

La adhesión a la Verdad lleva consigo la exigencia de unos comportamientos y actitudes y el rechazo de otros que no son compatibles con Ella

[EIUNSA](#)

La fe tiene una repercusión moral inmediata: no se trata tanto de acoger una doctrina y obedecer unos mandatos, cuanto ?lo que es mucho más radical? de participar de la misma vida de Cristo, presente en el fiel cristiano por la gracia

Introducción

Es indudable que la Encíclica sobre los fundamentos de la moral *Veritatis splendor*, firmada por el Santo Padre Juan Pablo II el 6 de agosto de 1993, ha sido acogida en el seno de la Iglesia con un sentir poco menos que unánime: se trata de un documento importante. En primer lugar porque “es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina”[1], y además, porque nos encontramos en un momento histórico en el que una de las dimensiones de la Teología que ofrece un panorama más polémico y, si se quiere, confuso, es precisamente la Teología Moral. El juicio del Magisterio sobre las diversas corrientes morales en uso en el seno de la teología católica era esperado y deseado.

En efecto, desde el primer tercio del presente siglo se han ido sucediendo los intentos de elaboración de una Moral renovada, capaz de acometer con más vigor y poder de convicción las cuestiones nuevas y antiguas, de fundamento o particulares, que se iban presentando a un hombre, el de nuestro tiempo, cuya sensibilidad y cultura exigía no sólo mejores soluciones, sino también y sobre todo, unos fundamentos más firmes de acuerdo con su comprensión del hombre mismo y del mundo.

Esos intentos fueron cuajando progresivamente en nuevas generaciones de manuales y en multitud de estudios que proponen una nueva visión de la Moral.

El Papa asume en su Encíclica ese deseo de renovación, sentido desde hace tanto tiempo, y recogido por el Concilio Vaticano II, acoge con gratitud en nombre de la Iglesia y de todos los obispos sus frutos, y alienta a los teólogos a persistir en el esfuerzo[2]. Pero al mismo tiempo denuncia las posturas que, surgidas de esos deseos e intentos no son compatibles con la doctrina cristiana[3], ejerciendo la capacidad de discernimiento que le es propia en cuanto Supremo Pastor de la Iglesia de Cristo, al servicio de la integridad de la doctrina revelada[4].

La intervención había llegado a hacerse necesaria, pues, en ese empeño de renovación, algunos moralistas católicos, asumiendo sin la suficiente crítica concepciones antropológicas y éticas contemporáneas, habían llegado a poner en tela de juicio verdades fundamentales del patrimonio moral de la Iglesia, llegando también a restringir, si no a rechazar, la competencia del Magisterio en materia moral, y a negar teórica o prácticamente la existencia de un vínculo intrínseco entre la fe y la moral.

Nos proponemos aquí exponer, de modo necesariamente sintético, el contexto teológico-moral en que se inscribe este documento, con el objeto de alcanzar una primera aproximación de la relevancia que le corresponde en el momento presente de la Teología Moral católica. En concreto, teniendo presente que el Papa señala como objeto de la Encíclica discernir lo que hay de dañino en el vasto panorama de las tendencias morales católicas actuales, nos detendremos en el examen de dicho panorama, intentando mostrar las líneas maestras de los intentos de renovación de la moral y de cada una de las tendencias en que va cuajando, y de qué modo se ve afectado por el juicio de la Iglesia.

Nos parece que ese estudio permite comprender dos cosas fundamentales. En primer lugar, cómo el documento supone la plena asunción por parte del Papa de los deseos de renovación de la Teología Moral, y en ningún caso —como algunos han querido dar a entender— su rechazo. Y en segundo lugar, cómo la Encíclica, al

apuntar los fundamentos y límites fuera de los cuales el esfuerzo de tanto tiempo resultaría vano, representa una contribución valiosísima a dicha renovación, es decir, un paso adelante en el seno de la misma, y no un estancamiento o punto final: dar luz al caminante no es restringir o frenar su caminar, sino, precisamente, posibilitarle el alcanzar antes y mejor la meta de su andar, haciendo más seguro su viaje.

I. Líneas generales de las tendencias renovadoras de la Moral

Se puede decir que hay tres grandes factores que intervienen decisivamente en la renovación de la Teología Moral católica a lo largo del siglo XX^[5]:

a) las críticas que desde ámbitos de filosofía moral no católica acusan a la Teología Moral católica de *inmovilismo*;

b) la renovación bíblica y litúrgica que desde principios de siglo se va abriendo paso en el seno mismo de la Teología católica;

c) la introducción de un pensamiento filosófico de corte existencialista o empirista (según las áreas geográficas y los tiempos) como instrumento de desarrollo de la Teología Moral.

Aún en el ambiente agitado surgido del modernismo y su condena, surgen las críticas que desde la filosofía moral de la época se alzan contra la Teología Moral católica, a la que se acusa de anquilosada y heterónoma. En concreto, se critica que, por una parte, desde el siglo XVII la moral católica no ha insistido sino en la repetición de lo tradicional con pequeñas variantes, con un hermetismo total a las corrientes de pensamiento éticas surgidas desde la Edad Media. Por otra parte, se critica el hecho de que toda especulación moral haya de estar sometida a la autoridad del Magisterio de la Iglesia, de modo que las directrices de la vida moral poco tengan que ver con las inquietudes mismas de los fieles que viven en un mundo moderno. Con estos principios, la Teología Moral está abocada —según algunos círculos católicos alemanes sensibles a la crítica— a un completo estancamiento y, por tanto, a su muerte como disciplina científica.

A estas críticas se suman en seguida las procedentes del ámbito teológico protestante, que atacan la fundamentación de las normas morales en la voluntad de Dios (como *mandamientos de Dios*). Esa concepción, unida al principio de autoridad antes mencionado lleva —siempre según estas fuentes— a la sustitución del corazón y la conciencia del hombre como depositarios de la voluntad y ley divinas, por la autoridad de la Iglesia^[6].

El punto básico y tradicional de la moral católica que está siendo afectado por estas críticas es la fundamentación que ofrece de la existencia y significado de normas morales absolutas y de los actos intrínsecamente malos.

Las reacciones católicas a estas críticas se van a producir en un primer momento en el área de teología alemana, y revestirán distinto signo: desde quienes las asumen plenamente propugnando una reforma a fondo de la Teología Moral católica, hasta quienes la rechazan de plano, pasando por quienes propugnan una posición moderada, media entre las dos anteriores.

En resumen, podría decirse que los frutos de esas reacciones van a ser:

1) el deseo de reforma del método casuístico como método de elaboración y exposición de la Teología Moral. Se hace responsable a dicho método de haber puesto el centro de gravedad de la moralidad en la ley y autoridad externas al agente, y no en su conciencia, reduciendo, además, la moral a una patología. El uso de este método en una atmósfera teológico-moral en la que impera la mentalidad jurídica, habría llevado al moralista a concebir su labor como la de un *encasillamiento de las conciencias* más que como un penetrar en la conciencia de cada agente cristiano;

2) la aspiración de una Teología Moral más teológica y sobrenatural, de modo que llegue a constituir una verdadera teología y no sólo una filosofía moral de inspiración cristiana. Para ello, habría que reintroducir en la moral la consideración de la gracia de Dios no como un simple apoyo en la vida moral cristiana, sino como fuente última de la misma. Así mismo, habría que dotar a la Teología Moral de una fundamentación bíblica más profunda, de modo que los principios morales se vean surgir del Evangelio, y no sean simplemente postulados que se *avalan* con citas bíblicas. De esta manera se tiende a concebir la Teología Moral como el instrumento a través del cual se ayude a los fieles a que Cristo tome forma en ellos;

3) la exigencia de un contacto verdadero con las circunstancias de la vida real en que un creyente ha de vivir su fe, y con la sensibilidad con las que el hombre concreto de nuestro tiempo las concibe y se mueve en ellas.

En consecuencia, podemos decir que fruto de todas estas discusiones es el deseo de una Teología Moral más personalista —por oposición a legalista—, cuyo horizonte sea la identificación del hombre cristiano con Cristo, y cuyo método combine a la vez la dimensión bíblico-teológica con la especulativa, dando orientaciones y soluciones verdaderamente prácticas a la hora de iluminar la vida de los fieles. La casuística podría tener aquí un lugar, pero no debería constituir precisamente el método de elaboración y exposición, y habría, además, que cambiar radicalmente su modo de argumentación, dando más relieve a los criterios teológicos que a los jurídicos.

Sin embargo, esos deseos no van a cuajar aún en realizaciones prácticas. Así lo muestra el hecho de que los manuales que se publican en esta época no consiguen terminar de superar el entramado jurídico-casuístico, o de salir de una moral concebida como moral de la obligación, es decir, como exposición de todo aquello que un cristiano tiene obligación de hacer o de evitar para no incurrir en pecado. Ni siquiera la *Teología Moral Católica* que Mausbach —uno de los más clarividentes exponentes de los deseos de reforma antes señalados— publicaba entre 1914 y 1918 lo consigue, como señala el mismo autor. Habrá que esperar casi hasta la mitad de siglo para empezar a ver surgir manuales de la nueva orientación.

Señalemos, antes de seguir adelante, algunas notas que nos parecen de interés en relación con la insatisfacción con la Teología Moral heredada, anteriormente expuesta.

Como hemos visto, la crítica más importante que se dirige a la moral anterior es la de legalismo o juridicismo. Es decir, que se haya reducido la moral a un desarrollo deductivo de las obligaciones que afectan al agente cristiano desde la ley de Dios, incurriéndose, por tanto, en una concepción reductivista de ley moral y del papel de la conciencia en la vida moral del cristiano, pues la una parece quedar reducida a un código, y la otra a un mero intermediario apersonal entre ley y obrar concreto.

Digamos ahora que esa insatisfacción tiene sus razones: no se trata de una crítica gratuita o poco fundada. Desde los tiempos del voluntarismo de origen nominalista, la noción de obligación había pasado a constituir el núcleo de la moralidad de los actos humanos: su bondad o malicia dependerían de su consonancia o no con la voluntad de Dios, que dicta un tipo determinado de conducta. Y así, la moral no sería sino la exposición de todo aquello a lo que el hombre está obligado por voluntad de Dios. Esta concepción cuaja definitivamente con las *Instituciones morales* de Juan de Azor[7], que, separando de los estudios teológicos de los futuros sacerdotes los tratados *demasiado especulativos*, como el de la gracia o el de la bienaventuranza, en aras de una formación más práctica de los mismos en orden al ejercicio de su ministerio, asume el planteamiento legalista; y al ser la falsilla de los manuales de moral de los siglos siguientes, lo transmite a la moral neoescolástica.

Aunque más adelante, con el neotomismo, se producirían intentos de reforma de todo este planteamiento, reintroduciendo, por ejemplo, el tratado de la bienaventuranza en la Teología Moral fundamental, o propugnando un esquema de exposición de virtudes en lugar del de mandamientos, de hecho no se consigue salir de las líneas maestras de la moral de la obligación. Baste por ejemplo, para comprobarlo, consultar el modo en que son expuestas las virtudes en los correspondientes manuales de moral: más que ser contempladas como principios de la vida moral, se fija la mirada en las exigencias y prohibiciones que de ellas se derivan, buscando el grado de obligación que afectaría a los correspondientes actos en las diversas circunstancias. Ni se sale del marco de la moral de la obligación, ni se retoma la moral de santo Tomás, como se pretendía: ésta es leída según la clave de la moral de la obligación[8].

Los factores que van a provocar que cuaje en realizaciones prácticas (estudios, manuales, etc.) el deseo de reforma surgido en un primer momento como reacción ante la crítica externa a la Iglesia, van a ser, fundamentalmente, dos. Por un lado, la fuerza de los movimientos litúrgico, bíblico y kerigmático en la Iglesia, y, por otro, el avance de las disciplinas antropológicas. Los primeros impulsan una fundamentación sobrenatural más sólida de la vida cristiana. Las segundas, con la presencia del personalismo existencialista, de la fenomenología, de la filosofía trascendental, de los avances de la psicología con sus estudios sobre el alcance de la responsabilidad humana, etc., van a provocar una revisión de los presupuestos antropológicos de la ética y de la moral.

Se avanza pues, hacia una concepción personalista y cristiforme de la moralidad, fundamentada en la gracia y los sacramentos, que incida en el aspecto personal del comportamiento moral y en las consecuencias de la responsabilidad terrena del actuar cristiano. Como bien señala Ziegler, “el movimiento litúrgico, bíblico y kerigmático hicieron posible el paso de una ética mosaica del cumplimiento, que obliga desde fuera, a una moral dinámica de la gracia, que impele desde dentro. La influencia del personalismo filosófico y psicológico aceleró el tránsito de una moral del «más allá no», externa y correcta, a una moral de intención teónoma y de «actitudes»”^[9].

De este modo se va apuntando hacia una moral cuya tarea consista en el estudio de la realización del hombre desde su realidad más íntima: su ser de criatura redimida y constituida en nueva por la filiación divina en Cristo, de manera que aparezca en todo su relieve el carácter teológico, personal y comunitario de la moralidad. Cristo ha de ser el origen, centro y meta de toda esta nueva concepción de la Teología Moral católica: por Él somos constituidos en *nuevas criaturas*, en Él con su gracia vivimos según nuestra nueva condición, y a la plena identificación con Él apuntan las *tendencias* de nuestro *nuevo ser*.

Estos deseos cuajarán en seguida en una serie de manuales que intentan asumir esas exigencias de renovación de la Teología Moral. Todos ellos tratan de presentar una moral cristológica, buscando un principio rector de toda la exposición que represente una de las posibles dimensiones que puede revestir la figura de Cristo y su predicación como fundamento de la moral.

Para unos, ese principio rector será la tendencia a la visión beatífica o a la felicidad, que se ve definitivamente iluminado por el mensaje del Evangelio: la fe cristiana introduce en el hombre una finalidad que da a la Teología Moral su significación específica. La vida moral consiste en la progresiva realización y alcance de aquella finalidad; y esto se hace posible desde las enseñanzas del Evangelio y la realidad de la gracia en el alma, que abren al cristiano un horizonte de insospechada profundidad desde planteamientos meramente racionales. La Teología Moral tendría como tarea exponer rigurosamente cómo ha de ser el obrar del cristiano para ir realizando esa finalidad. Se trata de la postura más próxima a la tradición tomista.

Para otros, el principio rector en la exposición de la Teología Moral ha de ser de carácter más normativo que finalista. Así, ideas como la *imitación de Cristo* (F. Tillmann), el *Reino de Dios* (J. Stelzenberger) o el *agapé* (O. Schilling) se erigen en resumen del deber moral del cristiano y son elegidas como principios integradores de toda la Teología Moral. Esta consistiría respectivamente en la exposición rigurosa del deber de imitar a Cristo, o de pertenecer y realizar el Reino de Dios, o de adoptar como norma suprema del propio obrar la caridad. Las tres ideas serán magistralmente unificadas y sintetizadas en el manual de B. Häring, *La Ley de Cristo*, publicado en 1954, que, a pesar de que todas estas discusiones estaban teniendo lugar fundamentalmente en Centroeuropa, alcanzó inmediatamente una extraordinaria difusión y resonancia.

Por último, para otros autores (G. Thils, I. Zeiger), el principio rector de exposición de toda la Teología Moral ha de estar constituido por la idea paulina de *nova creatura* (2 Co 5,17; Ga 6,25), en la que ven resumido lo distintivo y específico del mensaje del Nuevo Testamento. Se trata aquí de un principio entitativo-causal, según el cual la moral sería una doctrina sobre el *nuevo ser* del hombre enraizado en Cristo por los sacramentos, y sobre la vida y el obrar en Cristo que ha de seguirle.

El hecho de que cada uno de estos intentos presente, junto a sus ventajas, dificultades y riesgos, llevó también a intentos de síntesis de los tres tipos de principios (finalistas, normativos y ontológico-causales), de los cuales

quizás el de mayor resonancia fuera el presentado en 1960 por G. Ermecke al reelaborar *La Teología Moral Católica de Mausbach*.

Para terminar este punto digamos que, si bien en toda esta época anterior al Concilio Vaticano II, las discusiones e intentos están centrados en una nueva presentación de la moral cristiana tradicional, en seguida comenzarán —de la mano de la así llamada *Nouvelle Theologie*— otro género de trabajos que inciden más directamente en la validez de los principios tradicionales que en su nueva presentación. Surgirán las polémicas en torno a temas tan fundamentales como la historicidad de la percepción de la verdad, la existencia y el sentido de las normas morales absolutas y el concepto de ley natural. Con estas discusiones se abre una nueva época para la Teología Moral católica que terminará de cristalizar el panorama teológico-moral al que la *Veritatis splendor* se dirige.

II. Las diversas propuesta de Teología Moral renovada

Reflexionar críticamente sobre los principios básicos de la moral cristiana no quiere decir siempre negarlos o interpretarlos de tal modo que, de hecho, se sustituyan por otros. Así, algunas de las nuevas presentaciones de la Teología Moral surgidas después del Concilio Vaticano II, son un auténtico repensamiento de los temas morales fundamentales, a la luz de las tendencias anteriormente recogidas, que conduce no sólo a una nueva exposición de la doctrina de siempre, sino a una verdadera profundización en sus líneas de fuerza y puntos clave. Pero no conllevan un rechazo de las afirmaciones fundamentales e irrenunciables de la moral católica, sino una verdadera profundización de las mismas —que llega a ser muy crítica con el modo en que fueron expuestas en otros tiempos y con las conclusiones que de ellas se quisieron extraer en algunos momentos por parte de algunas instancias—, que les proporciona luces y horizontes verdaderamente nuevos, positivos y esperanzadores.

En cambio, otras conducen a un rechazo más o menos claro o tajante de algunas de aquellas afirmaciones, justificado desde sus postulados básicos.

Nos detendremos ahora sobre todo en las segundas, con el objeto de mostrar, a la vista de sus tesis y conclusiones fundamentales, de qué modo pueden resultar afectadas por los juicios de la *Veritatis splendor*.

Es precisamente ahora cuando reviste particular interés el tercer factor de renovación de la Teología Moral al que nos referíamos al comienzo de este estudio: la introducción en la reflexión católica de la introducción de un pensamiento filosófico de corte existencialista o empirista (según las áreas geográficas y los tiempos) como instrumento de desarrollo de la Teología Moral. Añadamos en seguida que no está en nuestro pensamiento que la revisión del utillaje filosófico que sirve a la Teología sea por sí mismo causa de desviaciones o errores. Poco más arriba asumíamos el hecho de que una de las deficiencias de la Teología Moral en los últimos siglos había sido precisamente su impermeabilidad al pensamiento moderno. Lo que sí tenemos en mente es el hecho de que ese utillaje sirve a una verdad previa, la de la fe, y, por tanto, que no puede ser asumido acríticamente, y ha de verse constantemente sometido al respeto a esa verdad. Así lo prueba, además, el hecho de que también los autores a los que nos referíamos inmediatamente más arriba hacen uso de complejos análisis fenomenológicos, psicológicos, etc., sin que por ello concluyan en afirmaciones que se separan de las verdades morales cristianas fundamentales.

Cuando la verdad queda condicionada por el instrumento filosófico que la alcanza o explica, es cuando se puede incurrir en el error. Y nos parece que es precisamente esto lo que ha ocurrido en estas nuevas presentaciones de la Teología Moral a las que nos referíamos: se han hecho depender las verdades morales de un análisis filosófico no suficientemente cribado. Y una vez que la verdad —sea ésta humana o revelada— queda condicionada —sin las suficientes garantías— por su comprensión por parte del sujeto, es inevitable que la relación de la libertad humana a la verdad adquiera también unos contornos bien lejanos de la enseñanza moral de la Iglesia al respecto, que conduce a errores prácticos en la vida moral.

Como ya se ve, el punto clave aquí es precisamente la existencia de una verdad moral que es susceptible de profundización pero no de cambio. Por ejemplo, podemos justificar desde muy diversas perspectivas la

inmoralidad del aborto; lo que no podemos hacer es justificarlo desde un análisis filosófico —sea del signo que sea— del obrar del agente concreto. Si esto se rechaza precisamente por la noción de verdad que se defiende —sea ésta teórica o práctica—, se llega a una completa reformulación de los principios morales fundamentales que cambia sustancialmente sus contenidos.

Esto es lo que ha pasado con una parte de la Teología Moral que ha hecho uso de las corrientes de pensamiento existencialistas o empiristas más o menos impregnadas de agnosticismo en sus orígenes o conclusiones prácticas[10]. De aquí que el Papa centre su reflexión sobre los fundamentos de la moral en la relación entre los conceptos de verdad moral cristiana y libertad humana.

Veamos ya, en términos generales, cómo se desarrollan las líneas maestras de estas corrientes morales contemporáneas.

Se parte, como antes, del deseo de introducir en la reflexión teológico-moral el pensamiento contemporáneo y, más en concreto, el existencialismo. La razón es sencilla: la argumentación de los manuales se ve como demasiado abstracta, teórica, lejana de los sentimientos e inquietudes de la persona real que obra en este mundo, en el ambiente propio de su tiempo. Esa instancia más personal, más íntima, del agente cristiano se vería recogida si se hace lugar a la nueva filosofía en el pensamiento moral. Por otro lado, van a ir apareciendo nuevos problemas de índole moral, a los que el magisterio de la Iglesia va a salir al paso con ese *antiguo* bagaje teológico moral. Entre otros, tendrán una decisiva importancia en relación al punto que tratamos, los problemas relacionados con la moral sexual y, en general, con la moral de la vida humana en su origen, transmisión y acabamiento. Las intervenciones magisteriales no satisfacen a muchos, que ven en ellas esas mismas deficiencias que señalaban en la teología que las explica[11]. De aquí que las intervenciones magisteriales, y de modo particularmente importante la publicación de la *Humanae vitae*, sean la ocasión con que muchos de estos autores críticos elevan su voz rechazando el pensamiento moral que hay detrás[12].

En este ambiente, la moral clásica es acusada de anquilosamiento y legalismo[13], críticas que se dejan notar no sólo en el tratamiento de los diversos puntos de interés por los diferentes autores, sino también, de modo particular, en las exposiciones históricas que pretenden dar razón, de modo más o menos extenso, de la renovación obrada en la Teología Moral católica desde los años 40 en adelante[14].

En síntesis, esta crítica consiste en:

1) una crítica de la noción de naturaleza como fundamento de la moral. Tal y como ellos entienden la naturaleza, fundamentar en ella la moral conduce a lo que denominan una moral fisicista, naturalista, cosista, etc., que consistiría en la obediencia impersonal de las exigencias de la naturaleza; si la naturaleza ha de ser fundamento de la moral, debe ser comprendida en su dimensión dinámica (*natura ut ratio*), y no desde una perspectiva esencialista que situase en la esencia metafísica del hombre el fundamento de las exigencias morales de su conducta[15];

2) una crítica de la noción clásica de ley natural y de sus características —esto era lógico después de lo que hemos dicho más arriba— y, en general, del modo en que la ley es nervio de la conducta moral[16]. Una moral que girase en torno a la categoría de ley o, en concreto, de ley natural sería *abstracta* y *legalista*, incapaz de dar el valor que le corresponde a los sentimientos e inquietudes del agente concreto en sus circunstancias concretas[17]; del mismo modo, combaten todo intento de apoyar en la Revelación la ley moral natural[18];

3) una ejemplificación detallada de las deficiencias y poca capacidad de convicción a que la moral manualista, tal como ellos la ven, ha dado lugar[19].

La insatisfacción con la moral de los manuales y los deseos de renovación de la Teología Moral, alcanzan una primera expresión dentro de esta corriente de pensamiento ético moral con la aparición de la doctrina que se vino a llamar «Ética de situación», que tendría una gran influencia posterior, y cuyo núcleo básico viene dado por una asunción fundamental primera: la moralidad del acto viene dada por el fin que el agente se propone (*finis*

operantis, según la terminología clásica) en sus circunstancias concretas, y no por el objeto moral (*finis operis*)[20].

Como se puede ver, esta tesis supone un intento de caminar hacia una moral personalista, más vinculada a la conciencia del hombre que actúa, y menos ligada por criterios *objetivos* más o menos abstractos de corte metafísico. Parece lógico que, sobre el sustrato de la moral recibida en la tradición, un primer paso se diese en la línea de primar, a la hora de juzgar la cualidad moral de un acto concreto, *lo que se quiere hacer sobre lo que se hace*: la intención o finalidad, sobre el objeto. Adoptar este criterio básico como punto de partida de todo juicio moral permitiría tener en el primer plano de atención la *calidad* de la voluntad personal, ya que, en el fondo, se estaría calibrando a qué objetivos está apegada y de qué modo.

Notemos que tras esta argumentación se encuentra un modo de entender el objeto moral que efectivamente se da en algunos manuales de tradición tomista. Esa comprensión liga el objeto a la realización o transcurso físico (como suelen decir estos autores) del acto, como algo en cierto modo desligado del querer del agente, que no buscaría tanto la realización fáctica de algo como el bien que a través de ella intentará alcanzar. Y, en efecto, cuando se presenta la facticidad del acto como el determinante primario de su moralidad —indicándose, por ejemplo, que al no responder al transcurrir *natural* que la naturaleza humana exigiría, el acto es moralmente malo—, estos autores reaccionan señalando que éste no puede ser el criterio primario del juicio que mide la cualidad y realización moral de una persona. Pero esa no es la noción de objeto moral de la que Santo Tomás hace una fuente de la moralidad[21].

Esta concepción de la cualidad moral del actuar personal alcanzó en seguida una enorme difusión, constituyéndose en el germen de un modo de entender la finalidad y el papel de la intención en el valor moral del acto humano abiertamente distante de la concepción clásica[22]. Lo determinante es la finalidad que *el agente imprime a su acción*, y no la finalidad propia de la misma. Desde aquí se abrirán paso las diversas formas que adoptará esta línea de pensamiento, desde la Moral Autónoma hasta el proporcionalismo.

Surgen entonces con fuerza expresiones como *Personalismo cristiano*, *Ética de la caridad*, *Ética de la opción fundamental*, etc., que denotan la línea de fuerza que se quiere dar a la Teología Moral. En los respectivos contenidos se aprecia, por una parte, un acentuado hincapié en el protagonismo de la persona en su actuar moral, frente a la norma objetiva; por otra, una subordinación de las normas morales —sean las naturales, sean las reveladas— a la llamada-respuesta personales de Dios al hombre y del hombre a Dios, a la vocación, etc. Hay una fuerte tendencia subjetivista, que se justifica o expone como la expresión de un verdadero personalismo moral[23]. Un buen exponente de todas estas ideas se puede encontrar en la obra de J. Fuchs *Die theologische Bedeutung der Situation*[24].

Otro frente de interesante discusión es el constituido por el papel que las normas reveladas han de jugar en la Teología Moral. La ocasión viene ahora propiciada por la exhortación conciliar contenida en el n. 16 del Decreto *Optatam totius*, que auspiciaba una renovación de la moral mediante un cuidadoso retorno a las fuentes bíblicas[25].

Surge entonces la polémica sobre la especificidad de la ética cristiana. La cuestión es suscitada en 1966, durante la Semana de los Intelectuales franceses. Dos de sus relatores, J. Lacroix y J. Latour, conocidos propugnadores del personalismo moral cristiano, sacan la cuestión a la palestra y provocan una polémica que dura prácticamente hasta 1975, y que será retomada más adelante por el consecuencialismo[26].

Todos los autores encuadrados en este tipo de modelos ético morales, optarán por defender, con matices diferentes, que no hay ningún rasgo que especifique a la moral cristiana frente a una moral natural o racional. Y por lo tanto, restringirán fuertemente el valor de las *indicaciones normativas* contenidas en la Sagrada Escritura, y en particular, en el Nuevo Testamento, para el hombre que hoy acude a sus textos. La asunción de la hermenéutica moderna, con orígenes en Gadamer fue decisiva para ello. En este sentido, como es bien sabido, los trabajos de J. Fuchs revistieron particular relevancia.

La publicación de la Encíclica *Humanae vitae* supuso la ocasión de un intenso debate entre el pensamiento

moral que había ido surgiendo y los fundamentos tradicionales que, en opinión de los autores que venimos comentando, sostienen las afirmaciones del documento. A lo largo de los años posteriores a la publicación del documento pontificio, se produce una verdadera explosión de publicaciones de los autores de esta corriente, en los que, en abierto desacuerdo con las tesis magisteriales, al tiempo que las critican, exponen sus propias alternativas, buscando una comprensión moderna y actualizada de la tradición moral de la Iglesia.

Como sintetiza Composta, a nuestro juicio con acierto[27], estos autores subrayan las que en su opinión son las tres características fundamentales del documento: a) que propone una moral conyugal fundada en la plurisecular tradición de la Iglesia; b) que acude a la ley moral natural, a la que ve fundada en las leyes biológicas que forman parte de la persona y están inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer (nn. 10 y 12); c) que no aporta razones justificativas de sus afirmaciones: se impone autoritativamente a los fieles. Y oponen su alternativa: a) aplicar a la moral el método trascendental; b) fundar las aserciones normativas en el personalismo existencialista; c) necesidad de alcanzar un consenso entre Magisterio y teólogos para proponer a los fieles una enseñanza moral. Sólo así se tendría en cuenta el carácter histórico de la vida de la Iglesia.

Las reacciones a la Encíclica, como es bien conocido, fueron o de abierto disenso, como es el caso de F. Böckle, especialmente representativo por la talla científica y la gran influencia del mismo en toda la Teología Moral de habla alemana, o de frío asentimiento y laxa interpretación, dejando a la decisión de la conciencia de los cónyuges la aplicación o no de la norma propuesta.

Es una época de numerosísimas publicaciones, que siguen de algún modo dos grandes vías: motivar el disenso o el laxismo, y desarrollar nuevas temáticas, como pueden ser la de la opción fundamental, el consecuencialismo, el proporcionalismo, etc.

Una postura representativa de todo este contexto, que además será de algún modo fuente de otras corrientes posteriores, es la denominada en general como *Teología Moral Autónoma*, cuyas raíces se pueden situar en A. Auer[28], y que tendrá en F. Böckle a su representante más significativo. Con el paso del tiempo, los diferentes autores van haciendo hincapié en unos aspectos u otros de su concepción de la moral, hecho que propicia que, siempre en el mismo contexto doctrinal, surjan diversas corrientes que van siendo denominadas de acuerdo con sus rasgos más específicos. Una de ellas será el proporcionalismo. Algunas de las tesis que van surgiendo en este ambiente serán las enjuiciadas críticamente por la *Veritatis splendor*.

1. La moral autónoma: sus orígenes en Auer

Intenta ser una moral válida en el nuevo contexto secularizado del mundo occidental. Esa moral debe promover el bien que podríamos llamar *humano* sin estar intrínsecamente ligada a las enseñanzas de la Iglesia o a la fe cristiana, de tal modo que así responda con idoneidad a las exigencias de libertad, de reconocimiento de madurez o edad adulta, del ambiente cultural, etc., del mundo moderno. En suma, una moral que apunte sobre el hombre mismo para que pueda ser creíble en una sociedad que ha perdido los valores morales propios de la fe[29].

Para esta corriente de pensamiento moral problemas nuevos como la manipulación genética, la esterilización, la eutanasia, el justo salario, etc., no encuentran en el mensaje cristiano una respuesta adecuada. Ante una situación como esta cabe o asumirla con un cierto resentimiento, o aceptarla con sentido crítico. Se propone, entonces, buscar el bien humano con independencia —lo cual no significa en oposición o al margen— de la Iglesia y de la fe: apuntando sólo sobre el hombre mismo, para que la ética pueda ser válida para todos.

Para ello propone un método concreto: desechar el tomismo —pues su metafísica del ser no es válida— y partir de los hechos (*Wirklichkeit*), de una operación humana necesariamente abierta al progreso, al desarrollo, a la historia.

Para encontrar una regla de moralidad es necesario partir de la *realidad* y captar que los hechos son regulados por *opciones* múltiples radicales. Se trata de partir de la dignidad del hombre y de la racionalidad de la realidad,

cuyo valor se alcanza solamente a través de la *precomprensión*, es decir, en el análisis de los conflictos, de las tensiones, de los ideales morales, del pluralismo ético. De este análisis surgirán las normas éticas válidas universalmente

Para pasar desde aquí a una moral recta, se postula ante los hombres, se les ofrece, la salvación de Dios y el modelo de la *autonomía cristiana*, que son la ayuda para salir desde el análisis moral precomprensivo a la verdad total del hombre.

Se apuesta, por tanto, por una moral capaz del diálogo con un mundo secularizado, que deja intacta la inmanencia de la moral laica. En este contexto resulta sumamente interesante el papel que estos autores conceden a la Revelación en su teología y, en concreto, el valor de la moral evangélica para la ética racional: el mensaje moral evangélico se presenta a un mundo agnóstico como una hermenéutica o maiéutica que permite comprender la insuficiencia de las normas morales laicas.

En este punto, la aportación de Fuchs tiene una particular relevancia. Para el profesor alemán, antiguo catedrático de la Universidad Gregoriana, la Fe deja intacto lo humano y, por tanto, no interfiere en lo que podríamos llamar una *moral del ser humano*. Los valores humanos se elevan hasta abrirse al horizonte cristiano y al Sermón de la Montaña sin dejar de componer un sistema humano y un *ethos* mundano[30]. La Revelación moral no añade nada específico a la normatividad humana, así como la Fe no añade nada al *ethos* humano. El horizonte humano categorial contiene una ética intencional y frecuentemente opciones fundamentales bien definidas. La Encarnación del Verbo, la Cruz, la Resurrección, etc. proveen *motivaciones religiosas*, un horizonte de sentido, de modo que los valores cristianos ayudan al hombre a alcanzar una humanización plena, que no difiere de la postulada por la ética autónoma, aunque tampoco es alcanzable en su integridad desde el sólo *ethos* mundano.

Con todo esto no se trata de restar valor práctico a la moral bíblica. Fuchs explica precisamente ese valor introduciendo entre las fórmulas éticas bíblicas la distinción entre exposición narrativa (o parenética) y exposición imperativa, para concluir que ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento existen imperativos, y que, por tanto, las fórmulas bíblicas —y en consecuencia, la *moral de la fe*— no vinculan, sino que sólo exhortan. La distinción es paralela a la ya conocida entre normas categoriales y normas trascendentales, según la cual se afirma que el Evangelio contiene normas trascendentales, pero no categoriales con pretensión de validez universal[31].

En suma, por tanto, según este modelo moral, las normas categoriales del cristiano son las mismas que las del agnóstico (rationales), pero el Evangelio ofrece una posibilidad de trascender lo categorial, que es lo que abre paso a la salvación. Así, las normas trascendentales serán el camino por el que las categoriales conducen a la salvación, ofreciendo un horizonte religioso. De este modo, Cristo supone un *motivo* y un *ideal* religioso; los valores cristianos ayudan al hombre a alcanzar la humanización verdadera y plena[32].

2. La moral autónoma: el planteamiento de Böckle

Su *Fundamental moral* se puede considerar como un magnífico exponente de su pensamiento moral. La obra tuvo y tiene una difusión extraordinaria[33].

Tanto en esta obra como en otras menores (artículos, colaboraciones en obras colectivas, etc.) se puede seguir perfectamente la tendencia del autor: defensa de las éticas teleológicas frente a las deontológicas, y consecuencialismo como criterio de elaboración del juicio moral[34]. Quizás por la claridad de su exposición, el autor ha recibido en seguida críticas muy detalladas[35].

En la misma línea de Böckle podemos contar a J. Fuchs y B. Schüller[36], como autores que gozan también de una reconocida importancia.

Desde el punto de vista teórico, el pensamiento de Böckle está asentado en una concepción del hombre en

sintonía con la antropología existencialista, que lo ve como una criatura de carácter esencialmente histórico, y que sigue a Rahner y Metz, a quienes cita expresamente[37]. Buscando resaltar la libertad humana, su enorme variedad de opciones posibles, su autonomía, niega la existencia de una naturaleza humana inmutable que exprese la Voluntad igualmente inmutable de Dios. Huye así de toda metafísica coherente, y acoge las tesis existencialistas. En consecuencia, afirma que la Ética debe considerar al hombre no sólo a partir del aspecto general, sino sobre todo en la propia singularidad, en su valor propio, que no deriva de la naturaleza, sino que está fundado en la singular creación y vocación de que es objeto por parte de Dios[38]. De aquí que no conceda a la ley natural —como tampoco a la ley divino-positiva— más que un valor normativo *genérico*[39].

Niega igualmente que el Evangelio tenga el valor normativo que le había atribuido la moral clásica. La enseñanza misma de Jesús proclama valores a los que no puede nunca renunciarse, pero Él no da ninguna indicación práctica para la vida cotidiana[40].

Las normas morales no pueden provenir más que de la responsable conciencia autónoma del hombre que vive inmerso en su tiempo y en sus circunstancias particulares. Precisamente por eso, el magisterio de la Iglesia debería someterse a esas normas determinadas desde abajo[41]. Sólo los moralistas, atentos al fenómeno moral y especializados en toda esta temática, tendrían una cierta competencia para discernir lo lícito en un momento concreto, de lo que no lo es[42].

En consecuencia, no se podrá hablar en el campo de las virtudes morales de actos que sean lícitos o ilícitos en sí mismos. Todo dependerá de las consecuencias intentadas, queridas por el sujeto agente[43].

De acuerdo con todo esto, Böckle hace a la conciencia verdaderamente soberana —autónoma— a la hora de discernir la bondad o malicia, licitud o ilicitud de la conducta personal concreta. Ante el valor moral, que mantiene su fuerza ante la conciencia, las normas morales naturales o divino positivas indican el comportamiento *genéricamente* bueno o lícito, y la conciencia discierne autónomamente el comportamiento *personal* bueno o lícito de acuerdo con la situación personal concreta del agente[44].

Detrás de todo esto se encuentra la concepción de los actos humanos como carentes de valor moral hasta el momento en que la conciencia estudia la situación concreta y se pronuncia. Antes de su juicio sólo se puede hablar de bienes o males físicos, de, por así decirlo, amoralidad o, en expresión de uso más frecuente, de premoralidad. El juicio de conciencia otorga —no descubre— no sólo la cualificación moral, sino la moralidad misma a los actos en función de lo intentado por el agente. Así, una acción como la mentira sería un modo de locución que en sí mismo es indiferente. Será la conciencia la que determine el valor moral de acuerdo con las intenciones del sujeto. El fin perseguido, los motivos por los que se dice, justificarán o no ese acto[45]. El objeto moral ha quedado reducido al objeto físico.

De aquí que Böckle acepte plenamente los planteamientos de las nuevas interpretaciones del principio de los actos de doble efecto, según los cuales es la existencia de una razón proporcionada lo que justifica en última instancia una conducta o no. Planteamientos que se extienden a todo el campo de la conducta moral, escapándose de los límites en que había sido situado por la doctrina clásica[46]. Asume, por tanto, proporcionalismo, del que nos ocuparemos inmediatamente.

3. El consecuencialismo moral y el proporcionalismo

En general, se suele llamar *consecuencialismo* a aquella doctrina ética según la cual la moralidad de un acto deriva exclusivamente de sus consecuencias exteriores en cuanto responsablemente previstas como fines (*telos*) de la acción misma.

Una vez que se ha puesto en duda el carácter absoluto de las normas morales y, por tanto, han sido privadas de toda vinculación objetiva, quedando como criterio básico de moralidad la intención del agente, hay que encontrar una referencia racional que permita elaborar con un mínimo de seriedad los criterios de la conducta: aquellas *reglas* con respecto a las cuales juzgaremos la bondad o malicia de los actos singulares, la licitud o

ilicitud de las acciones humanas concretas.

Si tenemos en cuenta que todo este pensamiento moral, en rasgos generales, acentúa la autonomía del horizonte humano en el que la persona existe y desarrolla su vida moral, dando a lo trascendente fundamentalmente el valor de *motivo religioso* del actuar, el criterio último de moralidad de las acciones tendrá que estar situado en la consecución del bien humano tal y como racionalmente puede ser concebido. Pero, recordemos que el fin que da la moralidad a las acciones humanas no es, en la perspectiva de estos autores, el bien o fin humano objetivo, sino el subjetivo, el *finis operantis*, como antes decíamos. Casi necesariamente hay que pensar que lo bueno y lícito será aquello que se encamina de hecho (intención) y eficazmente, en la situación concreta del agente, a la consecución de dicho fin.

Por ello parece lógico que estos autores asuman, en una perspectiva teológica, las soluciones del consecuencialismo filosófico, con sus tintes más o menos marcadamente utilitaristas. Parece efectivamente que, desde estos planteamientos, el único criterio *racional y responsable* para juzgar lo que debe ser hecho, será aquel que garantice al máximo la consecución efectiva del bien que se pretende, sin olvidar las exigencias éticas de la acción, o sea, sin permitir la puesta en práctica de *cualquier* medio para conseguir el fin. En suma, el criterio mira las consecuencias previsibles de la acción que se va a realizar, que podría enunciarse así en general: si de las consecuencias se deriva una bondad superior a la que se obtendría omitiendo la acción, ésta será lícita. La intención del agente será considerada buena siempre que no se oponga precisamente a este criterio, no por su contenido objetivo.

De aquí que, en general, se denomine *teleológica* a cualquier forma de pensamiento moral apoyado en estos presupuestos, como poco más arriba adelantábamos. Dicha terminología estaba ya en uso desde bastante antes de 1966 en el campo de los autores anglosajones de ámbito protestante, donde ya se distinguía desde hacía tiempo entre las éticas teleológicas y las deontológicas[47].

De acuerdo con todo lo dicho, el consecuencialismo moral no es sino la asunción más o menos consciente por los autores de la corriente renovadora que venimos estudiando, de los planteamientos de los diversos modelos de las *Éticas de la responsabilidad*, de origen en Weber, o de los del utilitarismo de raíz anglosajona, que aparece como buen complemento del desarrollo de las tesis de las morales autónomas[48]. Notemos aquí únicamente que, a nuestro juicio, la obra de Weber tiene un enorme influjo en los moralistas centroeuropeos. Con él se obra una corrección de la ética kantiana, en virtud de la cual la moralidad no vendrá ya dada por la intención de un objeto (modelo kantiano) sino por la intención de las consecuencias que el agente quiere hacer surgir (modelo de Weber).

En suma, si primero se pasó de considerar como criterio de moralidad el bien o fin objetivos del hombre al fin subjetivo (*finis operantis*), ahora se pasa a calificar la moralidad de dicha intención no por relación a unos valores, sino por relación a las consecuencias previstas. Este será rasgo común a todas las formas de consecuencialismo.

El proporcionalismo puede ser considerado como una restricción del consecuencialismo caracterizada por el método que propone para saber cuándo una acción es lícita y por qué, así como por las matizaciones a que somete a los consecuencialismos más radicales. Lo que los mismos proporcionalistas llamarán un consecuencialismo o una teleología moderados. De aquí que sea precisamente este modelo —y no el consecuencialista estricto— el que ha alcanzado mayor aceptación.

En concreto, según afirman a veces explícitamente, restringen la aplicación del consecuencialismo a los casos contemplados en la moral clásica bajo la denominación de actos de doble efecto, proponiendo una nueva consideración y tratamiento de los mismos —en sintonía con las tesis consecuencialistas—, y una solución coherente con dichas tesis. Para ello reinterpretan el principio de los actos de doble efecto, dándole un sentido completamente distinto al que había recibido en el tratamiento clásico de estos temas, de tal modo que llegan a alterar no ya la simple comprensión de un principio moral singular, sino la totalidad de la moral fundamental[49].

Es precisamente la nueva interpretación de ese principio clásico, la que permite concluir la tesis fundamental

de esta corriente moral: la licitud de una acción viene determinada por la existencia de una causa o “razón proporcionada”; proporcionalidad que se mide por el *mayor bien o menor mal* que consigue frente a su omisión o la puesta en práctica de otra alternativa de acción; por lo tanto, a través de un cálculo entre las consecuencias de la acción. Como se ve, se prescinde de toda referencia objetiva como criterio de juicio, incluso de la fuerza misma del bien, ya que siempre queda abierta la posibilidad de obrar directamente contra un bien humano fundamental: basta con que exista una razón proporcionada.

Es verdad que una ética así concebida da a la finalidad, en apariencia, un protagonismo mayor que el que le daba la ética o moral clásica, más asentada sobre el objeto moral como criterio primero de moralidad. Pero de hecho, la finalidad de que se trata poco tiene que ver con la finalidad tal y como se entendía por los clásicos, y desde luego por Santo Tomás. Se ha pasado de una finalidad *moral o metafísica*, a lo que se ha llamado una finalidad técnica[50], y el resultado es un sistema que, cuando es llevado a sus últimas consecuencias y estrictamente aplicado, no abre paso tanto a un mayor protagonismo de lo personal en la acción moral, cuanto a una primacía de lo útil, de la eficacia. En otras palabras, la licitud de una acción que persigue un valor no vendrá determinada por el valor mismo, ni siquiera por la intención que lo busca, sino por las consecuencias fácticas de la misma. Lo que es lícito termina por ser intentar unas *consecuencias*, no intentar un valor. Cabe también una aplicación más moderada del sistema, en algunas formas del proporcionalismo.

Nos encontramos, pues, de lleno en una visión de las normas morales según la cual su fuerza normativa depende siempre, aunque no exclusivamente, de las concretas circunstancias personales del agente que obra en un entorno concreto, de modo que no podría hablarse de antemano de la licitud o ilicitud de los actos humanos, sino de un modo genérico o indicativo. El problema que está debajo es, por tanto, la negación de la existencia de actos intrínsecamente malos, tal y como los comprendía la moral clásica. En consecuencia, se pone en cuestión el valor absoluto de algunas normas morales, también tal y como era entendido por la moral clásica.

III. Valoración de las tesis morales propuestas

A la vista de lo anteriormente dicho, nos parece que se puede concluir que las líneas de pensamiento moral antes expuestas se apoyan en una antropología existencialista en la que el hombre viene considerado como un ser esencialmente histórico, carente de un sustrato objetivo y permanente. Como se ve, tras todo esto hay una fuerte crisis, de orden cultural, de la noción y de la fuerza de la verdad en la vida del hombre. La negación de una verdad objetiva del hombre, reflejo del plan de Dios sobre él —sea porque se niega directamente la existencia de esa verdad, sea porque se considera más o menos imposible su conocimiento—, ocasiona la ruptura entre libertad y verdad. Ruptura que propicia una libertad que goza de una autonomía poco menos que absoluta, constituyéndose en creadora de los valores concretos, sin referentes realmente vinculantes. La verdad moral iría siendo creada por la conciencia personal. A su vez, si el modelo de juicio de conciencia que se propugna es de algún modo proporcionalista —sea más moderado o menos— se pierde la fuerza del bien como polo de la moral: no es lo bueno elegido lo que perfecciona y plenifica, sino el elegir *racionalmente*.

La asunción por la Teología Moral de esta ruptura ilustrada, ocasiona también una ruptura en la consideración del hombre, introduciendo en él dos dimensiones poco menos que independientes entre sí: la trascendental (relación del hombre a Dios) y la intramundana (vida del hombre en un mundo contingente y limitado, inficionado, además, por el pecado). La primera vendría regida por la ley divina, que determinaría las *actitudes de fondo* del creyente cuando obra. Actitudes que son trasladadas al nivel intramundano por la razón humana. Una razón que en este nivel sería autónoma e independiente de la Revelación y el Magisterio para determinar los comportamientos concretos que se han de realizar.

De este modo, a la ruptura entre verdad y libertad que se aprecia a nivel filosófico-cultural, corresponde en la Teología la ruptura entre fe y moral, llegándose a un pensamiento en el que, de hecho, la fe no compromete necesariamente la vida concreta.

Por tanto, se negará la existencia de absolutos morales y de actos intrínsecamente malos, y se llegará a reducir radicalmente la posibilidad misma del pecado mortal en el actuar humano intramundano. En consecuencia, quedaría radicalmente desvirtuada, si es que no destruida, una parte sustancial del patrimonio moral cristiano que

la Iglesia considera parte integrante de la verdad revelada.

Parece, pues, de todo punto justificado, que el Papa se dirija principalmente a los Obispos, que comparten con él la misión de enseñar la verdad revelada, con el objeto de clarificar esos puntos no sólo controvertidos sino también potencialmente nocivos para la vida moral de los fieles cristianos[51], y actualizar así en esta concreta época histórica el mensaje de Cristo.

El criterio de discernimiento utilizado por el Papa no podía ser otro que el determinado por los contenidos esenciales de la Revelación sobre el obrar moral[52]. El corazón de estos principios es precisamente el seguimiento de Cristo, Verdad que ilumina a todo hombre[53]. Un seguimiento que la Revelación manifiesta como la adhesión a su persona misma, que lleva a hacerse partícipe, por el don del Espíritu, de su vida y su destino. Vida y destino que pueden resumirse fácilmente en la obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre[54].

La fe, entendida así, como seguimiento de Cristo, tiene una repercusión moral inmediata: no se trata tanto de acoger una doctrina y obedecer unos mandatos, cuanto —lo que es mucho más radical— de participar de la misma vida de Cristo, presente en el fiel cristiano por la gracia. Dicho con otras palabras: según la Revelación, la adhesión a la Verdad lleva consigo la exigencia de unos comportamientos y actitudes y el rechazo de otros que no son compatibles con Ella. Por lo tanto, la Verdad compromete y condiciona la libertad, de tal modo que es precisamente la adhesión incondicional a la Verdad lo que hace posible el recto y provechoso ejercicio de la libertad humana.

A la luz de estos criterios irrenunciables se enjuician algunas de las tesis propuestas por las corrientes de pensamiento moral antes reseñadas, mostrando la recta comprensión, por relación a la *sana doctrina*, de conceptos como *autonomía moral*[55], *ley natural*[56], *naturaleza*[57], *creatividad de la conciencia moral*[58], *opción fundamental*[59], *teleología de la ley moral*[60] y *actos intrínsecamente malos*[61].

Por ello, no se ha dudado en calificarla de servicio abnegado y valiente, tanto a la Teología como a todos los fieles de la Iglesia de Dios.

Enrique Molina. Universidad de Navarra

Tomado del libro [Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental](#), por gentileza de EIUNSA

© 2009. Ediciones Internacionales Universitarias, S.A.

Notas

[1] JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n.115. En adelante citaremos la encíclica como VS, añadiendo el número a que estemos haciendo referencia.

[2] VS, n. 29.

[3] Cfr. *ibidem*.

[4] Cfr. *ibidem*.

[5] Cfr. para los datos históricos que expondremos en las próximas páginas los excelentes estudios de ZIEGLER, J. G., *Teología Moral*, en *La Teología en el s. XX*, vol. III, cap. IV, Madrid 1974, pp. 263-304;

CAFFARRA, C., *La prassi christiana nella teologia del XX° secolo*, en *Collana Quaderni Teologia Morale*, Asís 1971, pp. 66-71; PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988 y *La renovación de la moral*, Estella 1971, así como el estudio *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, ed. Du Cerf, Friburgo 1986; McCORMICK, R. A., *Moral Theology 1940-1989*, en «Theological Studies», 50, 1 (1989) 3-24 y *Moral Theology since Vatican II: Clarity or Chaos*, en «Cross Currents», 29 (Spring 1979) 15-27. Como es natural, no tenemos en estas líneas pretensión alguna de exhaustividad; presentamos brevemente los rasgos que nos parecen fundamentales en la evolución de la Teología Moral durante el presente siglo.

[6] Cfr. por ejemplo, HERRMANN, W., *Römisch-Katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 1900, que afirma que “para el católico, la voluntad y la ley de Dios no está escrita en su corazón y en su conciencia. Su conciencia es el papa”.

[7] El título completo de la obra es: *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*. El primer volumen se publica en Roma, donde el autor era profesor, en el año 1600. Los dos volúmenes siguientes aparecerían en 1606 y 1611, ya fallecido Juan de Azor.

[8] Cfr. a este respecto, para un estudio más detallado PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 331-358, y *Ce qu'on ne peut jamais faire*.

[9] ZIEGLER, J. G., *Teología Moral*, p. 278.

[10] En concreto, el pensamiento que suele denominarse postmoderno está penetrado de un fuerte escepticismo. Con orígenes remotos en Kant, se reacciona ante todo sistema filosófico con pretensiones de alcanzar una verdad objetiva, inamovible y universalmente válida. Supone una renuncia a toda pretensión de plenitud, afirmando que la única aspiración asequible para el hombre es simplemente vivir, asumiendo compromisos pasajeros y aprovechando lo que la vida le vaya ofreciendo, sin tratar de encontrar en la vida y en el vivir mismo un sentido que permita hablar de aspiraciones e ideales. Hay, por lo tanto, en el punto de partida, una duda fundamental sobre la verdad y el valor y, en definitiva, una negación de la verdad en sentido objetivo (cfr. VS, 99). Los existencialismos de origen más o menos remoto en Heidegger ahondan la crisis postmoderna. La concepción heideggeriana del hombre como ser en el mundo, cuyo ser mismo consiste en su proyecto vital, y cuya única referencia vital es conseguir que su vida sea auténtica, sincera, habían de ser atractivos para quienes acometían la tarea de renovación de la Moral. Pero esas concepciones básicas necesitaban una criba realizada desde las convicciones que provee la fe. En efecto, para Heidegger, el conocimiento “objetivo” del mundo, de la realidad en que el hombre vive y a la que el hombre se enfrenta, no es posible y, por tanto, todo intento de alcanzarlo desemboca en inautenticidad al suponer atención a lo exterior más que al propio proyecto vital interior. Así, el existencialismo heideggeriano se opone a toda proposición de normas objetivas y concretas. De aquí que una ética apoyada en estos presupuestos, aunque fomente y fundamente la autenticidad y sinceridad existencial, no puede fundamentar unos contenidos concretos y, menos aún, objetivos.

[11] Los primeros pasos de carácter revisionista irán dirigidos precisamente a desautorizar la teología subyacente al Magisterio, desautorizando así, por vía indirecta, al mismo. Más adelante, el enfrentamiento a las directrices del Magisterio será directo, apareciendo el fenómeno del disenso, tanto en su dimensión práctica como en sus intentos de justificación teórica.

[12] Así piensa D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Col. *Studi Tomistici*, n. 38, Libreria Editrice Vaticana, p. 16. La observación nos parece acertada. En el mismo sentido se pronuncia C. WILLIAMS cuando afirma que “se habla de una evolución o de un fulgurante desarrollo de la teología moral, que se habría producido después del Concilio Vaticano II. Ahora bien, este desarrollo hay que comprenderlo evidentemente en el contexto de la evolución y de la transformación postridentina de la ciencia teológica moral ya brevemente delineada. Se trata de un desarrollo repentino e inopinado de la teología moral postridentina, que arranca no del Concilio Vaticano II sino a raíz de la aparición de la Encíclica *Humanae vitae* del Papa Pablo VI” (*La renovación de la Teología moral en la perspectiva de la “Aeterni Patris”*, en «Scripta Theologica», XI, 2, (1979) 760-761). Resaltemos aquí, de pasada, el acierto con el que Williams sitúa en el origen de la renovación moral la teología moral postridentina. Como tendremos ocasión de

exponer poco más adelante, las doctrinas criticadas por los moralistas renovadores no son directamente las de santo Tomás, sino las de sus intérpretes posteriores. S. Pinckaers, como veremos, defiende también esta opinión (cfr. PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne...*, pp. 20 y 67-68, donde el autor ve también en la publicación de la *Humanae vitae*, más que en el deseo de renovación de la Teología moral expresado por el Concilio Vaticano II, la ocasión y el momento de desarrollo decisivo de toda esta moral crítico-renovadora).

[13] McCormick atribuye a B. Häring el empleo del término "legalismo" para designar la Teología moral de los manuales en boga, que seguían las pautas de las *Institutiones theologiae moralis*, citando en concreto los de Genicot, Noldin y Prümmer (cfr. McCORMICK, R.A., *Moral Theology...*, p. 3). En opinión de McCormick, la excelente acogida que recibió el manual de Häring, *La ley de Cristo*, no es sino un síntoma de la insatisfacción reinante en los ambientes teológicos frente a la moral clásica (cfr. *Ibidem*, p. 6).

[14] Cfr., por ejemplo, ya entre los autores que estudiaremos detenidamente, McCORMICK, R.A., *Moral Theology...*, pp. 3-6. McCormick describe el contexto que encuadra la Teología moral anterior al Vaticano II del siguiente modo: "For many decades, even centuries, prior to Vatican II Catholic moral theology conceived its chief task as being the training of priests to hear confessions. Within the sacramental perspectives of the times the confessor was viewed as exercising a fourfold office: father, teacher, judge, physician. Specially necessary to effective ministry were charity (of a father), knowledge (of a teacher and judge), prudence (of a physician)... The knowledge required of a confessor included many things, but above all knowledge of God's law as proposed by the Church, i.e., the Church's magisterium. At his period of time, for many understandable sociological reasons, the Church's magisterium was understood in a highly authoritarian and paternalistic way. One did not question ordinary noninfallible teaching. Dissent was virtually unknown and would certainly have been extremely risky" (cfr. también, del mismo autor, *Self-Assessment and Self-Indictment*, en «Religious Studies Review», 13 (1987) 37). Es fácil deducir, de un juicio así expresado, las inmediatas acusaciones de legalismo a la teología moral de los manuales, y la estimación crítica del valor del magisterio de la Iglesia en material moral. Cfr. también, KNAUER, P., *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effect*, en «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1965) 356-376.

[15] Cfr. BÖCKLE, F., *Rückblick und Ausblick*, en *Das Naturrecht im Disput*, Dusseldorf 1966, pp. 121 ss. Cfr. a este respecto LAFRANCONI, D., *La legge naturale: linee di uno sviluppo storico e problemi attuali*, en «Rivista di Teologia Morale», 5 (1972) 402-405.

[16] F. Böckle, por citar a uno de los autores más representativos, afirma explícitamente, en lo que se refiere a las normas reveladas, que se ha comprendido mal la Escritura cuando se afirma que algunas de las normas morales que contiene es válida para todos los hombres de todos los tiempos: "Es wäre ein biblistisches Missverständnis, wenn man bestimmte Aussage der Schrift einfach unkritisch übernehmen und daraus eine für allzeit gültige Forderung ableiten wollte" (*Rückblick und Ausblick*, p. 145, nota 35).

[17] Cfr. COMPOSTA, D., *La nuova morale...*, pp. 103-104; *Il metodo trascendentale nella nuova teologia morale*, en «Doctor Communis», 27, 1 (1984) 3-31.

[18] En este sentido, F. Böckle es particularmente representativo, por su claridad. Así, por ejemplo, en *Rückblick und Ausblick*, p. 45, dice que defender una moral natural con el Evangelio en la mano, es hacer de éste un manual de comercio, negocios, etc.; del mismo modo, en *Theonomie Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin and Gabriel Vasquez* (en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, vol. V: *L'agire morale*, pp. 213-227), acusa a los neotomistas de haber divinizado la naturaleza al sostener que ésta revelaría la voluntad de Dios a través de las inclinaciones naturales: el derecho natural no sería otra cosa que esa divinización. Böckle sostiene "en lo que llama una nueva interpretación de santo Tomás" que la afirmación de santo Tomás *lex est aliquid constitutum per rationem*, ha de ser interpretada en el sentido de que *la ratio naturalis* crea todo el sistema normativo independientemente de cualquier otra referencia objetiva, también de la Revelación.

[19] Cfr., por ejemplo, McCORMICK, R.A., *Moral Theology...*, pp. 3-6.

[20] Esta concepción de la moralidad fundada en el fin del agente (*telos*) estará presente explícita o implícitamente en todos los autores de esta tendencia. De aquí que empiece a denominarse genéricamente como *teleológica* la fundamentación de la moral que adopta este criterio, frente a la que asume criterios *objetivos* de orden metafísico, que viene denominada como *deontológica*.

[21] Respecto a la comprensión tradicional de las llamadas *fuentes de la moralidad* (objeto, fin y circunstancias), nos parece interesante la siguiente anotación del profesor Rodríguez Luño: "Lo que con esta terminología [*objeto, fin y circunstancias*] se quiere decir es exacto, pero la terminología, en sí misma considerada, es menos exacta. Porque el fin, como hemos visto, es el nombre que recibe el objeto propio de la voluntad, por lo que, refiriéndose a actos voluntarios, distinguir entre fin y objeto origina confusiones. Lo que en realidad se debe distinguir es el objeto del acto de intención y el objeto del acto de elección. El primero muchas veces será un fin, algo querido en sí y por sí, pero no siempre, porque en una conducta compleja, que se realiza en varias fases, una acción finalizada puede ser el término de la intención que gobierna una fase intermedia. El objeto de la elección es siempre una acción finalizada o un bien finalizado. El problema debe ser planteado, pues, del modo siguiente: ¿qué sucede cuando la intención y la elección tienen un significado moral opuesto, es decir, cuando una de las dos es buena y la otra es mala?" (RODRIGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, EUNSA, Pamplona 1991, p. 295).

[22] Sin embargo, la aplicación de esta doctrina originó posturas extremas que dieron lugar a la intervención condenatoria del entonces Santo Oficio en 1952 y en 1956, así como a la alusión directa al tema por parte del entonces Papa Pío XII, señalando los riesgos de esas doctrinas y condenando sus abusos (cfr., por ejemplo, PIO XII, *Alocución* del 23 de marzo de 1952 (AAS 54, 1952, pp. 270-278); *Alocución* del 19 de abril de 1952 (AAS 54, 1952, pp. 413-419), etc.).

[23] Cfr. INCIARTE, F., *Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral*, en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea* (Actas del I Simposio Internacional de Teología organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra), EUNSA, Pamplona 1980, pp. 400-401. El autor, desde una perspectiva hondamente filosófica, ve, bajo todas estas denominaciones, las diversas variantes de una doctrina ética común: el utilitarismo. Cfr. también COMPOSTA, D., *La nuova morale...*, p. 14.

[24] Publicada en «Nouvelle Revue Théologique», dic. 1954, pp. 1074-1085.

[25] "Specialis cura impendatur theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina s. scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi" (tomado de AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose, 3ª ed., Bolonia 1972).

[26] Cfr. COMPOSTA, D., *La nuova morale...*, p. 15. Para un detallado estudio de esta cuestión, cfr. LÓPEZ-PEZ, T.-ARANDA, G., *Lo específico de la moral cristiana. (Valoración de la literatura sobre el tema) y Lo específico de la moral cristiana, II. (El tema en la Comisión Teológica Internacional)*, en «Scripta Theologica», 7 (1975) 687-767 y 8 (1976) 663-682, respectivamente. En este último, los autores comentan y valoran la intervención de la Comisión Teológica Internacional a raíz de la polémica, en dos documentos sobre el uso de la Escritura en Moral y sobre el sentido de la Moral cristiana. El primero fue encargado a H. Schürmann, y asumido por la Comisión; el segundo, a H.U. von Balthasar y no fue asumido por la Comisión. Ambos datan de 1975.

[27] Cfr. *ibidem*.

[28] Así lo considera, por ejemplo, S. Pinckaers al ver en él uno de los primeros momentos ya elaborados de negación de la existencia de actos intrínsecamente malos o de normas morales absolutas (cfr. PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne...*, p. 68). De interés para conocer la concepción de la moral por parte de Auer desde su noción de norma moral son, entre otros, sus trabajos *Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik*, en AA.VV., «*In libertatem vocati*», *Miscellanea B. Häring*, en «*Studia Moralia*» 15 (1977) pp. 219 ss., y en especial p. 235; *Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen*, en *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*, Friburgo/V 1980, pp. 345-362. Cfr. también, COMPOSTA, D., *La nuova morale...*, p. 59.

[29] Cfr. AUER, A., *Absolutheit und Bedingtheit...*, pp. 145 ss. Cfr. también COMPOSTA, D., *La nuova morale...*, pp. 59?60.

[30] Cfr. FUCHS, J., *Christliche Moral. Biblische Orientierung und menschliche Wertung*, en «*Stimmen der Zeit*», 205 (1987) 671?683. En este artículo, Fuchs critica duramente la postura contraria, representada por la así llamada «*Ética de la fe*» («*Glaubensethik*»), sostenida por H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, B. Stöckle, etc., a la que califica de fundamentalismo bíblico. Exactamente en la misma línea, cfr. B&OUML;CKLE, F., *Fundamentalmoral*, Munich 1978, *passim*; SCHÜLLER, B., *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, en «*Philosophie und Theologie*», 3 (1976) *passim* (en p. 332, Schüller mantiene que sostener lo contrario es ajeno a la tradición teológica anterior e incluso a la tradición manualística reciente). Sobre la discusión entre Moral autónoma y Ética de la fe, cfr. BERNASCONI, O., *Morale autonoma ed etica della Fede*, Bolonia 1981, y LANGAN, J., *The Christian Difference in Ethics*, en «*Theological Studies*», 3 (1989) 131?150.

[31] Cfr. además de la obra anteriormente citada del mismo autor, FUCHS, J., *Il Verbo si fa carne*, ed. Piemme, Milán 1989, en particular, capítulos I (*Ética cristiana: orientamento biblico e valutazione umana*, pp. 7?25), IV (*Incarnazione di Dio in un'Ética umana*, pp. 3144), V (*La fede cristiana e il disporre della vita umana*, pp. 99?130).

[32] Para algunos autores como, por ejemplo Composta (cfr. *La nuova morale...*, p. 61), una moral de este corte termina por dejar de ser un discurso sobre Dios salvador y fuente última de una moral nueva ofrecida por Cristo, para quedar vinculada a la moral pagana del hombre honesto. A nuestro juicio, la afirmación de Composta es demasiado tajante. Ciertamente el riesgo existe, pero no se puede olvidar que los autores no pretenden de ningún modo desgajar al hombre de Cristo y de la Revelación, sino de encontrar una manera, que a su modo de ver sea convincente, de explicar el papel que indudablemente juegan en la vida moral del hombre y del cristiano. Que lo hayan conseguido o no es otro problema, pero lo que nos parece indudable es que, para todos estos autores, la plenitud del hombre se sigue contemplando en Cristo.

[33] Una exposición crítica muy pormenorizada y detallada del pensamiento de Böckle puede encontrarse en: MARÍN-PORQUERES, F. J., *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, EUNSA, Pamplona 2002.

[34] Cfr., por ejemplo, además de la obra ya citada, publicada en Munich en 1977, los siguientes trabajos del autor: *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; *Grundbegriffe der Moral*, ed. Queriniana (trad. italiana: *I concetti fondamentali della morale*), 8ª ed., Brescia 1981, que se presenta como una revisión sistemática de los puntos centrales de la moral fundamental. La primera edición data de 1966; *Natur als Norm in der Moralthologie*, en HENRICH, F. (ed.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, Munich 1970, pp. 75?90; *Natürliches Gesetz als gottliches Gesetz in der Moralthologie*, en B&OUML;CKLE, F.-B&OUML;CKENF&OUML;RDE, F. (ed.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, pp. 165?188; *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, en AA.VA., *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. V: *L'Agire Morale*, Libreria Editrice Vaticana, Nápoles 1974, pp. 213?227; *Werteinsicht und Normbegründung*, en «*Concilium*», 12 (1976) 615?617.

[35] Cfr. por ejemplo, GARCÍA DE HARO, R., *I concetti fondamentali della morale*, en «*Anthropos*», 1 (1985) 95?108 (se trata de una amplia nota crítica a la obra de Böckle del mismo título); SEIFERT, J., *Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions. A critique of Consequentialist «Teleological Ethics»: Destruction of Ethics through Moral Theology?*, en «*Anthropos*», 1 (1985) 57?94; WILLIAMS, C., *La renovación de la Teología Moral en la perspectiva de la «Aeterni Patris»*. A propósito de la «*Moral Fundamental*» de F. Böckle, en *La encíclica Aeterni Patris. I Centenario*. «*Scripta Theologica*», XI, 2, (1979) 757?771.

[36] Cfr. de estos autores: FUCHS, J., «*Intrinsice malum*»: Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, en KERBER, W. (ed.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, pp. 74?91; SCHÜLLER, B., *Direkte Tötung?indirecte Tötung*, en «*Theologie und Philosophie*», 47 (1972) 341?357 (publicado en inglés bajo el título *Direct Killing/Indirect Killing*, en CURRAN, CH.-MCCORMICK, R.A., *Readings in Moral Theology*, n.1, Nueva York 1979, pp. 138?157; *Various Types of Grounding for ethical Norms*, en *Readings in Moral...*, pp. 184?198; *The absoluteness of Moral Terms*, en «*Gregorianum*», 52 (1971) 415?458 (publicado en

italiano en *Sussidi 1980 per lo studio della teologia morale fondamentale*, Roma 1980, pp. 267-301).

[37] Cfr. *I concetti fondamentali...*, pp. 22-24 y 45-47. El hecho salta igualmente a la vista al seguir la argumentación de su *Fundamentalmoral*, donde además es frecuente el recurso a autores existencialistas como Camus, Frisch, Dürrenmatt. Las críticas a su obra, antes reseñadas, resaltan también este mismo punto.

[38] Cfr. Böckle, F., *I concetti fondamentali...*, pp. 23-24.

[39] Cfr. *Ibidem*, pp. 63 y 80. Tras estas afirmaciones se encuentra un modo de entender la naturaleza humana que es uno de los puntos más importantes del pensamiento de este autor. En efecto, Böckle no niega que la naturaleza pueda ser considerada fundamento de la moral; la cuestión es la noción que se tiene de la misma al asignarle esa función. Así, defiende que sólo cuando se entiende como *razón* (*ratio ut natura*, en expresión de santo Tomás, como él mismo señala) puede ser punto de referencia moral. Es decir, cuando al hablar de naturaleza humana se entiende no sólo que el hombre puede conocer por medio de su inteligencia un orden moral ya dado, sino también que por medio de ella y de la voluntad el hombre puede ordenarse a sí mismo, autodeterminarse, ser ley en sí mismo. Y esto porque sólo este modo de entender la naturaleza humana (que Böckle llama *dinámico*) da razón de la característica específica del hombre entre las demás criaturas: ser libre constructor de sí mismo. En cambio, entendida sólo como esencia metafísica o como constitución biológico-fisiológica no puede tener fuerza alguna normativa (cfr. *Rückblick und Ausblick*, 121 ss).

[40] Cfr. Böckle, F., *Fundamentalmoral*, p. 222. Lógica conclusión de estas tesis será la afirmación de Böckle según la cual la Iglesia no puede arrogarse ninguna competencia magisterial en el orden moral (cfr. *Ibidem*, p. 317).

[41] Cfr. *Ibidem*, pp. 323-324.

[42] Cfr. *Ibidem*, p. 317.

[43] "... unabhängig welches die Folgen des Handelns seien" (Böckle, F., *Werteinsicht und Normbegründung*, p. 615).

[44] Cfr. *I concetti fondamentali...*, p. 85.

[45] Cfr. *Ibidem*, pp. 57-58.

[46] Cfr. *Ibidem*.

[47] Cfr. RAMSAY, J. (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, Bolonia 1966 (trad. italiana), p. 109.

[48] Por esta razón se encuentran divergencias de mayor o menor entidad en la identificación de los orígenes del consecuencialismo moral por parte de los diversos autores que han investigado este punto. Según que la perspectiva que se tome sea filosófica o teológica, se apunta como fuente directa el utilitarismo sajón o no. Así, por ejemplo, para J. Finnis el consecuencialismo derivaría del utilitarismo anglosajón de Bentham, Stuart Mill, etc. (cfr. FINNIS, J., *The rational Strength of Christian Morality*, Londres 1974, p. 14). Para J. Seifert, en cambio, habría sido ya propuesto por Hobbes y retomado por G.F. Moore (Cfr. SEIFERT, J., *Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions. A critique of Consequentialist "Teleological Ethics"*, en «Anthropos», 1 (1985) 58). Otros autores sitúan en distintas coordenadas los orígenes del consecuencialismo moral. Así, por ejemplo, para F. Inciarte, los orígenes remotos del consecuencialismo se encuentran en la crítica de Weber a Kant (cfr. INCIARTE, F., *Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral*, en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Actas del I Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1980, pp. 399-402. La tesis del autor viene a ser que la *Ética de la responsabilidad* de Weber no es sino un utilitarismo, y el consecuencialismo no es sino la *traducción teológica* de

aqué). Respecto a la introducción del utilitarismo en la Teología Moral, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Sulla recezione del modello filosofico utilitaristico da parte di alcuni teologi moralisti*, en «Anthropos», 2 (1985) 203-213. Fue la profesora Anscombe quien introdujo el término *consecuencialismo* para denominar estas corrientes morales (cfr. el famoso artículo ANSCOMBE, G.E.M., *The is-ought Question*, en «Modern Moral Philosophy», Londres 1973, 175-195).

[49] De hecho, lo que estos autores terminan por hacer es extender el alcance de dicho principio clásico a toda la moral, a través de su nueva interpretación. No podemos detenernos en una explicación más detallada del proporcionalismo en este trabajo. Sí queremos, en cambio, dejar constancia aquí de que la noción misma de "razón proporcionada", que es la clave de todo este sistema moral, no es la simple aplicación del utilitarismo filosófico (aunque de hecho no pueda escaparse a las críticas que ha sufrido en este sentido), sino que tiene debajo planteamientos mucho más hondos apoyados en la discusión en torno al carácter directo o indirecto de la intencionalidad voluntaria, como elemento de juicio a la hora de calificar moralmente una acción.

[50] Cfr. PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne...*, pp. 77-80 y 85-90.

[51] Cfr. VS, n.5.

[52] Se desarrollan a lo largo de la Introducción y del capítulo I, y se resumen sintéticamente en el n. 28 (comienzo del capítulo II).

[53] Cfr. VS, nn. 1 y 2.

[54] Cfr. VS, n. 19.

[55] Cfr., por ejemplo, *ibidem* nn. 35 y 37.

[56] Cfr. *ibidem*, nn. 44, 47-48, 51.

[57] Cfr. *ibidem*, n. 53.

[58] Cfr. *ibidem*, nn. 54 ss.

[59] Cfr. *ibidem*, nn. 65, 67-68, 70.

[60] Cfr. *ibidem*, nn. 75-76, 78.

[61] Cfr. *ibidem*, nn. 81, 83.