

¿NUEVA MORAL O MORAL DE SIEMPRE?

(A propósito de la encíclica *Veritatis splendor* de JUAN PABLO II
y de la obra de DARIO COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*)

POR

ESTANISLAO CANTERO

*A mis amigos Adolfo Pérez Díaz
y Arturo Zamarriego Fernández*

Entre no pocos católicos se ha difundido la errónea idea de que es posible ser católico sin adherirse plenamente a la verdad de la enseñanza moral predicada y profesada por la Iglesia católica; que es posible discrepar de la enseñanza tradicional de la Iglesia, permanentemente expuesta y reiterada por el Magisterio pontificio, sustituyendo la norma objetiva de la moralidad por el juicio individual del católico, considerado como el único que puede juzgar sobre la moralidad de sus actos; y, por consiguiente, que es posible que nuestros actos, realizados con pleno conocimiento, se aparten de esa normativa, sin que sean inmorales, sin que cometamos pecado grave alguno.

Aunque estas ideas modernas son ya algo viejas, probablemente, la extensión de esta opinión entre los seculares católicos, obedece a las cuestiones relacionadas con la moral sexual, especialmente tras un importante rechazo de la encíclica *Humanae vitae* (1) de Pablo VI por parte de no pocos «teólogos» y «moralistas», y a partir de ahí se ha extendido a toda la moral. Sus

(1) Sobre esta cuestión, BERNARDO MONSEGÚ, C. P., «Sobre la *Humanae vitae*. Su alcance y obligación», *Verbo*, núm. 75-76 (1969), págs. 481-539.

fundamentos doctrinales —los no demasiado lejanos— proceden de Kant con su giro antropológico y afectan fundamentalmente al concepto de persona humana (2).

La responsabilidad en esta materia, no sólo de sacerdotes, teólogos y moralistas, sino también de los pastores de la Iglesia, es evidente y no puede ser discutida, y recientemente, ha sido puesta de manifiesto por Juan Pablo II.

¿Estamos ante una «nueva» moral, o se trata de la moral de siempre de la Iglesia, formulada de un modo novedoso ante los nuevos problemas que la evolución de las ciencias plantean (3)? En el supuesto de que sea nueva y, por consiguiente, diferente de la hasta ahora profesada, ¿puede ser lícitamente acogida por la Iglesia?

En realidad, el título de este comentario se refiere a la disyuntiva que encierran los nuevos planteamientos «doctrinales» respecto a la moral tradicional enseñada permanentemente por la Iglesia católica. Pese a ser sostenida por «teólogos» que «quieren» permanecer en el seno de la Iglesia, en absoluto se deben considerar equivalentes las expresiones con las que titulamos este comentario, puesto que la «nueva moral» —que pretende sustituir a la tradicional de siempre, permaneciendo «tan católica» como ésta—, supone —sin más— la destrucción de la moral, al ser subjetivista y relativista, al tiempo que produce la confusión entre el bien y el mal o falsifica la regla de su correcto discerni-

(2) Sobre el concepto de persona humana y su dimensión moral, cfr. EUDALDO FORMENT, «La persona humana», en ABELARDO LOBATO (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, tomo I, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1995, págs. 685-883.

(3) Sobre las cuestiones relacionadas con la bioética, cfr. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Cuestiones de bioética*, Speiro, 2.ª ed., Madrid, 1992, y *Bioética, poder y Derecho*, Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 1993; JÉRÔME LEJEUNE, «Las manipulaciones genéticas: los aprendices de brujo», *Verbo*, núm. 189-190 (1980), págs. 1.201-1.222; MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ DE LA CIGÜÑA, «Bioética y tecnocracia», *Verbo*, núm. 315-316 (1993), págs. 505-526 y «La dignidad de la persona en la legislación genética española», *Verbo*, núm. 323-324 (1994), págs. 345-360.

miento, con el pretendido beneficio de adaptarla a las circunstancias o a la personalidad. Con ello se olvida que es Jesucristo, Nuestro Señor, verdadero Dios y verdadero Hombre, quien nos salva, y no nosotros quienes nos salvamos a nosotros mismos, si bien, mediante la fe y las obras, realizadas conforme a sus mandamientos.

La situación es tan grave, que ha merecido que se ocupe de la «nueva moral», saliendo a su paso para cerrarle el camino, la máxima autoridad de la Iglesia: «En nombre y con la autoridad de Jesucristo» (*Veritatis splendor*, núm. 4). No soy teólogo como es bien sabido, pero con el discernimiento que me proporciona mi calidad de católico fiel a la doctrina de nuestra Santa Madre la Iglesia, creo y estoy convencido de ello, que en la materia tratada en la encíclica *Veritatis splendor* —naturalmente, excluido lo que se refiere a descripción de situaciones u otras análogas— en sus prescripciones morales, esta enseñanza, que es la tradicional de la Iglesia, es infalible.

* * *

En la encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, de 6 de agosto de 1993, Juan Pablo II, se dirigió *especialmente* a los obispos de la Iglesia Católica, «con la intención de *precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que sin duda constituye una verdadera crisis*, por ser tan graves las dificultades derivadas de ella para la vida moral de los fieles y para la comunión en la Iglesia, así como para una existencia social justa y solidaria» (núm. 5) y, tras recordar que «la responsabilidad de la fe y la vida de fe del pueblo de Dios pesa de forma peculiar y propia sobre los pastores», que el «común deber, y antes aún nuestra común gracia, es enseñar a los fieles, como pastores y obispos de la Iglesia, lo que los conduce por el camino de Dios» (núm. 114), taxativamente les indica: «Como obispos tenemos el deber de *vigilar para que la palabra de Dios sea enseñada fielmente*. Forma parte de nuestro ministerio pastoral, amados Hermanos

en el Episcopado, vigilar sobre la transmisión fiel de esta enseñanza moral y recurrir a las medidas oportunas para que los fieles sean preservados de cualquier doctrina y teoría contraria a ello» (núm. 116). Incluso respecto a las de los nuevos teólogos que, haciendo caso omiso de la doctrina católica y del Magisterio de la Iglesia, pretenden una conciliación de *sus teorías* o de *sus opiniones* con la moral católica, presentándolas como compatibles con ella, cuando la han vaciado de contenido moral verdadero. Por eso, a continuación del último párrafo transcrito, les recuerda y advierte a los obispos: «Todos somos ayudados en esta tarea por los teólogos; sin embargo, las opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma de nuestra enseñanza. Su autoridad deriva, con la asistencia del Espíritu Santo y en comunión *«cum Petro et sub Petro»*, de nuestra fidelidad a la fe católica recibida de los apóstoles. Como obispos tenemos la obligación grave de vigilar *personalmente* para que la «sana doctrina» (1 Tim 1, 10) de la fe y la moral sea enseñada en nuestras diócesis» (núm. 116) (4).

El motivo de la encíclica es la deformación de la moral católica efectuada por la nueva teología, que se ha instalado en el propio interior de la comunidad cristiana (5), con posiciones

(4). Continúa indicando la grave responsabilidad que atañe a los obispos a fin de que no se presente como católico lo que no lo es: «una responsabilidad particular tienen los obispos en lo que se refiere a las *instituciones católicas*. Ya se trate de organismos para la pastoral familiar o social, o bien de instituciones dedicadas a la enseñanza o a los servicios sanitarios, los obispos pueden erigir y reconocer estas estructuras y delegar en ellas algunas responsabilidades; sin embargo, nunca están exonerados de sus propias obligaciones. Compete a ellos, en comunión con la Santa Sede, la función de reconocer, o retirar en casos de grave incoherencia, el apelativo de «católico» a escuelas, universidades o clínicas, relacionadas con la Iglesia» (núm. 116).

Sobre esta encíclica, véase en *Verbo*, núm. 317-318 (septiembre-octubre 1993), págs. 681-709, VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., «El esplendor de la verdad».

(5) «(...) hoy se hace necesario reflexionar sobre el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia, con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas. En efecto, ha venido a crearse una

teológicas discrepantes de la tradicional de la Iglesia, «difundidas incluso en Seminarios y Facultades de Teología» (núm. 4); y por su objeto específico, «se limitará a afrontar *algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, bajo la forma de un necesario discernimiento sobre problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y la teología moral», por lo que expondrá «las razones de una enseñanza moral basada en la Sagrada Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia, poniendo de relieve, al mismo tiempo, los presupuestos y consecuencias de las contestaciones de que ha sido objeto tal enseñanza» (núm. 5).

El Papa, a lo largo de la encíclica desarrolla el «vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad» (núm. 84) (6), cuya pérdida, o su difuminación, ha dado lugar a las nuevas teorías que rechazan la ley natural, las normas válidas permanente y universalmente vinculantes, que prohíben los actos intrínsecamente malos (cfr. núm. 95).

El reconocimiento del «esfuerzo de muchos teólogos» que «ya ha dado sus frutos con interesantes y útiles reflexiones sobre las verdades de fe que hay que creer y aplicar en la vida, presentadas de manera más adecuada a la sensibilidad y a los interrogantes de los hombres de nuestro tiempo», no es obstáculo para que Juan Pablo II advierta que «al mismo tiempo, en el ámbito de las discusiones teológicas postconciliares se han dado, sin embargo, *algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la "doctrina sana"*»; y aunque «el Magisterio de

nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral» (núm. 4); peligro tan importante que hay que atajar para que «incluso dentro de las mismas comunidades eclesiales no se caiga en la crisis más peligrosa que puede afectar al hombre: la *confusión del bien y del mal*, que hace imposible contruir y conservar el orden moral de los individuos y de las comunidades» (núm. 93).

(6) Es el núcleo esencial de la encíclica.

la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico (...), tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada» (núm. 29).

En esa tarea, el Papa manifiesta el «deseo» de «enunciar los principios necesarios para el *discernimiento de lo que es contrario a la "doctrina sana"*, recordando aquellos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido» (núm. 30). La situación que el Papa denuncia es tan peligrosa, que no duda en citar la segunda carta de San Pablo a Timoteo: «Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se buscarán una multitud de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas» (núm. 30).

Como prolegómenos a la posterior mención concreta de algunas de las nuevas teorías teológicas, el Papa se refiere a «algunas corrientes del pensamiento moderno», que sin duda han influido en aquellas, y conforme a las cuales «se ha llegado a *exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores*. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia (...) de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral» (núm. 32).

El Papa pone el dedo en la llaga cuando, a continuación indica: «Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución *la crisis en torno a la verdad*. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción mis-

ma de la conciencia», con lo que se llega a «una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a las extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana».

«Estas diferentes concepciones están en la base de las corrientes de pensamiento que sostienen la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad» (núm. 32).

No se le escapa a Juan Pablo II una de las paradojas de nuestro tiempo, cuando indica: «*Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad*». Se trata de conclusiones erróneas sacadas de la apreciación de «ciertos condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana», que «han llegado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana» (núm. 33).

Por último, el Papa se refiere a «algunas interpretaciones abusivas de la investigación científica en el campo de la antropología. Basándose en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral» (núm. 33).

La nueva «teología» moral se ha dejado influir por las corrientes erróneas del pensamiento de la modernidad y Juan Pablo II lo señala sin circunloquio alguno: «Algunas tendencias de la teología moral actual, bajo el influjo de las corrientes subjetivistas e individualistas ahora aludidas, interpretan de manera nueva la relación de la libertad con la ley moral, con la naturaleza humana y con la conciencia, y proponen criterios innovadores de valoración moral de los actos. Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar *la dependencia de la libertad con respecto a la verdad*» (núm. 34).

Aun sin nombrar a sus defensores —quizá para evitar que nadie pueda decir que no va con él, argumentando que «literalmente» no ha dicho eso, como ocurrió en otras ocasiones con las condenas de algunas obras, o más bien porque la Iglesia «ha de

estar siempre atenta a no quebrar la caña cascada ni apagar el pabilo vacilante» (núm. 95)—, Juan Pablo II rechaza y condena las diversas manifestaciones de esa nueva teología moral:

- la «completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo» (núm. 36) —autonomía que llega, incluso, a asumir, «en última instancia un carácter ateo» (núm. 39)—;
- la distinción, «contraria a la doctrina católica, entre un *orden ético* —que tendría origen humano y valor solamente mundano— y un *orden de la salvación*, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo» (núm. 37);
- la afirmación de que el Evangelio se limita «a proponer una exhortación, una parénesis genérica, que luego sólo la razón autónoma tendría el cometido de llenar de determinaciones normativas verdaderamente “objetivas”, es decir, adecuadas a la situación histórica concreta» (núm. 37);
- «la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado “bien humano”» (núm. 37);
- así mismo, por no estar «conforme con la verdad sobre el hombre y sobre su libertad» (núm. 48), rechaza y condena las teorías y doctrinas que rechazan la ley natural y la naturaleza humana, o la conciben de forma reduccionista (cfr. núm. 46), bien como «material para la actuación humana y para su poder», bien como algo extrínseco a su libertad (cfr. núm. 46).

También reprueba las teorías que sostienen que las normas tradicionales «no son tanto un criterio objetivo vinculante para los juicios de conciencia, sino más bien una *perspectiva general*»

núm. 55) y, separando libertad y ley (cfr. núm. 54), sustentan el carácter «creativo» de la conciencia, que, apartándose de la norma general, decidirá en última instancia sobre el bien y el mal (cfr. núm. 56).

Igualmente, condena y rechaza la postura de quienes, distinguiendo, de modo extremo y erróneo, entre la persona y sus actos, hablan de la «opción fundamental», de modo que «circunscriben expresamente el "bien" y el "mal" moral a la dimensión trascendental propia de la opción fundamental» (núm. 65), mientras que los actos concretos, los comportamientos determinados, son juzgados por sus consecuencias (cfr. núm. 65). Y ello porque los preceptos morales negativos «que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima» (núm. 67).

Finalmente, condena y rechaza el «teleologismo», tanto en su versión «consecuencialista» como «proporcionalista» (cfr. núms. 75-77), porque «la moral del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada (...); no basta la buena intención, sino que es necesaria también la recta elección de las obras», porque «el acto humano depende de su objeto, o sea si éste es o no es "ordenable" a Dios» (núm. 78); y «la razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como "no-ordenables" a Dios, porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen. Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados "intrínsecamente malos"» (núm. 80).

Naturalmente, la encíclica de Juan Pablo II no es, como ninguna de las suyas, una encíclica «negativa» —en el sentido de que, sobre todo, se limite a señalar y reprobar los males de un momento determinado— sino esencialmente «positiva», en cuanto que por encima de todo, explica, con una pedagogía admirable, los fundamentos y razones de la única moral católica válida. Es la circunstancia histórica la que motiva la encíclica, al ser necesario imponer claridad donde la luz no debiera dejar de brillar, advirtiendo de las tinieblas que nos acechan y procurando que desaparezca toda posible sombra de duda. Aunque los principios

morales de la doctrina católica son siempre los mismos, el énfasis sobre algunos de sus aspectos depende de la realidad social. Su doctrina no es un conjunto de principios y preceptos abstractos, ni su predicación prescinde de los hombres concretos ni de las sociedades reales, puesto que su objetivo es la salvación de las almas y la cristianización de las sociedades. Por eso su enseñanza incide en los problemas y situaciones de la sociedad conforme aparecen y se desarrollan. De este modo, esta encíclica supone un nuevo mojon en el *corpus* de la doctrina social de la Iglesia (7).

Así, frente a esas teorías sumariamente extractadas, Juan Pablo II recuerda, reafirma y expone la doctrina moral tradicional de salvación de la Iglesia.

En primer lugar, el punto de partida, el pilar fundamental en que se asienta la doctrina es que «la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8, 32)» (núm. 34).

Juan Pablo II señala con toda claridad: «Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien porque Él es el Bien. Pero Dios ya respondió a esta pregunta: lo hizo *creando al hombre y ordenándolo* a su fin con sabiduría y amor, mediante la ley inscrita en su corazón (cf. Rom 2, 15), la "ley natural". Ésta "no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe

(7) Cfr. ESTANISLAO CANTERO, «El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia» y «Razón de la doctrina social de la Iglesia», *Verbo*, núm. 297-298 (agosto-septiembre-octubre de 1991), págs. 976-986 y 929-939, respectivamente. Este número, de 296 páginas, publicado con el título de *Cuestión social y doctrina católica*, es monográfico y contiene artículos de E. PATOMAR, J. M. ALSINA, J. F. GARRALDA, O. ALONSO, R. EDRER, A. SEGURA, E. CANTERO E. FORMENT, V. RODRÍGUEZ, G. IBÁÑEZ, J. P. GALVÃO DE SOUSA, J. M. PETIT, C. PALUMBO, M. AYUSO, J. VALLET DE GOYTISOLO, A. D'ORS, J. M. SERRANO, T. MOLNAR, M. CLÉMENT, F. D. WILHELMSEN, R. GAMBA, M. DE SANTA CRUZ, E. RAMÍREZ, L. M. SANDOVAL y A. MARCHANTE.

evitar. Dios dio esta luz y esta ley en la creación" (8). Después lo hizo *en la historia de Israel*, particularmente con las "diez palabras", o sea, con los *mandamientos del Sinaí* (núm. 12), que con la respuesta de Nuestro Señor al joven rico «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17), «se enuncia una estrecha relación entre la vida eterna y la obediencia a los mandamientos de Dios» al tiempo que «Por boca del mismo Jesús, nuevo Moisés, los mandamientos del Decálogo son nuevamente dados a los hombres» (núm. 12).

Más adelante insiste el Papa: «haber respetado todas las exigencias morales de los mandamientos constituye el terreno indispensable sobre el que puede brotar y madurar el deseo de la perfección, es decir, la realización de su significado mediante el seguimiento de Cristo» (núm. 17). Y es que «seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana» (núm. 19). «El modo de actuar de Jesús y sus palabras, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana» (núm. 20).

Pero «Imitar y revivir el amor de Cristo no es posible para el hombre con sus solas fuerzas. Se hace capaz de este amor sólo gracias a un don recibido» (núm. 22). Así, «se cumple en Cristo la relación entre la Ley (antigua) y la gracia (Ley nueva)» (número 23).

Confirmando la doctrina tradicional de la Iglesia, Juan Pablo II recuerda la afirmación del Vaticano II: «"el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo". De este modo, la Iglesia, con su vida y su enseñanza, se presenta como "columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3, 15), también de la verdad sobre el obrar moral» (núm. 27).

* * *

(8) S. TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, E. Taurinens (1954), 245; cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1955 (nota de la propia encíclica).

Naturalmente, pese a su importancia, fomentada, también por unos medios de comunicación muy poco o nulamente formativos, más atentos a resaltar la novedad y lo que se sale fuera de lo común, lo patológico —llegando incluso a presentarlo como algo normal, o, al menos, como una opción tan válida como las demás, en lo que en nuestra patria se distinguen especialmente algunas cadenas de televisión (9)— que a ocuparse de lo constitutivamente honesto, la «nueva moral» no ha conseguido el monopolio de la teología moral. Son muchos lo que se ocupan de los nuevos problemas a la luz de la doctrina perenne, encontrando las soluciones correctas acordes con ella, que han mantenido una enseñanza moral que ha sido refrendada por la encíclica *Veritatis splendor*.

Así podemos verlo en un estupendo libro del sacerdote italiano Dario Composta, profesor de filosofía en la Universidad Pontificia Urbaniana (Roma), *La nueva moral y sus problemas* (10), en el que pasa revista a la misma siguiendo los firmes criterios del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. La línea argumental es tan sólida, sus críticas tan ceñidas al núcleo de las nuevas argumentaciones y la claridad expositiva de la doctrina tradicional de la ley natural, con la universalidad y validez permanente de sus preceptos, tan acertada, que parece anticipar la encíclica de Juan Pablo II. No podía ser de otro modo en quien, a lo largo de muchos años, con sus obras, ha dado testimonio de ese carácter del teólogo moralista católico indicado por Juan Pablo II: «exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del magisterio, sea en el campo del dogma como en el de la moral» (*Veritatis splendor*, núm. 110).

Voy, pues, a realizar un extracto de esta obra, que creo que será de gran utilidad para los lectores de *Verbo*.

(9) Cfr. sobre los medios de comunicación, MARIO SORIA, *La información*, Speiro, Madrid, 1992.

(10) *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1990, 194 págs.

Al referirse en un primer capítulo introductorio a los orígenes históricos de la nueva moral, distingue tres periodos: uno de incubación de 1950 a 1968, iniciado quizá con E. Michel y Th. Steinbüchel, en que aparece una nueva teología moral que inmediatamente se denominó «ética de la situación», ya que «la moralidad del acto ya no se justificaba predominantemente por el objeto moral o *finis operis*, sino por el sujeto agente o *finis operantis*». A esa nueva denominación le sustituyeron vocablos más difuminados como «personalismo cristiano», «ética de la opción fundamental», «ética de la caridad» (pág. 14). Con todo, ni la encíclica de 1950, *Humani Generis* de Pío XII, ni otras intervenciones del mismo Papa, como las alocuciones de 23 de marzo y 19 de abril de 1952, ni las condenas de las nuevas opiniones teológicas efectuadas por el Santo Oficio desde 1952 a 1956, bastaron para acabar con el peligro. Se pretendió escapar a la condena rodeando la moral tradicional en lugar de rebatirla abiertamente, y así, se atacó al tomismo, presentándolo como una moral egocéntrica, naturalista y peligrosa por haber anulado el dato bíblico en favor de la concepción pagana del *eros* platónico o la *areté* aristotélica, como sostuvo Richard Vökl inspirado parcialmente en el luterano A. Nygren (pág. 15).

Un segundo período de afirmación, de 1968 a 1978, auspiciado por la mala acogida que tuvo en muchos ambientes la encíclica *Humanae vitae*; y un tercer período que comenzó en 1978 con algunas medidas disciplinarias adoptadas por Juan Pablo II (págs. 16-17 y 145-146), y que, siguiendo la sistemática del autor, dejaré para el final.

En un segundo capítulo indica las fuentes remotas de la nueva moral: el existencialismo y el método trascendental de Heidegger, asumidos por medio de la obra de Karl Rahner —autor que tuvo una tremenda difusión, traduciéndose sus obras a todas las lenguas importantes—, pese a la oposición de aquél, tanto a la teología como a la moral (pág. 18) y a la metafísica y a que, como observa Compostá, «Heidegger no puede ser asimilado ni recuperado por la teología en general ni por la teología católica en particular» (pág. 20), ni tampoco por la teología moral católica

ni por cualquier otra moral (pág. 22), ya que en Heidegger, «la conciencia moral no asume ninguna función normativa y menos aún de reforma o conversión: se reduce a un hecho cognoscitivo» (pág. 21).

Rahner, como observó Urs von Balthasar, difundió un existencialismo coloreado de terminología tomista, que en realidad tergiversaba los textos del aquinate (pág. 23). A pesar de que Rahner tampoco se ocupó expresamente de teología moral, su influencia en la nueva moral fue tremenda. Al mismo tiempo, en el interior de los moralistas católicos, inspirados por Rahner y Thomas Kuhn, se produjo una revolución epistemológica, manifestada en las primeras declaraciones de rechazo a la *Humanae vitae*, como las de Haering, Curran, o las del congreso teológico internacional de Nimega de 1970 auspiciado por Schillebeeckx —al tiempo que las interpretaciones laxistas de algunos obispos, especialmente los de Alemania, Austria, Canadá, Estados Unidos, Francia e Inglaterra constituyeron una especie de estímulo para adelantarse en la aventura progresista—. De entre más de doscientos participantes en dicho congreso, ciento setenta suscribieron doce resoluciones para la «renovación de la moral», que manifestaban una «voluntad precisa de cambio profundo de la teología en general y de la teología moral en particular» (págs. 25-26).

En los aspectos ontológico y gnoseológico, la nueva moral asume el concepto heideggeriano de *Dasein*, incompatible con el concepto metafísico de persona; ésta ya no tiene naturaleza, sino sólo historia, siendo la capacidad de pensar como sujeto lo que genera la persona (págs. 27-28); se trata de «un saber que no va más allá de la historia y que niega la metafísica; la consecuencia es que la teología se reduce a escatología pura y simple excluyendo la creación. Pero es una escatología profana porque su objeto no es Cristo, fin de la acción moral, sino el proyecto (*Entwurf*) de la persona humana existencial que se pretende por "autotranscendencia" hacia otra vida de la que nada o bien poco se puede saber» (pág. 29). «La nueva moral no admite que el conocimiento descubra un objeto en la realidad pura y simple: descubrimos (en

el ámbito de la moral) los actos como momentos de la opción fundamental, es decir, de la orientación general de la vida cristiana, pero no como acciones en sí (...), captamos el "sentido", pero no la realidad del acto moral». Mientras que la teología tomista confía en el *intellectus* o *apprehensio boni*, la nueva moral «no admite que se descubra por intuición el bien o el mal» (pág. 29). Así, «se descarta el concepto clásico de conciencia moral como juicio concreto de la moralidad del acto calificado como bueno o malo basado en la aplicación de los principios éticos generales» (pág. 30).

La intención de autores como Van der Mark, A. Auer, D. Sölle, D. Mieth, Schüller o Schillebeeckx «no es la de repensar la moral clásica para nuestro tiempo, sino proporcionar una moral nueva para el mundo secularizado; por eso, la fuente «no es el "esse" tomístico; es decir, el orden natural en relación a la redención, sino la "actualidad" (*Wirklichkeit*), como escribe Auer, es decir, la dimensión histórica del hombre, prescindiendo metodológicamente de la historia de la salvación (...). Nace así la "moral autónoma" que prescinde del magisterio y de la fe cristiana» (pág. 32), que «acaba en el relativismo, típico de quien adopta el método trascendental, incluso en teología moral» (pág. 33).

En un tercer capítulo aborda el examen del método trascendental de la nueva moral, que «es un principio hermenéutico fundado en la experiencia religiosa según las exigencias historicistas e inmanentistas de la filosofía moderna» (pág. 34), siendo sus principales características, que, «en cuanto trascendental es antimetafísico; en cuanto hermenéutico es antropológico; en cuanto analítico es historicista; en cuanto diagnóstico tiende a ser sociológico» (pág. 35).

Indaga su génesis en la teología luterana y su desarrollo en Hans Gadamer (págs. 35-43) —cuya influencia ha sido importantísima—, de donde pasa a la teología moral católica, principalmente europea, como se advierte en una serie de autores —además de Hans Küng, del que no se ocupa por ser notoriamente conocido—, como Bernhard Casper, Edward Schillebeeckx, Michel Corbin, Claude Geffré, Carlo Morlari, Italo Mancini, C. Nigro,

la Associazione Teologica Italiana y moralistas como E. López Azpitarte, A. Hortelano, Paul Klein o Alfons Auer (págs. 43-48).

Continúa con unas observaciones críticas sobre las premisas filosóficas y las tesis teológicas: la negación de la veracidad de la Escritura (pág. 49), el derrumbe de la fe, o, al menos, su reducción a puro sentimiento religioso (pág. 51), la alteración y reducción del concepto de fe que se entiende como «relación dialéctica entre el individuo y la comunidad religiosa, más allá de lo cual no hay nada» (pág. 52), la relatividad de la moral evangélica desde sus orígenes (pág. 53) y la alteración de la Tradición, reducida a tradición (con minúscula) consistente en «la suma de experiencias religiosas, ligadas a una interpretación particular de la Sagrada Escritura» (pág. 56).

En conclusión, con Fabro, señala sus peligrosos efectos: monopolización de la teología, crisis de los pastores de almas, ecumenismo nefasto, efectos perniciosos de la difusión del protestantismo, informaciones en lugar de comunicaciones de la Fe, desaparición de la piedad y de la severidad de las costumbres, retroceso en frecuentar la iglesia. Como observa Composta, nada hay de extraño en esas conclusiones, pues «su lógica conduce al ateísmo a través del principio de inmanencia que le es inherentemente constitutivo» (pág. 57). Concluye el capítulo con la transcripción de un párrafo de Juan Pablo II del discurso a los congresistas de *Missioni al Popolo* de febrero de 1981, en el que lamenta la grave situación a la que se ha llegado (11).

El cuarto capítulo se ocupa de las diversas formas de la Nueva moral, especialmente del consecuencialismo en sus diversas espe-

(11) «Es necesario admitir con realismo y profunda y dolorosa sensibilidad que hoy los cristianos *en gran parte* se sienten extraviados, confusos, perplejos y hasta engañados, pues se han difundido por doquier *ideas contrarias a la Verdad revelada y enseñada desde siempre*; se han propalado *verdaderas y propias herejías en el campo dogmático y moral*, creando dudas, confusiones, rebeliones, se ha dañado la liturgia; *inmersos en el relativismo intelectual y moral* y, por eso, en el permisivismo, los cristianos son tentados por el ateísmo, el agnosticismo, el iluminismo vagamente moralístico, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definidos y sin moral objetiva» (*L'Osservatore Romano*, 7-2-1981).

cies. Así, la *teología moral autónoma*, de A. Auer, Bruno Schüller, D. Mieth o Franz Böckle, para la cual los nuevos problemas no encuentran respuesta adecuada en el cristianismo y deja de ser un discurso sobre Dios salvador y legislador, o la *moral de la libertad creativa* de Paul Klein, con su rechazo de la ley natural.

Respecto al consecuencialismo, señala sus orígenes remotos en Kant y en Max Weber, poniendo de relieve su utilitarismo —al que adscribe al español R. Larrañeta— e indica algunos de los autores católicos que condujeron al consecuencialismo como Schillebeeckx, Bückle, Van der Marck o McCormick (12).

El consecuencialismo *teleológico* de Franz Bückle que, con Schillebeeckx, afirma que «Jesús no ha transmitido ningún mensaje moral y que, la Iglesia, menos aún, posee competencia magisterial en ese terreno»; que «no hay actos que sean siempre rectos o falsos independientemente de sus consecuencias», sino que, por el contrario, «el acto humano es moral dependiendo de sus efectos o consecuencias producidas en el mundo exterior», siendo la razón de que no haya acciones intrínsecamente y por sí mismas buenas o malas; el que no existe una normativa absoluta ni una naturaleza humana inmutable que exprese las intenciones inmutables de Dios» (pág. 67).

El consecuencialismo *intersubjetivo sociológico* de Van der Marck, para el que la moralidad no tiene más fundamento que la intersubjetividad, entendida, no como vínculo moral o jurídico, sino como hechos físicos extrasubjetivos que se desarrollan entre el yo y el tú (pág. 68); así, la acción moral se identifica con la intención subjetiva o fin que se manifiesta en los medios que expresan la intención.

El consecuencialismo *proporcionalista* de Richard McCormick, con su teoría respecto al acto moral de doble efecto, exigiendo la necesidad de razones proporcionales que permiten el efecto indirecto, que ya no es un mal moral, sino tan solo un mal pre-moral o mal físico (pág. 73).

(12) En ocasiones aparece alguna referencia a autores españoles como M. Vidal o E. López Azpitarte (pág. 67).

Composta efectua su crítica y refutación desde tres perspectivas diferentes y complementarias: antropológica, gnoseológica y de la acción moral. En el primer aspecto observa que el consecuencialismo se basa en una antropología dualista, que escinde la persona humana en cuerpo y espíritu, donde aquel no es más que un instrumento separado, indiferente *per se* para cualquier uso (pág. 78). En el segundo, los consecuencialistas afirman que la neutralidad moral de los efectos extrasubjetivos deben superar un juicio del sujeto, la «previsión», intención, valoración o cálculo de las consecuencias para que el acto previsto sea lícito o ilícito (pág. 79). Para superar la dificultad sobre la incompatibilidad de esta aplicación del conocimiento a la acción moral con la enseñanza católica, tratan de revisar los clásicos de la teología moral explicándolos en clave consecuencialista o al menos subjetivista, como con Santo Tomás hacen Franz Böckle, L. Oenig-Hahoff, Andreas van Melsen, Josephz Arntz (pág. 79) o Knauer (pág. 82). Al mismo tiempo, realizan un salto mortal para eliminar el carácter objetivo de la normatividad del acto moral, y pretenden que la moral de la Iglesia se reduce a una mera exhortación o parénesis, como Joseph Fuchs o Franz Böckle (pág. 80). Desde la perspectiva de la acción moral, el sujeto mismo es el creador de la bondad o malicia de sus actos al depender de la previsión de las consecuencias extrasubjetivas de sus propios actos (pág. 82).

Un quinto capítulo analiza la *opción fundamental* de la nueva moral, que atraenca de la difusión del personalismo existencialista entre los ambientes católicos, sobre todo por medio de dos discípulos de Heidegger, J. B. Lotz y K. Rahner (pág. 92). La «opción fundamental» es la decisión mediante la cual la voluntad humana construye su propio proyecto, la autorrealización del *Dasein* heideggeriano. Constituye una especie de pelagianismo, desde el momento en que el movimiento de la persona hacia Dios depende del propio proyecto de la libertad originaria y no de la gracia (pág. 97).

En el sexto capítulo, específicamente, se demuestra la incompatibilidad con el pensamiento de Santo Tomás y alguna de

las tergiversaciones a las que han sometido los escritos del Doctor Angélico.

El séptimo se dedica a la determinación del acto moral mediante el *obiectum*, y, naturalmente, a los actos intrínsecamente malos.

El último capítulo está dedicado al tercer período de la nueva moral. Su rápida difusión se debió a la adopción de la hermenéutica existencialista por parte de escuelas y academias enteras, y al silencio del episcopado. El autor recuerda, cómo la aparición de la *Humanae vitae*, parece que fue supeditada a una especie de declaración de consenso por parte del episcopado, y que muchas conferencias episcopales, efectuaron una interpretación laxista de ella (pág. 145).

Al mismo tiempo, apareció el disenso con el Magisterio: Bernard Haering, Charles Curran, Hans Küng, George J. Hughes, Yves Congar, etc.; todo parecía favorecerles hasta que en 1978, con Juan Pablo II, se procedió a amonestar a Anthony Kosnik y a investigar las enseñanzas de Curran. Estos episodios y otros similares suscitaron la cuestión del disenso.

El punto de partida estaba en que no se consideraba que la *Humanae vitae* fuera un documento infalible, y de ahí surgía el derecho al disenso. Pero como observa Composta: «El disenso debe estar dentro de los siguientes límites: *a*) debe ser un suceso raro, además de posible, puesto que el magisterio acreditado, aunque en hipótesis no es infalible, siempre está asistido por el Espíritu Santo; un disenso frecuente manifiesta poca fe en la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia; *b*) el disenso no puede referirse más que a un solo punto del magisterio legítimo de la Iglesia: diversidad de disensos suponen en los disidentes una desconfianza en la Jerarquía respecto a todo el ámbito del ministerio docente y por consiguiente, incluso en los pronunciamientos infalibles; *c*) si cualquier persona opina que alguna enseñanza es errónea, tiene el derecho a disentir, pero sólo en privado; un disenso público y orquestado raya en la protesta, que está próxima a la rebelión, al tiempo que provoca graves daños a la fe de los creyentes; *d*) un disenso de algunos creyentes, incluso de com-

petentes y doctos, no vincula a la autoridad eclesiástica a renunciar a su derecho de enseñar la doctrina; e) un disenso frecuente indica que para los disidentes la regla de su fe no es la autoridad de la Iglesia, sino su propio juicio; dicho de otro modo, acepta el resto de la enseñanza de la Iglesia, no porque crea en la autoridad de la Iglesia, sino por que la Iglesia está de acuerdo con su opinión privada» (págs. 147-148). Con todo, la *Humanae vitae* es un documento infalible, pues su magisterio es universal y ordinario, como muchos teólogos han afirmado, por lo que Composta señala que el disenso a la *Humanae vitae* objetivamente carecía de fundamento.

Recientemente han aparecido dos nuevas formas de oposición al Magisterio, más peligrosas que aquella: el silencio activo y la protesta. «El *silencio activo* no consiste en abstenerse de escribir o hablar, sino en publicar ensayos, artículos o tratados de teología moral sin citar nunca los documentos pontificios»; y si bien, «no se ataca directamente ningún punto capital del magisterio, ignorándolo por completo», en cambio, «sirve para cubrirse ante eventuales medidas disciplinarias». «La *protesta* que cuantitativamente se diferencia del disenso porque no se refiere tan sólo a una directriz o a una afirmación de principio», «sino a la misma legitimidad del poder magisterial o a un determinado sector o respecto a todo el ámbito de la moral; cualitativamente la protesta raya en la rebelión, en el rechazo de la autoridad, que por lógica interna conduce al cisma» (pág. 150).

Es el sistema filosófico de la nueva moral el que conduce al rechazo parcial o total del Magisterio, ya se trate del magisterio de la moral evangélica o del de la moral natural. Respecto a la moral evangélica, la nueva moral asume de la hermenéutica existencialista que los autores sagrados del Nuevo Testamento no fueron más que escritores anónimos que, a través de la autocomprensión comunitaria de Jesús, redactaron los textos sagrados conforme a la percepción difusa de la figura y misión de Jesucristo; por ello los textos sagrados no contienen una verdadera normativa moral, sino un conjunto de exhortaciones o parénesis,

dirigidos a la comunidad primitiva (pág. 151). En relación a las normas morales naturales, la nueva moral es aun más hostil, por la obvia razón de que al no admitir una naturaleza en la persona humana, no aceptan que de una estructura "mágica y mítica" de origen griego, se puedan sacar normas, que no sólo no poseen la garantía de la Sagrada Escritura, sino que son deducidas abstractamente conforme a los parámetros de una antropología que no está de acuerdo con la visión cristiana del hombre. Por ello, afirman, que tanto en el caso de la enseñanza moral evangélica como en la natural, la autoridad de la Iglesia no posee una *potestas docendi*, es decir, el poder de vincular las mentes o la fe de los fieles mediante declaraciones indicativas o imperativas (pág. 152).

Concluye el autor mostrando la autoridad, legitimidad y justificación del magisterio moral y su vinculación con el dogmático, e indicando la incompatibilidad de la nueva moral con la moral católica; se trata de una moral que no es católica.

Volviendo a la *Veritatis splendor*, podemos leer: «Los teólogos moralistas, que aceptan la función de enseñar la doctrina de la Iglesia, tienen el grave deber de educar a los fieles en este discernimiento moral, en el compromiso por el verdadero bien y en el recurrir confiadamente a la gracia divina».

«Si la convergencia y los conflictos de opinión pueden constituir expresiones normales de la vida pública en el contexto de una democracia representativa, la doctrina moral no puede depender ciertamente del simple respeto de un procedimiento; en efecto, ésta no viene determinada en modo alguno por las reglas y formas de una deliberación de tipo democrático. *El disenso*, a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del pueblo de Dios. En la oposición a la enseñanza de los pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre el derecho de los

fieles a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad» (núm. 113).

* * *

La moralidad no es tan solo una cuestión personal o íntima que afecta únicamente a la propia salvación —si es que fuera posible tal reduccionismo de la doctrina cristiana— sino que atañe también de modo esencial a las sociedades. Hoy que se habla tanto de tantas crisis, empezando por la de la sociedad y la del Estado moderno, no es la menos importante la que afecta a la moral. Sin costumbres, sin buenas costumbres, no hay sociedad que se sostenga. Sobre todo las normas morales negativas —prohibitivas— tutelan el orden general, el bien común de la sociedad.

La nueva moral difundida en ambientes católicos —aunque no sea exclusiva de ellos—, la ética de la situación, la ética sin moral, la ética consensuada, la ética civil, la ética del ciudadano o cualquier otra que no se base en la naturaleza, en la ley moral natural, infundida por Dios en la conciencia de todos los hombres, está abocada al fracaso y será incapaz para regular las relaciones de los hombres en una verdadera convivencia propia de una comunidad. El pluralismo podrá serlo de muchas clases y en relación con diferentes ámbitos de la vida. Pero no puede haber pluralismo moral, porque es una contradicción en sus términos. Desde luego, para el católico no puede haber duda alguna sobre ello, pues Juan Pablo II lo indica continuamente.

En esto, como en casi todo, es preciso abandonar la dirección emprendida y desandar el camino errado por el que marchamos, especialmente desde que se consolidó *la crisis de la conciencia europea* (13), que abandonó el cristianismo, y —volviendo del revés una consolidada expresión—, hacer «el proceso de la moder-

(13) Cfr. PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Gallimard (col. Idées), 1968 (2 vols.), hay nueva edición española de Alianza editorial, Madrid, 1988.

nidad» (14) y volver a la ley natural y a la ley de la Gracia (15). La primera obliga a todos, y ambas son fundamento de una vida cristiana. Y cuanto más cristiana sea una comunidad, mejor será esa comunidad. Lo contrario es hacer castillos de arena o en el aire, que no sirven más que para autoengañarse o engañar a quienes se prestan a ello.

«Cada uno de nosotros —señala Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*— puede advertir la gravedad de cuanto está en juego, no sólo para cada persona, sino también para toda la sociedad, con la *reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos morales* y, en particular, de aquellos que prohíben siempre y sin excepción los *actos intrínsecamente malos*» (núm. 115).

No se trata, pues, sólo de la moral personal, sino de que también las normas sociales, el derecho de la comunidad y la convivencia social se rijan por el único criterio válido de la moralidad: «Estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes. *Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie...* ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales» (Ibíd., núm. 96); «(...) las reglas morales fundamentales de la vida social comportan unas *exigencias determinadas* a las que deben atenerse tanto los poderes públicos como los ciudada-

(14) P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1958 (parte primera, «El proceso del cristianismo»), hay nueva edición de Alianza editorial, Madrid, 1991.

(15) Sobre la realidad de las corrientes de pensamiento y acción encaminadas a erradicar a Dios de las sociedades y de los hombres, y sobre la obligación de los católicos de restaurar el orden cristiano, véase la fundamental obra de JEAN OUSSET, *Pour qu'il regne*, trad. esp., *Para que El reine*, Speiro, Madrid, 1961 (2.ª ed. española, Speiro, Madrid, 1972); sobre la significación de Jean Ousset y esta obra, E. CANTERO, «Catolicismo y política: Jean Ousset, maestro católico de la contrarrevolución católica», *Verbo*, núm. 325-326 (mayo-junio-julio 1994), págs. 465-478.

nos. Más allá de las intenciones, a veces buenas, y de las circunstancias, a menudo difíciles, las autoridades civiles y los individuos particulares jamás están autorizados a transgredir los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. Por lo cual, sólo una moral que reconoce normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional» (Ibid., núm. 97).

Olvidar esto conduce al totalitarismo y al *Estado tirano*, expresión utilizada en la última encíclica *Evangelium vitae* (16), y deslegitima el régimen político. Juan Pablo II vuelve a repetir lo dicho en *Centesimus annus* (17): «El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres (...). La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla» (núm. 99) (18).

Por eso advierte gravemente contra un peligro real ya existente: «Es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad». Y repitiendo lo dicho en *Centesimus annus*,

(16) JUAN PABLO II, carta encíclica *Evangelium vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, de 25 de marzo de 1995, núm. 20.

(17) JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus*, en el centenario de la *Rerum novarum*, de 1 de mayo de 1991, núm. 44.

(18) Sobre el significado de los derechos humanos en el Papa, E. CANTERO, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990.

añade: «Si no existe una verdad última —la cual guía y orienta la acción política— entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (núm. 101).

Hay, pues, que volver a la fundamentación cristiana de las sociedades; y los católicos —incluidos los políticos que profesan la religión católica (19)— estamos obligados a procurar que nuestras comunidades políticas lo sean, como con reiteración nos exhorta y urge la Iglesia (20).

Finalmente, no podemos olvidar algo, también esencial, recordado por Juan Pablo II: «A veces, en las discusiones sobre los nuevos y complejos problemas morales, puede parecer como si la moral cristiana fuese en sí misma demasiado difícil: ardua para ser comprendida y casi imposible de practicarse. Esto es falso, porque —en términos de sencillez evangélica— ella consiste fundamentalmente en el *seguimiento de Jesucristo*, en el abandonarse a Él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanza en la vida de comunión de su Iglesia (...). Quien ama a Cristo observa sus mandamientos (cf. Jn 14, 15)» (núm. 119).

(19) Cfr. E. DE CARONTE, «Democracia y Constitución (La unión de los católicos y la reforma constitucional)», *Verbo*, núm. 305-306 (mayo-junio-julio 1992), págs. 595-603.

(20) Sobre esta cuestión, E. CANTERO, «Nueva evangelización y contrarrevolución», *Verbo*, núm. 317-318 (septiembre-octubre 1993), págs. 911-935. Este número es prácticamente monográfico, publicado con el título de *La contrarrevolución*, y contiene artículos de J. VALLET DE GOYTISOLO, J. CAYÓN, M. AYUSO, J. TRÉMOLET DE VILLERS, F. PAPPALARDO, C. GARAY, F. GONZALO, M. SORLA, F. CANALS, J. M. ALSINA, y E. CANTERO, con 225 páginas sobre la cuestión. Véase, también, el volumen de varios autores, *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, en especial, E. CANTERO, «¿Existe una doctrina política católica?», MARÍA TERESA MORÁN CALERO, «Los principios del orden político católico», ENRIQUE ZULETA PUCEIRO, «Los católicos y el pluralismo político», y MIGUEL AYUSO TORRES, «La política como deber: sentido y misión de la caridad política», págs. 5-48, 49-68, 69-94 y 349-387, respectivamente.

Esperemos, con la esperanza puesta en Jesucristo Nuestro Señor, que los obispos, teólogos, moralistas, sacerdotes y seglares católicos hagamos caso al Santo Padre y que todos los demás hombres de buena voluntad acojan las enseñanzas de la *Veritatis splendor* sobre la ley natural y se guíen por ella.