamentación que parezca sólida, y la hipótesis no se concilia fácilmente con la condena de las opiniones de Bayo, que él mismo cita.

\* \* \*

JOSEPH BOYLE, Jr.: *Freedom, the Human Person, and Human Action*, Profesor de Filosofía en el «St. Thomas College», es coautor con el Prof. Grisez de los estudios *Freedom of Choice: A Self Referential Argument* y *Life and Death with Liberty and Justice* (este último, sobre la eutanasia).

En el presente estudio, el autor realiza una inteligente crítica de una de las doctrinas recientes que, junto al consecuencialismo, más han influido en las desviaciones morales, por su tergiversación de la noción misma de libertad: la teoría de la opción fundamental o libertad fundamental. Estructura el trabajo en tres apartados: qué se entiende por libertad, cómo nuestras normales elecciones son precisamente el modo de ejercitar la libertad, y la crítica de la 'libertad fundamental' como realidad superpuesta a su ordinario ejercicio.

La *libertad* es el dominio sobre sus propios actos, *característico* de la persona. Su existencia constituye una verdad especulativa acerca de la naturaleza humana, «explícita e implícitamente enseñada por la revelación y a la cual puede llegarse también por el razonamiento filosófico» (p. 239). Es, de suyo, el presupuesto de la actividad moral o ética. Se trata, por lo demás, de una verdad «distintiva de la antropología judeo-cristiana (...). El rechazo del poder de autodeterminación del hombre fue desarrollado inicialmente por algunos filósofos, como Espinoza y Hobbes. Los argumentos para negar su existencia fueron acumulados por los herederos intelectuales de estos filósofos —Hume, los utilitaristas, Hegel, Marx, Nietzsche, etc.—. Esta negación del autodomínio es una de las tesis fundacionales del moderno humanismo secularizado, que —y el hecho no sorprende— sólo cuestionan seriamente quienes defienden

la ortodoxia judeo-cristiana» (pp. 240-241). Como sugiere Santo Tomás, es el poder de autodomínio lo que constituye al hombre en imagen de Dios.

Este poder de autodeterminación se ejercita en lo que habitualmente llamamos elecciones libres (*Free Choice*): esto es, «cuando una persona puede elegir esto o aquello, y, por sí misma, determina si hace una cosa u otra» (p. 242). Conviene observar que se elige libremente no todo cuanto de un modo u otra forma parte del acto físico y de sus consecuencias, sino lo que cae bajo la intención. Sin tampoco olvidar que aquello que uno elige forma parte del acto como tal. En otras palabras, según Santo Tomás los actos humanos «no se especifican por las intenciones morales con independencia de lo que el agente se propone realizar (...). Nuestras elecciones e intenciones y nuestras acciones, tal como son elegidas e intentadas, constituyen el objeto primario de la valoración moral, porque es en ellas donde la persona establece su actitud con respecto a los bienes (...)» (pp. 246-247). Si, como pretenden algunos, «las acciones se definieran independientemente de las elecciones, y no obstante las intenciones debieran considerarse como objeto de evaluación moral, el moralista cristiano se vería obligado a construir un segundo nivel de normas morales, que guiase la autodeterminación, pues ésta —con tal hipótesis— quedaría fuera de las normas que rigen las acciones» (p. 248). Tendríamos así dos niveles de moralidad. Dada la importancia que el cristianismo otorga al dominio o autodeterminación sobre los propios actos, este segundo nivel sería el decisivo.

En definitiva, no es otra la cuestión planteada por los defensores de la llamada *libertad fundamental*, mediante la cual el hombre decidiría no ya sobre sus actos sino sobre lo que él es: una libertad más profunda, no accesible a la experiencia inmediata ni a la investigación psicológica. Los argumentos de los seguidores de esta teoría son fundamentalmente dos: las elecciones corrientes versan sobre objetos concretos, y por ende no parecen adecuadas para una autodisposición de la persona; si las elecciones libres fueran el lugar propio de la autodeterminación, el hombre podría conocer su personal condición moral con una certeza, contraria a las afirmaciones de Trento (cfr. DS 1534). A esto responde el autor señalando que Trento excluye la autoconciencia del estado de gracia, que nadie puede afirmar con seguridad. Pero tal doctrina no implica que la persona no pueda conocer, en ocasiones con toda claridad —otras, en forma menos clara—, si ha realizado un acto plenamente libre, que excluye de la participación en la gracia. Seguidamente, trata de la objeción sobre las elecciones libres como cauce inadecuado para la autodeterminación de la persona. «La elección libre lo es de realizar una acción: se elige hacer algo. De este modo, la elección incluye tanto la acción realizada como el ser uno quien la realiza. De ahí, en parte, la razón de por qué las elecciones libres implican propiamente autodeterminación:

uno se determina a ser una persona que realiza cierta acción» (p. 256). Por otra parte, muchas elecciones libres —por ejemplo, la elección de estado o profesión— comportan un compromiso amplio de conducta. Pero, sobre todo, «hay un sentido en el que todas las elecciones superan lo transitorio. Se elige hacer algo porque se considera la acción correspondiente como un bien; al elegir, el sujeto se sitúa a sí mismo en relación al bien o bienes que elige, y de algún modo respecto a otros bienes, y hasta cierto punto respecto a todos. Por eso, aun cuando la acción elegida sea a menudo transitoria, la relación que se establece con los bienes no lo es. Al menos, o mientras, no se realice otra elección, que cambie la propia postura respecto a ellos» (p. 258). En conclusión, nuestras acciones no son periféricas, contra cuanto dicen estos autores, salvo en el caso de carencia del pleno uso de la libertad, o de que se refieran a materias en sí mismas leves.

Por último, el autor pone de relieve cómo esta doctrina de la libertad fundamental termina por hacer del pecado grave un absurdo. La opción fundamental por el mal, separada del bien concreto que se ama desordenadamente, carece de sentido: nadie quiere el mal en cuanto tal.

\* \* \*

FREDERICK S. CARNEY: *Loyalty to God*. El autor es profesor en la «Southern Methodist University» de Dallas. Tras agradecer la invitación al Simposio, hace su presentación: «aun cuando no soy católico, me he nutrido y alimentado grandemente en vuestra espléndida tradición moral, y me siento con frecuencia lleno de agradecimiento por ello» (p. 270). El tema de su estudio es la *lealtad con Dios*, desde el que parte para realizar una crítica de los *procedimientos teleológicos* (consecuencialismo) y de las llamadas *situaciones de conflicto*.

En la literatura católica, observa, el término 'lealtad con Dios' no aparece con la abundancia de otros como amor, justicia, fe, esperanza, bien, rectitud, humildad, veracidad y semejantes. Ciertamente, no es una expresión frecuente en la Escritura; ni tampoco en los mayores escritores eclesiásticos de la edad antigua, media o moderna. Sin embargo, juega un papel importante en la vida moral y en el pensamiento de la Iglesia, porque «está embebido en la noción misma de fe, no como su entera finalidad, pero sí como una de sus componentes esenciales. Así, cuando alguien no es leal con Dios, se entiende que existe en él una seria falta de fe» (p. 271).

Es importante tener en cuenta, subraya el autor, que la lealtad para con Dios comporta necesariamente lealtad a cuanto es voluntad suya respecto al mundo que ha creado, y en general para con sus obras. Este es el punto de arranque de la conducta moral cristiana, y un elemento

que debe estar siempre presente en ella. Por ende, una noción de justicia o de amor al prójimo separadas del contexto de lealtad a Dios, no serían cristianas. Al margen del conjunto de las verdades de la fe no cabe entender ni la conducta cristiana, ni el amor cristiano, tal como son: «una respuesta a la gracia, en la cual la respuesta de amor viene en parte estructurada por la naturaleza misma de la gratuita intervención de Dios en y a través de este mundo» (p. 275).

A continuación, el autor se ocupa de los tres elementos que, a su juicio, integran básicamente la actitud de lealtad a Dios en nuestra conducta: obligación, virtud y valor. Lo que *debe* ser moralmente hecho o evitado según los principios y reglas de los actos humanos; las *disposiciones* de la persona que le llevan a responder fielmente; y el *sentido* de lo bueno y de lo malo. Este planteamiento, sin duda opinable, sirve sobre todo al autor para notar que, habiendo intervenido tales aspectos en proporción diversa a lo largo de la historia, asistimos ahora a un fenómeno de predominio casi exclusivo de la idea de 'obligación', incluso dentro del cristianismo. Fenómeno empobrecedor, y que aparece muy ligado a la evolución misma del pensamiento moral secular. «Me estoy refiriendo al nacimiento, aproximadamente en la misma época, del kantismo y del utilitarismo: los dos sistemas, mutuamente antagonistas, de concebir la obligación moral, que parecen dominar todavía hoy la sensibilidad moral del occidente moderno. El sistema deontológico (que deriva el bien de lo recto) y el teleológico (que deriva lo recto de lo bueno), relegando ambos la virtud, cuando no la niegan totalmente, al papel extremadamente limitado de nutrir las disposiciones humanas que capacitan a realizar más hábilmente lo que requiere la obligación» (p. 278). Concluye, insistiendo en la necesidad de revitalizar las nociones de virtud y valor, para mejor entender la importancia de la lealtad a Dios en la conducta cristiana.

En cuanto al *cálculo del bien y el mal*, como criterio moral, luego de afirmar que sin duda debe intervenir en cierta medida (por ejemplo, debemos preferir los bienes espirituales a los temporales), resalta que no puede ser sin embargo «el tema radical de la moralidad cristiana», sin corromperla. Ciertamente, la lealtad a Dios, comportando lealtad a sus criaturas, implica tener en cuenta los efectos de nuestras acciones; pero no se agota ahí la lealtad que debemos a Dios. Ante todo, ésta exige mantener con El y con los demás hombres las debidas relaciones: no se puede ser leal en término de solo resultados, sin respetar las actitudes que Dios y los demás nos exigen por cuanto son. Un segundo argumento, que opone al consecuencialismo o moral puramente teleológica, que juzga de las acciones por sus solos fines entendidos como resultados, es el histórico. Toda la tradición cristiana es contraria a semejante planteamiento; y cita a Clemente de Alejandría, San Agustín y Santo Tomás, que nunca admitieron la mentira por sus previsibles buenos resultados. En fin, existe también una razón práctica para desechar el consecuen-

cialismo: la dificultad de un cálculo preciso de los posibles resultados de nuestras acciones; lo cual lleva bien a justificar cualquier elección, bien a apartarnos del riesgo de decidir. Parecidamente, el cálculo proporcional de bienes y males, en las llamadas *situaciones conflictivas*, sólo es admisible en la medida que no comprometa el orden real de los valores; es decir, cuando está en juego solamente una cuestión de proporción. Y concluye, el consecuencialismo demuestra tener miras muy 'estrechas'. Parece necesario volver a alimentar nuestro pensamiento moral en una fuente más amplia y rica, «como lo es la gran tradición de la moral católica» (p. 291).

\* \* \*

GERMAIN G. GRISEZ: *Christian Moral Theology and Consequentialism*. Estamos ante uno de los más interesantes trabajos y autores. Actualmente profesor en el «St. Mary's Seminary», ha escrito diversas obras, entre las que destacaremos un Tratado de Teología Moral, cuyo primer volumen acaba de aparecer: *The Way of the Lord Jesus, A Summary of Catholic Moral Theology*.—Vol I: *Christian Moral Principles*. Obra —en la cual colaboran también los profesores Boyle, Finnis y May, entre otros— destinada seguramente a ejercer gran influjo.

En cuanto al estudio que aquí comentamos, consta de dos partes. Una primera, consiste en la exposición y crítica interna del consecuencialismo. Para un consecuencialista, dice el autor, la moralidad viene determinada por los efectos del acto. Si todos sus efectos son buenos, no surge problema. La «elección comienza a ser necesaria cuando aparecen diversas posibilidades, cada una de las cuales promete efectos buenos —más o menos atractivos— pero implica también algún efecto malo, al menos el de postergar el bien que las otras alternativas prometían. Un consecuencialista considera que, para determinar la rectitud o no de la elección, debe mirarse a los efectos, y que debe elegirse aquella posibilidad que, más probablemente, eleve al máximo los buenos efectos y haga mínimos los malos» (p. 295). Sin duda, todo el mundo emplea alguna vez razonamientos de tipo consecuencialista, y aparecen usados a lo largo de la historia de la moral. Pero su generalización sistemática es, dice el autor, una característica exclusiva del moderno humanismo secularizado de occidente.

El consecuencialismo mira la «ética como un arte de vivir». La bondad moral se convierte en una cualidad técnico-estética de los actos humanos, que éstos alcanzan en la medida que se constituyen en medios eficaces para lograr lo que se ha tomado como fin, cualquiera que sea éste. En una palabra, el bien o bienes que el sujeto se propone como fin —sea el goce, la libertad o el bienestar, etc.—, trasciende todo otro

bien y determina la bondad moral: en relación a él, los demás bienes «pasan a ser llamados 'no-morales', 'premorales', 'ónticos' o valores y desvalores 'humanos básicos'» (pp. 296-97).

El autor piensa que el consecuencialismo constituye en sí mismo un sistema absurdo. En efecto, «exige que se cumplan simultáneamente dos condiciones contradictorias. En primer lugar, la elección debe versar sobre dos posibilidades moralmente significativas. En segundo lugar, la persona, para realizar la elección, debe determinar, sopesándolo en modo consecuencialista, qué alternativa promete el mayor bien (o el menor mal). La primera condición —que la alternativa sea de hecho moralmente significativa— entraña que el sujeto pueda elegir la opción moralmente mala. Porque no resulta moralmente significativa una elección entre diversas propuestas, una recta y otra no, a menos que haya posibilidad de optar por la moralmente mala. Por sí misma, la primera condición no plantea problema. Pero resulta incompatible con la segunda. En efecto, antes de decidir se debe poseer una conclusión clara, en términos consecuencialistas, lo que implica un juicio cognoscitivo que de suyo excluye la elección mala. Porque, si una alternativa se nos aparece prometiendo en modo definitivo el mayor bien o el menor mal, la otra no parece que pueda ser elegida. ¿Qué razón podría haber para elegir el menor bien y el mayor mal? En una perspectiva consecuencialista: ninguna. Porque, desde tal punto de vista, la bondad premoral de los resultados determina la rectitud moral de la elección, que es un medio para conseguirlos, y el método excluye cualquier otro factor inteligible, que pudiera inducir al agente a elegir incorrectamente» (p. 298). En suma, el consecuencialismo no sólo es un sistema de enjuiciamiento moral falso, sino absurdo. Pero desgraciadamente, muy difundido.

Su éxito se explica porque, aun cuando el consecuencialismo no sirva para realizar un razonamiento moral convincente, sirve para «racionalizar» —es decir, autojustificar— las propias actuaciones. «Quienes razonan en forma consecuencialista, nos fuerzan a pensar que lo que hacen es justificarse, ante la propia conciencia y ante las críticas ajenas, mediante un cálculo basado en lo que prevén como resultados de su elección» (p. 304).

La segunda parte del trabajo constituye una crítica externa del consecuencialismo, basada precisamente en sus consecuencias devastadoras para la teología moral. Primero, porque el consecuencialismo, en relación a la conducta ya realizada, «tiende a crear la ilusión de que no se podía haber hecho otra cosa. Pues haber elegido el menor bien o el mayor mal, hubiera sido simplemente absurdo». Así, en definitiva, nos sugiere que en la práctica carecemos de libertad, y acaba afirmando que nadie obra realmente el mal; nos imposibilita la conversión, oscureciendo nuestra responsabilidad. Las personas, de hecho, incurrirían únicamente en «errores, actos inmaduros, sufrirían neurosis, estarían desviadas por institu-

ciones perversas, etc.». Pero, suprimida la conciencia de la libertad, se agota todo sentido moral (p. 313). En segundo lugar, el pensamiento consecuencialista hace prácticamente inconsistente la posibilidad del pecado grave, al menos en ciertas áreas: por ejemplo, la necesidad de asegurar el sueño, el trabajo, o la oración, justifica a sus ojos el relajar la propia tensión sexual, mediante la masturbación; el deseo de salvar el matrimonio, permitiría el uso de contraceptivos; etc. (p. 314). Una tercera razón, más compleja e importante, es que destruye el núcleo mismo del significado cristiano de la moralidad. La fe nos enseña que la esencia de la recta conducta radica en la conformidad de nuestra voluntad con la de Dios, «de nuestros corazones con el corazón de Cristo» (p. 315). El consecuencialismo revoluciona esta perspectiva, situando la moralidad no en la conformidad íntima con el querer de Dios, sino en el resultado de nuestras acciones. De este modo, la obediencia de la fe, esencial a la moral cristiana, viene sustituida por una dialéctica racionalista, como ocurrió en el protestantismo liberal (que hizo desaparecer la obediencia a la Iglesia, a través de una supuesta obediencia a la Escritura). «La teología moral cristiana es imposible sin la obediencia de la fe. La vida moral cristiana requiere obediencia a la enseñanza moral recibida. Y la vitalidad del oficio jerárquico de enseñar depende de la animosa obediencia del Papa y de los Obispos a Cristo y al Espíritu Santo» (p. 321). Conscientes de que esta sumisión de la inteligencia y de la voluntad es mucho más importante de cuanto pudiera serlo toda nuestra eficacia humana. Así lo expresa el autor: «Dios parece más interesado en darnos oportunidad de que nos hagamos mejores obrando el bien, que en la eficacia de nuestras obras. El puede causar cualquier efecto sin nosotros. Pero no puede convertirnos en agentes de nuestra santidad sin contar con nuestro empeño, dándonos por supuesto las gracias, habilidades, normas y todo lo necesario para hacerlo posible» (p. 323).

Resulta esencial para la adecuada comprensión de la moral cristiana, el darnos cuenta de cómo Dios nos enriquece asociándonos a cumplir su voluntad, no porque nos necesite sino porque nos ama. Por eso, Dios renuncia a obrar siempre que ello pueda servir para que nosotros luchemos mejor por adquirir la santidad. «Los beneficios de la Eucaristía podría causarlos sin sus sacerdotes, pero el sacerdocio no podría existir sin la Eucaristía. La gente de buena voluntad podría encontrar a Dios sin el apostolado de la Iglesia, pero la Iglesia no podría existir sin su misión apostólica» (p. 323). Este es el sentido de nuestra acción y el valor de nuestra obediencia.

\* \* \*

JOSEPH T. MANGAN: *Making Choices in Conflict Situations*. El autor es profesor de la «Loyola University» de Chicago. A veces —señala— se

presentan situaciones aparentemente conflictivas de deberes. Para resolverlas se debe acudir a la verdad que nos enseña nuestro Padre Dios, de la cual tenemos tres testigos: «la voz viviente de la creación de nuestro Padre, la voz viviente de su Revelación y la voz viviente de la Iglesia de nuestro Padre, fundada por Nuestro Señor Jesucristo» (p. 332). Desgraciadamente, hoy algunos teólogos contradicen la voz del Magisterio, creando un verdadero conflicto en los fieles. La solución, sin embargo, es clara: las enseñanzas del Magisterio son normativas de la conducta moral para todos los fieles, como repetidamente insistió el Concilio (*Lumen gentium*, n. 25; *Dei Verbum* nn. 10 y 12; *Gaudium et spes* nn. 44, 50, 62; *Apostolicam actuositatem*, n. 24).

Seguidamente, se ocupa de las deformaciones acerca del principio de doble efecto, que han servido como canal para introducir la mentalidad consecuencialista, según hace patente la obra de Knauer. Al respecto, indica la raíz de la solución: «el adecuado entendimiento del principio de doble efecto, fluye del adecuado entendimiento del análisis del acto moral» (p. 341). No podía ser de otra manera, pues en otro caso el principio se convierte —como de hecho ha ocurrido— en un expediente para aplicar otros criterios, y, por tanto, para burlar las exigencias de la doctrina cristiana. Sólo así, concluye, el principio es útil y debe ser conservado por la moral católica. Termina insistiendo en los requisitos para el recto uso del principio de doble efecto; en particular, y saliendo al paso en modo convincente a la polémica en curso sobre este punto, que el efecto malo nunca puede constituir el medio para conseguir el bueno, pues en tal caso serviría para justificar la consecución de un fin bueno mediante una acción mala, contra la enseñanza de la Escritura.

\* \* \*

WILLIAM B. SMITH: *The Meaning of Conscience*. El autor, profesor en el «St. Joseph's Seminary» de New York, comienza diciendo que el tema de la conciencia es, a la vez, uno de los más importantes y donde reina mayor confusión en la moral contemporánea. Seguidamente, describe «la precisa naturaleza y función de la conciencia en la teología moral católica»: ser «el acto por el cual se emite o realiza un juicio personal acerca de la cualidad moral de una acción particular, que nos es propuesta» (p. 363). Como recordó la Conferencia Nacional de los Obispos Católicos, en su «Basic Teachings for Catholic Religious Education» (1973), «cada persona debe tener una conciencia recta y seguirla. La conciencia no es un sentimiento ni un autoquerer, aun cuando ambos puedan afectar al grado de su culpabilidad. La conciencia es un juicio personal acerca de si algo es recto o inmoral, de acuerdo con la voluntad y la Ley de Dios» (p. 364).

Dos errores parecen hoy particularmente peligrosos y difundidos. En concreto, la tendencia a hablar sólo de la certeza y la sinceridad de conciencia, descuidando insistir en su rectitud. «Algunos parecen pensar y escribir como si la certeza y la convicción personal fueran lo único digno de mencionarse, y careciera de importancia saber si el juicio cierto es o no recto» (p. 366). En segundo lugar, la inflación de la literatura sobre la conciencia *sincera*, que tiene el riesgo de inducir a engaño sea «sobre en qué consiste la decisión de conciencia, sea sobre lo que requiere su formación» (p. 367). Sin duda, conviene insistir en las disposiciones de sinceridad y en la necesidad de procurar la certeza del juicio de conciencia. Pero no basta. La sinceridad y la certeza, se deben ordenar a la búsqueda de un juicio recto, bajo la guía del Magisterio. Este empeño no somete al hombre, como algunos pretenden, a un estado infantil: ¿Acaso una persona «se hace más adulta y libre por sustituir la autoridad verdadera por su autoridad preferida, por ejemplo al Papa por el teólogo local favorito»? (p. 369). No conviene tampoco olvidar que inclinan a deformar la conciencia no sólo los vientos de confusión existentes sino la propia complicidad. Los «juicios de conciencia no son decisiones desinteresadas, como aquellas que versan sobre la temperatura de la habitación o del cuerpo. Al decidir que es el bien, decidimos qué bien debemos hacer. El Cardenal Newman señalaba una tentación que a veces se nos escapa: 'el deseo de los hombres más concienzudos y religiosos no es tanto complacer a Dios, como complacerse a sí mismo sin disgustar a Dios'» (p. 369).

Otro punto que el autor trata documentadamente, es el referente a la «libertad de conciencia» en el Concilio Vaticano II. No pocos confunden hoy lo que la Iglesia ha dicho en defensa de la *libertad de coacción*, con una defensa de la libertad de pensamiento, actitud que sería suicida y que el Concilio cuidó mucho de evitar. Tras un análisis de sus textos, concluye: «la clásica y reiterada doctrina católica insiste en que la llamada 'libertad de conciencia' no es otra cosa que la libertad para descubrir el orden querido por Dios y adoptar a El nuestra conducta» (p. 373).

Finalmente, el autor sale al paso de otra fuente de confusión. El uso del término «buena conciencia», y la pretensión —en base a él— de adoptar soluciones para el fuero interno contrarias a la doctrina católica (por ejemplo, respecto al divorcio; la admisión de los divorciados que han contraído matrimonio civil a la eucaristía; etc.). Muchos parecen haber cambiado la oración, 'haz recta mi conciencia', por una sorprendente afirmación de que 'mi conciencia no puede estar equivocada'. Debe combatirse semejante error, que se filtra a través de un lenguaje donde sólo se insiste en 'decidir responsablemente', 'examinar responsablemente lo que dice el Magisterio', 'considerar responsablemente la propia situación'. Porque la verdadera esencia de «la tarea moral es determinar 'qué cosa responsable' debe hacerse, y hacerla. Describir o predecir por

adelantado que cuanto haremos será una decisión responsable es, simplemente, favorecer el triunfo de una responsabilidad retórica, describiendo anteriormente la cualidad de una futura decisión, para omitir por completo la efectiva tarea de determinar qué es aquello que debe responsabilmente hacerse o evitarse» (p. 378).

\* \* \*

PAUL J. PHILIBERT: *Moral Education and the Formation of Conscience*. El autor es profesor de la «Catholic University of America» de Washington, especialista en psicología de la educación. Su estudio tiene por objeto analizar cómo la teología puede usar de las adquisiciones de otras ciencias, y en concreto de las ciencias de la educación para formar la conciencia. Considera que los principios son los siguientes. Primero, es necesario tener presentes las diferencias de método entre la teología y las ciencias experimentales. Estas parten de los movimientos y cambios accesibles a la observación científica externa. «La metodología teológica es completamente distinta. Opera con un cuerpo de textos y una tradición de creencias, unificadas por la experiencia de una vida interior de fe en Dios y encuentro con el amor divino en la oración» (p. 387). Esto implica, como segundo principio, que, para utilizar las ciencias sociales, el teólogo debe hacer dos cosas. Ante todo, «examinar la correspondiente conclusión científica como tal, en su propio terreno y con su propio método», para enjuiciar su real valor científico. Después, debe «situar la información así obtenida en el contexto teológico, junto a los restantes datos de que no dispone el observador empírico, pero que el teólogo tiene recibidos en virtud del método —tan distinto— propio de la teología» (p. 387). Sin olvidar que mientras las ciencias sociales no pueden pretender el control ni de los recursos espirituales ni del destino último del hombre, la teología en cambio sólo puede ser honesta cuando sitúa cualesquiera datos recibidos de la ciencia en un contexto de interioridad y finalidad.

Con estas bases estudia las tesis de Kohlberg sobre la educación moral infantil y lo que pueden aportar a la teología. Subraya, como aprovechable, la insistencia del autor en que el conocimiento moral se desarrolla gradualmente y es, por ende, muy importante escuchar y responder seriamente a las preguntas de los niños sobre cuestiones morales (p. 401). Tener presente, también, que el amanecer de la conciencia —particularmente en el campo de la sexualidad— es difuso, y requiere en el educador una actitud de paciencia y sentido positivo (p. 402). Contar con la tendencia al bien que, pese a todas sus posibles desviaciones y errores, subyace en el adolescente, auténtica manifestación de que tiene impresa la ley natural, por la que el hombre participa en la ley eterna (p. 403). En fin, la importancia de ayudarle a que descubra el sentido

del bien, en medio de las inevitables tensiones de la vida, haciéndole entender que las normas morales son camino de la propia plenitud y perfección.

Termina insistiendo en la eficacia de un ambiente favorable —lo que llama 'el paisaje moral'—, para la educación de la conciencia; y de enseñar la virtud no sólo por la repetición de actos externos, sino formando las disposiciones interiores, que arraigan, como dice Santo Tomás, por los actos internos de la voluntad (p. 406).

\* \* \*

El último estudio, que cierra la obra, es el de JORDAN AUMANN: *The Call to Perfection: God's Grace, Charity, and the Christian Life*. El autor profesor de teología espiritual en el Angelicum de Roma, recuerda que el Concilio Vaticano II se ha caracterizado por ser un Concilio más pastoral que doctrinal. Pero esto no debe engañarnos acerca de su importancia doctrinal, en tanto que ambos aspectos se influyan mutuamente, y así su énfasis pastoral ha implicado importantes consecuencias doctrinales, principalmente para la teología de la perfección cristiana. En concreto, «en el contexto de la vida espiritual, el Vaticano II ha promulgado dos enseñanzas que son fundamentales para el estudio de la conducta cristiana. La primera, que aparece en la *Lumen gentium*, es haber reafirmado la doctrina tradicional sobre la vocación de todos los fieles a la santidad» (cfr. *Lumen gentium* nn. 39-40), acerca de la que existía un grave olvido. «La segunda, que pertenece en modo directo a la vida espiritual, constituye el resumen de la verdad central que recorre todos los documentos del Vaticano II: Jesucristo, mediador y Cabeza del Cuerpo Místico, es la fuente de toda gracia y santidad, y como modelo y ejemplar, es el único auténtico modelo de la santidad cristiana» (pp. 416-417).

Jesucristo vino a la tierra para que nosotros tuviésemos vida, y la vida que nos otorgó es la gracia santificante, que San Pedro no duda en describir como una participación en la naturaleza divina (II Pt 1, 4); por este motivo los Padres de la Iglesia la llamaron 'divinización'. La vida de la gracia nos eleva a un nivel sobrenatural, haciéndonos hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. La gracia, conforme al aforismo clásico, no destruye la naturaleza, antes la perfecciona y eleva. De ahí, que la auténtica perfección del hombre sea la moral y culmine por obra de la gracia. Por eso, quienes critican al cristianismo, achacándole ser poco humano, cometen un enorme error. De hecho, son los que niegan lo sobrenatural quienes conducen el mundo hacia la deshumanización. Basta pensar en el humanismo marxista (Engels, Marx, Bloch, con sus raíces en Hegel), o en los demás humanistas que prescinden de lo sobrenatural: humanismo dialéctico (Feuerbach, Scheler, Buber), humanismo psi-

co analítico (Freud), y humanismo racionalista (Hobbes, Rousseau, Russell). En realidad, el último sentido y fin de la vida humana —en cuanto a su actual plenitud sobrenatural— escapa incluso a la metafísica y a la ética, por sí solas. Por eso, «ningún sistema filosófico antropológico puede revelar a los hombres su verdadero destino ni proyectar con claridad la imagen de su última perfección y plenitud. Sólo en la palabra revelada de Dios, aceptada por la fe, se encuentra la respuesta definitiva» (p. 420). Así lo afirma el Concilio (*Gaudium et spes* n. 22).

Esta vida divina participada, se desarrolla como configuración con Cristo, en virtud de la gracia santificante y de la fe que obra por la caridad. Consiste, esencialmente, en el progreso de la caridad que, al igual de las demás virtudes, crece gradualmente pero «no hay un término definido o límite para el aumento de la caridad, por ser una virtud sobrenatural y fluir del principio sobrenatural de la gracia santificante» (p. 423). Así, el Señor pudo pedir que nos amásemos unos a otros según El nos amó. De modo que, «ahora, la medida del amor es amar sin medida; el mandamiento es amar al modo que Jesús nos amó» (p. 424). De ahí que los santos, que alcanzaron realmente esa intensidad, se consideren a sí mismos como meros canales del amor de Dios.

Perfección de la caridad, santidad y perfección cristiana significan lo mismo. Los dones del Espíritu Santo pertenecen a tal perfección, y por ende, también, la vida mística, presente de algún modo en el desarrollo de toda vida cristiana. «El primer y esencial elemento de la perfección cristiana es la caridad, que comporta el don de sabiduría. Pero éste otorga al alma un conocimiento sabroso de Dios, lo cual es contemplación. Por tanto, la contemplación infusa constituye un fenómeno concomitante a la vida mística y a la perfección cristiana» (p. 429). Se cometió un error al contraponer contemplación y acción: «la perfecta y fructuosa vida activa presupone la contemplación, como su soporte y contrapeso, y como fuente de toda verdadera eficacia» (p. 430).

R. García de Haro  
Istituto Giovanni Paolo II  
Pontificia Università Lateranense  
ROMA