LA RELACION MORAL ENTRE EL "FIN" Y LOS "MEDIOS": EL TEMA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

AUGUSTO SARMIENTO

La llamada "teología de la liberación" no pretende, en ningún momento, hacer un estudio moral de la lucha por la liberación; es decir, no intenta justificarla éticamente o, al menos, ofrecer el análisis de las condiciones en que esa lucha debe realizarse, a fin de ser lícita y honesta moralmente. Por eso, no es posible encontrar en los escritos de estos autores, un tratamiento expreso y directo del tema medios-fin, eminentemente moral.

Sí cabe, sin embargo, mediante la lectura exegética de sus textos, llegar a descubrir el pensamiento moral subyacente en bastantes de sus planteamientos. Y éste, precisamente, es el intento, que, en relación con el problema medios-fin persigue nuestro trabajo¹. Paralelamente, presentamos la doctrina de Santo Tomás, con objeto de tener un elemento válido de contraste.

Pero la adecuada comprensión del tema medios-fin, exige plantearse, primero, el problema de la distinción del bien y del mal y la noción misma de moralidad: ¿en virtud de

1. El estudio se limita a G. Gutiérrez y H. Assmann, y se centra, principalmente, en unas obras determinadas: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972; H. ASSMANN, *Opresión-Liberación, desafío a los cristianos*, Montevideo 1971; *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.

qué criterio una acción determinada se dice —es— buena o mala?, ¿la frontera que separa el bien y el mal se da realmente o es producto de nuestra subjetividad?

1. EL BIEN Y EL MAL. LA MORALIDAD

1.2. *La teología de la liberación*

Los conceptos de bien y de mal dependen de la noción de verdad, a la que siguen necesariamente: si ésta es relativa, aquellos también lo serán, y si la verdad se define como el resultado de una praxis y acción política, ocurrirá lo mismo con el bien y el mal; la línea divisoria de la malicia y de la bondad fluctuará constantemente al compás de los avatares políticos y, por otra parte, carecerá de todo interés el señalarla.

La concepción que G. Gutiérrez y H. Assmann tienen sobre la verdad, es muy similar; si bien, la postura de este último, caído ya en el marxismo², es más radical y sin equívocos: la verdad no existe, está por hacer: es el resultado de la acción, de la praxis, y se identifica con la novedad emergente a través de la acción.

“Hacer la verdad —escribe G. Gutiérrez— adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con El y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo, sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esa verdad se verificará, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término que todavía choca a algunas sensibilidades, de ortopraxis”³. No es la ortodoxia la que juzga de la ortopraxis,

2. Es y se profesa marxista: “Por eso es tan importante que *los marxistas* aceptemos inequívocamente el desafío de profundización histórica...”, H. ASSMANN, *Teología desde la praxis*, p. 197.

3. G. GUTIÉRREZ, o. c., pp. 32-33.

sino al revés: la ortodoxia depende de la ortopraxis; sólo ésta interesa y es eficaz; la ortodoxia está viciada de teoría.

Para H. Assmann "la fe sólo es verdad cuando se hace verdad; cuando es históricamente eficaz para la liberación del hombre"⁴. "La evangelización al servicio de la cual está puesta la teología, evidentemente quiere ser articulación histórica del amor-praxis, y no simple enunciación de un mensaje. Bíblicamente, ningún mensaje es verdadero si no se hace verdad en la praxis. Por lo tanto, en su tarea global, la teología se ve dirigida necesariamente a las ciencias humanas"⁵. "Verdadera, históricamente, la fe sólo puede ser cuando se hace verdad; vale decir: cuando es históricamente eficaz para la liberación del hombre. De este modo la dimensión de verdad de la fe, se liga estrechamente a la dimensión ético-política"⁶. Y si preguntamos a H. Assmann por el modo cómo la teología realiza la reflexión crítica sobre la praxis histórica, contesta diciendo que "situando la reflexión teológica allá donde todo proceso de concienciación humano-histórica debe estar, a saber, en la contextura real de los hechos... La verdad de la fe, su verificación, su hacerse verdad históricamente abarca la totalidad viva de la praxis"⁷.

Pero, de esta manera, lo que verdaderamente cuenta es el acontecer en el que se disuelven la verdad y, primero, el ser; la verdad lo es sólo en la medida en que se hace y se verifica, cuando sirve y es eficaz para la liberación del hombre. El sentido y el destino de la vida del hombre se confían, así, a la praxis.

Se renuncia a conocer y se pasa a transformar. Y entonces la verdad se hace. Por eso, no se puede hablar de normas fijas y estables, anteriores a la acción. Esta es, precisamente, la única verdadera norma, la acción que coincide con su norma y que se produce a sí misma a la vez que su norma.

H. Assmann explicita aún más su pensamiento: "¿El concepto teológico de verdad y sus correlativos, incluía intrínsecamente su eficacia histórica? La respuesta, un tanto sim-

4. H. ASSMANN, *Opresión-Liberación*, p. 88.

5. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis*, p. 52.

6. *Ibidem*, p. 71.

7. *Ibidem*, p. 73.

plificada, es, no. La verdad existía en sí, en una especie de reino propio. La articulación de la eficacia histórica de esta verdad era pensada como un paso ulterior bastante independiente de la determinación de esta verdad. Por eso, también el encuentro con la verdad era pensado como una adhesión intelectual, o a su lógica, o a su autoridad. Fundamentalmente, la verdad era algo que se aceptaba o no, y su no aceptación, puramente intelectual, en nada afectaba a la validez de esta verdad... la verdad era algo que valía en sí misma. Establecida en su ámbito independiente, no podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas. Estas eran fácilmente justificadas como aplicaciones imperfectas, propias de la contingencia humana, sin que esto afectase para nada a la permanencia absoluta de la verdad en sí... Es necesario darse cuenta de cómo tocamos aquí la raíz profunda tanto del dogmatismo o autoritarismo (la verdad definida a priori, independientemente de su verificación), como del reaccionarismo (la superestructura de los valores en sí es la referencia a la cual se apela para resistir a los cambios históricos)"⁸. Todo, la verdad y el bien, es, pues, relativo y cambiante como la praxis histórica. No existe la verdad ni hay valores en sí. Y si es verdad sólo lo que sirve —y en tanto sirve— a la lucha por la liberación, se tiene que será bueno lo que es eficaz —y en la medida que lo es— para esa lucha. Nada extraña, por eso, que acciones que hoy y ahora son buenas, ayer no lo fueran o mañana dejen de serlo: no hay actos intrínsecamente buenos o malos.

En rigor, sin embargo, no se puede hablar de ortopraxis, de la acción como norma. Porque, con ello, se alude ya a un proyecto y verdad anteriores. Si se niega la existencia de la teoría de las normas, simultáneamente se la está afirmando: la afirmación de que la verdad, toda la verdad se hace, ya es, evidentemente, teoría. Una teorización cuyo punto de partida es el *yo*, que se convierte así en la medida de todas las cosas: de la verdad y del bien, del error y del mal.

La posición luterana sobre la corrupción esencial de la naturaleza humana por el pecado original sostiene que, en la presente economía, nuestro entendimiento es incapaz de co-

8. *Ibidem*, p. 66.

nocer la verdad. Aunque no niega la existencia del orden natural, con sus exigencias absolutas, afirma que ahora nos es totalmente desconocido y no es posible admitir en este estado de pecado un orden que sea fiel reflejo del orden original de la creación. Los protestantes —algunos, por lo menos—, conservan como un residuo de ley o derecho natural, pero de valor relativo y con carácter general de dirección: Dios puede dirigirse inmediatamente a cada uno, a su conciencia. No se trata, por tanto, de la ley natural inmutable y sin fisuras, tal como enseña la Revelación y propone el Magisterio, sino de una ley adaptada a las necesidades y situaciones prácticas, sometida a las distintas concepciones socio-culturales o modos de autocomprensión del hombre en la historia. Y la decisión última sobre la moralidad —bondad o malicia de los actos— no consiste en la aplicación, mediante el juicio de conciencia, de la ley objetiva al caso particular, en la que se tienen en cuenta las circunstancias particulares y situaciones concretas; es, por el contrario, el resultado del juicio interno propio de cada individuo. La verdad y rectitud objetiva de este juicio, en último término, no debe medirse ni es mensurable por norma alguna existente fuera del hombre e independiente de la propia persuasión objetiva, puesto que es plenamente autosuficiente.

Si Dios falta, si no existe, falta también la discriminación decisiva entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal; ya todo es irrelevante. "El marxismo —escribe el Prof. Cardona— irá dando paso a la radicalidad suma, al riesgo voluptuoso del hacer sin garantía ni finalidad, en una orgía de libertad como vacío, sin condiciones ni sentido. El traficar espasmódico de cada instante se convierte en la esencia misma del *homo faber*, de una existencia a la vez sin remordimiento y sin esperanza, sin trascendencia alguna y sin otras posibilidades de echar amarras que el huir del momento fascinante y destructor"⁹ 10. Es el rechazo radical de toda norma o autoridad, la amoralidad práctica; o se sostiene que todo lo

9. C. FABRO, *Prospettive di critica filosofica*, en *L'Osservatore Romano*, 25-VI-1976, p. 3.

10. C. CARDONA, *Raíces del escepticismo contemporáneo*, en *Palabra*, 132-133 (1976) p. 8.

humano —instintos, tendencias, impulsos...— son buenos por el simple hecho de darse, sin que haya que regularlos ni siquiera por una conciencia subjetiva.

1.2. *Santo Tomás*

La verdad de las cosas, como la del entendimiento, se reduce a Dios como a su primer principio, porque su Ser es la causa de todo ser, y su Entender la causa de todo entendimiento y cada uno tiene de verdad lo que tiene de ser, por lo que hasta que el entendimiento no llega a Dios, el Ser por el que todo es, no llega a la Verdad que hace verdad todo lo demás¹¹. De esta manera, Dios, como Ser y Verdad, es el fundamento; y, por eso también el final: el fin último.

No se puede olvidar que “la correspondencia entre la realidad de las cosas y la idea que de ellas tiene quien las conoce sigue un proceso distinto en el conocimiento de Dios y en el de los hombres. Dios las conoce porque las hace al conocerlas. Sus ideas son eficaces y su ciencia es práctica. Esta acomodación y correspondencia entre la realidad de lo conocido y la idea que Dios tiene de ello es lo que constituye la verdad *ontológica* de las cosas. Su verdad *lógica* o *científica* consiste en la acomodación que debe haber en nosotros entre la idea que nos hacemos de ellas y lo que ellas son. Mientras la ciencia de Dios es causa de lo que conoce, la nuestra es tributaria de lo que conocemos”¹². La verdad, como el ser, no está a merced de las situaciones y vaivenes, cualesquiera que sean; existe antes y por encima de ellas: y se mide por su relación al Ser y Verdad Primeros, de los que es participación¹³.

Aunque se puede decir que bueno o bien es “aquello que todos apetecen”¹⁴, de ahí no se concluye que la razón de que algo sea bueno, está en la voluntad colectiva de los que lo desean; es al contrario: porque es bueno, todos lo apetecen.

11. Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

12. E. SAURAS, *El agnosticismo fuente del agnosticismo*, en *Palabra*, 132-133 (1976) p. 13.

13. Cfr. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 ad 3; q. 103, a 2 c

14. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 5, a. 1 c; *C. G.*, 1, c. 37.

Y una cosa, algo, es bueno, por su perfección real¹⁵, por su ser, por la actualidad de su ser¹⁶. Por eso, Dios, que es la plenitud de ser, es absolutamente bueno y amable¹⁷. Y las criaturas, las cosas, cuanto más se acercan a Dios, al fin, más perfectas son¹⁸, porque tienen más —participan más— de ser y de bondad¹⁹.

La verdad y la bondad, por tanto, no son nociones cambiantes y variables; son tan incommovibles e inmutables como el ser, como las esencias, que, en último término se identifican con las normas. Por eso, el desarrollo del ser, la perfección, es paralelo al cumplimiento de las normas.

Ahora nos estamos refiriendo, evidentemente, al bien moral. Este se dice bien, no en el sentido de que todo ser real es bueno —*bonitas ontológica*—, ni porque las esencias creadas son buenas y perfectas —*bonitas physica*—, sino porque designa la perfección correspondiente a la norma moral libremente seguida por el hombre. De esta manera la criatura humana realiza en sí —con su amoroso y operativo reconocimiento— la idea divina de la esencia del hombre y consigue la propia perfección y desarrollo.

El bien —y el bien moral— no es, por ello, algo puramente subjetivo y aparente: es, por el contrario, un bien objetivo y absoluto que debe ser aceptado como tal por todos los hombres, por referirse al fin último de toda la creación, la Esencia y Bondad divinas, de las que es participación.

Las consecuencias que se derivan son fáciles de deducir: la bondad de la criatura —que es participación de la bondad divina—, depende, en el plano moral, de la propia operación, es decir, según la bondad o malicia de su operación el hombre se hace bueno o malo. Pero estas acciones son buenas o malas por la conformidad o disconformidad que tienen con el orden objetivo o realidad de las cosas que es el orden de los fines. Su expresión es la ley natural, universal e inmutable.

15. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 5, a. 5 c.

16. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 5, a. 3.

17. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 c.

18. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 4 c; *S. Th.*, II-II, q. 152, a. 5 c.

19. Cfr. SANTO TOMÁS, *C. G.*, III, c. 19.

Esta doctrina de Santo Tomás está en la base de la que constantemente propone el Magisterio de la Iglesia. Recordamos, a este propósito, las luminosas palabras de la Declaración *Persona Humana*: “en sus juicios acerca de los valores morales el hombre no puede proceder según su personal arbitrio. En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente²⁰... No puede haber, por consiguiente, verdadera promoción de la dignidad del hombre, sino en el respeto del orden esencial de su naturaleza. Es cierto que en la historia de la civilización han cambiado y todavía cambiarán muchas condiciones concretas y muchas necesidades de la vida humana; pero toda evolución de las costumbres y todo género de vida deben ser mantenidos en los límites que imponen los principios inmutables fundados sobre los elementos constitutivos y sobre las relaciones esenciales de toda persona humana; elementos y relaciones que trascienden las contingencias históricas. Estos principios fundamentales, comprensibles por la razón, están contenidos en ‘la ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace participe al hombre de esta su ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina providencia, pueda conocer más y más la verdad inmutable’²¹. Esta ley divina es accesible a nuestro conocimiento”²².

El bien y el mal —podemos concluir—, como la verdad, no “se hacen” —en el sentido de que nada es objetivamente real y existente en sí mismo fuera de la acción y propia subjetividad—: la bondad o malicia de la propia actividad es un desarrollo y despliegue del ser —*operari sequitur esse*—, y

20. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 16: AAS 58 (1966) p. 1.037.

21. CONC. VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3: AAS 58 (1966), p. 931.

22. S. C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Persona humana* (19-XII-1975), n. 3.

no el resultado, sólo de la acción —*operari sequitur facere*—, como postula la llamada teología de la liberación.

2. EL FIN Y LOS MEDIOS

2.1. *La teología de la liberación*

“En este sentido analítico-institucional —dice H. Assmann—, no existe ninguna opción entre violencia y no violencia. Sólo existe una situación de violencia que determina todo lo demás. Incluso los medios quedan afectados y, por tanto, no deben considerarse a-históricamente, pues no existe ningún medio *in se*, sino sólo medios condicionados por la situación. Recalquemos que el esquema medios-fin, aunque sea útil en algunas ocasiones, de suyo es abstracto. El medio sólo existe en el sentido de un fin que conduce en esta concreta e irreplicable situación de realización, mientras que el así llamado fin sólo se da en una mediatización concreta. En esta visión praxeológica, el fin y el medio son pensados en la unidad de su concreción. Precisamente un pensar social-ético debe moverse en esta concreción y no hablar abstractamente de la santidad de los fines y de la pureza de los medios”²³.

Si no se da más norma que la propia acción, con la que aquella se identifica, es evidente que el fin y los medios sólo existen en la situación, en la lucha de clases. Por eso, como escribe el Prof. Mateo-Seco, “si la verdad surge de la liberación, también la lucha de clases será la que creará la moralidad de las acciones. Siguiendo a Marx se ha convertido el futuro —la sociedad ‘liberada’— en *absoluto*. Y es este futuro el punto desde el que se re-interpretará la Doctrina de la Fe, teniendo presente que la ‘moralidad’ y el rigor científico de esta re-interpretación sólo tiene una norma: el fin justifica los medios, y es bueno todo lo que fomente la lucha de clases”²⁴.

23. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis*, p. 206.

24. LUCAS F. MATEO-SECO, *Sobre la teología de la liberación*, en *Scripta Theologica*, 7 (1975) pp. 380-381.

En rigor, es la propia subjetividad la que se constituye en fuente de moralidad; pero no cualquiera, sino la subjetividad espontánea y atea: “El que siempre sabe a priori cómo tiene que actuar de acuerdo a una situación todavía no dada, toma una decisión inmoral —esto hay que decirlo claramente— precisamente por tratarse de una decisión abstracta y ahistórica”²⁵. No se puede decir otra cosa cuando Dios y las normas morales desaparecen del horizonte de la vida moral. Los medios, de cualquier índole y condición, con tal de que sirvan y sean eficaces para la lucha liberadora, son buenos. Este fin e intención justifica y cohonesto todo.

2.2. Santo Tomás

La bondad y malicia de los actos humanos deriva, en último término, de su conformidad o disconformidad con el último fin, con la Bondad divina²⁶. E inmediatamente, de los objetos, que son esas realidades a las que los actos tienden por su naturaleza: “Toda acción humana deduce su primera y esencial bondad o malicia del objeto”²⁷. Intervienen también en la moralidad de las acciones el fin y las circunstancias, pero existe ya con anterioridad la moralidad esencial del objeto²⁸. Una moralidad objetiva, interna e ineludible, fundada en la conformidad u operación del acto real con su norma objetiva.

Cierto es que la “realización” de la norma, de la verdad, ha de ser tenida en cuenta —¡y necesariamente!— si se quiere juzgar acertadamente sobre la moralidad de los actos determinados. Pero de ahí no sería justo concluir, evidentemente, que toda moralidad —y la verdad, en definitiva— deba reducirse a los estrechos límites de la propia o ajena percepción y verificación.

Una cosa, en efecto, es la verdad, la moralidad en sí misma, con abstracción de la utilidad y provecho que reporten, independientemente de su situación; y otra cosa es nuestro

25. H. ASSMANN, *Theologia desde la praxis*, p. 205.

26. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 6 c, ad 3.

27. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 2, 5; *In Sent.*, II, d. 36, q. 1, a. 5; *De Malo*, q. 2 a. 4.

28. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 1-2.

conocimiento de la verdad y de la moralidad: el hallazgo y posesión de la verdad por los sujetos determinados.

Respecto a lo primero, precisamente porque la verdad es correspondencia de nuestro entendimiento con la realidad objetiva de las cosas —y la moralidad, conformidad de nuestro obrar con las normas deducidas de esas realidades objetivas—, es necesario afirmar la objetividad de la verdad y de la moralidad.

“En cuanto al conocimiento de la verdad la cuestión es muy distinta: por más que podamos hablar de una objetividad de la verdad, nuestro conocimiento de ella es, evidentemente, subjetivo. E incluso este sencillo reparto entre lo que corresponde a la subjetividad y lo que puede afirmarse como plenamente objetivo no resuelve tan limpiamente el problema. Y no lo resuelve, entre otras cosas, porque el hombre es un ser histórico, porque estamos sumergidos en la corriente de la historia y, al menos, es problemático que podamos abandonar esa corriente para nuestro conocimiento de la verdad y hacer pie con despreocupada tranquilidad en las orillas de lo intemporal. Por cierto, no podemos decir que sólo alcanzamos la verdad cuando nos confiamos a la marcha de la historia —como si la historia no fuese algo que los hombres pueden dirigir—; pero en cambio —y es aquí donde se plantea el problema de su descubrimiento y de su posesión— es solamente en la historia donde aparece lo eterno de la verdad”²⁹.

29. JOSÉ M.^a MARTÍNEZ DORAL, *¿Hay una verdad incondicional acerca del hombre?*, en *Persona y Derecho*, 3 (1976) pp. 5-6. De todas maneras el conocimiento humano trasciende el mero devenir histórico y alcanza unos principios inmutables, en su núcleo esencial: “más allá de toda convención de grupo, de toda estimación mayoritaria, de todo orden socialmente reconocido de valores, hay algo mucho más importante, a saber: una verdad natural (con gusto diría una verdad verdadera), una verdad que se hace patente a la razón, una verdad objetiva” (*Ibidem*, p. 2); la verdad —digámoslo una vez más— no se reduce a la mera historia: “todas nuestras acciones aparte de su dimensión empírica exhiben una dimensión valorativa, una relación trascendental a la norma de moralidad, lo que les hace —por cierto, teniendo siempre en cuenta la particularidad de las situaciones concretas— *por sí mismas* justas o injustas” (*Idem, Situacionismo jurídico e indisolubilidad del matrimonio*, en *Persona y Derecho* 1 (1974) p. 219).

Paralelamente, en relación con la moralidad, el conocimiento de ésta es también subjetivo; más aún, en concreto, la moralidad sólo se puede predicar de las acciones personales, de las que realizan los sujetos determinados.

Afirmar, por eso, que la verdad —y la moralidad— es objetiva, que está antes de la praxis y no depende ni se identifica con ella —que está más allá de todo condicionamiento espacial y temporal—, no equivale a “echar en olvido las limitaciones subjetivas, los condicionamientos históricos que acompañan siempre al hallazgo y a la posesión de la verdad. Mucho más cuando se tiene el atrevimiento de afirmar que lo que se descubre y se pronuncia no es cualquiera verdad convencional, sino la verdad en sí misma, la verdad objetiva”³⁰. Lo que se dice es que con anterioridad a la praxis, a la situación particular, la realidad tiene ya un valor y un sentido. Y en consecuencia para determinar el valor y moralidad de las normas y de los medios —de los actos singulares y concretos—, no bastará con conocer su utilidad y eficacia; se requiere, primero, averiguar su esencia y realidad, qué son en sí mismos. Por otra parte, esos aspectos subjetivos necesarios, —la moralidad es siempre de los actos personales—, gracias a los cuales se puede hablar, en cierto sentido, de una creación personal del bien y la verdad —el bien moral—, quedan suficientemente protegidos —lo hemos visto— con la doctrina clásica del fin y las circunstancias, como fuentes de la moralidad.

Los actos son buenos, cuando se dirigen a objetos moralmente buenos, es decir, conformes a la recta razón, que descubre impresos en los objetos, en las esencias de las cosas, las leyes de su ser y de su obrar. Por eso, se puede decir con verdad que la bondad o malicia de la voluntad y de los actos depende de la razón del mismo modo que depende del objeto³¹.

De esta manera la propia intención y voluntad —el fin que perseguimos al obrar— o el resultado de la personal actuación, no es lo principal y decisivo para la moralidad de

30. *Ibidem*, p. 7.

31. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3. —La calificación moral de las acciones ha de hacerse teniendo en cuenta, además, el fin y las circunstancias, debiendo ser buenos por los tres factores: “*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*”.

los actos. Una acción mala, no puede justificarse por un fin bueno, porque la moralidad depende fundamentalmente de las leyes y normas divinas, a cuyo conocimiento nos llevan los objetos y naturaleza de las cosas. Y la moralidad de los medios, en consecuencia, ha de medirse primariamente por el orden objetivo y ontológico de los fines, por la ley de Dios, en definitiva. Una ley que existe antes y da sentido —¡fuera de Dios nada se sostiene!— a toda la acción y vida humanas.

* * *

Una vez más, al terminar esta breve confrontación entre el pensamiento de la llamada teología de la liberación y la enseñanza de Santo Tomás, hemos de afirmar que sin Dios, o cuando se le relativiza, no hay discriminación decisiva entre la verdad y la falsedad ni entre el bien y el mal³². Sólo cuando llegamos a Dios, al Ser por el que todo es, llegamos a la Verdad que hace verdaderas todas las cosas³³. Y con la verdad, a la alegría de la verdadera libertad³⁴.

32. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Ep. I ad Tim. lectura*, c. VI, lect. 1.

33. Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

34. *Ioann.* VIII, 32.