

VERITATIS SPLENDOR ¹

Una lectura desde latinoamérica

Mikel de Viana, S.I.

1. Interés y justificación de la lectura desde Latinoamérica

El panorama actual de la teología latinoamericana está caracterizado por un desarrollo apreciable de los temas de teología fundamental a partir del núcleo inicial de la teología kerygmática, y un desarrollo heterogéneo de las restantes disciplinas teológicas. Al núcleo inicial han seguido los desarrollos en cristología, en eclesiología y más recientemente, con especial vitalidad, en espiritualidad. La problemática ético-moral ha comenzado a ser tratada con cierta sistematicidad en los últimos años. Sin embargo, es preciso decir que el grado de sistematización alcanzado por cada uno de estos desarrollos y la integración entre los mismos, son desiguales.

La teología latinoamericana, al plantear explícitamente un modelo teológico entendido como teoría/teología crítica de la praxis cristiana, pone la pregunta ética en el centro de la problemática teológica, que a su vez asume el acento ético en todas sus partes. Al menos tres elementos determinan el pronunciado acento ético en la teología latinoamericana:

a) La referencia explícita a la praxis como punto de partida y de llegada de la reflexión teológica.

b) El interés que moviliza la reflexión ante el dolor y la injusticia generalizados en la realidad social, que exigen una respuesta eminentemente práctica que los erradique.

c) La exigencia de que el teólogo, en cuanto cristiano, participe de un

compromiso solidario en la praxis de liberación como condición necesaria para que la reflexión encuentre asideros reales y sea realmente respuesta a desafíos de la realidad.

El acento ético de la reflexión refleja, además, la vitalidad moral de los cristianos comprometidos de América Latina y de sus comunidades. Esta vitalidad moral, tantas veces vivida en condiciones límite hasta el martirio, supera ampliamente la significación de los escasos escritos que enfrentan sistemáticamente los problemas ético-morales desde la perspectiva de la teología latinoamericana. Sin embargo, en la teología latinoamericana se puede reconocer “una de las vetas más prometedoras para la reflexión teológico-moral del futuro”.²

A pesar del fuerte acento ético característico de la teología latinoamericana, es llamativa la escasez relativa de reflexión teológico-moral específica, en comparación con el desarrollo de otras disciplinas teológicas. En el conjunto de la teología latinoamericana, la reflexión moral específica es una de las áreas menos desarrolladas. Son escasos los estudios que enfrentan sistemáticamente y con cierta amplitud la problemática teológico-moral. Esta situación ha sido calificada como “penuria”,³ como “vacío”.⁴ No nos detendremos en esta ocasión a analizar la situación de precario desarrollo sistemático.

Pero este característico acento ético de la teología latinoamericana, y su atención a las cuestiones fundamentales de la teología, motivan y justifican un interés particular por la *Veritatis splendor*, que se presenta como un ajuste de cuentas del Magisterio papal a la teología moral fundamental del post concilio.

Una lectura de la *Veritatis splendor* desde la teología latinoamericana — supuestos sus desarrollos propios en teología fundamental y particularmente, en el método teológico—, me parece que fijaría su atención en aspectos fundamentales y de enfoque más que en las discusiones morales de carácter más técnico.⁵ Es lo que intento en la presente reflexión.

2. Veritatis splendor: respuesta a la situación de la humanidad

Se ha insistido en que la *Veritatis splendor* es la respuesta de la Iglesia católica a la generalizada sensación de vacío moral que caracteriza a nuestro tiempo.

La modernidad fue exitosa al llenar de contenido la noción de futuro con la utopía del progreso y el desarrollo: La historia tenía dirección y sentido, el futuro era el progreso; cada día más y mejor; avance y ascenso ilimitados. Más tarde o más temprano, gracias a la producción, la democracia, la técnica y la ciencia todos podríamos acceder al bienestar. Y en esto no había diferencias importantes entre los campos capitalista y socialista.

Pero al final del siglo XX es otra la canción: las sociedades ricas del norte no son «felices», están incómodas dentro de su propio pellejo; para sorpresa de analistas y pronosticadores, el socialismo se derrumbó, de la noche a la mañana, como castillo de naipes; y en el tercer mundo no hubo un solo plan de inducción del desarrollo socioeconómico exitoso.

Hace pocos años, todavía tenía fuerza la última utopía ético-histórica, el socialismo. Después de la debacle del socialismo real, ya no hay proyectos históricos capaces de apasionar a las masas, de comprometer a las personas.

El clima dominante es el desencanto: el progreso es visto como una ilusión; mejor dicho, un fraude. Y el futuro en el mejor de los casos es más de lo mismo, repetición del presente. Los filósofos «postmodernos», explican el momento diciendo que hemos llegado al final de la historia. Pero no por haber alcanzado su meta o culminación, sino por descubrir su engaño: la historia no existe, es una fantasiosa invención de los intelectuales, una especie de rompecabezas en el que se hace violencia a las piezas, empeñados en hacer calzar la idea de bienestar mediante la tenaza del progreso. Las piezas de la realidad no calzan en el rompecabezas de la historia, porque entre ellas son inconexas y no dan lugar a ningún «proceso unitario». En lugar de «una Historia» existen innumerables y caóticas biografías individuales.

Pero si no hay proceso histórico unitario, tampoco hay mapas de ruta para el viaje. Y, ¿de qué viaje estamos hablando, si es quedarse en el mismo sitio? Más claro, si no sabemos hacia dónde vamos, o no vamos a ningún lugar, tampoco podemos tener criterios para saber qué debemos hacer. No hay deudas con el pasado ni obligaciones con el futuro; se vive el ahora y en cada momento se decide el rumbo. Si hubo una ética colectiva, está herida de muerte. Y en su lugar, queda la estética.

Ese vaciamiento del proyecto colectivo —la historia— no es percibido como una tragedia. Muerto el futuro, ahora de lo que se trata es de «vivir el

presente» libres de exigencias morales del porvenir o de la colectividad. ¡Si no vamos hacia adelante, vamos hacia dentro, retornemos al yo, a lo privado, a la intimidad!

Se experimenta un vacío moral acompañado de poderosas fuerzas centrípetas que empujan al descompromiso en los espacios sociales, una fuga hacia la intimidad subjetiva. Algunos ingenuos creen —tentados de oportunismo— que hay «sed de espiritualidad», pero no caen en cuenta de que no es la espiritualidad del evangelio la que se desea.

Veritatis splendor diagnostica el mal de la cultura contemporánea como un híbrido de relativismo, duda e inconsciencia, vinculado al problema central de la libertad. Sobre la cultura contemporánea la encíclica emite un severo juicio negativo. *Veritatis splendor* aparece como el intento de llenar el vacío moral de fin de siglo, con el liderazgo espiritual y moral de la Iglesia. Algunos analistas estiman que más propiamente es la carismática figura de Juan Pablo II la llamada a llenar el vacío moral.

Desde la perspectiva de la teología latinoamericana, el vacío moral de nuestro tiempo sólo puede llenarse con la recuperación de la historia como espacio para la esperanza y para la praxis cristiana. Y esa recuperación de la historia no será real si no se pone en la línea de las aspiraciones profundas de las mayorías sufrientes de la humanidad. Semejante intento y gracia tiene un nombre consagrado: se llama liberación; y es el aporte específico del cristianismo latinoamericano a la Iglesia universal y a la humanidad.

No puede pasar inadvertido que cuando la encíclica usa la expresión «liberación» lo hace en referencia a la «liberación de la conciencia» (VS, 61), es decir, no como proceso de superación de la negatividad que somete al mundo de la vida (económico-social, histórica y espiritual); y cuando se refiere a la praxis de justicia no destaca su centralidad, sino como una exigencia moral entre otras (cf. VS, 100). En otras palabras, el diagnóstico del vacío moral de nuestro tiempo no parece encontrar la terapia y el pronóstico proporcionado, que pasarían por la recuperación de la historia como espacio para la esperanza y para la praxis cristiana.

Desde la teología latinoamericana no puede dejar de experimentarse cierta frustración al constatar que el aporte fundamental de nuestra reflexión a la Iglesia universal no haya encontrado espacio en la encíclica.

3. Problemas de enfoque y de método

3.1. *Para recuperar la historia, liberación en la historia*

La categoría “liberación”, que ha sido el núcleo generador de la teología latinoamericana, recupera la fuerza histórico-dinámica del lenguaje bíblico y toma distancias respecto al eje semántico de la categoría “libertad” —tan incómodo para la *Veritatis splendor*—, al incluir el momento de negatividad-conflictividad propio de la realidad histórica concreta y el momento de ruptura y superación de la negatividad de la realidad a través de la praxis de liberación.⁶

El concepto de “liberación” refiere una realidad pluridimensional que comprende tres estratos relacionados analógicamente que se interpenetran mutuamente:⁷

a. En el plano más superficial, la “liberación” se refiere al proceso de superación de la conflictualidad que enfrenta clases sociales a nivel económico, social y político, y se asocia a las aspiraciones de libertad y autorealización de los grupos sociales y pueblos oprimidos. En este primer nivel, la “liberación” es una categoría de las ciencias sociales.

b. En un segundo plano, la “liberación” se refiere al proceso histórico de realización de las potencialidades del hombre en cuanto tal, en el cual éste asume conscientemente su propia historia de profundización de la libertad para la construcción de formas de convivencia humana cualitativamente superiores: una humanidad nueva. En este segundo nivel, la “liberación” es una categoría de la antropología filosófica.

c. En el tercer plano, la “liberación” se refiere a la obra redentora de Cristo que libra al hombre del pecado del que proviene toda ruptura del hombre con los demás hombres -traducida en relaciones de injusticia y opresión que impiden la fraternidad humana-, consigo mismo -traducida en la escisión de su propia libertad- y con Dios -traducida como ruptura de la comunión de vida en Cristo-. En este tercer nivel, la “liberación” es una categoría estrictamente teológica.

Esta pluridimensionalidad del concepto es afirmada consistentemente por los diversos autores, que con igual consistencia rechazan cualquier tipo de reducción del concepto a alguno de sus niveles o dimensiones en detrimento de la su compleja unidad.

Si bien la plenitud del concepto de liberación viene dada en su nivel teológico-salvífico —como liberación del pecado—, la liberación en su dimensión social y antropológica es mediación histórica de la salvación definitiva en Cristo.

La teología latinoamericana ha visto en la utopía la mediación entre la fe y la praxis histórica. Superando el sentido que “utopía” ha adquirido en el lenguaje ordinario, como sinónimo de ilusión carente de realismo e irracional, se rescata su sentido original en el que queda recogida la aspiración a la liberación de la que el hombre contemporáneo se hace cada vez más consciente y la categoría de “utopía” asume su calidad de movilizadora de procesos históricos. La relación de la utopía con la realidad histórica se da como denuncia del orden existente y anuncio de una nueva realidad. Entendida de este modo, en la categoría de utopía, se concentra la visión antropológica que inspira la crítica del orden de pecado establecido y la proposición de alternativas de praxis que tienden superar y erradicar la violencia y conflictividad históricas.

En esta clave es donde la teología latinoamericana coloca el intento de respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo. La fe cristiana es histórica; una cultura que renuncia al desafío de la historia necesariamente desaloja al cristianismo. Desde latinoamérica resulta muy difícil entender cómo puede enfrentarse la crisis moral de nuestro tiempo desentendiéndose de la categoría «liberación».

3.2. *La teología como acto segundo*

La teología latinoamericana parte de la afirmación de que el acto primero del hombre ante Dios es el de contemplarlo y seguir su voluntad:⁸ sólo a posteriori, en un acto segundo, Dios es pensable, y no directamente sino, a partir de aquella experiencia originaria del contemplarlo y seguir su voluntad. Esta afirmación se pone en continuidad con la formulación clásica anselmiana del quehacer teológico como *fides quærens intellectum*: la inteligencia teológica presupone la experiencia vital de la fe como espiritualidad y vida en el amor.

El acto primero, preteológico, que es el contemplar a Dios y seguir su voluntad, es lo que en el lenguaje teológico latinoamericano es designado por

la categoría “praxis”.⁹ En rigor, al hablar de “praxis” se hace referencia a la Praxis Espiritual que constituye la vida de la Iglesia, la existencia cristiana considerada en su totalidad y cuyo sujeto último es el Espíritu Santo. Independientemente del orden expositivo que adquiera el discurso teológico, el punto de partida de la reflexión teológica -y también su destino o punto de llegada- es la acción pastoral vivida como experiencia espiritual. Efectivamente, la distinción entre el momento preteológico de la praxis y el momento segundo de la reflexión teológica no es sólo un aspecto metodológico, sino que resume la autoconciencia de una manera de ser y de hacerse discípulo de Jesús.

La praxis espiritual de la comunidad cristiana se produce en la historia. La situación histórica con sus determinantes concretos es el contexto de la praxis espiritual. La teología se pregunta definitivamente por el significado de la Palabra revelada para los creyentes en el presente histórico y sus respuestas se articulan en función de los problemas que confrontan los hombres en un determinado momento histórico.

En América Latina el dato más universal y relevante que define la realidad histórica es la pobreza generalizada como producto necesario de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales que perpetúan relaciones de injusticia. La praxis espiritual de los creyentes se desarrolla precisamente en medio de una historia signada por la pobreza y la injusticia, y de esta situación histórica recibe el desafío acerca del propio significado. El reto que se plantea la teología latinoamericana proviene de pueblos enteros a los que secularmente se les despoja “sistemática y legalmente” de la propia dignidad de hombres: ¿Cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no humano?, ¿qué implica anunciar al hombre sistemáticamente privado de la propia dignidad elemental, que es hijo de Dios?, ¿cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento del hermano?¹⁰

A diferencia de buena parte de la teología contemporánea que confrontada con la crisis del sentido religioso de la existencia del sujeto, se siente llamada a dar significado o a recuperar el significado de la fe en medio de un mundo secularizado, la teología latinoamericana intenta responder a una “crisis de la realidad”, que no es simplemente la crisis del sentido religioso y sus repercusiones en el sujeto al que esa crisis pueda afectar intelectualmente, sino la crisis de la posibilidad real de ser hombre e hijo de Dios en sociedades en las que la miseria y la injusticia lo impiden secularmente.

La crisis del sentido religioso queda incluida en la “crisis de la realidad” a la que trata de responder la teología latinoamericana: en primer lugar, porque la “crisis de la realidad” implica el oscurecimiento de la inteligibilidad teológica de la realidad histórica, como lo manifiestan las preguntas y retos que se han enunciado más arriba; y en segundo lugar, porque la crisis del sentido religioso adquiere particulares connotaciones en unas sociedades secularmente cristianas en las que los procesos de modernización y de secularización han incidido de modo diverso a como lo han hecho en el mundo industrial desarrollado, y “donde conviven la injusticia y la fe”.

La lectura de *Veritatis splendor* evidencia otro enfoque. Desde Latinoamérica, reconocemos que las preguntas que se plantea la encíclica son legítimas y tocan a todo hombre. Pero, al pretender ser tan universales, son a fin de cuentas preguntas abstractas. La tentación del hombre “abandonándose al relativismo y al escepticismo, en busca una verdad ilusoria fuera de la verdad misma” (cf. VS, 1) que detecta la encíclica, sigue en el plano de la «crisis de sentido» que afecta a la modernidad secularizada. El objeto de la encíclica es precisamente salir al paso de interpretaciones que considera erróneas (cf. VS, 4-5); mientras que por ninguna parte aparece la centralidad del enfrentamiento de la «crisis de realidad». Nos queda la impresión de que la encíclica en lugar de hacer frente y responder a un mundo real en el que se desaloja al Dios de Jesús de Nazaret, se preocupa en por las interpretaciones de la realidad, quedándose en el plano de la conciencia. Desde Latinoamérica diríamos que su objeto es la ortodoxia y no la ortopraxis.

La teología latinoamericana, sin menospreciar las disputas teológico-morales en que se enzarza la *Veritatis splendor* —acerca del orden moral objetivo, de la conciencia moral, de la opción fundamental, o de la moralidad objetiva de la acción humana—, llamaría la atención acerca de la prioridad de los problemas de la realidad respecto a las disputas de interpretación sobre la realidad.

3.3. Relación entre teología y realidad

El planteamiento epistemológico de la teología latinoamericana determina una particular relación con la realidad. La teología latinoamericana ha intentado un acercamiento a la realidad histórica a partir de la experiencia

directa de la realidad. No se trata de reflexionar sobre la realidad en cuanto ya pensada por una determinada teología, filosofía o por un movimiento cultural, pues en este caso el acceso a la realidad estaría previamente mediado por el pensamiento; sería un acceso a la “realidad en cuanto pensada” y no en cuanto experimentada. En este sentido, la teología respondería directamente a los desafíos de una determinada filosofía -una visión de la realidad- por ejemplo, y sólo indirectamente o mediadamente a los desafíos de la misma realidad. Un fenómeno frecuente en los tiempos modernos ha sido precisamente que la teología ha tendido a construirse como respuesta a los cuestionamientos intrateóricos, procedentes de la misma teología, de la filosofía y de la cultura en general. Tengo la impresión de que *Veritatis splendor* es un ejemplo típico de este fenómeno.

En la óptica de la teología latinoamericana, la experiencia de la realidad tiene prioridad sobre la interpretación de la realidad como fuente de cuestionamiento teológico. De aquí la dificultad de establecer una “genealogía intelectual” de la que se desprenda la teología latinoamericana. Es la inserción de los teólogos en la praxis pastoral, lo que produce las cercanías sistemáticas. No se encuentran en el origen marcos filosóficos: la filosofía no es fundamento ni origen, sino algo posterior -que tiene validez en orden a la formalización a posteriori- a los núcleos generadores que brotan de las intuiciones fundamentales recabadas en la experiencia de la realidad.

3.4. El interlocutor de *Veritatis splendor*

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 inadvertido 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 sus destinatarios intraeclesiales hacen pensar que la preocupación por la comunicación universal no ocupa un lugar destacado. Este es un rasgo que llama la atención.

Pero tal vez más importante que el destinatario es el interlocutor de la encíclica: ¿Cuál es el hombre que tiene en mente? No hay duda de que es el hombre de la modernidad, deslumbrado por la autoconciencia de su propia libertad, hasta el punto de haber trastocado la necesaria vinculación entre libertad y verdad. El núcleo problemático para la encíclica reside en la conciencia contemporánea de la libertad que llega a «debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad...» (cf. VS, 34, 31).

A pesar de que explícitamente se dice en el n. 36 que «... (la teología moral católica) nunca ha intentado contraponer la libertad humana a la ley divina», en el texto de la encíclica se madura esa contraposición. Da la impresión de que cada concesión a la libertad es una cesión de la ley divina. La categoría de libertad —irrenunciable para la dignidad del hombre, imagen y semejanza de Dios— es vista como fuente potencial de distorsiones, que debe ser amarrada corto. La libertad para ser legítima debe someterse a la verdad mediante la obediencia. Predilección por la verdad y sospecha o temor frente a la libertad.

Habría que decir que si la obediencia pasa por la racionalidad, lleva a descubrir en la verdad dimensiones de adhesión personal y comunitaria insospechables; pero si se separa de la racionalidad, puede conducir a formas indignas de sumisión.

Por su parte, la verdad atraviesa una crisis en la cultura contemporánea, que se traduce en la pérdida de la noción de verdad universal (cf. VS, 32). La preocupación de la encíclica es la de afirmar la verdad moral universal e inmutable (cf. VS, 90, 95, 97, 104, 115, cap.2 part. IV). La verdad no sería algo que se busca y se encuentra progresivamente, sino aquéllo que se posee en depósito.

Desde la teología latinoamericana, se reconoce un valor en la afirmación de una verdad objetiva universal, desde la que es posible el juicio sobre la

historia humana, pero existe una viva conciencia de la historicidad de tal verdad, de modo que la pretendida inmutabilidad de la verdad no puede ser extendida más allá de los núcleos fundamentales: tiempos, lugares y culturas historizan la verdad. Para la teología latinoamericana, la verdad moral no es un determinado código dado de una vez para siempre, sino que reviste el carácter de «verdad de proyecto».

3.5. La disputa de la moral autónoma

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 (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.

Veritatis splendor afirma que se 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” (cf. 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...” (cf. VS, 37). Ningún moralista católico reconocido ha sostenido semejantes posiciones.

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”,¹¹ 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” (cf. VS, 40). “... Dios provee a los hombre 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” (cf. VS, 43).

La revelación ofrece los elementos trascendentales de la moral cristiana, mientras que toca a la razón aportar las mediaciones categoriales. Ambos elementos constituyen el contenido de la moral cristiana.

La teología latinoamericana no tiene dificultades en comprender y asumir una sana autonomía moral. Y esto por analogía con la pluridimensionalidad del concepto de liberación, que en su riqueza muestra cómo la plenitud trascendental del concepto proviene precisamente de la revelación y es de naturaleza teológica, y exige la mediación de las instancias analíticas. Desde la teología latinoamericana, la verdadera crítica a las derivaciones negativas de la moral de la autonomía va por otro rumbo.

La crítica se centra en “el modo de entender la mediación humana a través de la categoría de autonomía” con el riesgo de justificar “una determinada realidad sociohistórica que tiene su verificación en el mundo occidental burgués y dominador”: ¹² el problema fundamental reside en un modo de ejercicio de la racionalidad moral no suficientemente crítico, que asume al individuo abstracto como sujeto, es optimista en relación con las capacidades y logros históricos de la razón, y presupone como objetivo el progreso alcanzado a través de la competencia entre los individuos, sin detenerse ante el hecho de que objetivamente la mayor parte de la humanidad encuentra bloqueado el camino hacia el progreso, hacia los logros históricos de la razón y hacia ordenamientos sociopolíticos caracterizados por la libertad, la igualdad y la justicia. ¹³ En pocas palabras, “la ética de la autonomía corre el peligro de convertirse en la razón insolidaria; la hipertrofia del sujeto autónomo conduce a la razón cerrada, con serias dificultades para abrirse a la trascendencia de la solidaridad interhumana y, consiguientemente, a la trascendencia de la gratuidad religiosa”. ¹⁴

En la medida en que la teología moral reciente ha intentado responder al reto de la modernidad ilustrada, parece evidente que debía asumir la exigencia crítica de la autonomía kantiana; sin embargo, la misma autonomía

debía prevenir la tentación de que la modernidad ilustrada con sus pretensiones se convirtiese en interlocutor exclusivo y “juez insobornable de la plausibilidad del discurso teológico-moral”.¹⁵ Lo que se critica no es la exigencia de autonomía, sino el hecho de que sea la modernidad ilustrada el interlocutor de la teología moral, y que la teología moral no muestre suficiente “autonomía” ante los productos históricos de la modernidad ilustrada. La compulsiva búsqueda de plausibilidad con el universo de la modernidad por parte de la teología moral reciente le ha llevado a mermar su capacidad crítico-profética y a caracterizarse por una serie de notas que desde la perspectiva latinoamericana resultan problemáticas:

a) Es progresista, pero no es realmente nueva.

b) Es elitista por la sofisticación y el tipo de problemas que aborda.

c) Es idealista, no sólo por las mediaciones filosóficas que asume, sino porque se dirige prioritariamente a la proposición de metas descuidando las mediaciones intrahistóricas o mundanas para alcanzarlas.

d) Es privatista, no sólo porque el sujeto de la estimativa moral es el individuo, sino por su personalismo intimista dispuesto a aceptar el discurso en torno a categorías como “diálogo-encuentro”, pero incapaz de asumir el discurso en torno a categorías como “dominación-dependencia”.

e) Es funcionalista en cuanto desarrolla su discurso de modo funcional a la justificación del orden histórico establecido por la modernidad.

f) Finalmente, es abstracta porque piensa “el hombre, o el individuo en general”, sin asumir las determinaciones concretas que la historicidad y la ubicación social imponen a los hombres.¹⁶

Lo que ha intentado toda la teología latinoamericana y en particular su reflexión moral, es un cambio de interlocutor. El interlocutor eminente de la teología moral no ha de ser la modernidad ilustrada, sino sus víctimas históricas, tanto en el mundo desarrollado como en el Tercer Mundo.

Cuando *Veritatis splendor* hace de la modernidad ilustrada su interlocutor y adversario, acepta sus reglas de juego y queda retenida en sus redes. El problema real no es el de la autonomía moral del creyente —que es legítima e inocultable—, sino el de un estilo de autonomía, el formal-burgués. La polémica contra la moral autónoma en la encíclica yerra el tiro porque en su afán de salir al paso de la autonomía liberal burguesa, termina oscureciendo

la verdad, realidad y legitimidad de la autonomía moral del cristiano. Como dicen los ingleses, echa por la ventana al niño con el agua del baño.

Desde la teología latinoamericana nos parece que es posible una acertada crítica a la autonomía liberal que no pierde en el intento la naturaleza autónoma-relacional propia de la moral cristiana.

3.6. El problema de la conciencia

La encíclica también amarra corto a la conciencia, que en cuanto reside en el sujeto, es mirada con semejante sospecha con la que se mira a la libertad. Tengo la impresión de que la noción de conciencia moral que maneja la encíclica, en el mejor de los casos está empobrecida. Lo propio de la conciencia, sería su sumisión a la verdad, cifrada en la ley. De este modo, la conciencia tendría como tarea la de aplicar la ley: "... 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" (cf. VS, 59).

No se hace ni mención al discernimiento, que es la operación natural de la conciencia moral del cristiano. Tampoco hay señales de la intuición creativa, que alentada por el Espíritu Santo, asiste al creyente en la búsqueda de respuestas originales y cada vez más humanas a los desafíos novedosos del presente. Todo el planteamiento acerca de la conciencia está sumido en el mecanicismo. En realidad, no podía ser de otro modo al identificar verdad con ley, y entender la ley como un decreto divino inmutable y universal, dado de una vez para siempre y en el que supuestamente estarían previstas todas las situaciones posibles e imaginables.

La ley de la creciente complejidad de la realidad, conocida por los moralistas, previene respecto a la simplificación que reduce la ley moral natural a un código para la aplicación mecánica; y además abre un espacio a la creatividad y a la prudencia que pone en marcha la conciencia moral cuando, en el discernimiento, se pregunta concretamente «¿qué es bueno que en esta situación ponga por obra?»

3.7. La opción fundamental

Generalmente en los tratados se afirma que el objeto de la ética son los actos humanos, pero esta definición hace pensar en la vida humana como una sucesión de «actos» atomizados, independientes los unos de los otros. Ahora bien, así se prejuzga una concepción de la moral que no es verdadera: lo que yo haga ahora depende, en buena parte al menos, de los que he hecho antes; mis actos anteriores me han abierto unas posibilidades de acción y obturado otras. Además, ... adoptar, como casi todos hacemos, un modo de vida, un estilo de presencia en el mundo, otorga, si es mantenido consecuentemente, un carácter unitario, a nuestros actos sucesivos.

Sabemos que cada decisión y acción, dejan un sedimento autobiográfico, más o menos profundo, que nos configura y condiciona futuras decisiones y acciones. Naturalmente, esto no elimina la realidad de que, en determinados momentos, hay que tomar decisiones, llevar a cabo una elección, lo que da lugar a un acto o varios actos que con razón llamamos decisivos. Esto significa que realmente nos autodeterminamos; que nos construimos biográficamente en un pulso vital con las posibilidades que nos son dadas — y por eso somos moralmente responsables—.

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. En el pasaje evangélico de la limosna de la viuda (Lc 21, 1-4), lo realmente definitivo 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.

Cuando hablamos de «comportamiento» o «conducta», que son expresiones neutrales, en realidad pensamos en una especie de continuum que abarca o incluye secuencias de actos conectados; en tanto que la palabra «actos» tiende a hacernos olvidar la conexión —mayor o menor, pero en alguna medida presente siempre— entre todos ellos.

Cuando la teología latinoamericana ha asumido el carácter histórico de la revelación y de la praxis cristiana, consecuentemente lo ha hecho no sólo en relación con la historia colectiva, sino que lo comprende como extensivo a la historia de las personas. Las biografías personales son la historia personal de salvación y no una serie atomizada e inconexa de actos aislados. Si bien el análisis de la moralidad del acto es un elemento imprescindible de la reflexión moral, la reducción de la moral a «moral de actos» es una violencia sobre la realidad de la persona. En realidad, cada acto particular recibe la impresión del «estilo personal unitario» cifrado en el proyecto personal, que a su vez está recogido en lo que los moralistas postconciliares han llamado «opción fundamental». «En términos religiosos quiere decir que en lugar de la santidad formal de la obra, obtenida por actos singulares, tenemos el valor del habitus total personal... Si se trata de obras de “amor al prójimo” la sistematización exige la posesión del carisma de la “bondad”. En todo caso, la acción particular tiene importancia en la medida en que posee realmente un carácter “sintomático” y no si es producto de la “casualidad”». ¹⁷ Frente a la ética atomizada de los actos, es posible reivindicar una “ética de convicción” (Gesinnungsethik), que expresa la voluntad de configurar o dar forma a la propia vida entendida (vivida) como proyecto. Esto es lo que está en la base de la categoría de «opción fundamental».

Es mérito de la teología latinoamericana la recuperación del valor de la historia concreta, tanto en el plano colectivo como en el personal. Este hecho hace propicia a la categoría moral de «opción fundamental» como instancia análoga de la utopía histórica en el plano personal. Podríamos decir que en la opción fundamental se cifra la utopía personal.

Ahora bien, nada estaría más lejos de la teología latinoamericana que una visión estática y abstracta de esta analogía, que terminaría planteando un dualismo entre la opción fundamental y la praxis concreta. Lo más propio de la teología latinoamericana es precisamente la reivindicación de la historia concreta con sus mediaciones, que es el único lugar en el que una opción

fundamental personal puede tomar cuerpo real: es impensable una separación abstracta entre la opción personal y la actuación concreta. La opción fundamental se realiza interpretativamente en la praxis histórica concreta del creyente; y esa praxis histórica concreta recibe su sentido de la opción fundamental. La relación entre opción fundamental y actos concretos es dialéctica.

A pesar de que la encíclica trasluce cierta incomodidad en relación con la categoría de «opción fundamental», no puede menos que aceptarla como legítima por su denso fundamento bíblico —no sólo filosófico—. Frente a la posibilidad de dualismo, la encíclica reconoce 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” (cf. 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.

4. Conclusión

La lectura de *Veritatis splendor* desde América Latina, inevitablemente produce cierto desencanto. Se ha dicho que la encíclica llanamente desconoce los avances de la reflexión teológico-moral del postconcilio para colocarlos en

la acera de los adversarios. ¹⁸ La reflexión teológica latinoamericana, ciertamente no es recogida ni explícita ni tácitamente.

También desde latinoamérica se reconoce con preocupación el vacío moral que afecta a la cultura y los hombres de fin de siglo, pero estamos convencidos que la respuesta proporcionada desde la fe cristiana a tal desafío no puede desentenderse de la proposición del mensaje de la liberación como ha sido vivido por los cristianos de este continente. No vemos otro modo de llenar de contenido y de incidencia real a la vida cristiana en un mundo que parece haber perdido la brújula de la historia y la tarea de la justicia.

Me llama particularmente la atención la dificultad de la encíclica para asumir la noción y la experiencia de la historia. En este terreno, tengo la impresión de que los teólogos neoescolásticos del período entre guerras lograron una asimilación mucho más consecuente, que dinamizó — dialectizó — toda la teología moral y particularmente lo relativo a la ley moral natural.

Creo que la praxis cristiana no llega a ser lugar teológico relevante para la encíclica. Toda la exposición se desarrolla en el plano de las disputas intra-teológicas, sin evidenciar mordiente en la realidad. Seguramente este hecho está en la base de la escasa resonancia que la encíclica ha alcanzado entre los fieles. Además, me llama la atención que la encíclica abiertamente hay tomado partido por posiciones teológico-morales que conservan el estatuto de «debatidas» en el período postconciliar, y que a primera vista son sostenidas por grupos minoritarios de teólogos conservadores. Pienso que hubiera sido deseable estimular y prolongar el debate de modo que progresivamente la comunidad de los teólogos alcanzara consensos crecientes.

NOTAS

1. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Ediciones Trípode, Caracas 1993. Cf. MORENO REJON F., *La moral fundamental en la reflexión teológica desde América Latina (1968-1984)*, Madrid 1986; PIXLEY J. - BOFF C., *Opción por los pobres*, Madrid 1986; DUSSEL E., *Ética comunitaria*, Madrid 1986; MOSER A. - LEERS B., *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid 1987. Habría que mencionar además una obra anterior: DUSSEL E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 tomos, Buenos Aires 1973.

2. Cf. VIDAL M., “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación”, en *Concilium*, 192 (1984) 288-289.
3. Cf. VIDAL M., *Moral de actitudes. 3. Moral social*, Madrid 1979, pp. 127-129; *art. cit.*, p. 289.
4. “El vacío reside en la ausencia de estudios que sistematicen con amplitud los temas de la moral fundamental», Cf. MORENO R. F., “En busca del Reino y su justicia: desarrollo de la ética de la liberación”, en *Concilium* 192 (1984), 224; MANZANERA M., *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao 1978, p. 416.
5. Esta preferencia de ningún modo descalifica las discusiones de los aspectos de carácter técnico, que poseen relevancia propia. He reflexionado sobre estos aspectos en: “Veritatis Splendor: una proposición estética de la moral”, *SIC* 559 - 562, noviembre 1993 a marzo 1994.
6. “La introducción en teología del lenguaje de la “liberación” representa una significativa innovación lingüística, en cuanto comporta un desplazamiento del eje semántico de la palabra “libertad” y una recuperación de la fuerza histórico-dinámica del lenguaje bíblico”, GIBELLINI R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986, p. 19.
7. Cf. GUTIERREZ G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 68-69.
8. “En la perspectiva de la teología de la liberación, se afirma que a Dios se comienza por contemplarlo y poner en práctica su voluntad; sólo en un segundo momento se le piensa. Lo que queremos decir con esta expresión, es que la veneración de Dios y la puesta en práctica de su voluntad son la condición necesaria para una reflexión sobre Él. Sólo a partir de la mística y de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios”, Cf. GUTIERREZ G., “Teología de la liberación”, Lección Magistral en la Facultad de Teología del Instituto Teológico de Lyon, 29-5-1986, en: *SIC* 490, diciembre 1986, p. 462.
9. Es preciso señalar desde el principio la riqueza del concepto, no reducible a la mera acción humana o a un tipo de ésta -productiva, social, política, etc.-, ni a las categorías de una supuesta filosofía de la praxis.

10. Cf. GUTIERREZ G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, pp. 18-19.
11. S. Th., II-II, q. 91, a. 2.
12. Cf. VIDAL M., *art. cit.*, p. 286.
13. “Al utilizar la categoría socioantropológica de la autonomía como principal clave hermenéutica, el discurso moral privilegia una estimativa moral: 1) su sujeto es el individuo; 2) su cauce es el optimismo, la autosuficiencia y la arrogancia de la razón prometéica; 3) su objetivo es el progreso conseguido mediante la competitividad insensible a la situación de los débiles y sin ponderar los costos humanos en el camino hacia el desarrollo”, *Ibid.*, p. 287.
14. *Ibid.*, pp. 287-288.
15. *Ibid.*, p. 286.
16. “De ahí que haya una recepción crítica de la ética de la modernidad centrada en la autonomía y tipificada como una ética progresista: más bien que nueva; elitista: por el tipo de problemas abordados; idealista: señala la meta, pero descuida sus mediaciones; privatista: no ya con talante individualista, sino personalista, que acepta la problemática en torno a categorías como diálogo-encuentro, pero no en lo que se refiere a dominación-dependencia; funcionalista: su interlocutor es el mundo moderno-burgués, al que legitima, y no el del pobre-clases populares”, Cf. MORENO R. F., *art. cit.*, pp. 224-225.
17. WEBER M., *Economía y sociedad*, F.C.E., México 1968, p. 423.
18. Cf. MIETH D. (Dir.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1994; VIDAL M., *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all' enciclica Veritatis splendor*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994.