

## *Veritatis Splendor,* una proposición estética de la moral <sup>1</sup>

*Mikel de Viana, S.J.*

*Veritatis Splendor* es otro hito en el itinerario magisterial de Juan Pablo II, caracterizado por su convocatoria a las raíces últimas de la experiencia humana. El punto de partida de cada etapa en ese itinerario, ha sido el clamor radical del hombre contemporáneo que busca a tientas la plenitud y absolutez de vida existencial: la verdad, la bondad y la belleza. Nuevamente, Juan Pablo II recuerda al hombre de nuestros días que “siempre permanece en lo más profundo de su corazón la nostalgia de la verdad absoluta y la sed de alcanzar la plenitud de su conocimiento”(VS 1). Esa nostalgia y sed de absoluto se han traducido a lo largo de la historia en preguntas fundamentales. Kant resumía su programa crítico para la conciencia moderna en el intento de responder a pocas preguntas: “¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?... ¿qué es el hombre?”<sup>2</sup>. No hay que llamarse a engaño: no son preguntas para filósofo... son interrogantes de todo hombre venido al mundo.

A fines del s. XX, y a pesar de los más variados y osados intentos, el hombre no se libera de una profunda desazón y malestar que le replantea inevitablemente las eternas preguntas, y con particular urgencia la pregunta por el bien: “Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal?”(VS 2).

---

1. El presente comentario reúne una serie de cuatro artículos aparecidos en la Revista SIC (558-561), entre noviembre de 1993 y marzo de 1994.

2. Cf. KANT E., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*.... 1783.

## 1.- LAS CLAVES DE LECTURA

### 1. *Relativismo y escepticismo éticos de la modernidad*

Pero uno de los rostros del drama de nuestra humanidad es la pérdida de las certezas valorativas: la conciencia del cambio histórico y de la diversidad cultural, tres siglos de individualismo liberal burgués, la omnipresencia de «lo técnico» con su obsesión por los medios y su despreocupación por los fines y los «¿por qué? y «¿para qué?» no pueden haberse producido en vano. La exaltación del subjetivismo que ha caracterizado a la modernidad tiene entre sus consecuencias la posibilidad del establecimiento del sujeto individual como horizonte valorativo para sí mismo y en algunos casos la renuncia escéptica a la posibilidad misma de afirmar algo como objetiva y necesariamente valioso. *Veritatis Splendor* denuncia que el hombre de nuestro tiempo “abandonándose al relativismo y al escepticismo busca una verdad ilusoria fuera de la verdad misma”(VS 1). Lo que está en juego es la concepción misma del hombre y del sentido de su existencia.

En el corazón de un mundo “light”, en el centro de la incertidumbre del “pensamiento blando” que ha renunciado a utopías y verdades firmes, Juan Pablo II desafía a toda un época proclamando sin titubeos que “la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el Concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo... «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación»” (VS 2).

### 2. *Radicalidad revelatoria vs. comunicabilidad universal*

Esta “radicalidad revelatoria”, que en lugar de partir de la universal plataforma de la racionalidad, a la que tiene acceso cualquier hombre, creyente o incrédulo, se afina en la Revelación cristológica y desde allí responde a los interrogantes humanos, es una característica del magisterio de Juan Pablo II, que en buena medida le diferencia de los papas del último siglo.

En efecto, en el magisterio moral del último siglo, y muy especialmente

en la doctrina social de la Iglesia, los papas prestaron especial atención a evidenciar racionalmente -es decir, con argumentos filosóficos y no inmediatamente teológicos, o al menos a partir de categorías absolutamente universalizables como las propias de la teología de la creación- el valor humanizante de sus enseñanzas. De ese modo, se tendía un puente de comprensión hacia todos los hombres, incluidos los no creyentes y se intentaba una comunicación universal que pudiera servir de base al consenso para la construcción de un mundo más humano.

No debería pasar desapercibido que los destinatarios de *Veritatis Splendor* son “todos los obispos de la Iglesia Católica”, en lugar de “todos los hombres de buena voluntad” como ha sido tradicional en documentos que se ocupan de cuestiones morales. No cabe duda de que la proyección universal de la misión salvífica de la Iglesia permite suponer que el mensaje de *Veritatis Splendor* pretende alcanzar a todos los hombres de buena voluntad, pero su “radicalidad revelatoria” y sus destinatarios intraeclesiales hacen pensar que la preocupación por la comunicación universal no ocupa el lugar más destacado. Este es un rasgo que llama la atención.

### 3. *Las relaciones entre fe y razón, verdad y libertad*

Hay otro rasgo que me parece al menos llamativo. No creo que se puede decir que la Encíclica «desconoce o se opone» a la razón; pero me parece que la amarra corto. En el intento de corregir una indebida autonomía de la razón que, prescindiendo del orden objetivo moral, que encuentra en Dios su último fundamento, pretende darse a sí misma valores y normas, me parece que termina afectándose el equilibrio propio de las relaciones fe-razón en el tradicional Magisterio moral de la Iglesia.

En efecto, el principio subjetivo de la reflexión teológico-moral es la «razón iluminada por la fe». La fe, para ser abrazada en un acto libre, presupone y es precedida lógicamente por la «recta razón». De ese modo, se establece una doble función mayéutica entre fe y razón: la fe plantea desafíos a la razón, que ésta, a su vez, enfrenta y resuelve gracias a la iluminación que le aporta la fe, al modo de “pistas” de respuesta; y viceversa, el horizonte último de las respuestas de la razón alcanza su sentido último por la fe. Fe y razón no son dimensiones aisladas ni autoestantes; y en este preciso contexto la fe aparece

como «*obsequium humanæ rationi consentaneum*» (DS 3009). En *Splendor Veritatis*, es la razón la que debe presuponer y ser precedida lógicamente por la fe.

La pregunta central es acerca del modo en que la fe ilumina a la razón: ¿en qué modo la novedad de la predicación de Jesús es transferible, incluso para el no creyente, al nivel de la argumentación racional dotada de plausibilidad? La verdad moral en cuanto verdad de salvación no pierde su intrínseca racionalidad y tiene que encontrar consenso universal sin rebajar por ello al mensaje evangélico.

Tengo la impresión de que esta precedencia de la fe sobre la razón es consecuencia y analogía de la tesis central de la Encíclica: la libertad, para ser auténtica, ha de derivarse de la Verdad; depende de la verdad, y esa dependencia “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)... El hombre puede convertirse al bien sólo en la libertad. Pero, ¿qué libertad?... «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre... Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral grave para cada uno de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida” (VS 34).

No hay acceso a la libertad más que a partir de la verdad acerca del hombre. Por eso el terreno de la disputa para *Splendor Veritatis* es la antropología; son las visiones contemporáneas del hombre cargadas de subjetivismo e individualismo que “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...” (VS 34).

#### 4. Hacia la ética por la estética teológica

Pero la afirmación de la precedencia de la verdad respecto a la libertad -y análogamente, de la fe respecto a la razón-, está desprovista de todo acento intelectualista. Es la Verdad de la Revelación, verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo, que se constituye en piedra angular del edificio de la libertad -y análogamente, de la razón-.

El nombre de la Encíclica anuncia su talante. Es Dios mismo, la Verdad que fascina con su esplendor. Y la fascinación ante el esplendor es un momento estético más que intelectual. “Ante todo debemos mostrar el fascinante esplendor de aquella verdad que es Jesucristo mismo” (VS 83). “Cristo «nos forma según su imagen -dice san Cirilo de Alejandría-, de modo que los rasgos de su naturaleza divina resplandecen en nosotros a través de la santificación y la justicia y la vida buena y virtuosa... La belleza de esta imagen resplandece en nosotros que estamos en Cristo, cuando, por las obras, nos manifestamos como hombres buenos»” (VS 73).

La discusión de fondo es antropológica y cristológica. La modernidad ha hecho todos los esfuerzos a su alcance para historizar y humanizar a Cristo; es como si se dijera a sí misma que la estatura de Dios es el hombre mismo. Independientemente de todo el bien que hemos recibido de esos intentos, tal vez allí se esconde un discreto ateísmo bien conocido a los maestros del espíritu: el hombre pretende “que Dios venga donde él quiere”<sup>3</sup>. Me parece que Juan Pablo II lo que pretende es replantear el problema: la estatura de Cristo no es el hombre; sino que Cristo es la verdadera estatura del hombre. Dicho técnicamente: la antropología no es la clave de la cristología, sino que la cristología es la clave de la antropología.

En esta aproximación «estética» hay una novedad y una promesa. La novedad no es absoluta, porque desde san Agustín, al menos, se desprende una sólida tradición que desprende su meditación de la fascinada contemplación estética de la Verdad Esplendorosa, que es Dios mismo. La dependencia de la libertad respecto a la verdad de la Revelación, que implica una análoga precedencia de la fe respecto a la razón, sin duda resulta un corsé estrecho para la racionalidad moderna. Pero la libertad, despojada de sus pretensiones autonómicas se hace devotamente sumisa a la Verdad; y la razón, dejando de lado su actividad creativa-constructiva, se detiene fascinada en contemplación. Sin embargo, ¿no se está proponiendo aquí un acceso que trasciende los cauces convencionales del entendimiento, y se eleva por los derroteros de la estética?, ¿no estaremos escuchando el preludio a un Magisterio que se abre a

---

3. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 154.

la estética teológica anunciada por Hans Urs von Balthasar?<sup>4</sup> Aquí estaría la novedad.

La postmodernidad, desencantada de la razón y sus proyectos, parece que esperaría un nuevo lenguaje y un nuevo pensamiento de la teología. Tal vez, algunos de nosotros estamos todavía instalados en los modos de la razón de los modernos y fatigamos en la comprensión de lo que podría ser un tratamiento homeopático de la postmodernidad. Aquí sospecho que está la promesa.

### 5. De la contemplación a la sabiduría

La historia menuda tal vez puede aportar algún elemento adicional a la comprensión. Karol Wojtyła inició su itinerario teológico con una tesis sobre san Juan de la Cruz, cumbre de la mística cristiana. La experiencia mística, tan árdua e infructuosamente trajinada por el intelecto, se abre sin embargo al acceso estético-contemplativo. Así como san Juan de la Cruz hace de la teología glosa posterior a su previa poesía mística, pareciera que Juan Pablo II en su magisterio ofrece reiteradamente como punto de partida el momento místico-contemplativo-estético.

Consecuentemente con este talante, el primer capítulo de la Encíclica es una rica y bella meditación de sabor sapiencial sobre el encuentro del joven rico con Jesús, en la versión de Mateo (19, 16-21). En la pregunta del joven rico, Juan Pablo II reconoce la cuestión radical: "más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una pregunta de pleno significado para la vida... es, en última instancia, un llamamiento al Bien absoluto que nos atrae y nos llama hacia sí" (VS 7). Y aquí se reafirma que a la pregunta trascendental sólo se responde desde el esplendor divino: "Aquello que es el hombre y lo que debe hacer se manifiesta en el momento en el cual Dios se revela a sí mismo... «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19, 2)" (VS 10); "... la respuesta a la pregunta... sólo puede encontrarse dirigiendo la mente y el corazón a Aquél que «solo es el Bueno»: «Nadie es bueno sino sólo Dios»

---

4. Cf. URS VON BALTHASAR H., *Gloria, una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1985, 7 v.

(Mc 10, 18; Lc 18, 19)... La bondad, “que atrae y al mismo tiempo vincula al hombre, tiene su fuente en Dios, más aún, es Dios mismo” (VS 9).

“Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien porque El es el Bien” (VS 12). Y aquí está el fundamento último de ese orden moral entrafado en la pregunta. “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. Rm 2, 15), la «ley natural». Esta «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 evitar. Después lo hizo en la historia de Israel, particularmente con las «diez palabras», o sea, con los mandamientos del Sinaí...” (VS 12).

## 6. *La ley natural: el rostro humano de la Verdad*

La respuesta a la pregunta por el deber moral, por el bien y por el mal, está en el interior del mismo hombre: así como cada célula de un hombre lleva inscrito el código genético en el que se asienta su identidad inconfundible como viviente, análogamente, todo hombre que viene al mundo está “ordenado” hacia su plenitud y perfección, y ese es el “código” de su identidad moral. Es lo que la tradición cristiana ha denominado “ley moral natural”, o simplemente “ley natural”.

La ley moral natural consiste en las normas y criterios de la acción humana que proceden de la naturaleza específica del hombre. “Natural” no significa una imposición de la naturaleza físico-biológica, ya que la ley moral siempre presupone, por definición, la mediación de la razón: «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios». “Natural” ha de ser entendido como aquello conforme a las exigencias de la naturaleza humana. Toca a la razón, comprendiendo (intuitivamente, por connaturalidad) las exigencias fundamentales, naturales del hombre, establecer y prescribir lo que le conviene hacer o evitar para realizarse plenamente como hombre<sup>5</sup>. La razón no “crea” autónoma o subjetivamente la ley, sino que la reconoce en la realidad misma del hombre donde ha sido inscrita por Dios. La razón la obtiene

---

5. *S. Th.*, I-II, qq. 94-95.

directamente de la naturaleza humana, examinado aquello por lo que el hombre tiene una inclinación natural y que, consecuentemente, acoge como bueno y traduce en acción<sup>6</sup>. La ley natural es absolutamente conforme al hombre en cuanto le aporta una guía segura para las propias decisiones y le muestra el camino de la propia realización mediante la obtención del fin que le es propio.

El principio supremo de la ley natural es: “haz el bien y evita el mal”, que es para la ética lo que los primeros principios son para la metafísica, es decir, el fundamento de cualquier otra norma moral<sup>7</sup>. Se trata de una ley que no viene de fuera (no es heterónoma, que diría Kant), sino de la interioridad del hombre (y en este sentido, es autónoma: es la que la razón misma da al hombre). No es fruto de arduas investigaciones o especulaciones, sino que su percepción es tan accesible que aparece casi de modo intuitivo.

### 7. Antigua y Nueva Alianza

El decálogo recoge el contenido fundamental de la ley natural, y si bien todo hombre tiene acceso intuitivo a las exigencias que contiene, la Encíclica citando al *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda que “los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto, indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana... están destinados a tutelar el bien de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus bienes particulares... la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama” (VS 13).

Por su parte, Jesús, al responder al joven rico, le recuerda el decálogo: “no pretende detallar todos y cada uno de los mandamientos necesarios para «entrar en la vida» sino, más bien, indicar al joven la «centralidad» del Decálogo respecto a cualquier otro precepto, como interpretación de lo que para el hombre significa «Yo soy el Señor, tu Dios»” (VS 13). La Nueva Alianza establecida por Jesús aporta al decálogo una adicional interiorización

---

6. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

7. *Ibid.*

y radicalización de sus exigencias (cf. VS 13), que en las bienaventuranzas supera cualquier interpretación legalista: “las bienaventuranzas no tienen propiamente como objeto unas normas particulares de comportamiento, sino que se refieren a actitudes y disposiciones básicas de la existencia y, por consiguiente, no coinciden exactamente con los mandamientos. Por otra parte, no hay separación o discrepancia entre las bienaventuranzas y los mandamientos... Estas son ante todo promesas, de las que también se derivan, de forma indirecta, indicaciones normativas para la vida moral. En su profundidad original son una especie de autorretrato de Cristo y, precisamente por esto, son invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con El” (VS 16).

Este camino de perfección no es una aventura humana entre otras, sino que requiere una libertad madura -que se reconoce y edifica en la Verdad-, y el don divino de la gracia. Y sin embargo, “Esta vocación al amor perfecto no está reservada de modo exclusivo a una élite de personas... porque es una radicalización del mandamiento del amor al prójimo” (VS 18). El contenido de esta perfección es el seguimiento de Jesucristo... “No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre” (VS 19). “El acto supremo de su pasión y muerte en la cruz, son la revelación viva de su amor al Padre y a los hombres. Este es el amor que Jesús pide que imiten cuantos le siguen... Esto es lo que Jesús pide a todo hombre que quiere seguirlo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, nieguese a sí mismo, tome su cruz y sígame (Mt 16, 24)”(VS 20). “Seguir a Cristo no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda... Inscrito en Cristo, el cristiano se convierte en miembro de su cuerpo que es la Iglesia (cf. 1 Cor 12, 13.27)” (VS 21).

## *II.- LAS CUESTIONES DEBATIDAS*

El capítulo II, que constituye el cuerpo propiamente dicho de la Encíclica, se dedica a la revisión de “algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la «doctrina sana» (2 Tim 4, 3)” (VS 29). Se inicia reconociendo y estimulando la labor realizada por los teólogos moralistas en el período postconciliar.

## 1. La crisis de la moral católica preconciliar

Antes del Concilio Vaticano II la teología moral católica había cristalizado en un género manualístico caracterizado por:

a. la perspectiva legalista, que olvidaba la dimensión carismático-espiritual de la vida cristiana;

b. el deductivismo casuístico, en el que su búsqueda de concreción terminaba desvariando en un mecanicismo moral;

c. la proposición negativa de la moral, más atenta a evidenciar la prohibición y el pecado que la fascinación ante la persona de Cristo y las virtudes;

d. el vacío escriturístico que no evidenciaba el fundamento evangélico de la existencia cristiana, sino que prácticamente acudía a la Escritura para obtener argumentos de refuerzo posterior a las deducciones de la razón; y

e. la escasa atención a la historia personal y la situación individual y social en que decide el cristiano, que inevitablemente conducía a una visión fragmentaria de la vida moral, que la entendía como sucesión de actos atomizados referidos uno a uno a un código moral abstracto.

De todas partes se alzaba un clamor que pedía una renovación profunda de aquella moral que se padecía alejada de la vida real del cristiano. El Vaticano II recogió el clamor renovador e invitó a tener "especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo" (OT 16d). Toda una generación de teólogos moralistas se ha dedicado en los últimos treinta años a hacer efectiva la convocatoria del Concilio, y "la Iglesia, y particularmente los obispos, a los cuales Cristo ha confiado ante todo el servicio de enseñar, acoge con gratitud este esfuerzo y alienta a los teólogos a un ulterior trabajo, animado por un profundo y auténtico temor del Señor, que es el principio de la Sabiduría (cf. Pr 1, 7)" (VS 29).

Pero el propósito de *Veritatis Splendor* es "declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada" (VS 29); y ofrecer los principios para el

discernimiento de esas orientaciones, “recordando aquellos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido” (VS 30).

## *2. El problema de la libertad*

Los diversos aspectos de la discusión moral contemporánea están vinculados al problema central de la libertad. “Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica” (GS 4d). A la viva conciencia y sensibilidad respecto a la libertad, le acompaña la convicción auténtica de que sobre ella se edifica la dignidad de la persona y por eso es el fundamento de los derechos humanos. En efecto, si el contenido de lo que llamamos «dignidad humana» son precisamente los llamados «derechos humanos» y a su vez, el contenido de los «derechos humanos» es «el conjunto de lo que hace posible el bienestar del hombre», esa dignidad puede ser reivindicada por el hombre precisamente y sólo porque todo ser humano, a diferencia de las demás criaturas, es una realidad moral: es capaz y está llamado a realizar mediante su libertad su bondad moral.

La inalienable dignidad del hombre no consiste en vivir su vida como un ejemplar más de la especie humana y del modo más feliz posible, sino en que a cada hombre le ha sido confiada una tarea específica y proporcionada: la de ser, gracias a su libertad, un «hombre bueno». Pero con esto estamos diciendo que la «dignidad del hombre» no se puede cifrar meramente en su «bienestar», sino por encima de todo en su condición moral, en el «ser bueno». Con lo dicho, afirmo tres cosas:

- a. toda persona humana tiene la libertad de elegir su condición moral;
- b. toda persona humana debe darse una precisa orientación moral fundamental; y
- c. en la medida en que una persona humana, gracias a sus capacidades intelectuales y a su libertad, se da una precisa orientación moral fundamental, y es fiel a esa orientación moral incluso en situaciones conflictivas, realiza el significado específico de su existencia porque ser «moralmente bueno» está por encima de cualquier otro bien, hasta el punto que se debe renunciar a

cualquier cosa buena -por ejemplo, la vida- para no privarse el bien inmensamente superior que es la propia bondad moral. Por esto, la libertad es el fundamento de la dignidad de la persona. “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (GS 17).

Pero si bien la libertad es el signo distintivo de la realidad humana, “... esta percepción, auténtica en sí misma, ha encontrado múltiples expresiones, más o menos adecuadas, de las cuales algunas, sin embargo, se alejan de la verdad sobre el hombre, como criatura e imagen de Dios y necesitan, por tanto, ser corregidas o purificadas a la luz de la fe” (VS 31). “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...” (VS 34). Según esas tendencias “... la libertad humana podría «crear los valores» y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad; lo cual reivindicaría tal grado de autonomía moral que prácticamente significaría su soberanía absoluta” (VS 35).

Desconocen la verdad las expresiones que exasperan la libertad absolutizándola de algún modo, las que la niegan haciendo imposible la moralidad y las que desconocen su vinculación a un orden moral objetivo: los subjetivismos individualistas, los determinismos y los relativismos culturalistas respectivamente.

### *2.1. El subjetivismo individualista*

La primera expresión distorsionada de las relaciones entre libertad y verdad es el subjetivismo individualista. En esa perspectiva, la libertad del sujeto individual es absolutizada hasta el punto de relativizar o simplemente desconocer la existencia de un “orden moral” objetivo, independiente del sujeto personal y al que debería referirse la libertad. En su versión extrema, la libertad del sujeto crearía sus propios valores a la medida de sí misma; la conciencia queda cerrada en un soliloquio y deviene en criterio de certeza para sí misma: es “una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal... el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia” (VS 32), sin referencia al orden moral

objetivo. La obligación moral queda entonces reducida a la exigencia de autenticidad subjetiva: seguir a la propia conciencia que se da a sí misma la norma (cf. VS 32).

El poder de autodeterminarse, que define la historia del ser humano, no es una creación del hombre mismo, sino que se reconoce como un presupuesto ya dado. El hombre sabe que se encuentra en una relación previa, a partir de la cual su historia personal, como historia de su libertad, adquiere un dinamismo y una identidad inconfundibles. Esa relación él la reconoce como absolutamente vinculante y como relación con el bien: se descubre impulsado a su propia realización esencial, a cumplir con la finalidad implantada necesariamente en su ser. No es una finalidad que el hombre decide subjetivamente, sino que consiste en el bien objetivo del mismo hombre. Una libertad absolutizada que se cierra consigo misma en el sujeto, es una contradicción: la libertad es precisamente apertura y trascendencia del mismo sujeto, que le proyecta hacia el bien objetivo.

La libertad del hombre no es una construcción de él mismo, sino que le es dada para hacer posible su autorrealización mediante la decisión libre por el bien. Pero el sumo Bien es Dios mismo, y por eso, la libertad del hombre no sólo le es dada por Dios, sino que queda referida a Dios.

## 2.2. *El determinismo*

Paradójicamente la cultura moderna ha abierto también un camino opuesto: la duda acerca de la existencia misma de la libertad. Las observaciones de la ciencia empírica, desde el conductismo psicológico, pasando por la etología y el funcionalismo sociológico, hasta el estructuralismo etnológico, ha realizado un impresionante acopio de datos acerca de los condicionamientos de la conducta humana. "Pero... superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas observaciones, han llegado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana" (VS 33); de modo que las acciones humanas serían epifenómenos determinados por fuerzas no controlables conscientemente.

La distinción fundamental del hombre respecto a las demás cosas consiste en que no está encadenado a la naturaleza ni a la cultura en una determinación absoluta de su propia realización esencial, sino que está abierto

a posibilidades: tiene en su voluntad la capacidad de realizar diversas posibilidades históricas de sí mismo. La libertad es la posibilidad de desarrollarse y de moverse sin obstáculos. Pero no existe una libertad absolutamente incondicionada o sin presupuestos, porque junto a la inserción en el espacio y en el tiempo, existen además otros datos individuales y sociales que afectan al hombre. Por eso, la libertad consiste más bien en conservar una cierta autonomía propia en medio de los condicionamientos personales y materiales.

Las corrientes deterministas suponen que la voluntad humana está determinada coactivamente en el plano de la causalidad socio-psico-física. Si el determinismo fuera auténtico, no podríamos hablar de responsabilidad ni de culpa. Pero la mera experiencia subjetiva contradice esa suposición: todo hombre puede reconocer su propia libertad de elección cuando mediante sus decisiones se auto-determina, le da forma a la propia vida, elige una alternativa abandonando otras posibles... Cuando el hombre decide, se reconoce responsable, es decir, se siente capaz y obligado a «responder» por su acción: se acredita como autor de su bien y felicidad o culpable por su mal e infelicidad.

Es verdad que en todas las decisiones de la libertad juegan un papel más o menos importante las predisposiciones biológicas o hereditarias, los hábitos adquiridos, las características ambientales o situacionales, las convicciones y las actitudes formadas a lo largo del tiempo y la personalidad psicológica del individuo. Pero todos estos factores no destruyen la libertad de elección, aunque la puedan condicionar. La autodeterminación de la voluntad se sabe autodeterminación y conserva la transparencia de sus motivos y propósitos: es autodeterminación y no heterodeterminación.

### *2.3. Relativismo culturalista*

Por su parte, las ciencias humanas también han cumplido un impresionante acopio de observaciones acerca de la gran diversidad de comportamientos en centenares de culturas y pueblos. Comportamientos que en una sociedad son percibidos como “inmorales”, resultan “legítimos” en otras sociedades. Es evidente que la experiencia cultural de un pueblo afecta lo que en un momento determinado es percibido socialmente como “bueno” o “malo”. Pero ilegítimamente se puede llegar “a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral” (VS 33).

A partir del acopio de observaciones sobre la diversidad ética en las distintas culturas se desarrolló la doctrina del «relativismo cultural», que sostiene usualmente tres afirmaciones:

a. Que la calificación de “bueno” sólo puede ser coherentemente entendida si significa “bueno para una sociedad determinada”, es decir, «relativo a esa sociedad».

b. Que “bueno para una sociedad determinada” debe entenderse en el sentido funcionalista, es decir, “lo que contribuye a la integración y permanencia de esa sociedad”.

c. Que como cada hombre formula sus valoraciones a partir de la experiencia que tiene de su propia sociedad, es “malo” que los individuos de una sociedad juzguen, condenen, intervengan, interfieran o modifiquen los valores de otra sociedad.

Desde el punto de vista histórico, hay que reconocer que el principio del «relativismo cultural», formulado apenas hace pocas décadas, ha tenido una cierta influencia en la neutralización del “etnocentrismo” -es decir, la irrefleja convicción de que los valores propios son “superiores” a los de otras sociedades-, evitando una devastación total, o reduciendo el impacto destructivo de los colonos occidentales sobre algunas culturas de Africa y Asia.

Ahora bien, la doctrina del «relativismo cultural» es lógicamente inconsistente, ya que en la tercera afirmación (es “malo” que los individuos de una sociedad juzguen... los valores de otra sociedad) se llega a una conclusión acerca de lo que es “bueno” o “malo” en las relaciones con sociedades distintas a la nuestra, y para ello se hace uso de un sentido no-relativo, sino absoluto, de “bueno” y “malo”, olvidando lo que se había afirmado inicialmente (que cada hombre formula sus valoraciones a partir de la experiencia que tiene en su propia sociedad -incluso el científico que formula la doctrina del «relativismo cultural», y que “bueno” o “malo” sólo pueden ser coherentemente entendidos si significan “bueno o malo para una sociedad determinada”).

La inconsistencia lógica del «relativismo cultural» refleja su inconsistencia metafísica: no todas las valoraciones “valen” lo mismo desde el punto de vista ético. No es legítimo elevar las observaciones empíricas a una pretendida validez ética o metafísica. Hay un orden moral objetivo, indepen-

diente de las diversidades culturales, que establece al menos en sus principios generales lo que es «bueno» para el hombre. Si bien el acceso o la captación de ese orden es, hasta cierto punto, relativo y depende del desarrollo histórico de la sensibilidad ética de una cultura, el orden moral objetivo no es relativo. Los valores éticos valen precisamente por ser determinaciones del bien humano integral. Los individuos y las culturas deben ser preservados de cualquier intervención arbitraria no porque sus valores empíricamente verificados sean igualmente valiosos que los de otros hombres y culturas -eso está por verse posteriormente y depende de la afinada captación del orden objetivo que establece el bien humano integral-, sino porque todo hombre independientemente de la cultura a la que pertenezca, posee idéntica dignidad inalienable.

### *3. El problema de la moral autónoma*

Otro conjunto de problemas es planteado por la Encíclica en el contexto de la contraposición moderna entre ley y libertad. Lo más sano de la tradición moral católica ha evitado escrupulosamente tal contraposición. Pero ha sido frecuente en la época moderna la comprensión de la ley y la libertad humana como dimensiones contrapuestas: cada reivindicación de la libertad ha sido entendida como un «retroceso» de la ley, y cada afirmación de la ley supondría una «restricción» de la libertad.

El trasfondo último de esa contraposición está en la discusión acerca de la «moral autónoma»: la dignidad propia del hombre, fundamentada en su libertad, exigiría que el hombre no esté sujeto a una ley que le sea externa (heteronomía), sino que el hombre se dé a sí mismo su ley, que ésta le sea intrínseca o que el hombre se autolegífera (autonomía). Llevada a su formulación extrema, esta afirmación requeriría el desconocimiento de Dios como fundamento último de la moralidad; y en su lugar, el emplazamiento de la razón como fuente exclusiva de la ley moral.

Una de las exigencias que propician el planteamiento de la «moral autónoma» es la llamada «comunicabilidad universal»: la necesidad de poder establecer un diálogo consensual con todos los hombres acerca de la obligación moral intramundana, que sirva de plataforma racional común -más allá de las diferencias religiosas- para la construcción de un mundo más humano.

La teología moral católica, interpelada por el Vaticano II ha hecho un enorme esfuerzo para “favorecer el diálogo con la cultura moderna poniendo de relieve el carácter racional -y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable- de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral natural. Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal” (VS 36). Dicho de otro modo, el Magisterio reconoce la legitimidad de la pretensión de «comunicabilidad universal» y la afirmación de que la moral católica no es una versión heterónoma indigna del hombre.

Pero *Veritatis Splendor* sale al paso de un desarrollo extremista que ha “llegado a teorizar una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo” (VS 36)... y particularmente se opone a “una clara distinción contraria a la doctrina católica, entre un orden ético -que tendría origen humano y valor solamente mundano-, y el orden de la salvación, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo. En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente...” (VS 37).

Estos desarrollos extremos conducen al establecimiento de un dualismo ético en el cristiano: una moral revelada, de carácter formal, integrada sólo por intenciones y motivaciones generales que no se traducen en praxis concreta en el mundo; y una moral autónoma racional, de carácter material, integrada por normas concretas para la vida en el mundo.

Lo que exige la Encíclica es un equilibrio coherente. Ciertamente, la dignidad del hombre, creado por Dios, incluye una autonomía auténtica que se traduce en “la actividad de la razón humana cuando determina la aplicación de la ley moral: la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados” (VS 40). Pero, esa autonomía de la razón no consiste en crear de la nada los valores y las normas morales, «sin hacer referencia al Creador» (cf. VS 39, 40); sino que “la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina” (VS 40).

La moral cristiana no es la proposición de una heteronomía que somete al hombre a la voluntad externa de Dios en oposición a su libertad; y tampoco es una proposición de autonomía omnímoda. Se trata de una «autonomía relacional», o como la han llamado algunos autores, una «autonomía teónoma» o «teonomía autónoma», en cuanto por ser “providente sobre sí mismo”<sup>8</sup>, toca al hombre mediante la razón aplicar y traducir en términos concretos la ley natural precisamente porque “la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina” (VS 40). “... Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no «desde fuera», mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino «desde dentro», mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación” (VS 43).

#### 4. *La oposición entre libertad y naturaleza*

Otra versión de la contraposición moderna entre ley y libertad es la oposición entre naturaleza y libertad que suele ser presentada como «una característica estructural de la historia humana»: lo específicamente humano sería el dominio y la transformación de la naturaleza por parte de la libertad: “la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad... (A) aspecto físico se opondría lo que se ha «construido», es decir, la «cultura», como obra y producto de la libertad... el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia” (VS 46). La libertad sería auténtica al oponerse y superar en el hombre los límites naturales.

Desde esa perspectiva se acusa a la moral católica de que eleva a ley moral lo que sólo es mecanismo o fisiología de la naturaleza (fiscismo y naturalismo) y de que desconoce “que el hombre, como ser racional, no sólo puede, sino que incluso debe decidir libremente el sentido de sus comportamientos...” (VS 47). El terreno de la disputa suele ser la ética médica, la ética sexual y los problemas de anticoncepción. Las indicaciones de la naturaleza serían sólo «orientaciones generales» incapaces de afectar la valoración moral

---

8. *S. Th.*, II-II, q. 91, a. 2.

de los actos. Una consecuencia concreta de esa visión es la consideración del cuerpo humano o de la sexualidad como una especie de “materia prima” indeterminada a la espera de que la razón y la libertad le asignen sentido y valor moral.

Frente a estas acusaciones y a la pretendida oposición entre naturaleza y libertad, la moral católica afirma que por el hecho de la unidad integral de cuerpo y alma, la dignidad de la persona humana se hace extensiva a su fundamento físico-biológico. El cuerpo y la naturaleza física del hombre no son apéndices marginales e irrelevantes de su libertad, sino que la razón y la libertad humanas sólo son tales en la integridad de la persona. La razón y la libertad presuponen y perfeccionan la naturaleza físico-biológica. En ese sentido, la naturaleza físico-biológica debe ser preservada de cualquier intervención arbitraria que no se dirige a su perfectibilidad integral. Por eso, lejos de considerar a las indicaciones de la naturaleza como datos prescindibles, “las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana” (VS 50).

Estas afirmaciones no equivalen a la elevación de la fisiología a la condición de “norma moral”, sino que insisten en que los procesos naturales constituyen una referencia necesaria, no desechable, que en la labor hermenéutica de la razón aportan precisas indicaciones morales.

## *5. Universalidad e inmutabilidad de la ley moral natural*

“El presunto conflicto entre libertad y naturaleza repercute también sobre la interpretación de algunos aspectos específicos de la ley natural, principalmente sobre su universalidad e inmutabilidad” (VS 51). Las versiones relativistas de la moral son naturalmente reactivas a la afirmación de una ley moral natural inmutable y universal. El corazón del relativismo es la afirmación de una moral cambiante, particularista y situacional.

### *5.1. Universalidad de la ley moral natural*

La doctrina moral católica afirma la universalidad de la ley moral natural. En cuanto se afirma la igualdad y universalidad de la dignidad de toda

persona humana, es necesario afirmar la universalidad de la ley moral natural, que es precisamente el código mismo de la dignidad del hombre: "... en la medida en que expresa la dignidad de la persona humana y pone la base de sus derechos y deberes fundamentales, la ley natural es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres" (VS 51). Esta universalidad se refiere particularmente a los llamados «preceptos negativos» de la ley natural que "son universalmente válidos: obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia" (VS 52). El contenido de esos «preceptos negativos» es la prohibición de intervenciones arbitrarias contra la persona humana y su dignidad, y pretenden garantizar la tutela de la familia, de los débiles, de la vida humana, de la paz colectiva, del amor conyugal, de la amistad y las relaciones interhumanas, de la legítima propiedad, de la justicia social, de la veracidad, etc.

### *5.2. Inmutabilidad de la ley moral*

La discusión sobre la inmutabilidad de la ley moral natural, por su parte, se suele encuadrar en el contexto de la conciencia de la historicidad inherente al ser humano y en el de la evidencia de diversidades éticas entre culturas y entre etapas históricas. La moral católica insiste en que la mutabilidad ética históricamente documentada, en cuanto es realmente justificada, se verifica en relación, o mejor dicho, radicándose en el núcleo inmutable de la ley moral natural. Ese núcleo inmutable está constituido por principios generales que tutelan el bien de la persona humana: "Para perfeccionarse en su orden específico, la persona debe realizar el bien y evitar el mal, preservar la transmisión de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas del mundo sensible, cultivar la vida social, buscar la verdad, practicar el bien, contemplar la belleza" (VS 51). La generalidad de esos principios es patente, y exige su aplicación a la situación concreta, que descende a contenidos particulares es tarea de la razón, que sujetándose al núcleo inmutable de la ley natural, lo actualiza en un momento histórico. Cuando se afirma la inmutabilidad de la ley natural, nos referimos al núcleo integrado por los principios generales y no a las aplicaciones normativas concretas, que legítimamente cambian históricamente.

"Ciertamente es necesario buscar y encontrar la formulación de las

normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral -igual que la del «depósito de la fe»- se desarrolla a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas *eodem sensu eadem sententia* según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica" (VS 53).

### 5.3. *Lo mutable y lo inmutable: algunos ejemplos*

La estimación moral cristiana del matrimonio monógamo y de la indisolubilidad matrimonial pueden servir de ejemplo para ilustrar el progresivo desarrollo de la verdad moral. Cuando los fariseos interrogaron a Jesús acerca de la legitimidad del repudio a la esposa permitido por Moisés, Jesús les respondió diciendo: «Por lo testarudos que son dejó escrito Moisés ese precepto. Pero al principio del mundo Dios los hizo varón y hembra. Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser; de modo que ya no son dos, sino un solo ser. Luego lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre" (Mc 10, 5-9). La respuesta de Jesús no puede entenderse en el sentido de que en tiempos de Moisés los israelitas tuvieran una clara idea acerca de la voluntad de Dios en relación a la indisolubilidad del matrimonio monogámico y que la hubieran rechazado, obligando a Moisés a claudicar ante la poligamia y el divorcio. Es impensable que Dios suspendiera su voluntad e invalidara un mandamiento.

Por otro lado, sabemos que en Israel y en los pueblos del Medio Oriente antiguo, el divorcio y la bigamia eran considerados lícitos y de ninguna manera opuestos a la voluntad divina. Aquellos pueblos consideraban que la finalidad de la sexualidad era casi exclusivamente la de una procreación abundante. Por eso un matrimonio estéril les parecía un absurdo: era lógico permitir al esposo de una estéril repudiar a su mujer y unirse a otra que le diera los hijos que justificarían su existencia.

Para que los israelitas y sus vecinos pudieran captar que sólo el matrimonio monogámico indisoluble corresponde al orden moral objetivo y,

en ese sentido, a la voluntad de Dios, "hubieran tenido que comprender que la sexualidad humana, precisamente por ser humana, no es sólo medio para procrear una posteridad, sino también, con la misma primigenidad, medio sensible en que se establece y despliega una comunión de amor, de cualidad señera y exclusiva, entre el hombre y la mujer. Para este conocimiento habría a su vez que suponer que la mujer es estimada como compañera parigual del hombre y no, como en el décimo mandamiento del decálogo (Ex 20, 17; de otro modo, sin embargo, Dt 5, 21), y no clasificada entre los bienes de fortuna del marido, como sus esclavos y esclavas, bueyes y asnos. Las mujeres, por su parte, tendrían que haber dejado de mirar la maternidad como el fin primarísimo de su vida. Pero ¡con qué frecuencia no nos cuenta el Antiguo Testamento de mujeres que, por su esterilidad, estaban desesperadas y hasta pensaban en quitarse la vida!"<sup>9</sup>.

Estos presupuestos sólo se alcanzaron con una extensión y profundización de la reflexión colectiva acerca de la realización de la plenitud de la condición humana, acerca del bien. La experiencia histórica práctica y reflexiva, va sedimentando las condiciones de una progresiva y más afinada captación del bien moral objetivo que se corresponde con el desarrollo de una creciente sensibilidad ética: el núcleo de la ley moral natural es inmutable, pero nuestra captación del mismo es progresivo. El papel de la Iglesia y su Magisterio en ese proceso ha sido históricamente de primer orden.

Algo semejante se podría decir acerca de la enseñanza moral católica acerca del aborto. La enseñanza actual no coincide exactamente con la enseñanza medieval y esto se explica porque sólo en la segunda mitad de este siglo se ha alcanzado un conocimiento científico sobre la fisiología de la reproducción y la genética humanas, que ha permitido una más atinada captación del bien moral objetivo en sus aspectos más concretos.

Si pensamos, por ejemplo, en el tema de los derechos humanos, que ha llegado a ser un lugar común en nuestros días, sucede algo parecido: sólo en el s. XVIII se llega a captar y a formular la dignidad de la persona en términos de "derechos humanos fundamentales". ¿No existía esa dignidad antes del s. XVIII? Ciertamente existía, pero sólo el proceso histórico de desarrollo de la

---

9. SCHÜLLER B., "La conciencia errónea", en: AA.VV., *Academia teológica*, Sígueme, Salamanca 1967.

conciencia ética, en una lenta sedimentación de presupuestos, hizo posible su reconocimiento.

Hoy, a pesar de que no hemos sido capaces de erradicarla definitivamente, nadie se atreve a defender públicamente la legitimidad de la tortura. Pero recordemos que desde los orígenes de la humanidad hasta el s. XVII nadie discutía su legitimidad y era el destino normal de los prisioneros de guerra o de los opositores políticos o religiosos; se llegaba a presuponer que era una especie de tributo legítimo del vencido al vencedor. A finales de aquel siglo, Christian Thomasius (1655-1728) es el primer hombre que no sólo se lamenta de la tortura, sino que esgrime argumentos en su contra: su carácter abusivo, la falsedad de las confesiones obtenidas bajo tortura; y la lesión al derecho a la defensa personal del torturado, que se ve obligado a luchar consigo mismo para no confesar y convertirse en traidor. La argumentación de Thomasius fue un sedimento más que hizo posible la conciencia y formulación de la dignidad humana personal tal y como hoy la afirmamos. Pero el s. XVII fue antesdcayer.

Así pues, la mutación de la normativa moral concreta, sin dejar de ser fiel al núcleo inmutable de principios de la ley natural, se produce a consecuencia de la extensión y profundización del conocimiento humano, de la variación de las situaciones vitales y de la evolución del hombre mismo. La acusación de ahistoricismo, a veces dirigida contra la tradición moral católica, es injustificada: no sólo la teología moral postconciliar tiene una conciencia clara de las relaciones entre el inmutable núcleo de la ley natural y la historicidad, sino que ya la teología neoescolástica de la primera mitad de nuestro siglo desarrolló suficientemente el tema de la historicidad de la ley natural en sus aplicaciones concretas.

## 6. *La conciencia moral*

La conciencia es el espacio en donde se produce el encuentro y relación entre la ley y la libertad. La conciencia es el «testigo» de esa relación: “testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia” (VS 57).

El papel propio de la conciencia es el de juzgar mediante «razonamientos» “que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él... mientras la ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta” (VS 59).

La doctrina católica ha afirmado constantemente que la conciencia es el «último tribunal» moral: no es legítimo actuar contra la propia conciencia ni siquiera cuando la conciencia yerra. La conciencia afectada por una ignorancia de la que la persona no puede salir por sus propios medios, podría juzgar erróneamente acerca de la calidad moral de un acto y, sin embargo, no perder su propia dignidad y condición de «último tribunal»: “De cualquier modo, la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la verdad objetiva acogida por el hombre; en el de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera subjetivamente verdadero” (VS 63).

Pero esta afirmación no significa que la conciencia sea la fuente autónoma ni exclusiva de la ley. “El mal cometido a causa de una ignorancia invencible, o de un error de juicio no culpable, puede no ser imputable a la persona que lo hace; pero tampoco en este caso aquél deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien” (VS 63). Karl Rahner decía que “es claro que incluso en la teología moral católica más «ortodoxa» a veces se dan opiniones divergentes respecto a puntos importantísimos. Consecuentemente, es claro, que la teología moral católica puede admitir que un individuo decida «de buena fe», es decir, con buena conciencia, sin culpa delante de Dios, realizar una acción que un teólogo moralista considera objetivamente ilícita... Además, es evidente que se puede producir una diferencia entre la norma objetiva y lo que la conciencia concreta, individual, subjetiva, considera lícito. En consecuencia, puedo admitir que un cristiano en muchos casos considere moralmente lícito delante de Dios y de su propia conciencia, lo que yo u otro teólogo, o incluso, el magisterio eclesial, declaran que objetivamente contrasta con la norma divina...” Sin embargo, esto de ninguna manera significa que un cristiano simplemente puede obrar según su conciencia subjetiva y sin vinculación a la doctrina magisterial, sino que, sigue Rahner,

“Toda conciencia subjetiva tiene el deber de regularse con todas sus fuerzas en conformidad con las normas concretas, con los datos objetivos que se constituyen en norma para una determinada situación moral. Consecuentemente, la conciencia subjetiva está fundamentalmente obligada a conformarse a las normas de la doctrina moral de la Iglesia. Aunque no se excluye que una conciencia individual considere que en una o en otra situación concreta, no previsible con toda exactitud por la teoría, puede alejarse legítimamente de la norma oficial”<sup>10</sup>.

Resulta evidente que un imperativo para la conciencia moral será el incesante esfuerzo que atiende a “... la llamada a formar la conciencia, a hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien...” y a crecer en la connaturalidad con el bien que “se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo...” (VS 64).

## 7. La «Opción fundamental»

Como hemos dicho, la libertad del hombre no es absoluta; pero es tan real, que de la experiencia misma de su libertad brota la certeza de la propia naturaleza personal. En efecto, el hombre se reconoce «persona» porque, si bien está sometido a una serie de condiciones que él no ha decidido, nunca se entiende como un mero producto objetivo de la naturaleza o de la cultura, sino que sabe que «se hace a sí mismo». Soy yo mismo cuando delante de las posibilidades que me son dadas decido lo que quiero, y cuando eso que decido lo pongo en obra. Además sé que cada decisión y acción más, dejan un sedimento autobiográfico, más o menos profundo, que me configura y condiciona futuras decisiones y acciones. Esto significa que yo realmente me autodetermino; que me construyo biográficamente en un pulso vital con las posibilidades que me son dadas.

### 7.1. La diversa profundidad de las opciones

Pero no todas mis decisiones son igualmente profundas. Algunas son

---

10. RAHNER K., *Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Verlag Herder, Freiburg 1985.

superficiales porque no me comprometen hasta las raíces de mi personalidad ni dejan un sedimento profundo en mí: en ellas no queda empeñada mi libertad a fondo, ni me imprimen una forma personal netamente perfilada, ni afectan seriamente el rumbo de mis decisiones futuras. Otras decisiones son radicales: las hago conscientemente y en la serena posesión de toda mi libertad; se dirigen a dar una forma netamente perfilada a mi ser y dejan en mí un sedimento tan profundo que desde el momento de mi decisión queda predecido el significado y el rumbo de mi vida futura. En efecto, reconoce la Encíclica que hoy "se pone de relieve que la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida en favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad... se subraya la importancia de algunas decisiones que dan «forma» a toda la vida moral... configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares" (VS 65).

El significado y el valor moral de las decisiones, sin embargo, no depende exclusivamente ni de la magnitud objetiva de lo decidido, ni de la extensión y profundidad de la libertad subjetiva, sino que es el resultado de ambas dimensiones (subjetiva/objetiva), que no se excluyen ni pueden considerarse aisladamente, sino que se interpenetran. De hecho, ni las decisiones objetivamente muy relevantes, pero tomadas sin verdadera libertad, ni las decisiones libres sobre aspectos periféricos de la propia existencia, llegan a configurar la identidad moral de una persona.

Ahora bien, acciones objetivamente irrelevantes pueden brotar de una interioridad tal, que están preñadas de sentido y expresan significados muy profundos. Jesús, "alzando los ojos vio a los ricos que echaban sus donativos en el cepillo del templo; vio también a una viuda necesitada que echaba unos centavos, y dijo: Esa viuda, que es pobre, ha echado más que nadie, os lo aseguro, porque todos éstos han echado como donativo de lo que les sobra, mientras ella ha echado de lo que le hace falta, todo lo que tenía para vivir" (Lc 21, 1-4). Lo realmente definitivo en este caso no es el ofrecimiento de unos centavos de limosna, porque en muchas decisiones lo que está en juego es el ofrecimiento de la propia riqueza vital. La breve oración de la viuda sincera, moralmente vale mucho más que la dedicación de un escriba de espíritu ritualista, enteramente dado al servicio de la ley y de la religión.

La limosna de la viuda, mirada en su objetividad, sólo aparentemente es una acción periférica o intrascendente. Jesús mira más allá de la objetividad e interpreta el valor de esa acción a la luz de una opción antecedente y radical, respecto a la cual la limosna es consecuencia y proyección interpretativa de la entrega de todo lo que la viuda pobre es. Esto significa que a partir de las decisiones y acciones particulares es posible reconstruir una cadena o tejido de deliberaciones que se remonta hasta una opción radical última que es la «clave de lectura interpretativa» de las opciones particulares. Así, es claro que la bondad o maldad morales de una persona no puede reducirse a una decisión o acción particular, aunque inevitablemente se realiza y se expresa en sus decisiones y acciones particulares.

La doctrina moral cristiana ha mantenido un principio fundamental: «*agere sequitur esse*», la acción procede del ser: cuando actuamos ponemos en práctica lo que somos. Al revisar mi experiencia, no me contemplo como una sucesión de actos atomizados e inconexos, sino que a mis actos particulares les subyace algo permanente que me confiere identidad: yo mismo. Un acto particular, por más «mío» que sea, no rinde cuenta cabal de la biografía de mi libertad, sino que se comprende sobre el trasfondo de esa historia personal que es plasmación de mi ser. En la base de mis acciones particulares está una estructura u orden de operaciones que es lo que me da una bien precisa identidad y orientación moral personales: es mi autodeterminación fundamental, mi «Opción» más eminente.

Desde el punto de vista sistemático, esa «opción fundamental» ha de ser precedente a todas las demás opciones particulares y no motivada por ninguna de ellas, sino motivadora de las mismas. En palabras de J. Maritain, es el «primer acto imputable» de la libertad responsable. Su raíz está en el más profundo impulso de la naturaleza humana: el deseo de plenitud y realización que la dirige hacia su fin específico, provocando su praxis. En este plano no hay todavía opción libre: todo hombre tiende a su fin y esa tendencia es condición de cualquier opción; pero en cuanto tendencia de la naturaleza no establece la forma concreta en la que una persona alcanza su plena realización.

El establecimiento de la forma concreta es tarea de la libertad; por eso, en la diversidad de los hombres encontramos igual diversidad de caminos concretos de realización personal, algunos de ellos falsos. Porque, a pesar de

la diversidad de concreciones, en el encuentro de mi libertad con el natural impulso a la plena realización humana, no hay más que dos opciones fundamentales: el egoísmo, por el que centrándome en mí mismo y cerrándome a los demás me convierto en mi interés supremo; o el amor, por el que hago del Otro mi centro y me abro a los demás hombres, haciéndolos destinatarios primordiales de mi entrega y servicio; la “disposición de la propia vida en favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad...” (VS 65).

## *7.2. Opción fundamental y ley moral natural*

En la vida de todo hombre se produce algún momento, en el que por una crisis de identidad, o por un vaciamiento del interés de lo que ha vivido hasta entonces, o al contrario, por la captación de las dimensiones trascendentes del compromiso ante el que está colocado, se encuentra desnudo y descalzo ante el insuprimible deseo de plenitud inscrito en su naturaleza. Si le acompaña la lucidez, entonces es cuando se le plantea el sentido de la propia existencia y la pregunta «¿qué debo hacer con mi vida?». Y entonces lo que está en juego es la orientación, el motivo y el significado último de todo lo que ha vivido y a partir de entonces ha de vivir. Es la hora de la «Opción fundamental».

Evidentemente, las formas biográficas en las que se produce esta opción fundamental son infinitas. En pocos hombres puede datarse con tanta precisión y certeza como en Saulo desde la caída del caballo hasta su encuentro en Damasco con Ananías (Hch 9, 1-19). Normalmente, es el resultado de una prehistoria de maduración hasta que caen las escamas de los ojos y se alcanza la lucidez. En cualquier caso, la «opción fundamental» desata una historia de consecuencias en la que se va profundizando y depurando motivacionalmente.

“El hombre... es un ser que se interroga a sí mismo. Tiene que tomar la vida en sus manos y buscar su sentido. Viviendo en el mundo, va adquiriendo poco a poco una visión de la vida y del mundo. Descubre unos valores que le atraen, a los que se somete y por los cuales juzga la vida como digna de ser vivida. En la medida en que vive de una manera auténticamente humana y no se contenta con «dejarse vivir», el hombre vive a partir de unos valores y para ellos, y se deja guiar por ellos porque tiene conciencia de que exigen su adhesión. Poco a poco va adquiriendo un sistema de valores en el que éstos se ordenan los unos a los otros... Así, en la medida en que vive de una manera

verdaderamente humana, el hombre se va formando un proyecto de vida, un proyecto de valores, a la luz del cual se va comprometiendo en las innumerables situaciones de su existencia. Gracias a este proyecto de vida, puede darle sentido a su asentamiento en este mundo, a partir de un «porvenir proyectado ante él y que, de hecho, comienza a abrirse paso»<sup>11</sup>. Este proyecto de vida abraza todo lo que le es posible esperar de la existencia. Es verdad que podemos edificarlo de una manera arbitraria, pero podemos (y debemos) determinarlo sometiéndonos a los valores que nos solicitan en la realidad objetiva... Añadamos que este proyecto de vida no es una simple manera de considerar el porvenir, sino una convicción, una voluntad decidida y por tanto una actitud enérgica, cargada completamente de elementos emocionales”<sup>12</sup>.

### 7.3. *El dualismo Fundamental/particular (Trascendental/categorial)*

Salta a la vista que uno de los puntos más delicados de este planteamiento es el de la relación entre la «opción fundamental» y las «opciones particulares». El riesgo fundamental, indicado por la Encíclica (cf. VS 65), reside en separarlas como dos dimensiones autónomas: por un lado, la dimensión «trascendental» en la que mediante una «libertad fundamental» la persona hace su «opción fundamental» por el «Bien absoluto» (fin último) y se confronta con normas cuyo contenido es trascendental (v. gr. «Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo», «ama y haz lo que quieras»); y por otro lado, la dimensión llamada «categorial» en la que mediante la común «libertad de decisión» la persona hace «opciones particulares» por «bienes particulares», ateniéndose a normas categoriales que concretan o especifican los contenidos trascendentales (v. gr. «no matar», «no mentir», «no robar»). Las dimensiones trascendental y categorial no son paralelas autónomas, sino coordinadas y recíprocamente referidas.

Independizar ambas dimensiones tiene como consecuencia el establecimiento de dos niveles de moralidad: a) el trascendental, en el que el hombre se las ve con el Bien Absoluto, con Dios mismo, y en el que la opción fundamental decidiría propiamente la bondad o maldad moral de la persona;

---

11. F. POLAK, “De toekomst is verleden tijd”, en: *Zeist*, 2 (1958) 22.

12. SCHILLEBEECKX E., “El Dios del amor y la regla moral de la obra humana”, en: *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1969, 304-305.

y b) el categorial, en el que el hombre se las ve con los bienes particulares intramundanos, ninguno de los cuales, "parciales por su naturaleza, podrían determinar la libertad del hombre como persona en su totalidad, aunque el hombre solamente pueda expresar la propia opción fundamental mediante la realización o el rechazo de aquéllos" (VS 65). La bondad o maldad morales se pondrían en juego en el nivel trascendental, en tanto que en el categorial lo que estaría en juego es sólo la rectitud de las acciones.

La extrema consecuencia teológica de este dualismo sería que el pecado y la gracia, la salvación y la condena, quedarían circunscritos en el llamado «nivel trascendental», en tanto que el «nivel categorial» intramundano sería prácticamente irrelevante en el orden de la salvación: "...el hombre, en virtud de una opción fundamental, podría permanecer fiel a Dios independientemente de la mayor o menor conformidad de algunas de sus elecciones y de sus actos concretos a las normas o reglas morales específicas" (VS 68).

Frente a este dualismo, la Encíclica afirma el valor de la noción de «Opción fundamental» y expone la adecuada comprensión de su relación con las «opciones particulares»: "Mediante la elección fundamental, el hombre es capaz de orientar su vida y -con ayuda de la gracia- tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados... Por tanto, se afirma que la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave... Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma" (VS 67).

No hay dos libertades ni dos órdenes morales autónomos, sino sólo uno en el que la única libertad humana se ejerce en mayor o menor profundidad. En la opción fundamental, la libertad alcanza la mayor profundidad en su ejercicio; pero esa opción fundamental sería una ficción si no se realiza y expresa interpretativamente en decisiones y acciones particulares. Es en las decisiones particulares donde se ratifica o se falsifica la opción fundamental.

## 8. *Opción fundamental y pecado mortal*

Ahora bien, en su intento de evitar el dualismo moral, la Encíclica acentúa de tal modo la objetividad de los actos que queda opacada la importancia de la profundidad del compromiso de la libertad: "... los preceptos morales negativos, es decir, aquellos que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima... Con cualquier pecado mortal cometido deliberadamente, el hombre ofende a Dios que ha dado la ley y, por tanto, se hace culpable frente a toda la ley (cf. Sant 2, 8-11); a pesar de conservar la fe, pierde la «gracia santificante», la «caridad» y la «bienaventuranza eterna»" (VS 67-68). Daría la impresión de que todas las decisiones y actos -«fundamentales» o «particulares»- quedan reducidos al mismo plano objetivo, desentendiéndose de la dimensión subjetiva. Si así fuera, la opción fundamental perdería el carácter de «clave hermenéutica» para la comprensión y valoración de las decisiones particulares. Queriendo evitar la separación dualista, creo que se disuelve la unidad real y existencial que vincula a la opción fundamental con las decisiones particulares.

Una cosa es afirmar que no hay dos órdenes morales paralelos y autónomos y otra bien distinta es desentenderse de la diversidad de grados de compromiso de la libertad subjetiva, que aunque se afirme la importancia de los aspectos objetivos, es decisiva a la hora de establecer la bondad o maldad moral de una persona.

El drama que se suscita al opacar el carácter decisivo del compromiso de la libertad subjetiva ha sido bien planteado por los obispos suizos en su oportunidad: "Nos parece imposible y absurdo que Dios precipite al infierno, por un solo pecado, a un hombre que ha buscado siempre el bien, pero que incidentalmente ha caído en una culpa. Por una simple caída o por un error no se llega a un pecado que excluye del Reino de Dios... Lo que cuenta ante Dios es la orientación fundamental de la vida. ¿Dónde pones el punto de convergencia de tu vida, pregunta Jesús al hombre, en Dios o en Mammona?; ¿dónde está tu tesoro, y por ello, tu corazón, en el cielo o en la tierra? ¿Buscas el amor, el servicio de Dios y del prójimo, o sólo te buscas a ti mismo y a tu placer?... Jesús mira a la opción fundamental de nuestro corazón, de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad: nuestros actos externos pueden ser equivocados, pueden ser

inspirados por el amor o por el espíritu farisáico, por el corazón de carne o por el corazón de piedra”<sup>13</sup>.

Lejos de mí enmendar la plana al Episcopado suizo. He citado esta página sólo para ilustrar el drama que deja planteado la afirmación de que con “cualquier pecado mortal cometido deliberadamente, el hombre ofende a Dios... y, por tanto, pierde la «gracia santificante», la «caridad» y la «bienaventuranza eterna»” (VS 68). Creo que se impone una matización: no se puede negar la posibilidad de que con un solo acto particular un hombre falsifique su opción fundamental por Dios y por el amor. Y esa posibilidad no se reduce a un expreso rechazo de Dios (cf. VS 69). Ya sabemos que algunos actos particulares están cargados de tal densidad expresiva que en ellos ponemos en juego toda la vida moral: en el último acto de su vida el buen ladrón contradijo su errada opción fundamental y recibió la garantía de estar aquel mismo día en el Paraíso (Lc 23, 39-43). Si con un solo acto se puede robar el Paraíso, con un solo acto se podrá llegar a la Gehenna.

Pero “con un solo acto” no significa lo mismo que “con cualquier acto”. Para perder la bienaventuranza eterna por un solo acto, ese acto tiene que estar transido de una fuerza expresiva tan profunda, tiene que ser cumplido con tal radicalidad y profundidad de la libertad, como para falsificar una opción fundamental de signo contrario. Como bien dice la Encíclica, ha de tratarse de un «pecado mortal cometido deliberadamente»; y en este contexto me parece que el adverbio «deliberadamente» es decisivo: «deliberadamente» aquí no puede significar otra cosa que el acto se cumple en plena conciencia y en la serena posesión de la propia libertad que quiere, desea y se determina por contradecir su opción fundamental.

“«Mortal» es lo que priva al alma espiritual de su vida. La voluntad del hombre, cuando por su recta intención se une al fin último, que es su objeto y en cierto modo su forma, está viva; y cuando por el amor se adhiere a Dios y al prójimo, se mueve a la acción por un principio interior. Cuando, en cambio, se pierde la recta intención al fin último y al amor, el alma queda como muerta y es incapaz de moverse por sí misma para hacer lo recto. Entonces, o desiste de hacerlo, o bien es impulsada a hacerlo solamente por motivaciones

---

13. Cf. Episcopado Suizo, *Penitenza e confessione*, Dehoniane, Bologna 1971, 50-51.

puramente externas, por ejemplo, por el miedo al castigo"<sup>14</sup>. Así el pecado mortal no es simplemente un acto que se aleja de la norma, sino la elección de una actitud por la cual la opción fundamental por el amor, se destruye. En este sentido se habla justamente de «muerte del alma».

Ese acto particular que falsifica irremediabilmente una opción fundamental por Dios, hasta el punto de llevar a la condenación a una persona que ha orientado su vida hacia el bien y la rectitud, ciertamente es posible, pero tenemos que convenir que es poco probable. En quien ha hecho su opción fundamental por el amor, las decisiones de la libertad sedimentan un terreno virtuoso en el que difícilmente germina el pecado mortal.

Después del Concilio Vaticano II muchos teólogos moralistas habían tomado viva conciencia de todos estos elementos y se había generalizado una distinción matizada acerca de los «tipos de pecados». Reservando la calificación de «mortal» para aquel pecado cumplido con tal radicalidad de la libertad y dotado de una fuerza expresiva tan profunda, que falsifica la opción fundamental por el amor, habían introducido la calificación de «grave» para aquellos pecados que producen un importante desorden moral objetivo y que comprometen la consistencia de la opción fundamental sin llegar a falsificarla, y conservaron la calificación de «venial» o «leve» para los pecados que sólo periféricamente comprometen la consistencia de la opción fundamental y producen un desorden moral objetivo de escasa relevancia. La Encíclica no matiza y ha dejado de lado cuatro décadas de reflexión de los teólogos moralistas acerca de la gravedad del pecado.

### *8.1. La imagen de Dios y el pecado mortal*

La Encíclica no toma las debidas precauciones para evitar un grave peligro pastoral y espiritual: el de juzgar demasiado fácilmente la presencia de «pecado mortal» provocando inevitablemente la secuela del terrorismo espiritual y de una falseada imagen de Dios. No puedo evitar que vengan a mi memoria las reflexiones de Bernard Häring, CSSR<sup>15</sup>, uno de los más notables

---

14. *Contra gentiles*, III, c. 140; cf. *S.Th.*, I-II, q. 73, a. 2.

15. Cf. "Sessualità", en *DETM*, Paoline, Roma 1981 (4\*), Suplemento, 1425.

teólogos moralistas del siglo, al constatar cómo la Declaración *Persona Humana* (1975) de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe acerca de cuestiones de moral sexual, con gran facilidad encuentra pecados mortales en las faltas en materia sexual, e invoca entre sus fundamentos doctrinales al *Liber gomorrianus*<sup>16</sup> de san Pedro Damiano (1007-1072) aprobado por León IX como doctrina pura y libre de errores.

Häring se había armado de valor para leer el *Liber gomorrianus*, y confesaba: "... yo no puedo creer en el Dios que se trasparenta en esas páginas". Entre las perlas del gomorrita, una basta para muestra: en la hipótesis de que un clérigo haya cometido un determinado pecado contra la castidad "debe ser apaleado públicamente, privado de la tonsura, y después de que se le haya rapado totalmente, se le debe escupir villanamente al rostro, y encadenándolo con cadenas de hierro, deberá descontar la pena de seis meses de dura prisión"<sup>17</sup>. Concluye Häring: "No me interesa aquí preguntarme si fue prudente referirse, en una declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual, a la aprobación solemne del *Liber gomorrianus* por parte de un papa. Probablemente los redactores (de la declaración) no se armaron del valor necesario para leer ese libro terrible. Mi pensamiento es éste: admitir demasiado fácilmente -de modo tan general- pecado mortal, para mí es peor que recibir escupitajos y ser apaleado y encadenado. Pero si tal cosa viene decretada en nombre de Dios por un simple beso o por un impulso masturbatorio, entonces estamos ante una pregunta fundamental sobre la imagen de Dios. Hoy ninguna declaración eclesiástica puede olvidar ni por un instante que la fe tradicional ha sido puesta en crisis también a causa de una doctrina moral que demasiado fácilmente presume la presencia del pecado mortal"<sup>18</sup>.

### 9. El teleologismo y el «mal intrínseco»

Creo que entre los problemas especiales planteados por la Encíclica, la posición frente al teleologismo y la problemática del «mal intrínseco» serán de los más discutidos entre los teólogos moralistas.

---

16. MIGNE, PL 145, 159-180.

17. Cf. MIGNE, PL 145, 175. Citado por Häring, *ibid.*

18. *Ibid.*

Las acciones particulares, en cuanto están radicadas en un proyecto personal de vida, y realizan y expresan interpretativamente una opción fundamental previa, se han de valorar moralmente, ante todo, en función de la intención que inspira ese proyecto de vida, y en relación con la opción fundamental por la que la persona elige el Fin último y da sentido a toda su existencia. Esta perspectiva tiene especial relieve en la doctrina tradicional tomista acerca del acto humano<sup>19</sup>. La rectitud moral es ante todo rectitud de la voluntad que se produce cuando la intención se dirige al Fin último<sup>20</sup>. “La moralidad de los actos está definida por la relación de la libertad del hombre con el bien auténtico” (VS 72).

### *9.1. Los dos aspectos del acto humano: bondad de la intención y rectitud de la acción*

Pero cada acto humano puede ser considerado bajo dos aspectos: el formal, que es la intención subjetiva, que puesta en el fin, inspira y mueve la acción; y el material, que es la estructura objetiva del mismo acto. Por esto, la valoración moral de un acto, depende (formalmente) del fin que la intención persigue y (materialmente) de la estructura objetiva del acto<sup>21</sup>, que técnicamente es denominada «objeto». “El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano, tal y como es reconocido en su verdad por la razón” (VS 72).

Cualquier acción moral particular, recibe su primera calificación ética del fin que la persona se propone, y ante el cual, la acción es el medio<sup>22</sup>. “En este sentido, la vida moral posee un carácter «telcológico» esencial, porque consiste en la ordenación deliberada de los actos humanos a Dios, sumo bien y fin (*telos*) último del hombre... Pero esta ordenación al fin último no es una dimensión subjetivista que dependa sólo de la intención” (VS 73): el problema que se plantea es el de cómo articular los dos elementos de valoración, la intención subjetiva de la persona y la estructura objetiva de la acción.

---

19. Cf. *S.Th.*, I-II, qq. 6-21.

20. *Ibidem*, q. 4, a. 5.

21. *Ibidem*, q. 18, a. 6.

22. *Ibidem*, q. 8, a. 2.

Dos personas pueden tener la misma buena intención y, sin embargo, actuar en situaciones análogas de modos opuestos. O bien, el comportamiento de dos personas puede ser idéntico y, sin embargo, ser inspirado por intenciones completamente opuestas. Muchos médicos, por sus convicciones personales (intención), se niegan a practicar la interrupción de un embarazo; mientras que otros, invocando sinceramente sus convicciones personales, en algunos casos estarían dispuestos a practicarla. Podrían existir médicos que se niegan a interrumpir un embarazo por miedo a perder su puesto de trabajo; y algunos más, renunciarían a sus convicciones personales por el mismo motivo. En otras palabras: no es posible transferir automáticamente la valoración moral de las intenciones a las acciones, o viceversa.

Todo esto significa que conviene distinguir, incluso en el lenguaje, la valoración moral de los fines subjetivos, las intenciones, las actitudes de la persona y la valoración moral de sus acciones. Técnicamente hablamos de «intenciones moralmente buenas o malas» y de «acciones moralmente rectas o erróneas». La «intención moralmente buena» es la que se orienta al bien moral como fin, y la «intención moralmente mala» es la que se desvía del bien; la «acción recta» es la que moralmente debe ser cumplida, y la «acción errónea» es la que moralmente debe ser evitada.

Es posible pensar al menos cuatro combinaciones posibles<sup>23</sup>:

a) Una buena intención que mueve a una acción recta: la de un hombre moralmente bueno que hace el bien a su prójimo, como san Maximiliano Kolbe, que actuando por puro amor desinteresado ofrece su vida a cambio de la de un padre de familia judío y en su lugar va a la cámara de exterminio.

b) Una buena intención que promueve una acción errada: la de un hombre moralmente bueno que produce daños a la humanidad, como san Bernardo de Claraval, que con la mejor buena intención se convirtió en paladín y promotor principal de las Cruzadas.

c) Una mala intención que promueve acciones rectas: la de un hombre malvado que causa beneficios a su prójimo, como J. Fouché, que durante el

---

23. Cf. GINTERS R., *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Wandenhoeck und Ruprecht - Patmos, Münster 1981.

período del terror robespierrcano intervino salvando de la guillotina a muchos, pero con el propósito egoísta de salvar su propio pescuezo.

d) Una mala intención que produce acciones erróneas: la de un hombre malvado que produce daños a la humanidad, como J. Goebels, ministro de propaganda del III Reich, de quien se dice que fue absolutamente inescrupuloso y carente de convicciones morales.

Cuando una persona animada con intenciones o motivos deshonestos actúa rectamente, lo reprochable no es la acción, sino la persona; de igual modo, una acción errada no implica necesariamente que la persona haya actuado con intenciones deshonestas. Esto significa que cuando una persona ha actuado con buena intención, por una parte le justificamos moralmente y puede tener la conciencia en paz, pero las consecuencias negativas de su acción no quedan canceladas y queda comprometido a repararlas. De modo semejante, quien actúa rectamente por motivos egoístas, no puede tener en paz la conciencia.

## 9.2. *Intrinsece malum*

La teología moral tradicional afirma que la valoración moral de las acciones (que son el medio para alcanzar el fin perseguido por la intención) no debe atenerse sólo a la intención subjetiva. Independientemente de las intenciones del sujeto (*finis operantis*), en la estructura objetiva de las acciones se da una aptitud o ineptitud intrínseca (*finis operis*) para alcanzar el fin perseguido. Esta problemática es la que subyace al aforismo según el cual «el fin no justifica los medios».

Los llamados «preceptos negativos» son expresión de la intrínseca ineptitud de determinadas acciones para realizar una opción por el bien; y en este preciso contexto encuentra su ubicación el teorema de lo «intrínsecamente malo»: una negatividad moral asociada a la estructura objetiva de determinadas acciones que no puede ser justificada por las intenciones del sujeto ni por las consecuencias de la acción; "... 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... Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados «intrínsecamente malos» (*intrinsece malum*): lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto,

independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias” (VS 80).

La mala intención hace inmoral a la acción, porque la acción es ante todo expresión de una intención; pero también la negatividad inmanente a la estructura objetiva de la acción hace mala a la acción, porque la acción es real y no meramente un estado de ánimo. Este hecho se expresaba tradicionalmente con la fórmula *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

### 9.3. La reprobación del teleologismo

La Encíclica reprueba sin matizaciones a las llamadas «éticas teleológicas» (cf. VS 71-83), que según sus acentos son conocidas como «consecuencialismo» o «proporcionalismo». “El primero pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión. El segundo, ponderando entre sí los valores y bienes que persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del «bien mayor» o del «mal menor», que sean efectivamente posibles en una situación determinada” (VS 75).

Dichas así las cosas, parecería que todas las éticas teleológicas inescrupulosamente, en razón del fin (las consecuencias), justifican cualquier medio. Esto es lo que está en la base de la objeción del n° 75: “Las éticas teleológicas... aún reconociendo que los valores morales son señalados por la razón y la revelación, no admiten que se pueda formular una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancia y cultura, contrasten con aquellos valores.”

¿Cómo se fundamenta la objeción? “El sujeto que obra sería responsable de la consecución de los valores que se persiguen, pero según un doble aspecto: ... desde un punto de vista, de orden moral (con relación a valores propiamente morales, como el amor de Dios, la benevolencia hacia el prójimo, la justicia, etc.) y, desde otro, de orden premoral, llamado también no-moral, físico u óntico (con relación a las ventajas o inconvenientes originados sea a aquél que actúa, como a toda persona implicada antes o después, como por ejemplo, la salud o su lesión, la integridad física, la vida, la muerte, la pérdida de bienes materiales, etc.) ...la moralidad del acto se juzgaría de modo

diferenciado: su «bondad» moral sobre la base de la intención del sujeto, referida a los bienes morales, y su rectitud sobre la base de la consideración de los efectos o consecuencias previsibles y de su proporción. Por consiguiente, los comportamientos concretos serían cualificados como «rectos» o «equivocados», sin que por esto sea posible valorar la voluntad de la persona que los elige como moralmente «buena» o «mala». De este modo, un acto que, oponiéndose a las normas universales negativas viola directamente bienes considerados como pre-morales, podría ser cualificado como moralmente admisible si la intención del sujeto se concentra según una «responsable» ponderación de los bienes implicados en la acción concreta, sobre el valor reputado decisivo en la circunstancia. La valoración de las consecuencias de la acción, en base a la proporción del acto con sus efectos y de los efectos entre sí, sólo afectaría al orden premoral. Sobre la especificidad moral de los actos, esto es, sobre su bondad o maldad, decidiría exclusivamente la fidelidad de la persona a los valores más altos de la caridad y de la prudencia, sin que esta fidelidad sea incompatible necesariamente con las decisiones contrarias a ciertos preceptos morales particulares. Incluso en materia grave, éstos últimos deberán ser considerados como normas operativas siempre relativas y susceptibles de excepciones. En esta perspectiva, el consentimiento otorgado a ciertos comportamientos declarados ilícitos por la moral tradicional no implicaría una malicia moral objetiva” (VS 75).

Antes de explicar el fundamento de la diferencia entre el orden moral y el orden premoral, es preciso adelantar que la condena manifiesta contra el consecuencialismo y el proporcionalismo, cuando menos es injusta por insuficientemente matizada. Lo que está en la mente de los moralistas que se acogen a razonamientos consecuencialistas y proporcionalistas no es de ningún modo la pretensión de justificar actos moralmente malos en cuanto a su objeto (*finis operis*) mediante el recurso a las intenciones del sujeto o a las consecuencias pretendidas (*finis operantis*). Lo que afirman los moralistas que se acogen al consecuencialismo y al proporcionalismo es que la bondad o maldad moral de un acto no puede juzgarse exclusivamente a partir de la materialidad fáctica del acto (*finis operis*): ese punto de vista, que es el que privilegia la Encíclica, es idealista, abstracto e irreal en el peor sentido de las expresiones. Lo real, concreto y verdadero es que en orden a su juicio moral, el acto humano incluye e implica todas las circunstancias moralmente relevan-

tes, de las que no puede prescindirse a riesgo de perder de vista precisamente la moralidad del acto.

Expliquémoslo más claramente: yo puedo decir que se miente siempre que no se dice rigurosamente la verdad; y consecuentemente, que mentir será siempre un acto moralmente malo. Pero mientras diga sólo eso, me quedo en una perspectiva irreal, idealista y abstracta, porque mentir o decir la verdad sólo es posible en situaciones concretas. Si un paciente es maníaco depresivo y todo indica que la noticia de un diagnóstico de metástasis cancerosa provocará una crisis que él resolverá en suicidio, el médico patólogo no debe comunicar la verdad médica al paciente: en este caso, que tiene visos de realidad concreta, el objeto del acto (*finis operis*) será una falsedad que se hace necesaria para tutelar y proteger un bien más fundamental que la conciencia cierta del diagnóstico por parte del paciente -su vida misma-.

En una situación concreta, la moralidad del acto no depende exclusivamente de su estructura material, sino del conjunto de circunstancias relevantes en el seno de las que se produce. Las consecuencias, pretendidas por la intención del sujeto (*finis operantis*) no pueden desligarse del objeto mismo del acto. Lo que afirman los consecuencialistas y los proporcionalistas es precisamente, que a la hora de juzgar la moralidad de un acto, no es legítimo separar con bisturí la materialidad del acto (*finis operis*) y las consecuencias pretendidas por la intención del sujeto (*finis operantis*), sino que *ambas instancias se integran en la realidad objetiva del acto moral*. Consecuentemente, que al considerar todas las circunstancias relevantes, es posible que un acto que considerado abstractamente en su materialidad es *ex obiecto* moralmente malo, sea concreta y realmente *ex obiecto* moralmente bueno, porque la proporción existente entre el bien o valor que garantiza y aquel que no alcanza a realizarse, prudentemente así lo justifica. Esto significa, por ejemplo, que no toda falsedad es una mentira, ni toda interrupción de un embarazo es un aborto, ni toda muerte es un asesinato, ni toda apropiación de lo ajeno es un robo, etc.

#### 9.4. El ámbito interhumano

Presupuestos el respeto y la adhesión cordial que de mi parte merece la Encíclica, echo de menos una exposición más matizada. En primer lugar, todos los teólogos moralistas católicos que se inclinan hacia el teleologismo,

y que yo conozco, reducen atentamente el alcance de esta perspectiva a lo que técnicamente se conoce como "ámbito interhumano", es decir, a la esfera de las relaciones entre los hombres: "las exigencias que afectan a la relación fundamental del hombre con Dios (sc, esperanza, amor) están determinadas por el bien absoluto y, por tanto, quedan al margen de estas consideraciones"<sup>24</sup>. Y el argumento principal se cifra en la contingencia de toda realidad creada interhumana: "los bienes y valores que han de tenerse en cuenta en la acción son siempre relativos, creados y, por ello, limitados. Esto significa que el juicio moral de una acción debe tener presente ese carácter relativo y sopesar los bienes que puedan estar en conflicto. Sin duda, el hombre está solicitado de forma absoluta por el valor absoluto de lo moral; pero, como ser contingente en un mundo contingente, sólo puede realizar el bien que lo solicita absolutamente en bienes que, por ser bienes y valores contingentes, son valores «relativos» y, por tanto, nunca se presentan a priori como el valor supremo, que ni siquiera podría entrar en conflicto con un valor superior. Por consiguiente, con respecto a los bienes sólo cabe preguntar por el bien que merece mayor preferencia; lo cual significa que toda decisión categorial concreta tiene que basarse en definitiva -para no absolutizar erróneamente algo contingente- en una elección preferencial que debe ajustarse a las prioridades de bienes y valores"<sup>25</sup>.

### 9.5. *La validez de los principios y las normas*

En segundo lugar, los teólogos moralistas que adoptan el teleologismo para la valoración moral, conocen la tradicional diferencia entre principio moral y juicio práctico, y no ponen en duda el carácter absolutamente vinculante de los principios de la ley moral natural. Ni se pone jamás en discusión la existencia o validez de las normas que expresan valores vinculantes asociados a la bondad moral de la persona (ser justo, casto, veraz, etc.), de los que no hay modo de prescindir si se desea actuar moralmente; "ni se niega la existencia de normas generalmente vinculantes... regular de forma generalmente vinculante no significa de suyo regular para todos los tiempos de la

---

24. BÖCKLE F., *Moral Fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, 295.

25. *Ibid*, 295-296.

misma manera (universalmente) ni regular de modo que un comportamiento determinado tenga que considerarse prescrito o prohibido independientemente de cualquier condición posible y, por tanto, sin excepción (absolutamente)”<sup>26</sup>.

Pero hay que convenir en que ni los principios morales ni las normas categoriales generalmente vinculantes indican precisamente cuál es el comportamiento concreto que en esta situación responde al precepto de ser justo, ser casto, o ser veraz. En otras palabras, los principios y las normas, cuya validez no está puesta en discusión, sin embargo, no responden a la cuestión de cuál sea concretamente la acción recta.

El precepto negativo «no matar» es válido «en general», es decir, en cuanto expresa lo general y tiene en cuenta determinadas condiciones. Pero en los casos de legítima defensa, guerra justa y pena de muerte, el precepto «no matar» fue dimensionado en el pasado en términos como éstos: «no se debe disponer arbitrariamente de la vida de una persona inocente». Para el caso de la pena de muerte o para la guerra justa, se exigían unas condiciones bien precisas; sin embargo, hoy muchos teólogos moralistas pensamos que esas condiciones muy difícilmente se dan, de modo que en contra de siglos de tradición decimos: «no puede darse (en general) guerra justa», o «la pena de muerte no es (en general) lícita». Esta forma de razonar no es relativista: el que la validez de una norma sea condicionada no significa que no sea obligatoria.

El terreno propio del teleologismo no es otro que el de juicio práctico. El tipo de problemas que se intenta resolver con la perspectiva teleológica aplicada dentro de los límites indicados es, por ejemplo, “determinar si éticamente es malo en cualquier hipótesis un acto en el que se evita intencionadamente la fecundación”, o bien, “¿constituyen un «adulterio» en todas las circunstancias las relaciones sexuales de un divorciado que se ha vuelto a casar? De esto se trata. La teología moral tradicional ha reconocido siempre el carácter condicionado de los juicios morales. Los manuales incluyen en la categoría de *moralitas conditionata* la mayor parte de las acciones. En el ámbito interhumano se exceptúan sólo dos de ellas: la mentira y el acto sexual

---

26. BÖCKLE F., *Moral Fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, 296.

contrario a la procreación. En estos casos se habla de *moralitas absoluta* o de *malitia intrinseca absoluta...*"<sup>27</sup>.

### 9.6. *Bien/mal moral y bien/mal premoral*

En tercer lugar, estos teólogos moralistas adoptan una diferenciación que me parece necesaria: distinguen entre bienes/males morales y bienes/males premorales.

a. Se entiende por bien «moral» la bondad de una persona, que depende exclusivamente de su opción libre. Los bienes morales son los que constituyen la dignidad moral de la persona: honestidad, veracidad, etc... Los bienes morales nunca deben ser considerados como simples medios, sino como motivos últimos de los deberes. El bien moral es lo que siempre debe ser realizado o cumplido incondicionalmente. Los males morales son aquellos que al actuarse libremente hacen a la persona malvada. Son males morales la voluntad de actuar injustamente, la deshonestidad, la lujuria, la seducción para pecar, la blasfemia, etc.

b. Se entiende por bien «premoral» todo lo que es en sí mismo bueno, pero cuya realización no depende exclusivamente de la opción libre de una persona. Los bienes premorales son los que constituyen el bienestar de la persona: salud, inteligencia, alegría, riquezas materiales, etc... Los males premorales no afectan inmediatamente la bondad moral de la persona, sino que provocan su malestar y se oponen a la realización integral de la persona: la enfermedad, la muerte, el subdesarrollo, la pobreza material, la ignorancia, el fracaso social, etc. Quien padece males premorales no por ello es «moralmente malo». Mientras el bien moral debe ser pretendido siempre y sin excepciones, el bien premoral debe ser buscado en cuanto sea posible y estamos obligados a realizarlo sólo bajo determinadas condiciones; análogamente, el mal premoral tiene que ser evitado en cuanto sea posible. La consecuencia es que a la hora del juicio práctico, los bienes premorales ceden el paso a los bienes morales que tienen sobre aquéllos primado absoluto; y en caso de conflicto entre bienes premorales es inevitable la ponderación de los mismos (la producción de un

---

27. BÖCKLE F., *Moral Fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, 297.

determinado mal premoral sólo es legítima cuando debe ser tolerada como costo inevitable para la obtención de un bien premoral proporcionalmente mayor o más estimable).

La sana aplicación del teleologismo se reduce al ámbito de los bienes/males premorales dejando salvada la absoluta exigencia del bien moral y el absoluto rechazo del mal moral (que es lo «intrínsecamente malo» propiamente dicho). Y esto por una razón fundamental: porque las dificultades no se reducen como se supuso en el s. XVII a “los casos en los que la ley era incierta” (VS 76), sino que por la ley de creciente complejidad de la vida interhumana, la incertidumbre se extiende como mancha de aceite y sobre todo, porque en el ámbito interhumano toda realización de bienes premorales, implica costos humanos, produce males premorales: ¿cómo sanear un sistema económico enfermo sin la imposición de severas restricciones que afectan el bienestar de millones de personas?, ¿cómo posibilitar los valores de la vida celibataria sin renunciar a la riqueza humana de la pareja y los hijos?, ¿cómo salvar la vida de una criatura sometida por años a la diálisis sin que alguno de sus familiares próximos sacrifique un riñón para el trasplante? Ningún bien premoral es un bien absoluto que debe obtenerse a toda costa, y ningún mal premoral es un mal absoluto que debe evitarse a toda costa. Ni siquiera la vida es un bien absoluto, por más fundamental que sea: como bien dice la Encíclica, hay situaciones en las que se debe renunciar a la propia vida.

### 9.7. «El fin justifica los medios»

Ahora hay que enfrentar la objeción perpetua: «sostener una teoría teleologista implica admitir el principio inmoral según el cual el fin justifica los medios». ¿Es válida esta objeción?

Evidentemente, el presupuesto elemental es que nunca es legítimo perseguir fines malos. Supuesto que se persiguen fines buenos, ¿cuál es la acción que debe ser elegida entre las posibles? Evidentemente la mejor, es decir, aquella mediante la cual se puede realizar el mayor bien posible en un contexto dado. No se puede querer más que lo mejor como medida de la rectitud, y por eso podemos suscribir la frase según la cual el fin justifica los medios, si la entendemos en el sentido de que, en caso de conflicto, lo bueno tiene que ceder el paso a lo mejor.

No basta con decir que «ningún fin bueno puede justificar un medio malo», porque no es claro si decimos «bueno» o «malo» en sentido moral o premoral. Si esta distinción se introduce, aparecen cuatro posibilidades:

a) Ningún fin premoral bueno justifica un medio premoral malo. Si esta frase fuera verdadera, no sería legítimo amputar una extremidad afectada por la gangrena para salvar la vida de un paciente. Una amputación es un mal premoral, pero si la preservación del bien premoral mayor de la vida del paciente depende de esa amputación, con recta conciencia se justifica producir un mal premoral siempre que sea el medio inevitable para obtener un bien premoral más importante: el mal menor es enemigo del mal mayor.

b) Ningún fin premoral bueno justifica un medio moralmente malo. Esta frase es verdadera porque afirma la prohibición incondicional de sacrificar el bien moral en aras de ningún bien premoral. El bien moral no puede ser condicionado y nunca se podrá justificar la corrupción moral de una persona como medio para obtener un bien premoral.

c) Ningún fin moral bueno justifica un medio premoral malo. Esta frase es falsa porque subordina el bien moral al mal premoral. La historia del cristianismo está plagada de hombres y mujeres que para preservar su integridad moral tuvieron que padecer el mal premoral de la muerte. El martirio es el caso extremo: para conservar y testimoniar el más alto de los bienes morales, la fidelidad a Dios, es preciso sacrificar hasta el más fundamental de los bienes premorales, la vida.

d) Ningún fin moral bueno justifica un medio moralmente malo. Esta cuarta posibilidad es absurda: es impensable que la integridad moral de una persona produzca la corrupción moral de otra.

En síntesis: causar un mal moral no es justificable por ningún motivo; en cambio, tolerar un mal premoral es justificable cuando ello tiene por objetivo conseguir un bien de rango superior.

*Sobre la competencia del Magisterio de la Iglesia y la autoridad de una Encíclica para vincular en conciencia a los fieles católicos*

La Iglesia posee la capacidad y la obligación de dar testimonio verdadero de la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Esa capacidad es lo que llamamos «Magisterio» de la Iglesia. El «sujeto» primordial del magisterio es la Iglesia en su conjunto, en cuanto es la comunidad escatológica de los seguidores de Jesús, constituida jerárquicamente y provista de la misión de predicar y hacer discípulos hasta los confines de la tierra. Siendo la Iglesia el sacramento de la salvación para el mundo, como totalidad no puede perder la gracia de la verdad en su testimonio. Debe evitarse una visión reduccionista del Magisterio que lo reduzca a las manifestaciones docentes del papa o el episcopado: la enseñanza oficial del Magisterio queda implantada en el testimonio de vida de toda la comunidad eclesial (DV 10; LG 12).

Ante todo, la Iglesia es la comunidad que hace memoria de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo y asume sus implicaciones para la vida del mundo. Pero inevitablemente la Iglesia tiene que ir más allá de la narración del memorial de Cristo, penetrando y comprendiendo actualizadamente el significado pleno del acontecimiento de la Redención. Ese camino de progresiva comprensión implica la historia del *intellectus fidei*: una historia que no se realiza prescindiendo de la experiencia humana común, sino en vinculación con toda la humanidad (GS 16). La Iglesia asume la responsabilidad por los tesoros de verdad que ella posee en común con la humanidad. En esta perspectiva es donde debe situarse la enseñanza oficial del Magisterio de la Iglesia, que no es una realidad cerrada y autosuficiente, sino que permanece abierto a los interrogantes planteados por el hombre. El móvil de esta apertura es la misión universal de la Iglesia: ella se autocomprende como sacramento de la salvación y principio de unidad del género humano, y de su unión con Dios como principio vital de la sociedad humana (LG 1).

Ahora bien, la verdad de salvación se comunica al hombre no sólo por la gracia divina que actúa en su naturaleza personal, elevándola y sanándola, sino que además, de acuerdo con la encarnación de la Palabra, se le comunica por la palabra humana de los representantes autorizados de la Iglesia (Mt 28,

19s; Lc 10, 16). Esta representación autoritativa corresponde, en primer lugar, al conjunto de todos los obispos, que en su unidad son sucesores legítimos del colegio de los Apóstoles; en segundo lugar, corresponde al papa, cabeza personal del conjunto de los obispos, investido de autoridad plena -y no meramente representativa del episcopado-.

Como quedó indicado, el sujeto primordial del testimonio verdadero de la autorrevelación de Dios en Jesucristo es la Iglesia en su conjunto. Sin embargo, la reflexión teológica y el desarrollo dogmático han evidenciado progresivamente el papel específico del episcopado y del papa en orden al Magisterio. La peculiar relación establecida por Jesús con «los doce», con sus «discípulos», con los «apóstoles» y el carácter de el envío misionero de que son objeto al final de los evangelios, está asociado con una especial autoridad doctrinal propia del colegio apostólico: quien a ellos escucha, escucha a quien los envió (Lc 10, 16; LG 20). El papa y el episcopado en unidad con él, en cuanto sucesores del colegio apostólico, son representación autoritativa de la Iglesia no establecida por disposición humana; y en cuanto guías de la misma, cuentan con el carisma especial de la enseñanza de la verdadera doctrina y así ejercen el «Magisterio ordinario» de la Iglesia.

El correlativo del «Magisterio ordinario» es el «Magisterio extraordinario», que se refiere a actuaciones puntuales en las que los obispos dispersos por el mundo pero en comunión magisterial con el papa, o bien, los obispos unidos al papa en un Concilio Ecuménico, o bien, el papa cuando habla *ex cathedra*, es decir en cuanto pastor y maestro universal, definen una determinada proposición como verdadera y necesaria para la salvación. El Magisterio extraordinario siempre es infalible; no así el Magisterio ordinario.

Este hecho impone una primera precisión en relación a la calificación del Magisterio: hablamos de «Magisterio auténtico» cuando nos referimos al actuado por la autoridad competente en el ejercicio de su oficio eclesiástico. «Auténtico» no equivale a «infalible». El correlativo de «auténtico» es «privado». El contexto de origen de la calificación de «auténtico» aplicada al Magisterio de la Iglesia, es la jurisprudencia: el legislador en base a la autoridad que le confiere su alto oficio es el sujeto competente para «interpretar auténticamente» la ley, a diferencia del simple perito, cuya interpretación no es «auténtica» sino «privada» porque sólo está amparada por su particular competencia profesional.

De este modo, un documento del «Magisterio ordinario» del papa o del episcopado, es «auténtico» por la competencia asentada en el oficio eclesial de su autor; mientras que la enseñanza o los libros de un teólogo es «magisterio privado». Pero con esta distinción no queda establecido el grado de certeza de las afirmaciones contenidas en uno u otro documento, ni tampoco, consecuentemente, el grado de vinculación que afecta a la conciencia del creyente.

La autoridad reconocida a un documento del Magisterio eclesial, es el crédito que debe concedérsele en orden a la certeza de los fieles católicos acerca de la verdad de salvación que el documento pretende transmitir, y consecuentemente, en orden a la vinculación en conciencia de los mismos fieles.

Parece claro, entonces, que un problema crucial consiste en establecer los límites y grados de vinculación de la conciencia del creyente al contenido del Magisterio. El primer hecho que salta a la vista es que el Magisterio no se presenta como una totalidad indiferenciada y monolítica, sino que entraña matices y grados de certeza, que consecuentemente vinculan la conciencia del creyente de modo diverso. No todo el Magisterio auténtico de la Iglesia es infalible. Si no se toma en serio este hecho, se corre el grave peligro de la «inflación magisterial», prevenida por K. Rahner ya hace varias décadas, cuya consecuencia última sería precisamente el deterioro de la autoridad magisterial.

La segunda precisión que se impone, pues, se relaciona con el «Magisterio infalible». La infalibilidad consiste en la preservación de error que, cumplida por gracia de Dios, es propia del Magisterio de la Iglesia en las materias de fe que propone como absolutamente necesarias para la salvación (Dz 1800). En cuanto sacramento de salvación para la humanidad y comunidad escatológica definitiva de los seguidores de Jesucristo, la Iglesia necesariamente tiene que ser preservada de la posibilidad de enseñar e imponer como necesario para la salvación cualquier contenido de fe que contradiga a la verdad revelada: «... el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído» (DV 10).

Evidentemente, en el centro de la reflexión hay que colocar el problema del objeto y la extensión del Magisterio infalible del papa, tal y como fue definido dogmáticamente por el concilio Vaticano I (1870). Conviene tener presente que esa definición es el resultado de un largo proceso de reflexión teológica que partiendo de la antiquísima convicción acerca de un especial carisma de verdad concedido por Dios a los Concilios Ecuménicos, se fue articulando en el tiempo hasta configurar la doctrina de la infalibilidad papal. Tampoco se ha de olvidar que la definición dogmática del Vaticano I ha resultado el punto de partida para la tarea de la recuperación explícita de la doctrina tradicional acerca de la infalibilidad de toda la Iglesia: «La totalidad de los fieles que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los obispos hasta los últimos fieles laicos» presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (LG 12).

En relación con el objeto y extensión de la infalibilidad, creo que hay que tomar en consideración tres elementos que me parecen relevantes:

a. El objeto de la infalibilidad son las verdades reveladas por Dios a través de Jesucristo, para la salvación del hombre; es decir, que la infalibilidad está subordinada a la revelación y no puede ir más allá (DV 10). En otras palabras, el objeto primario del Magisterio infalible es el contenido de la tradición divino-apostólica, es decir, verdades formalmente reveladas y reconocidas como tales por la Iglesia en cuanto integrantes del «depósito de la fe». Además, la infalibilidad magisterial se extiende a todas aquellas verdades sin las cuales el «depósito de la fe» no podría ser mantenido y expuesto (objeto secundario). A esas verdades se les llama «preámbulos de la fe» (*virtualiter revelata, præambula fidei, facta dogmatica*) en cuanto están necesariamente vinculadas con las verdades formalmente reveladas (Dz 1675s, 1683, 1722, 2005, 2007; LG 25; *Mysterium Ecclesie*, 2-3).

b. El concilio Vaticano I definió el objeto y la extensión del magisterio infalible con la fórmula *in rebus fidei et morum* -en materias de fe y de costumbres- (Dz 767, 786, 1797s), sin precisiones ulteriores. El Magisterio se atribuye la competencia para proponer e interpretar auténticamente toda la ley moral natural (*Humanae vite*, 4; *Persona humana*, 6); así por ejemplo, la

doctrina matrimonial se presenta en términos de saludable doctrina de Cristo (*Familiaris consortio*, 33). Es evidente que la intención se dirige a acentuar la necesaria vinculación entre la salvación y la verdad moral; y que la fe se actualiza y se testimonia precisamente en la vida moral del creyente, aunque no se aporta ninguna indicación más precisa acerca de tal vinculación.

c. A pesar de que el Vaticano I define la posibilidad de que el magisterio infalible se extienda hasta «materias de costumbres», es decir, cuestiones morales, de hecho no se han producido hasta ahora definiciones magisteriales infalibles en materia de moral. La infalibilidad magisterial en materia moral es una prerrogativa definida pero nunca empleada.

Para que una determinada proposición del Magisterio auténtico pueda considerarse infalible se requiere la concurrencia de cuatro condiciones: que el papa o el episcopado universal con él, actúe como maestro universal; que lo haga con la suprema potestad apostólica; que se pronuncie *in rebus fidei et morum*; y que lo haga explicitando la intención de definir la materia infaliblemente. Cuando se producen las cuatro condiciones enumeradas, se dice que estamos ante una actuación del Magisterio extraordinario, que siempre es infalible. En el último siglo y medio, estas condiciones se han cumplido apenas dos veces: con motivo de la Bula *Ineffabilis Deus*, de Pío IX (8-12-1854) que contiene la definición infalible de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María; y con motivo de la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, de Pío XII (1-11-1950) que contiene la definición infalible de la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma.

El Vaticano II ha explicitado el requerimiento de que el papa o el episcopado en unidad con él, han de convenir «en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo» (LG 25); de este modo se ha querido decir «que el simple hecho de la convergencia del episcopado en una doctrina, y respectivamente, el simple hecho de que por un tiempo prudencialmente largo una doctrina haya sido universalmente enseñada y practicada en la Iglesia, no basta para que tal doctrina tenga que ser considerada como dogma (aunque no haya sido propiamente definido). Una doctrina es propuesta de manera infalible sólo cuando el magisterio ordinario y universal la propone como objeto del asentimiento definitivo, es decir, absoluto (y como revelada por Dios, en el

caso de una doctrina *de fide divina y catholica* Cf. DS 3011). En otras palabras, no toda enseñanza unánime del episcopado universal es por ello infalible»<sup>28</sup>.

El Magisterio infalible exige de parte del creyente un asentimiento total y definitivo. El Magisterio simplemente auténtico exige sólo un *obsequium religiosum* (DS 3884ss.; CIC c. 752ss.), es decir, una «adhesión moralmente cierta y relativa, y por consiguiente reformable según las ulteriores enseñanzas de la sede apostólica»<sup>29</sup>. Esto significa concretamente, que si bien se ha de presuponer la ausencia de error en los contenidos del Magisterio auténtico no-infalible, es posible que alguna proposición *per accidens* sea errónea a consecuencia, por ejemplo, de condicionamientos históricos particulares del pasado. De todos modos, en tal caso el error no puede suponerse sino que debe ser debidamente probado (*onus probandi*).

De lo expuesto se comprende que el Magisterio de la Iglesia, lejos de ser una totalidad indiferenciada con pretensiones infalibilistas, es un conjunto heterogéneo y bien matizado de testimonios de fe que apelan con diferente exigencia a la conciencia del cristiano. «Si bien la enseñanza del Magisterio sea siempre auténtica, al ser impartida en nombre de Cristo, la adhesión que se le debe varía en proporción a la autoridad que el sujeto concreto del Magisterio posee y de hecho pretende ejercitar (cf. LG 25). Se trata de una adhesión que en sí misma incluye el respeto religioso y el asentimiento interior a la doctrina propuesta, pero que puede variar desde una adhesión absoluta e irrevocable (en el caso del dogma) hasta un *silentium obsequiosum*, e incluso hasta la posibilidad, tanto en la propia convicción privada como en la discusión en un plano competentemente calificado, de plantear objeciones respecto a proposiciones no definitivas y que consecuentemente pueden tener carácter provisional»<sup>30</sup>.

Así, según el grado de certeza del contenido de las proposiciones particulares contenidas en un documento del Magisterio eclesiástico (y correspondientemente, según el grado de vinculación de la conciencia creyente)

---

28. SALA G. B., "Ortodossia", en: Barbaglio G. - Dianich S. (coord.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1982 (3<sup>a</sup>), 1012.

29. SALAVERRI J., "Encíclicas", en *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1982, t. 2, 569.

30. SALA G. B., *art. cit.*, 1009-1010.

pueden distinguirse al menos las siguientes cinco categorías o grados de vinculación:

- a) «solemnemente definido por la Iglesia» y por lo tanto, «infalible»;
- b) «afirmado por el magisterio ordinario»;
- c) «afirmado por la conciencia creyente de la Iglesia»;
- d) «defendido por la ciencia teológica»;
- e) «no plenamente claro o seguro».

Para poder valorar del modo más exacto posible la autoridad de un documento y el respectivo grado de vinculación de la conciencia del creyente, ayuda además examinar el género literario de la proposición. Si del Magisterio papal se trata, evidentemente, una Encíclica reviste mayor empeño de la autoridad que una Exhortación Apostólica, un *Motu proprio*, o un simple discurso papal. Si consideramos el Magisterio conciliar, una Constitución Dogmática entraña mayor empeño autoritativo que una Constitución Pastoral, y ésta a su vez, mayor que un Decreto o una simple Declaración. Correspondientemente, al grado de empeño autoritativo corresponde el grado de adhesión por parte del creyente. Por todo lo expuesto, es claro que una Encíclica es un documento que implica el más alto grado de empeño autoritativo del Magisterio ordinario papal. Una Encíclica es un documento del Magisterio simplemente auténtico, al que hay que prestar leal y respetuosamente un asentimiento religioso. Ahora bien, a menos de que se produzcan las condiciones requeridas para una definición infalible y que explícitamente la intención papal sea la de cumplir un acto de Magisterio extraordinario, el contenido de una Encíclica no es dogma y podría estar sujeto a una cierta condicionalidad teológica y provisionalidad histórica.

En la promulgación de la Encíclica *Veritatis Splendor* no se produjeron las condiciones necesarias para una definición infalible ni tampoco se explicita en ella la intención papal de que constituyera un acto de Magisterio extraordinario. Por estos motivos, como recogieron oportunamente los medios de comunicación social, el Cardenal Ratzinger al presentar públicamente la Encíclica inició su intervención puntualizando claramente que no se trataba de un documento infalible del Magisterio. Esto significa que con la Encíclica no se pretende definir infaliblemente ningún contenido nuevo.

En el texto de la Encíclica se enuncian proposiciones que forman parte de la fe divina y católica y que han sido definidas infaliblemente en el pasado, como por ejemplo, la divinidad y humanidad de Jesucristo; también se encuentran en la Encíclica proposiciones que sin haber sido definidas de modo infalible, han sido afirmadas tradicionalmente por el magisterio ordinario de la Iglesia, por ejemplo, la doctrina tradicional sobre las categorías de pecado mortal y pecado venial y su conceptualización; además, en *Veritatis Splendor*, se incluyen otras proposiciones que responden al pensamiento de corrientes filosóficas o teológicas particulares, por ejemplo, la noción maximalista y no matizada del teorema del *intrinsece malum* o la oposición sin matices a la reflexión consecuencialista y proporcionalista.

Mientras que el primer tipo de proposiciones exige de todo creyente un asentimiento absoluto e irrevocable; el segundo tipo de proposiciones, requiere un asentimiento religioso que puede estar prudentemente abierto a matizaciones teológicas posteriores; respecto al tercer tipo de proposiciones, entiendo que en ellas se evidencia la muy respetable orientación teológica del magisterio ordinario de Juan Pablo II respecto a problemas que no están directamente vinculados con la verdad salvífica y más bien revisten el carácter de tecnicismos filosófico-teológicos que enfrentan a distintas escuelas de pensamiento dentro de la Iglesia, y que en mi opinión continúan expuestos al debate ya que la argumentación exhibida no resulta concluyente.

## COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

---

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)

## COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

---

- Un pueblo, un libro (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado Pastore)
- La resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- Las Parábolas (Mario Galizzi) (En preparación)
- El camino de un pueblo (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación)

# ABS

Asociación Bíblica Salesiana  
Apartado 70096  
Caracas 1071-A (Venezuela)