

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER
REVISTA DE TEOLOGIA

VERITATIS SPLENDOR

CARACAS
Publicaciones ITER
1994

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO - DICIEMBRE 1994

AÑO V, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

José C. Ayestarán

CONSEJO DE REDACCION:

*Jesús De La Torre, Eduardo Frades, Corrado Pastore,
Juan Pablo Perón, Pedro Trigo, Mikel Viana*

COLABORADORES:

*Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Alfonso Guerrero, José Luis Lofrano,
Felicísimo Martínez, Luis Germán Prato, Bruno Renaud,
Johnny Reyes, Alvaro Salas, Román Sánchez, Pablo Stocco,
Luis Ugalde, Reni Vásquez, Jean-Pierre Wyssenbach.*

ADMINISTRACION:

Toribia Flores

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-835311)
Caracas 1062 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1994 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1995:

Correo Normal: Venezuela: Bs.1000
Extranjero: \$ 10
Por Avión: Extranjero: \$ 12

DIAGRAMACION:

ITER - Caracas
Telf.: 02-2618584

IMPRESION:

Gráficos Dalí
Caracas-Venezuela
Telf.: (02) 74.13.14

INDICE

EDITORIAL.....	5
ESTUDIOS	
<i>José R. Godoy, sdb</i> ¿Una moral sin pecado?.....	7
<i>Juan Pablo Perón, sdb</i> ¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la <i>Veritatis Splendor</i>	23
<i>Felicesimo Martínez Díez, o.p.</i> Presupuestos antropológicos en la <i>Veritatis Splendor</i> . Algunas anotaciones.....	29
<i>Jesús María Aguirre, sj</i> De la verdadera comunicación a la comunicación de la verdad	45
<i>José C. Ayestarán, sj</i> La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio - Teología	53
<i>Mikel de Viana, sj</i> <i>Veritatis Splendor</i> . Una proposición estética de la moral	71
LIBROS	
Recensiones	125

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas
1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Dere
cho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987,
pp. 320. Bs. 250,00.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los
20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 300,00.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela
1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con
el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*,
Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.
Bs. 180,00.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989,
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*,
Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6a. Transv. (entre 3a. y 4a. Av.)

Telf.: 02 - 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

Editorial

El 6 de Agosto de 1993, el Papa Juan Pablo II publicó la encíclica "Veritatis Splendor", Esplendor de la Verdad, para subrayar los valores fundamentales de la auténtica moral. Como ha afirmado él mismo más tarde, se quiere promover un renacimiento moral.

Una mirada sobre el mundo de hoy, y más de cerca sobre nuestro país, observa fácilmente casos de corrupción que suponen el olvido total de la ética. Da la impresión de que se han roto todos los diques en el plano de la moral familiar y social y que la gente se va acostumbrando a no considerar esos valores éticos cuando se trata de ordenar su vida, de realizar negocios, o de "servirse del poder" para su beneficio personal. La moral estaría en franca bancarrota. Bastaría el cacareado progresismo para entrar en un paraíso terrenal.

Pero se tiene también la impresión de que muchos están de vuelta. Es cada vez mayor el clamor social contra esas conductas progresistas guiadas por la "viveza". Tal vez estemos llegando al gran momento para iniciar ese "renacimiento moral", abriendo horizontes positivos que presentan las ventajas - aun el orden puramente humano - de la defensa de los valores éticos como base de la regeneración social y de la dignificación de la vida humana.

Con la esperanza de acertar a presentar ese horizonte de luz, de justicia y dignidad que ilumine a hombres de buena voluntad y promueva el renacimiento moral, entregamos este número de la revista de Teología ITER dedicado a la encíclica papal "Veritatis Splendor".

Los aportes que presentamos no son totalmente nuevos para el público venezolano. Algunos artículos fueron ya publicados en el Suplemento Cultural de Últimas Noticias en el mes de enero de 1994: "¿Una moral sin pecado?" de José Godoy; "¿Una moral sin Dios?" de Juan Pablo Perón; "De

la verdadera comunicación a la comunicación de la Verdad” de Jesús María Aguirre y “La moral en la Iglesia: un reto para el diálogo Magisterio-Teología” de José C. Ayestarán. La revista SIC, por su parte, ha venido publicando por entregas el artículo “Veritatis Splendor: una proposición estética de la moral” de Mikel de Viana. En cambio sale a la luz pública por primera vez el artículo “Presupuestos antropológicos en la Veritatis Splendor. Algunas anotaciones” de Felicísimo Martínez.

Todos estos artículos se publican ahora revisados, corregidos y completados. Vivimos en una época de consumismo. Se hace un gran esfuerzo por producir y consumir más en todos los órdenes. La opinión pública, por ejemplo, es una máquina de producir noticias y consumirlas. Hay un menú abundante servido para cada día. Muchas veces, incluso las producciones intelectuales más profundas caen en las fauces voraces del periodismo, y pasan trituradas por el consumismo. No hay tiempo para profundizarlas. Uno se siente empujado a cambiar de comida. La digestión tiene que ser rápida. En este ambiente, son pocas las noticias, ideas, publicaciones que sean capaces de poner freno a esta fugacidad vertiginosa. En este orden de ideas, la encíclica “Veritatis Splendor”, Esplendor de la Verdad, del Papa Juan Pablo II es un documento serio e importante para la sociedad y las Iglesias, y no mercede que se lo lleve la fugacidad hacia el olvido.

Son muchos y grandes los problemas que necesitan ser iluminados por la luz de la Verdad. Entre otros muchos, ahí está la reunión de El Cairo sobre Población y Desarrollo. En casa, va creciendo el clamor social contra la corrupción y el silencio político sobre la situación real del país. El Año Internacional de la Familia ha dejado entrever los enormes problemas que arden en cada hogar. De ahí la necesidad de reproponer la luz de la Verdad, que no es la solución mágica, pero sí aporta una revalorización de los principios éticos que son una exigencia de la dignidad humana y han de ser la base de una convivencia social digna y solidaria.

José C. Ayestarán, S.J.

¿UNA MORAL SIN PECADO?¹

José R. Godoy, sdb

El título de este artículo refleja una tendencia de la cultura moderna que progresivamente se ha ido convirtiendo en una mentalidad muy difundida, traducida en un "permisivismo" creciente que va en contra de la sociedad con preocupantes manifestaciones de deterioro ético y social. Es un título viejo, pues ya en el lejano 1954 A. Hesnard titulaba con él un libro donde proponía la eliminación del concepto de pecado que él veía como sinónimo de obsesión morbosa de la culpabilidad. Desde entonces es un autor muy citado en los textos de moral como postura típica de toda una manera de pensar que ya desde Nietzsche, atraviesa el pensamiento moderno y contemporáneo: la rehabilitación de una libertad absolutamente autónoma y la consecuente negación del pecado y de toda referencia a un Dios legislador. Ya más cercano a nosotros otro conocido autor, A. Huxley, hablaba de la necesidad de eliminar lo que él llama el "mecanismo protoético" de una conciencia determinada por la autoridad y regulada por la sociedad.

Con razón el Papa Juan Pablo II ha hablado en términos de "amenaza de un eclipse", de "deformación", "entorpecimiento" y "anestesia" de la conciencia moral. Por lo que añade que "es inevitable que en esta situación quede oscurecido también el *sentido del pecado*, que está íntimamente unido a la conciencia moral... He aquí por qué mi predecesor Pío XII, con una frase que ha llegado a ser proverbial, pudo declarar en una ocasión que 'el pecado del siglo es la pérdida del sentido del pecado' (Reconciliación y Penitencia n. 18. Citaremos RP).

1. Suplemento Cultural: *Últimas Noticias*, Caracas 09.01.94.

Pero esta mentalidad, que propugna una moral sin pecado, no sólo radica en la negación directa del mismo o en un ateísmo que niega toda referencia a Dios como inaceptable heteronomía. Hay también otras corrientes que desembocan al final en esta misma conclusión.

Un ejemplo lo tenemos en los que conciben el mal y el pecado sólo en su dimensión horizontal.

El mal moral se reduce al mundo ético sin ninguna referencia a lo religioso. Se prescinde así del valor normativo último, que permite orientar toda la actuación humana hacia su sentido definitivo y juzga, critica y discierne todo intento humano.

Pero también los creyentes tenemos el peligro de caer, quizás imperceptiblemente, en esta misma mentalidad, cuando reducimos el pecado a la sola transgresión de unas leyes externas, sin la conciencia de los valores en ellas implicados. Es la proverbial postura farisea que Jesús tanto hostigaba al acusar a aquellos que “cuelan el mosquito y se tragan el camello” (Mt 23, 24).

Una religiosidad aparentemente moral, pero desvinculada de las implicaciones éticas de los valores del Evangelio que apuntan a un seguimiento de Jesús cada vez más exigente. Esa “falta de coherencia entre la fe que se profesa y la vida cotidiana” (Sto. Domingo, 161), que vacía la responsabilidad moral al refugiarse en un “cumplimiento” que no toma en serio la realidad del pecado en sus consecuencias personales y sociales.

¡Todo vale y nada importa!

Al referirse al actual deterioro social de nuestro país, nuestros Obispos siempre ubican su raíz a nivel moral. En 1989 decían: “De nuevo hemos de repetir que la actual crisis económica y social tiene su origen en una aguda crisis moral”². Es una expresión que se va repitiendo con frecuencia en sus declaraciones sobre la realidad venezolana.

2. La Recuperación del País, 08.04.80, en: *Solidarios con Venezuela*. Documentos del Episcopado Venezolano 1958-1992. Trípode, Caracas 1993, pág. 305, n. 1035.

Esto nos hace ver que la pregunta por una "moral sin pecado" no es un problema sólo de intelectuales y teólogos o para discutir en manuales y clases de moral. Es una pregunta que esconde un trasfondo ético-cultural con manifestaciones muy concretas en la cotidianidad del acontecer nacional.

En efecto, en enero de 1991, al exhortar a los creyentes venezolanos a ser "luz del mundo", los Obispos constataban, refiriéndose de nuevo a la crisis moral: "Si bien hay muchos venezolanos honestos y virtuosos, uno de los rasgos más graves de nuestra situación actual es la aguda crisis moral: '¡Todo vale y nada importa!' Los Obispos venezolanos rechazamos ese relativismo moral que todo lo excusa. Denunciamos la pérdida del sentido del pecado, la confusión del mal con el bien, y el olvido de la responsabilidad personal y de la culpa por las acciones realizadas"³.

Pero ¿cuál es ese "trasfondo ético-cultural"? ¿Qué es lo que está a la base de ese vaciamiento del sentido ético del obrar que va minando progresivamente el sentido de responsabilidad hasta llevarlo a ese "todo vale y nada importa" y que se proyecta, por ejemplo, en una cultura de la muerte donde se quita la vida por un par de zapatos?

Aquí habría muchos aspectos a subrayar, pero menciono sólo algunos a modo de ejemplo. Hay que notar, ante todo, como telón de fondo de muchos comportamientos, el predominio de lo placentero y lo útil como criterio único del obrar, lo que lleva a actitudes cargadas de fuerte dosis de egoísmo que deja de lado al "otro": La persona, el entorno, Dios.

En segundo lugar, y secuencia de lo anterior, viene a menos todo el mundo de la objetividad, del valor y de la norma para caer en un subjetivismo relativista y utilitarista. Todo gira alrededor de los intereses personales, de grupo o de clase y todo lo demás se define en función de esto.

Se crea entonces, de este modo, un tercer fenómeno calificado ya comúnmente de "anomia" (ausencia de ley), pues se socavan las bases de la credibilidad de un sistema de normas, pautas y valores compartidos por todos. Al desaparecer así el punto de referencia objetivo, pierde sentido toda regulación de las conductas, que quedan al dictamen de la satisfacción

3. Sois luz del Mundo, *o.c.*, 327, n. 1112.

impostergable de necesidades inmediatas. Ya es una queja común esa "impunidad" y "permisivismo" en que vivimos.

Todo este trasfondo, que se puede ampliar mucho más, repercute de manera decisiva sobre las vivencias éticas de nuestras futuras generaciones, al crearles un "clima" deformante donde difícilmente podrán madurar en sus dimensiones fundamentales: la libertad, la conciencia y la responsabilidad.

Cuando nuestros Obispos ponen el pecado en la raíz de todas estas situaciones, lo detectan en fenómenos muy concretos, denunciados también como alarmantes por personas muy representativas del acontecer nacional: "corrupción, delincuencia, injusticia, usura, especulación y juegos de azar, irresponsabilidad familiar, libertinaje sexual, aborto y antinatalismo; engaño y manipulación de la verdad, flojera, consumo y tráfico de drogas; violación de los derechos humanos, por citar algunos males de la realidad venezolana de hoy, son todos gravísimos pecados que dañan al que los comete, perjudican a la sociedad, y son una grave ofensa a Dios. Su efecto es evidente en los niños abandonados y en los menores llevados al crimen, en familias resquebrajadas, en la criminalidad creciente, en el desfalco continuado a la nación, en la mala administración de la justicia, en la desesperanza de los jóvenes, en la pobreza crítica de muchos habitantes de un país extraordinariamente rico" ⁴.

¿Una moral sin pecado? Sería soslayar la raíz más profunda de este desajuste social; sería no reconocer uno de los puntos neurálgicos a subsanar para un auténtico cambio social.

¿Una moral sin pecado o una moral sin falsa idea de pecado?

En el contexto de la visión antropológica contemporánea y de los avances de la psicología, el concepto de pecado ha constituido uno de los puntos de crítica al catolicismo llevando a posiciones radicales -como la antes citada de Hesnard- que sostienen que hay que erradicarlo de la moral.

También hoy es muy frecuente esta crítica en algunos ambientes psicológicos, sobre todo cuando se sigue identificando la culpabilidad -y por tanto el pecado- con el complejo de culpa o con ciertas vivencias de ella

4. Sois luz del Mundo, o.c., 327, n. 1112.

enfermizas y hasta neurotizantes, y portanto inútiles y dañinas. Valen también hoy las críticas que algunos autores le hacían a Hesnard, pues el problema del pecado así planteado no corresponde a la auténtica doctrina cristiana. Sin negar por ello que haya casos de vivencias no adecuadas o de presentaciones del tema que las propician.

Pero hay que reconocer también que en el trasfondo de esta pregunta por una moral sin pecado, hay otros planteamientos de fondo a los cuales hay que responder para redescubrir la auténtica visión cristiana del pecado. Habrá que ahondar en una reflexión que ayude a conjugar dos elementos constitutivos de la realidad humana: la libertad y la normatividad. Hay que quitar toda sospecha de represión y salir de toda falsa alternativa entre autonomía y heteronomía.

Veritatis Splendor. Una inquietud y una pauta

Esta ubicación de nuestro tema nos puede servir también como una de las pistas de lectura de la reciente Encíclica del Papa Juan Pablo II, dirigida a los Obispos para "recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual, corren el riesgo de ser deformadas y negadas" (n. 4, en adelante citaré VS). Precisamente el pecado es una de ellas. El Vaticano II, en su diálogo con el mundo contemporáneo, le dio a la teología un viraje profundamente antropológico. Lapidaria fue la expresión de Pablo VI al concluirlo: "Vosotros humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros -y más que nadie- somos promotores del hombre"⁵.

El impacto del personalismo en la teología moral, a raíz de los enfoques conciliares, provocó una profunda revisión de la misma, en la línea de una valoración más decidida de la persona y de la dimensión subjetiva de la valoración moral. Esto llevó a veces a subrayar de tal manera la dimensión subjetiva del obrar moral que se corría el peligro o de hecho se olvidaba el horizonte objetivo de la norma y del valor que regulan la conciencia y la libertad.

5. Documentos, en SIC 445 (1982) 235.

En este sentido me parece que una de las inquietudes que el Papa refleja en esta Encíclica es la de alertar contra el peligro de algunas corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad (VS 4). La libertad humana podría 'crear valores' y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad; la cual reivindicaría tal grado de *autonomía moral* que prácticamente significaría su *soberanía absoluta* (VS 35). Este deslizamiento del concepto de autonomía, reivindicado por el pensamiento contemporáneo, hacia su concepción como autonomía "absoluta", es una de las causas de la crisis de la noción de pecado, pues excluye toda referencia objetiva, tildándola de heteronomía.

La complejidad de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la libertad y la verdad, entre la persona y el valor-norma-ley etc., no puede ser resuelta satisfactoriamente sino en una síntesis que integre adecuadamente estas dos dimensiones.

En este sentido, me parece que esta Encíclica es una alerta saludable que nos obliga a revisar nuestras posiciones en el campo moral y nos da las pautas para esta integración.

Cuando uno lee los avances que está haciendo, por ejemplo, la ingeniería genética y el "Proyecto Genoma" con la posibilidad de manipular los resortes mismos de la vida, los genes, entonces se comprende mejor las inquietudes del Papa y el peligro de una ética dejada al arbitrio de sí misma.

La experiencia humana de la culpa

Hay una experiencia "sana" de la culpabilidad que, bien asumida, puede ser constructiva. Es más, los que estamos en contacto con personas que vienen a pedir ayuda, constatamos muchas veces que de una mala entendida "desculpabilización", "nada es pecado", surge un sentido de culpa agigantado, con sensaciones de desasosiego interior profundo y de vacío existencial que lleva a uno a preguntarse si no estamos ante un desquite de la conciencia ante esa misma negación de la culpa. La experiencia humana del remordimiento que clama por un cambio, es una experiencia humana que no puede ser reducida a sus manifestaciones puramente psicológicas.

El P. De Finance en su "Ensayo sobre el obrar Humano"⁶ ha hecho una profunda reflexión filosófica sobre este fenómeno como fundamento del hecho moral.

Quitadas todas las motivaciones secundarias y externas, nos encontramos con que hemos hecho algo que "no deberíamos" haber hecho. Es un "no debo" que define el mismo ser personal. Y todos distinguimos claramente cuándo ese "no debía" surge de un acto de libertad y cuándo, en cambio, no procede de ella. En el primer caso surge de la vivencia de la culpabilidad que lleva a la persona a la responsabilización y al cambio de actitud.

Según Castilla del Pino, la conciencia de la culpa es la actualización del conflicto al que hemos llegado en nuestra relación con la realidad por una decisión errada, una praxis responsable inadecuada. La culpa tiene entonces una función positiva de estímulo para revisar y redefinir las propias actuaciones; el punto de partida para un cambio, para la reparación de la praxis inadecuada o dañina. En este sentido, el remordimiento es como la voz de la conciencia en la que el valor violado pide una reparación, de modo que hasta que esto no se resuelve el conflicto permanece.

Es pues verdad que el sentimiento de culpa es algo ambiguo, necesitado de educación y de purificación, pero eliminarlo sin más sería quitarle a la ética un pilar fundamental, al destruir el sentido de la responsabilidad y de la libertad misma, para caer de hecho en un destructivo "todo vale y nada importa".

La libertad como posibilidad y límite

Hablar de obrar ético es hablar de libertad, pues donde no hay libertad no hay responsabilidad ni se puede hablar de acto humano. Ya es clásica la distinción por la que no todo acto del hombre (actus hominis) es acto humano (actus humanus) pues el acto auténticamente humano es el que brota de una decisión libre. En efecto, si comparamos el obrar humano con el del animal, notamos una diferencia esencial. El animal no "se posee", no tiene verdadera subjetividad, de modo que ningún acto es verdaderamente suyo. Hay estudios

6. DE FINANCE J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, pág. 44.

recientes sobre la "psicología animal" que revelan "semejanzas" con el mundo humano. Pero en realidad los esquemas y fines que guían su actuar, no los podemos considerar "fines" que se ha propuesto él mismo, sino que son impuestos por su naturaleza. Aunque en un orden más elevado se rigen por el determinismo.

El hombre, en cambio, no sólo se representa su obra, sino que la "proyecta" y la "quiere" como algo que debe existir y que él va a realizar. "En el querer por lo tanto, la persona es la causa propia, aunque mediata, del efecto"⁷.

Hoy las ciencias humanas nos han hecho más conscientes de los condicionamientos biológicos, psicológicos, educativos y sociales de la libertad, pero sigue siendo verdad que la libertad humana es una libertad condicionada, pero no determinada. En este sentido el Papa ha denunciado "una cierta antropología cultural, (que) a fuerza de agrandar los innegables condicionamientos e influjos ambientales e históricos que actúan en el hombre, limita tanto su responsabilidad que no reconoce la capacidad de ejecutar verdaderos actos humanos y por lo tanto la capacidad de pecar" (RP 18).

Hay que recuperar el concepto de persona como sujeto auténtico de su obrar. Hay una verdadera productividad de la libertad para el bien y para el mal. Aquí está la ambivalencia de la libertad como posibilidad y como límite. Y, como dice Ricoeur, éste es el misterio de la libertad humana, en su labilidad y limitación, y es aquí donde emerge la inadecuación del hombre consigo mismo, por la desproporción que existe entre su finitud e infinitud. "Y sin embargo -concluye- el mal no procede de esa labilidad, sino porque 'él se pone'". En esta última paradoja ve este autor la simbólica del mal⁸.

Autonomía o heteronomía. ¿Un conflicto insuperable?

Al hablar de remordimiento decíamos que la conciencia de la culpa, al hacernos ver que actuamos como "no debíamos", nos revela que la libertad

7. DE FINANCE J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, pág. 44.

8. RICOEUR P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969.

no es absoluta, sino una libertad "referida" a un horizonte de valores que la norman. Por eso el concepto de pecado remite siempre al de prohibición-transgresión. Percibimos entonces una "alteridad" que norma la libertad y de la que ella no puede disponer sin comprometerse a sí misma. Como dice De Finance, hay "un a-priori del valor con relación a la libertad... el valor no sólo es en sí mismo y se presenta como independiente de la libertad, sino aquél que se ha establecido sobre ésta; sin obligarle (lo que sería destruirla), la envuelve en un halo de luz que la liga y la obliga (obligat) sin embotarla. Pues la obligación, la 'ligadura' de la libertad, consiste precisamente en que no es puramente creadora de valores, que encuentra ante ella, anterior a ella, un orden axiológico que puede realizar o no, pero al cual le es imposible sustraerse"⁹.

Cuando nos hacemos la pregunta por el fundamento último de esta dependencia, los creyentes lo identificamos con Dios. Aquí surgen otros interrogantes.

¿Esta referencia constitutiva de la libertad a un fundamento absoluto, a ese "otro" que la norma, comporta necesariamente una "heteronomía" que degrada su dignidad? Es una interrogante que subyace no sólo al rechazo del concepto de pecado, sino a todo el planteo de la moral. Ya nos hemos referido al planteamiento que la "Veritatis Splendor" hace de este problema y a la necesidad de una visión integradora de estos dos polos de la decisión moral para una recta comprensión de la doctrina sobre el pecado.

En efecto, el Papa reconoce las justas exigencias que subyacen en el trasfondo de las posiciones que subrayan la autonomía de la razón humana, pero hace ver también que ésta no puede ser absoluta, lo que tampoco implica caer necesariamente en una visión heterónoma de la norma, que se impone "desde fuera". En efecto, el Papa hace referencia a "la maravillosa profundidad de la participación en la soberanía divina a la que el hombre ha sido llamado" y que "se extiende en cierto modo sobre el hombre mismo" (VS 38). El mismo Papa nos sugiere la síntesis integradora cuando nos propone los términos de "teonomía" y "teonomía participada" en cuanto "la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y prudencia de Dios" (VS 41).

9. DE FINANCE J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, pág. 44.

Como nos dice el Concilio "La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión" (GS 17).

¿Conciencia creativa u obediencia participativa?

Todos tenemos experiencia de ese "darnos cuenta" de algo presente ante nosotros que posibilita el conocimiento. Es lo que se llama la "conciencia psicológica", pura y simplemente constatativa de la realidad. Pero también experimentamos un "darnos cuenta valorativo" que llamamos conciencia moral. Esta presupone a la anterior, pero le añade el aspecto de "compromiso", pues es una percepción no puramente "contemplativa", sino que implica un "juicio" de valor que orienta la acción. En este "juicio práctico de la conciencia, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto", pone el Papa la manifestación del "vínculo de la libertad con la verdad" (VS 61). Aquí está también el núcleo de la culpabilidad: un rechazo consciente y libre del valor de bien que la conciencia percibe como deber.

Pero estos "juicios prácticos" son actos que reflejan la verdad sobre el bien y no decisiones "arbitrarias". De modo que "la madurez y responsabilidad de estos juicios -y, en definitiva, del hombre que es su sujeto- se demuestra no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de la autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar" (VS. 61).

Esta doctrina ¿significa sin más la negación de la creatividad de la conciencia?, ¿Es que una moral sin pecado sería un camino para devolverle a la persona su auténtica capacidad de autodecisión? ¿Lo prohibido es solamente lo que yo decido prohibirme? ¿Creatividad y obediencia son incompatibles?... De nuevo, bajo otros interrogantes, aparece la aporía de fondo entre la autonomía y la heteronomía.

En verdad: si creatividad significase la ausencia de toda norma objetiva, de modo que la conciencia fuese quien decidiese sobre el bien y el mal como la creadora del valor moral, entonces sí el concepto de creatividad es incompatible con toda forma de obediencia.

Pero si entendemos la creatividad como participación de la persona en

el "juicio" sobre una determinada acción, la cosa cambia. Cuando se habla de juicio no se entiende la aplicación pasiva y mecánica de normas. Se requiere un "discernimiento" al aplicar la norma a la realidad en un acto concreto que interpela la libertad. El Papa afirma claramente que "la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados", puntualizando luego que ello "no puede significar la creación por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales" (VS. 44).

"Padre, he pecado contra el cielo y contra ti" (Lc. 15,18)

Todo cuanto hemos reflexionado sobre la culpa, la libertad y la conciencia, en cuyo contexto se ubican los conceptos de valor, obligación y responsabilidad, constituye la plataforma ética de la realidad del pecado como vivencia religiosa.

Ahora nos preguntamos: el horizonte de valor que se impone desde dentro a la libertad humana, como punto de referencia objetivo, y le dicta las normas que deben orientar el juicio concreto sobre su actuar, ¿hacia dónde apunta? ¿Quién es el interlocutor que norma la autonomía libre de la persona sin quitarle su dignidad?

La fe nos responde que es un Dios personal que Jesús nos ha revelado como Padre, creador de este mundo y del hombre mismo.

Es en esta relación dialogal del hombre-hijo con Dios-Padre donde encontramos la respuesta última de sentido de todo cuanto hemos encontrado en el hecho moral. El amor Padre-hijo es el que nos hace decir que no toda dependencia es necesariamente una alienación. Es más, que esta dependencia amorosa de Dios es la que lleva al hombre a su plena realización.

En la experiencia moral, el hombre, a través de su conciencia, se encuentra en diálogo consigo mismo. Ella es el "juez insobornable que aprueba o condena su actuar. Pero, como nos dice Juan Pablo II, "en realidad, éste es el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre... Se puede decir, pues, que la conciencia da testimonio de la rectitud o maldad del hombre al hombre mismo, pero a la vez y antes aún, es testimonio de Dios mismo, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad hasta las raíces de su alma, invitándolo "fortiter et suaviter (fuerte y suavemente)

a la obediencia. La conciencia moral no encierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que la abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto y no en otra cosa reside todo el misterio y la dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre” (VS 58).

En este contexto dialogal Padre-hijo es donde aparece la realidad del pecado como una trágica ruptura que, como dice el Concilio, “rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud. A la luz de la Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente explicación” (GS 13).

El Concilio hace ver también la profundidad de esta ruptura al afirmar que en ella “rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación”. (Ibid).

En la experiencia del creyente, el pecado adquiere así una “seriedad” que toca las profundidades de su propia estructura personal. Pero esta experiencia no hace al hombre caer en un complejo de culpa enfermizo e inútil, como algunos piensan. Al contrario, al mismo tiempo que le hace tomar en serio la responsabilidad de su obrar, verdadera causa del mal en el mundo, coloca la culpa en el horizonte de la esperanza con la posibilidad del perdón y de la reparación, orientando la persona hacia un auténtico cambio de conducta.

Mientras la responsabilidad del obrar humano se quiera diluir en los condicionamientos psicológicos, sociales o económicos y no se asuma con toda su seriedad la causalidad personal del pecado, no daremos con la explicación satisfactoria ni con el remedio adecuado a la situación que vivimos.

El Documento de Puebla nos dice al respecto: “A la actitud personal del pecado, a la ruptura con Dios que envilece al hombre, corresponde siempre en el plano de las relaciones interpersonales la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y de envidia que generan injusticia, dominación, violencia a todos los niveles; lucha entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo, exacerbación del sexo y superficialidad en las relaciones mutuas. Consiguientemente se establecen situaciones de pecado que, a nivel mundial, esclavizan a todos los hombres y condicionan

adversamente la libertad de todos" (Puebla 328).

En efecto, cuando se habla de "situación de pecado" o "estructura de pecado", hay que entenderlo como un producto de la libertad, como una creación de la persona que prolonga, en el mundo que la rodea y en la historia, su propia interioridad a través de su acción; el mundo interior se manifiesta a nivel personal en la corporeidad y a nivel histórico en los hechos, situaciones, instituciones y estructuras. Es como una realización negativa de su condición de imagen de Dios, por la que el hombre es artífice de su destino y plasmador del mundo y de la historia que han sido puestos en sus manos. Hay como una "productividad moral" negativa que se encarna en situaciones y estructuras como cristalizaciones colectivas de actitudes personales de rechazo del Señor. Estas, a su vez, condicionan negativamente la libertad humana, obstaculizando su plena realización.

¿Una moral sin pecado o una adecuada pedagogía moral?

Al final ya de esta reflexión se podrían sacar muchas conclusiones. Me limito a una. En el fondo de muchos rechazos y amargas críticas a la moral católica subyacen frecuentemente concepciones falsas de la misma, introyectadas como fruto de una no adecuada educación moral o simple ignorancia de la misma. Por ejemplo, la imagen de un Dios autoritario, un conjunto de normas que se imponen desde fuera sin motivación alguna, presentación de unas verdades afirmadas pero no argumentadas, de leyes represivas más que realizantes y de actitudes autoritarias de un "así es porque sí".

A lo largo de este artículo hemos visto que esto no corresponde a la auténtica visión católica de la moral, pero no basta afirmarlo, hay que traducirlo en educación y en pedagogía.

Ante la imagen del voluntarismo caprichoso de un padre que le dice al hijo que "esto es malo porque yo te lo prohíbo" y esto es bueno "porque yo te lo mando", habrá que hacer ver la imagen de un Dios-Padre que manda o prohíbe porque en su voluntad amorosa se nos revela el auténtico plan de su creación y por ende el único camino que nos llevará a nuestra plena realización. Norma y razón encontrarán siempre en la creación su síntesis motivante.

Y es que esto es comprensible sólo en una experiencia que nos haga sentir hijos de un Padre que nos ha creado en una incomparable efusión de su amor; esa experiencia que hace exclamar a S. Juan: "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios pues ¡lo somos!" (1 Jn 3,1). A esta experiencia nos remite Juan Pablo II cuando afirma: "Dios que sólo El es bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos. La ley de Dios no atenta, pues, ni elimina la libertad del hombre, al contrario la garantiza y la promueve" (VS 35).

Es necesaria pues una adecuada pedagogía moral que logre realizar la "mediación", el "punto de enlace" entre la obligación que trae la norma-ley y la autorrealización de la persona, de modo que aquella aparezca primero *como valor estimado* antes que como ley que se impone. Los rechazos que encontramos en ciertos ambientes juveniles en la educación moral quizás no van contra la moral en sí, sino más bien contra un moralismo que exige sin razones; quizás no es la ley en sí la cuestionada, sino un legalismo sin motivaciones; quizás no es la ley de Dios lo que se rechaza, sino el voluntarismo caprichoso; quizás no es la autoridad lo que se cuestiona, sino el autoritarismo impositivo... Y es que la moral, que toca el "deber ser" de la persona, se elabora en base a su "ser" complejo, entretejido con lo humano y lo divino, en una tensión dialéctica que nunca se ve libre del peligro de los dualismos y las dicotomías.

Creo que esa "mediación", ese "punto de enlace" del que acabamos de hablar y que puede evitar esos "ismos" a los que aludía antes, está en el concepto de Valor. Cuando hablo de una "adecuada pedagogía moral" me refiero a una educación moral *que vaya del valor a la ley*.

La norma-ley no tiene sentido sino por el valor que ella encarna y protege. Cuando la persona se ha abierto a los grandes valores del Evangelio, comprenderá entonces las exigencias de la ley, el por qué de las actuaciones que implica. En el fondo esto es lo que explica la atrevida expresión de San Agustín "ama et fac quod vis" (ama y haz lo que quieras), pues quien ha asumido el valor, no traiciona nunca la ley.

El título de la Encíclica de Juan Pablo II, el "*Esplendor de la Verdad*" nos da una bella imagen de lo que estamos diciendo. Al hacer resplandecer la

belleza realizante del valor moral que está al origen de la norma, se comprende más profundamente el por qué de su existencia y el grave daño que implica su transgresión por el pecado.

Una pedagogía del valor moral mantendrá siempre en lo íntimo del corazón el ideal de ser mejor, a pesar de la fragilidad del pecado que llevamos siempre en nosotros como permanente posibilidad. Viviremos entonces la experiencia de la culpa en la esperanza del perdón, pues como dice S. Juan “no hay temor en el amor, sino que el amor perfecto expulsa el temor” (Jn. 4, 18).



NUEVO MUNDO

REVISTA DE ORIENTACION PASTORAL

Editada por los Hermanos Menores Capuchinos de Venezuela
Sirviendo al pueblo y construyendo el Reino en el NUEVO MUNDO

SUSCRIPCION

Venezuela 900 Bs; América 20 dólares USA;
Resto del mundo 25 dólares USA

DIRECCION

Apartado de correos 51.608 - Caracas 1050-A
Teléfono (02) 862 68 73

• • •

Centro Paulino, Salas a Caja de Agua, CARACAS

• • •

**Para estar al día en la dinámica teológica
y pastoral latinoamericanas**

¿MORAL SIN DIOS? UNA LECTURA BIBLICA DEL PRIMER CAPITULO DE LA V.S.¹

Juan Pablo Perón, sdb

Hace tiempo tuve por primera vez en mis manos el texto de la última Encíclica del Papa "Veritatis Splendor", que quise leer y profundizar. No niego haberme encontrado ante una dificultad no pequeña sobre todo porque el acercamiento desde un punto de vista bíblico ha constituido una verdadera lucha por conservar el hilo de la trama de un texto lleno de citas bíblicas (Intr.: 17; 1º Cap.: 145; 2º Cap.: 95; 3º Cap.: 90; Concl.: 14), que quieren confirmar en forma abundante algunas verdades en el campo moral. Estas citas, sobre todo en el 1º Cap, interrumpen la lectura, la fraccionan y la vuelven lenta y difícil. Confieso que a menudo he perdido el hilo y he tenido que recomenzar.

Los Cap. 2º y el 3º se me hicieron más claros y su lectura me resultó más corrida. El razonamiento de la Encíclica, expresado con un tono fuertemente espiritual-contemplativo, que desemboca en la amplia oración a María, Madre de Dios y Madre de misericordia, revela la intención del Papa de compendiar algunas enseñanzas morales que respondan a la grave crisis actual.

Luego de una lectura completa y más atenta se puede ver que el conjunto es orgánico, definido en sus partes, suficientemente relacionado y con un amplísimo bagaje bíblico, patristico, escolástico y dogmático.

1. Suplemento cultural: *Ultimas Noticias*, Caracas 09.01.94.

Me llamó la atención que la Encíclica estuviera dirigida sólo a los Obispos (VS 5,30,83,114-116) y al mismo tiempo se pusiera en causa a los docentes de seminarios y facultades, sobre todo los moralistas, pastores, fieles católicos, hombres de buena voluntad, no católicos y no creyentes.

Creo que esta Encíclica llegará a ser una buena ocasión para que nuestros Pastores no sólo exhorten sobre los errores y peligros, sino también que “muestren el fascinante esplendor de aquella verdad que es Cristo” (VS 83).

La Introducción circunscribe el tema de la Encíclica. Se habla de “algunas verdades fundamentales de la doctrina católica”, de “algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que sin duda constituye una verdadera crisis”, de “algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia” (VS 4-5).

Uno de los aspectos que afloran en la Encíclica, desde su comienzo, es la firme referencia a Dios, iniciador de todo camino histórico-salvífico, compañero en la revelación y fortalecedor de todo proceso espiritual.

Mi reflexión abarca sobre todo el primer capítulo de esta Encíclica.

Este (VS 6-27) gira alrededor del encuentro entre Jesús y el joven rico “en el camino” (Mt 19,16-22) y se vuelve paradigma para la enseñanza a los discípulos pues los lleva a reflexionar sobre la salvación (Mt 19, 23-26) y la promesa de una recompensa por dejarlo todo (Mt 19,27-30). La trabazón del 1º Cap. se presenta como un hecho parabólico que nos acompaña a lo largo de todo el desarrollo y sirve de punto de referencia para el lector. Leyéndolo desde este aspecto disfruté no sólo por el desarrollo del tema sino también por la buena y abundante exégesis bíblica que en él se hace.

De este capítulo emerge con fuerza la espiritualidad de fondo de toda la Encíclica, que se va plasmando en la consideración moral de los Cap. 2º y 3º.

De la narración de Mt llama la atención la preocupación por “hacer lo bueno” en el campo de la observancia de la ley en un ambiente cristiano primitivo, fuertemente imbuido por la mentalidad veterotestamentaria. Alguien que se interesara por “hacer lo bueno” debía ser, sin duda, una persona avanzada en el camino sapiencial (cf. Dt 12, 28; Sal 37, 27). Jesús, como

Maestro interpelado, ofrece una respuesta a nivel sapiencial, existencial y sobre todo a nivel moral no sólo al joven interlocutor, sino también a los discípulos y a la comunidad cristiana primitiva. Con su salida aguda, Jesús plantea inicialmente otro término de bondad: “¡Uno sólo es el Bueno!” y propone a Dios como “la Bondad” por excelencia y principio de todo “actuar bueno”.

Esta primera afirmación de Jesús es seguida por la segunda respuesta acerca de “lo bueno que hay que hacer”: “guardar los mandamientos”. “Hacer lo bueno”, es guardar los mandamientos. Pero todo ejercicio de lo bueno, a cualquier nivel, tiene su fundamento y raíz en el “Ser Bueno” de Dios y viene siendo una respuesta adecuada a las iniciativas y mociones del mismo.

Los mandamientos de la “primera Tabla”, que plantean quién es “el sólo Bueno”, preceden los de la “segunda Tabla” que Jesús enumera (“no matar, no cometer adulterio, no hurtar, no levantar testimonio falso, honrar padre y madre...”), definiéndolos como mandamientos. Estos mandamientos se deben leer a la luz de la primera tabla. Quien manda es “el sólo Bueno”. La Bondad de Dios exige que el hombre, para llegar a ser moralmente bueno, cumpla los mandamientos que tutelan el bien de la persona.

Al final de la enumeración de los mandamientos Mt añade la fórmula del Código de Santidad (Lv 19,18) “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Así queda concluido el discurso sobre “lo bueno que hay que hacer para conseguir la vida eterna”.

Ante la insistencia del joven por el “algo más” que añadir para el “camino de la vida” ya recorrido por él, Jesús le propone “el camino de la perfección” que va en la misma dirección. Este incluye igualmente los mandamientos, pero lo realiza a “otro nivel”. Sal 118, 1.9-10.80 habla del “camino recto o perfecto” como del “camino de la vida”. La perfección propuesta por Jesús exige “este además” a todos, los que viven en la comunidad cristiana primitiva y los que “viene de afuera”. La ley completa (primera y segunda tabla), puede ser vivida por todos por amor. El que sigue a Jesús debe dejarlo todo, posponerlo todo por El, vivir los mandamientos según la modalidad del seguimiento. Este “camino” no es de élite sólo, sino la condición para todos, hombres y mujeres que quieren entrar en el “camino de la vida”, en el “camino perfecto”. “Ser discípulo” de Jesús se ofrece a todos,

aunque lo realizan solamente aquellos que cumplen con las condiciones puestas por el Maestro.

En este punto la VS abandona el entramado del *hecho parabólico* que se detiene a examinar la primera exigencia del "camino de perfección", el desprendimiento (19, 23-26). Entre los oyentes ya no está el joven. Sólo se encuentran los asustadísimos discípulos (y con ellos la comunidad cristiana primitiva), a los cuales Jesús hace notar que la condición primera para emprender el "camino perfecto" y el "camino de la vida", es la "ayuda de Dios". No tiene sentido hablar de un "camino moral", si Dios que es "el Bueno", no lo hace posible, previniendo, acompañando con su gracia y estableciendo el fin de todo actuar humano. La importancia de la primera tabla de la Ley se proyecta y da vida a la segunda.

El *itinerario ético* de toda persona que va definiendo su espiritualidad arranca de Dios. Exige indefectiblemente su primordial iniciativa. La apertura y respuesta libre del hombre constituyen el aporte necesario, pero no primero, a la confrontación constante entre moción divina y reacción humana. En este "camino perfecto y de vida" toda persona se siente interpelada, confrontada, acompañada, educada pedagógicamente y al mismo tiempo urgida y juzgada por Dios.

La hermenéutica del texto de Mt 19, 16-22 (cfr VS 6-27) ha sido hecha con cuidado, dejando hablar al texto bíblico y al mismo tiempo enfrentando los problemas actuales con mentalidad pastoral (cfr VS 28-83).

Se han percibido de tanto en tanto tensiones entre el texto aducido y las reflexiones ofrecidas. Gracias a esta tensión la Encíclica se ha dejado interpelar hasta el punto de establecer un diálogo entre la situación histórica del pasado (comunidad cristiana primitiva) y la realidad presente que examina. El texto de Mt ha ayudado a interpretar la situación presente. De esta manera se ha producido una lectura actualizada de la Escritura. El texto bíblico, leído en un nuevo contexto, favorece a su vez una mayor comprensión de los planteamientos de la Encíclica. Una moral cristiana animada por la confrontación con la Biblia tiene muchas ventajas sobre una ética sin Dios. Una moral que rechace deliberadamente a Dios, no sólo no es vivible, sino tampoco es plantable. Es nuestra respuesta a la pregunta inicial.

La verdad plena sobre el hombre y sobre el orden moral no se puede dar fuera de la luz del Evangelio. Por esto el análisis moral, hecho a la luz de la Palabra de Dios, debe ser más fácilmente acogido por la inteligencia del hombre y permitirle captar, no sólo con mayor facilidad y mayor seguridad, sino también con mayor integralidad, las exigencias morales planteadas por la Encíclica ante la actual situación de crisis.

Una reflexión anclada en la Biblia nos ofrece una percepción especial de Dios, de sus designios sobre el hombre y de la ley moral. Nos ofrece asimismo una concepción específica del hombre que toma en cuenta el "más allá", que llama sus debilidades "pecado", que cree en el "perdón" de Dios y en la "gracia" de Cristo, conceptos que constituyen el entramado fundamental de la Encíclica.

El cristiano, como cualquier otro hombre, hará el esfuerzo último, con la actividad de su razón, iluminada por la revelación, para "saber" qué le exige su opción fundamental al igual que toda situación concreta. Esta actividad del creyente, que vive y actúa en una comunidad de fe a la cual ha sido prometida la asistencia del Espíritu Santo (Jn 14,26; 16,13), se concreta en la "escucha de su Autoridad".

Desde este punto de vista se hace necesario el Magisterio pastoral del Papa y de los Obispos, que tienen el carisma de discernir en este momento histórico de crisis moral, cuál es la voluntad de Dios y de Cristo. Sólo así se entiende la intención del Papa de dirigir esta Encíclica directamente a los Obispos.

Nuestros juicios morales, confrontados a la luz de la Palabra de Dios, nos ayudarán, a través de un sentido moral renovado, a ser hombres y mujeres más auténticos, "no conformes a la mentalidad de este mundo"

PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS EN LA VERITATIS SPLENDOR. ALGUNAS ANOTACIONES

Felicesimo Martínez Díez, O. P.

El propósito del presente trabajo es tan modesto como lo indica el subtítulo. No se trata de hacer una exposición sistemática de la antropología subyacente a la Encíclica. Simplemente pretendo hacer algunas anotaciones sobre los presupuestos antropológicos que sustentan la teología moral de la misma. Dichos presupuestos pueden ayudar a una lectura más fácil y provechosa del contenido de la Encíclica. No es fácil comprender e interpretar un sistema moral, si no se tiene en cuenta la antropología subyacente.

1.- Anotaciones previas: el propósito de la Encíclica

El objeto directo de la Encíclica es la teología moral cristiana (nn. 4-5). Sólo indirectamente trata de antropología. Esta es objeto indirecto u oblicuo, y sólo es tratada en cuanto ayuda a sustentar la propuesta moral. Por consiguiente, no hay una exposición sistemática de la antropología, ni una formulación explícita de los presupuestos antropológicos. Ciertamente, la Encíclica presenta una visión del hombre que está a la base de la moral propuesta. Pero se trata de una visión del hombre implícita, que debe ser objeto de explicitación.

El objetivo directo -la moral- implica y condiciona el tratamiento de la antropología. La Encíclica pretende corregir algunas deformaciones de la

moral debidas a determinadas concepciones antropológicas, que también han de ser corregidas. El supuesto más riesgoso de esas concepciones antropológicas es la separación entre la libertad y la verdad. "En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad" (n. 4).

El propósito último de la Encíclica es una fundamentación de la teología moral y de su validez universal para todos los hombres. Fundamentación y justificación del carácter universal de la moral cristiana: esos dos objetivos canalizan los mayores esfuerzos de Juan Pablo II en la Encíclica.

Los destinatarios directos de la Encíclica son los Pastores -Obispos- de la Iglesia Católica, como responsables directos de la "sana doctrina", de la conservación y transmisión del mensaje moral cristiano (nn. 5, 30, 114-116). A través de los Pastores, el Papa dirige la Encíclica a toda la humanidad, consciente de que se trata de un mensaje universal, válido para todos los hombres y mujeres abiertos a la verdad.

La Encíclica no restringe el valor de la moral propuesta al ámbito de los creyentes, aunque, por supuesto, estos son los primeros destinatarios del magisterio papal. Pero la Encíclica deja bien claro que no pretende imponer a los fieles -y menos a los no creyentes- ningún sistema teológico particular y menos filosófico. La fuerza vinculante del magisterio no se refiere a la antropología, ni siquiera a asuntos teológicos de escuela. Se refiere directamente a la verdad revelada, aunque la defensa de ésta implica la descalificación de algunas afirmaciones teológicas y filosóficas incompatibles con la verdad revelada.

Así lo afirma expresamente la Encíclica: "Ciertamente el Magisterio de la Iglesia no desca imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico, sino que 'para custodiar celosamente y explicar fielmente' la Palabra de Dios, tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada" (n. 29).

2.- Observaciones generales sobre la antropología propuesta

Con un lenguaje actualizado y leves rectificaciones, la antropología subyacente a la Encíclica es básicamente la antropología de la "filosofía perenne", inspirada en las más reconocidas sumas medievales. A través de la lectura de la Encíclica resuenan la mayoría de las tesis y razonamientos de las sumas teológicas medievales y de los manuales escolásticos o neoescolásticos. Dichas tesis son reinterpretadas y ampliadas para dar respuesta a los planteamientos de las antropologías modernas y contemporáneas que no riman con la propuesta moral de la Encíclica.

Para una lectura y comprensión de la Encíclica, vale la pena recordar, en síntesis apretada, las tesis y razonamientos de la antropología clásica.

a.- El hombre es un ser creado por Dios (n. 12). Por consiguiente, es un ser dependiente. Su condición creatural es rasgo esencial de su ser y condicionante de su hacer. Por vocación el hombre está llamado a la obediencia, como una forma característica de ejercer su libertad. Por vocación está también llamado a administrar este mundo y a conducir la historia, en fiel sumisión a la soberanía divina.

b.- El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (n. 10). Dotado de inteligencia y voluntad libre, capaz de conocimiento y de amor, el ser humano es la viva imagen de Dios. Aquí radica su dignidad. El conocimiento y el amor son los cauces de su realización personal, la apertura trascendente a su fin último y a su bienaventuranza.

c.- El hombre es una unidad substancial, un compuesto integrado de materia y espíritu, de cuerpo y alma. En unos momentos ha prevalecido esta antropología de inspiración aristotélica. Pero con frecuencia la antropología cristiana se ha visto sometida al dualismo platónico, o a una valoración positiva del espíritu y a una sospecha sistemática respecto a la materia y al cuerpo.

d.- El fin último del hombre es el Bien Supremo. Este está objetivamente en Dios. Y la bienaventuranza consiste en el conocimiento de Dios, en la contemplación o en la visión de la esencia divina (tradicción aristotélico-dominicana) y en el amor de Dios o la fruición (tradicción platónico-franciscana).

e.- El hombre se encamina hacia su fin último y su bienaventuranza mediante los actos humanos, los hábitos y las virtudes, que constituyen el entramado de la vida moral. Hay una profunda influencia de la ética aristotélica en la antropología y en la moral cristiana. El esquema de las virtudes ha sido asumido como esquema de la moral.

f.- El hombre está herido por una caída original (pecado original). La consecuencia de esta caída original ha sido un fuerte debilitamiento de la capacidad del hombre para conocer su fin último y su bienaventuranza, y para encaminarse a él. La inteligencia se ha oscurecido y el hombre ha quedado sumido en la desorientación existencial. Necesita la revelación. La voluntad se ha debilitado para querer el bien y buscarlo. Necesita de la gracia. La constatación del pecado original ha situado la antropología cristiana entre el realismo y el pesimismo antropológico.

g.- En este régimen de pecado, la vuelta del hombre a Dios (*reditus*) o la consecución de su fin último y su bienaventuranza sólo son posibles mediante algunos dones gratuitos que Dios le ha ofrecido a lo largo de su historia colectiva y personal. En primer lugar, la revelación positiva para ayudar a la razón humana en el conocimiento de la verdad, incluso de aquellas verdades racionalmente cognoscibles. En segundo lugar, la ley antigua y el decálogo, para iluminar las exigencias fundamentales de la vida humana. En tercer lugar, la obra reveladora y salvífica de Cristo, el hombre nuevo, así como la ley nueva del Espíritu, la gracia, los sacramentos.... La antropología adquiere así en la tradición cristiana unos rasgos netamente teológicos. No resulta ya fácil señalar los límites precisos entre la antropología filosófica y la antropología teológica.

Esta es la antropología que subyace a la propuesta moral de la Encíclica. Es básicamente la antropología de la *filosofía perenne* cuyos fundamentos doctrinales han de rastrearse en las más destacadas obras teológicas y filosóficas de la Edad Media. Esta distancia temporal obliga a algunas reflexiones. La antropología propuesta en la Encíclica tiene distintas resonancias en el mundo medieval y en el mundo moderno, debido básicamente a dos circunstancias.

En primer lugar, el mundo medieval en el que se propone esta antropología es un mundo básicamente "confesional" o masivamente cristiano.

La existencia de otras religiones (judíos y musulmanes) no suponía una fractura decisiva en la conciencia de la cristiandad. Las leves diferencias al interior de esa antropología eran diferencias de escuela. Tenían escasa significación y se mantenían dentro de una aceptación indiscutida de la revelación y de la fe, como fundamento de la visión de Dios, del hombre y del mundo. Por consiguiente, en aquel contexto cultural parece legítima la pretensión de universalidad de dicha antropología y la fundamentación de la moral en base a la revelación y la fe.

La situación es bien distinta en el mundo y en la cultura moderna. El mundo moderno se caracteriza por el pluralismo y la aconfesionalidad cultural, el secularismo y la descristianización. Así lo reconoce la misma Encíclica, cuando señala la “descristianización, que grava sobre pueblos enteros y comunidades en otro tiempo ricos de fe y vida cristiana”, como el gran desafío de la nueva evangelización (n. 106). Particularmente en el primer mundo, amplias mayorías se mueven entre el ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia o confesiones religiosas no cristianas. Por consiguiente, desconocen o rechazan la legitimidad de la revelación y de la fe cristiana como fundamento de una antropología y una moral con pretensiones de universalidad.

En segundo lugar, la cultura moderna supone un giro copernicano con respecto a la cultura medieval. Descubre y prioriza el sujeto frente al objeto, al hombre concreto frente a la humanidad abstracta. Defiende y prioriza la razón crítica como criterio de verdad frente a la revelación, la tradición y la autoridad. Afirma y prioriza la historia frente a la naturaleza. Prioriza y absolutiza la libertad como distintivo del sujeto histórico y criterio de acción frente a la obediencia y la sumisión. Afirma y legitima la secularidad y el pluralismo cultural frente a la sacralidad del cosmos y la confesionalidad cultural. Y más recientemente ha priorizado la dimensión esencialmente “política” del sujeto humano.

Todos estos rasgos de la cultura moderna no están exentos de ambigüedad, como va dejando claro la más reciente historia de los pueblos. Pero tampoco se pueden ignorar. Representan serios desafíos para la antropología. La cultura medieval y sus postulados antropológicos deben enfrentar estos desafíos, si quieren seguir siendo soporte de una moral con pretensiones de universalidad.

La Encíclica toma nota de estos desafíos. Asume algunos de ellos con especial vigor. El problema de la libertad ocupa un puesto central en la reflexión ética y en los supuestos antropológicos de la misma. Pero con frecuencia adopta ante algunos de esos desafíos una actitud de sospecha y reserva, basada sin duda en las ambigüedades que les acompañan. Cuestiona, por ejemplo, fuertemente los caminos tomados por el ejercicio de la libertad en la cultura moderna. En cierto sentido se puede afirmar que la moral cristiana se siente cómoda con la antropología medieval, y se siente incómoda frente a los desafíos planteados por las antropologías modernas.

3.- Observaciones específicas sobre la antropología de la Encíclica

La Encíclica tiene un valor indiscutible: el coraje de pronunciarse con valentía y en directo sobre las convicciones doctrinales y sobre el mensaje que sostiene el magisterio pontificio. La inflación crítica ha conducido a la cultura moderna a un cierto escepticismo y relativismo poco sano y escasamente fecundo. Hay una sensación generalizada de que las seguridades se van resquebrajando bajo nuestros pies. Hay un temor creciente a que la verdad y el error acaben confundiéndose, y nos suman en una tiniebla cuyo resultado sólo puede ser la desorientación existencial de la humanidad. Crece la demanda de convicciones profundas, de firmezas sólidas. Se espera que de alguna parte nos lleguen palabras valientes y transparentes, para que la humanidad recobre la confianza en el gran valor de la verdad. Quizá nunca como hoy se ha necesitado tanta humildad para pronunciar estas palabras en un mundo que desconfía sistemáticamente de la palabra, del discurso, de la teoría y, a veces, hasta de la posibilidad de encontrarse con la verdad.

Pero la tarea es delicada. El pluralismo hace difícil cualquier pretensión de universalidad. La sospecha de ideología hace complicado cualquier discurso. La inviolabilidad de los derechos humanos -individuales y colectivos- amarra corto a cualquier magisterio, que olvide una sola exigencia del diálogo. Por eso, es comprensible el largo proceso de elaboración de la presente Encíclica, y son comprensibles también la pluralidad de reacciones frente a la misma.

Con la atención puesta en la antropología subyacente en la Encíclica, conviene tener en cuenta algunos rasgos de la misma que pueden ayudar a una mejor lectura y comprensión de la Encíclica.

a) "Confesionalidad" y "Universalidad"

La antropología de la Encíclica tiene su fundamento último en la revelación judeo-cristiana. A esta revelación se le otorga un valor normativo también para la antropología. De ahí la lógica dificultad para señalar los límites entre la antropología filosófica y la antropología teológica.

Jesucristo es presentado como el modelo o prototipo del hombre, no sólo a nivel moral, sino a nivel antropológico. Es la revelación suprema de la humanidad, la revelación suprema de lo que el hombre está llamado a ser (nn. 2, 5, 7, 8, 10, 25, 28, 85). Aquí la Encíclica se desmarca radicalmente de la cultura moderna. La revelación cristiana presenta a Jesucristo como la estatura suprema del hombre; la cultura moderna, por el contrario, ha presentado al hombre como la estatura de Dios.

Una antropología teológica y confesional es perfectamente legítima en el ámbito de la fe. Aún más, es legítimo proponerla dialogalmente incluso a los no creyentes, so pena de que la comunidad creyente quede reducida a una secta o a un ghetto. La validez de toda antropología está vinculada esencialmente a su pretensión de universalidad. Pero, cualquier fundamentación de una antropología y una ética con pretensiones de universalidad debe buscar algún tipo de consonancia con la razón humana. La verdad no puede contradecirse a sí misma, accedamos a ella por la vía de la revelación o por la vía de la racionalidad.

No sería legítima la pretensión de imponer una antropología o una moral al margen del diálogo racional. La vía de la autoridad no es suficiente, puesto que los no creyentes no reconocen la autoridad de la revelación, de la fe o del magisterio eclesial... Puede proponerse por la vía del diálogo, y será aceptable en la medida que las conclusiones de la revelación y de la racionalidad se encuentren en algún punto, y consigan algún nivel de consenso, pese al estatuto específico que caracteriza a cada una de esas fuentes de conocimiento.

Ni la revelación ni la razón deben "amarrarse corto" mutuamente, so pena de condenar al fracaso el diálogo entre ellas. Para ello es preciso superar una concepción positivista y fundamentalista de la revelación, y una concepción dogmática y en el fondo acrítica de la racionalidad. Lo que está en cuestión es, en definitiva, el diálogo entre fe cristiana y cultura moderna. El ejemplo de

Santo Tomás, poniendo a dialogar la fe cristiana y la filosofía aristotélica, sigue siendo iluminador para las teologías y las filosofías modernas.

b) *Verdad y Libertad*

Una tesis central de la Encíclica se refiere a la esencial relación entre la verdad y la libertad. La verdad precede y fundamenta la libertad. Esta depende de la verdad objetiva.

La Encíclica denuncia cualquier antropología, filosófica o teológica, que desconozca esta estrecha relación entre verdad y libertad: "Algunas tendencias de la teología moral actual, bajo el influjo de las corrientes subjetivistas e individualistas, 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, aún en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar e incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad. Si queremos hacer un discernimiento crítico de estas tendencias -capaz de reconocer cuanto hay en ellas de legítimo, útil y valioso y de indicar, al mismo tiempo, sus ambigüedades, peligros y errores-, debemos examinarlas teniendo en cuenta que la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: 'Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres' (Jn 8, 32)" (n. 34).

En esta tesis sobre la relación entre la verdad y la libertad, resuena de algún modo la teoría socrática de la virtud-ciencia, o de la ética como conocimiento, o la teoría del intelectualismo antropológico y moral de la tradición tomista, según el cual el fin o la bienaventuranza formal del hombre consiste en el conocimiento -en la contemplación-. En una interpretación extrema de esta tesis, la realización plena del hombre pareciera consistir en el conocimiento de la verdad.

Es preciso valorar y destacar el esfuerzo de la Encíclica por subrayar la importancia y trascendencia de la verdad objetiva como presupuesto de toda verdadera libertad. Sólo la verdad objetiva puede ser criterio de validez para cualquier antropología y para cualquier moral. Efectivamente, al margen de la verdad todo se construye en falso. Esta afirmación, que parece obvia, parece

ser olvidada por algunas interpretaciones modernas de la libertad como un valor absoluto y meramente formal.

Sin embargo, hay dos datos en la antropología moderna que deben ser asimilados para una correcta interpretación de esa relación entre la verdad y la libertad.

En primer lugar, se puede concebir la verdad objetiva como un dato previo, como un presupuesto necesario de cualquier antropología. Pero, la conquista de la verdad por el sujeto -individual o colectivo- es un proceso histórico nunca concluido, como demuestra el desarrollo de las ciencias y de la cultura. En el camino hacia la verdad completa siempre quedan nuevas etapas por recorrer. La misma Encíclica reconoce este carácter dinámico y evolutivo en el conocimiento de la revelación: "Esta actualización de los mandamientos es signo y fruto de una penetración más profunda de la Revelación, y de una comprensión de las nuevas situaciones históricas y culturales bajo la luz de la fe" (n. 27). Aún más, la misma Encíclica admite eventuales límites en la argumentación humana propuesta por el Magisterio eclesial (n. 110). El camino hacia la verdad total es siempre un desafío para la misma Iglesia, conducida por el Espíritu.

En segundo lugar, la verdad tiene también una dimensión esencialmente práctica. Esta es una afirmación que rima bien con la concepción semita de la verdad como fidelidad. La concepción helénica, por el contrario, se inclina más a una interpretación teórica de la verdad. La verdad tiene en la praxis (no en el mero pragmatismo) un criterio importante de verificación. Aún más la praxis es un componente esencial del estatuto epistemológico. Este concepto de verdad pertenece de forma especial a la tradición semítica: es una verdad que se hace y que se descubre en la medida que se hace. "El que obra la verdad, va a la luz" (Jn 3, 21) (n. 64).

c) Optimismo sociológico y pesimismo antropoteológico

La antropología de la Encíclica se muestra sociológicamente optimista. Defiende el hecho de la libertad, más allá de cualquier teoría determinista. Frente a muchas conclusiones de las ciencias sociales y psicológicas, que acentúan hoy el determinismo y los condicionamientos psico-sociales que

recortan la libertad, la antropología de la Encíclica afirma tajantemente el hecho indiscutible y el valor absoluto de la libertad humana.

“Paralelamente -advierte la Encíclica- a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad. Un conjunto de disciplinas, agrupadas bajo el nombre de ‘ciencias humanas’, ha llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana... Pero a algunos de ellos, 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” (n. 33).

La intención es más que legítima: afirmar y defender la libertad humana como fuente de dignidad y de derechos, y como presupuesto necesario de toda responsabilidad. Este propósito debe combinarse armónicamente con algunas conclusiones seguras de la sociología y de la psicología. La libertad humana no está anulada, pero sí recortada por condicionamientos psicológicos y sociológicos.

¿Es la Encíclica teológicamente pesimista? Con frecuencia apela a la fuerza del pecado o de la caída original y a sus fatales consecuencias para la naturaleza humana.

Las consecuencias más negativas del pecado para la naturaleza humana han sido el ofuscamiento de la inteligencia y el debilitamiento de la voluntad. Así lo afirma la Encíclica desde el principio: “Mas esta obediencia -‘la obediencia a la verdad’- no siempre es fácil. Debido al misterioso pecado del principio, cometido por instigación de Satanás, que es ‘mentiroso y padre de la mentira’ (Jn 8, 44), el hombre es tentado continuamente a apartar su mirada del Dios vivo y verdadero y dirigirla a los ídolos (Cf. 1 Tes 1, 9), cambiando ‘la verdad de Dios por la mentira’ (Rm 1, 25); de esta manera su capacidad para conocer la verdad queda ofuscada; y debilitada su voluntad para someterse a ella. Y así, abandonándose al relativismo y al escepticismo (cf. Jn 18, 38), busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma” (n. 1. Cf. nn. 17, 36, 102, 112).

Estos presupuestos de la antropología cristiana, ponen en cuarentena la libertad, por el riesgo de que se convierta en libertinaje, como advierte Pablo

en su carta a los Gálatas. En este contexto la Encíclica afirma también reiteradamente la necesidad absoluta de la gracia o de la "vida en el Espíritu" para mantenerse en la verdadera libertad (nn. 11, 17, 21, 22, 24, 28).

En estos planteamientos hay un propósito más que legítimo: liberar a la libertad del subjetivismo arbitrario y del individualismo insolidario, de una autonomía absoluta del sujeto libre. En la cultura liberal y neoliberal el subjetivismo arbitrario, el individualismo insolidario, la autonomía idolátrica... son más que simples riesgos: son realidades históricas y hechos consumados.

La libertad no crea valores (nn. 35, 46); los supone y se debe atener a ellos. Es preciso, pues, liberar a la libertad de sí misma. Es preciso evitar el peligro de confundir la alta dignidad de la libertad humana con el carácter absoluto de la libertad. Esta no puede ser el punto final de la existencia humana: caeríamos en una interpretación u orientación meramente formal, al estilo del más desenfrenado existencialismo. El objetivo terminal de la existencia humana no puede ser un juego infinito de elecciones o simplemente un dedicarse a ser libre por el mero gusto de ser libre. Ni siquiera la verdadera libertad consiste en elegir entre el bien y el mal, sino en mantenerse libres - fieles- en el camino del bien.

Pero, estos legítimos propósitos no deben impedir la defensa de la libertad. No podemos amarrarla tan corto que le neguemos al hombre un derecho que Dios mismo le ha respetado. Ni es legítimo sospechar tanto de los riesgos de la libertad, que pongamos en cuarentena el valor antropológico -y teológico- de la misma. Quizá la armonía entre la soberanía de Dios y la libertad humana es uno de esos problemas que sólo tienen solución a nivel práctico e histórico. Quizá sólo siendo verdaderamente libres podamos un día comprender que la antítesis entre la soberanía de Dios y la libertad humana es el producto de una falsa interpretación de ambas y, peor aún, el resultado de una falsa práctica de la libertad. El realismo histórico es una alerta de los problemas en juego; pero el pesimismo antropológico no es el camino hacia la verdadera solución de los mismos. Sólo la vida puede reconciliar algunas antítesis que la mente se empeña en enfrentar.

d) Naturaleza e historia

En un intento de fundamentar la universalidad de la moral que propone,

la Encíclica prioriza el valor y la función de la naturaleza y rebaja o relativiza la importancia de la historia y de la cultura. Enfatiza la ley natural que ocupa un puesto central en la antropología de la Encíclica.

La Encíclica insiste constantemente en que la ley natural es la base de la universalidad del orden ético, el fundamento último de una moral con validez universal (nn. 36, 37, 41). La definición de la ley natural está obviamente informada por una cosmovisión confesional y por presupuestos al menos implícitamente teológicos. La ley natural es una participación de la ley divina, una impresión de la sabiduría divina en el corazón del hombre. La ley natural es el rostro humano de la verdad. Es la luz de la inteligencia infundida por Dios en el ser humano. Es la ley divina inserta en la misma naturaleza. La historia y la cultura. Un maximalismo en estos presupuestos puede rebajar exageradamente el significado de la historia y de la cultura en relación con la naturaleza.

Hay aquí una intuición válida e importante: buscar en la naturaleza una referencia segura para definir el sentido y la orientación del mundo y de la historia, la vocación universal de todos los hombres. En este sentido la ley natural tiene una importancia decisiva en la antropología y en la ética. La razón natural es la mediación de esta orientación primera, o de esa ley natural que ayuda a distinguir el bien y el mal. "El hombre, en su tender hacia Dios -'sólo El es bueno'-, debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Pero para esto el hombre debe poder distinguir el bien del mal. Y esto sucede, ante todo, gracias a la luz de la razón natural, reflejo en el hombre del esplendor del rostro de Dios" (n. 42).

La historia, al igual que la libertad, no parten de cero ni tienen un horizonte ciego. No son absolutos, cerrados sobre sí mismos. Tienen una dirección marcada por la naturaleza o por la ley natural. Ignorar esto es condenar la historia al absurdo y condenar la libertad a la arbitrariedad. Apelando a las pautas marcadas por la ley natural, la Encíclica procura armonizar naturaleza y libertad "verdadera" (n. 46).

Y, desde esta misma perspectiva, aborda el problema de la relación entre la naturaleza y las culturas. Presenta la naturaleza humana como la medida de todas las culturas y criterio para el discernimiento de lo positivo y negativo que hay en ellas. En este sentido, la Encíclica considera que la

fidelidad a la naturaleza humana libera al hombre de la esclavitud de las culturas, pues con frecuencia éstas olvidan su inspiración original -“al principio no fue así”-. “...precisamente esta naturaleza (del hombre) es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser...” (n. 53).

Pero la naturaleza no tiene un carácter meramente estático y ahistórico; es esencialmente dinámica e histórica. No es una meta conclusa, sino un sujeto histórico, sometido a un proceso evolutivo. El desarrollo o la evolución también son parte de la naturaleza. La ley natural es un faro orientador -en sus principios generales-, pero la palabra última sobre la naturaleza está aún por decir. Nuestro conocimiento de la naturaleza es parcial. La ley natural es una evidencia en si misma -*quoad se* -; pero quizá no lo es tanto para nosotros -*quoad nos* -.

La historia no es lo contrario de la naturaleza, sino una condición esencial de la misma. Las culturas no son la negación de la naturaleza, sino una revelación y explicitación -también parcial- de la misma. Su carácter provisional y parcial en el desvelamiento de la naturaleza no debe anular el reconocimiento de su valor ni conducir al escepticismo y al relativismo. Las culturas son el lugar de revelación de la naturaleza, como auténtica realidad histórica. La antropología cultural es una ciencia auxiliar de primera necesidad para la antropología filosófica.

e) *El Objeto y el Sujeto; la opción fundamental y las opciones “categoriales”*

Hay dos contenidos de la Encíclica que parecen discordar de la antropología moderna y de los actuales planteamientos éticos. En primer lugar la Encíclica subraya con insistencia la importancia decisiva del objeto de los actos para la especificación de éstos. La antropología y la ética modernas insisten, por su parte, en la importancia decisiva de la situación del sujeto y de las circunstancias para ese mismo fin. La Encíclica denuncia con fuerza esa parcialización por la situación, las circunstancias y la intencionalidad del sujeto como criterios decisivos en la valoración de la acción humana (nn. 73, 76-78).

En segundo lugar, la Encíclica puntualiza con meticulosidad la relación entre la opción fundamental -trascendental-, y las decisiones concretas -categoriales- (nn. 65-67). No niega esta relación; pero la intención de dar respuesta a algunas tendencias de la antropología y de la ética moderna, que se decantan radicalmente en favor de la opción fundamental, corre el riesgo de conducirnos al otro extremo y debilitar la importancia de la opción fundamental.

Hay en todo esto una intuición válida: es necesario articular el sujeto y el objeto, la conciencia subjetiva y el producto objetivo de la praxis histórica, la intención y la ejecución, la situación y los cánones objetivos de la moralidad, la fe y la moral. La opción fundamental se concreta normalmente en decisiones categoriales, en la praxis histórica, en acciones puntuales. Es preciso superar el riesgo de soñar con una opción fundamental que no tiene concreción en las decisiones categoriales cotidianas. Y con mayor razón es preciso desconfiar de una opción fundamental que continuamente es contradicha por la praxis histórica.

Pero hay también un riesgo, que es preciso evitar a toda costa. Desconocer la importancia de la opción fundamental puede significar la des-unificación de la vida, la des-integración del sujeto, la des-codificación de las decisiones y acciones categoriales. Es preciso contar con la opción fundamental como una clave hermenéutica para toda antropología y para todo juicio moral.

f) *Individuo y Persona*

La Encíclica centra atinadamente el problema antropológico y ético en el problema de la libertad. "Los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial; la libertad del hombre" (n. 31). Las preocupaciones de la Encíclica están así en consonancia con las preocupaciones fundamentales de la cultura moderna.

Dos son básicamente los enfoques del crucial problema de la libertad. El primero interpreta la libertad desde la categoría del individuo; el segundo interpreta la libertad desde la categoría de persona. El primer enfoque desemboca en una interpretación liberal e individualista de la libertad y de los

derechos humanos; el segundo aboga por una interpretación interpersonal y solidaria de la libertad.

La Encíclica denuncia con fuerza el individualismo, que, "llevado a las extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana" (n. 32). Es ésta una denuncia legítima y justa de la cultura moderna liberal y neoliberal. Denuncia con fuerza la negativa de una conciencia individualista y absolutamente autónoma a someterse a la ley divina y a la ley natural universal (n. 32). Pero no aparece tan clara y explícitamente la denuncia de una filosofía de la libertad y de los derechos humanos, que desconoce el postulado antropológico y ético de la solidaridad. Sólo en el contexto de unas relaciones interpersonales solidarias es posible la validación y legitimación de la libertad.

La ética individual está esencialmente asociada a la ética social y política. Sólo en la solidaridad social y política el individuo deviene verdaderamente persona. La ética, y por supuesto la antropología, de la obediencia debe ir asociada a la ética de la justicia. Las normas morales son la base de toda convivencia humana justa y solidaria (nn. 96, 97, 99). Pero las instituciones y estructuras sociales y políticas tienen una fuerte incidencia en la viabilidad o inviabilidad de las normas morales.

En el fondo de estas distintas interpretaciones de la libertad están las diferencias entre la antropología filosófica clásica y la antropología cultural moderna. La teología moral debe asumir los aportes y desafíos planteados en este sentido por las conclusiones más recientes de la antropología.

DE LA VERDADERA COMUNICACION A LA COMUNICACION DE LA VERDAD ¹

Jesús María Aguirre, s.j.

Tras este aparente juego de palabras se esconde uno de los enigmas éticos que el hombre de la modernidad pretende resolver desentrañando el laberinto del conocimiento o la comunicación, y que el postmoderno desecha como un ejercicio vano de simulaciones. Si el moderno persigue los destellos de una posible verdad, el postmoderno no reconoce en tales resplandores sino un fuego fatuo. La encíclica "El Esplendor de la Verdad" apenas habla directamente sobre la comunicación, pero sus presupuestos e implicaciones conllevan a un modo de entenderla, que pretendemos revelar en contrapunto con las inquietudes del hombre contemporáneo. De entrada conviene anotar que el documento por su carácter religioso emplea un lenguaje místico - mistagógico- sobre la verdad en sentido postilustrado y que es inútil buscar en él definiciones de carácter analítico a pesar de su lenguaje neoescolástico (Cencillo 1970; Ladrière 1972; Kolakowski 1994).

El hombre moderno, digamos el nacido de la ilustración, celebra con admiración el logro evolutivo de la comunicación entre los seres humanos, dada su improbabilidad. Desde el punto cero de la evolución, tal como afirma Niklas Luhmann, la comprensión mutua del sentido resulta altamente improbable por la separación de los cuerpos y conciencias con sus propios campos de percepción y de memoria. Al acechante malentendido se le suman

1. Suplemento Cultural: *Ultimas Noticias*, Caracas 09.01.94.

las incertidumbres derivadas de la distinta accesibilidad de las personas a la información del entorno y en último término la doble contingencia de la posibilidad abierta del rechazo por uno u otro. Por eso cada éxito de una comunicación entre los seres humanos merece festejarse como un milagro, aunque lamentablemente a menudo vivimos en un simulacro de comunicación perfecta sin querer percatarnos de los malentendidos cotidianos (Luhmann 1991).

Desde otro talante el postmoderno, perdido el sentido del orden natural de la sociedad y destronada la diosa razón, lanza una carcajada ante los aspavientos intelectuales de la modernidad que trata de reconstruir los puentes de seguridad entre el conocimiento y la verdad a través de los laberintos terminales de la ciencia y últimamente de la razón comunicativa. ¿Pero acaso es posible una comunicación que abra el camino de la comunicación de la verdad?

De la verdadera comunicación

La crisis de la razón moderna ha puesto en jaque todas las formas tradicionales de la concepción de la verdad y la misma fe en la razón, piedra angular del pensamiento ilustrado. Las teorías de la verdad como correspondencia o copia, la certeza de la verdad como evidencia, el problema de la manifestación de la rectitud y la misma inteligibilidad de los enunciados, entraron en plena zozobra desde que Nietzsche en su ensayo sobre "Verdad y mentira en sentido extramoral" plantó un dispositivo revulsivo en medio de las seguridades filosóficas al definir la verdad como "una suma de relaciones humanas que han sido extrapoladas" y aludir a las verdades como "metáforas que se han desgastado". Marx y Freud con otros giros reforzarán la sospecha con otros argumentos y direcciones, que obligan a la verdad a entrar en la palestra de la retórica, de los mitos y de las ideologías, y, en fin de la interacción simbólica entre los seres humanos (Ricoeur 1975; Habermas 1987; Aguirre 1994).

Hémos, pues, aquí vinculando directamente la cuestión de la verdad con la posibilidad de su representación y comunicación en las relaciones sociales, que constituyen el sistema nervioso de la sociedad. No es sorprendente que desde la poesía (Antonio Machado, Octavio Paz...), pasando por la filosofía

ética (Habermas, Apel, Rawls...) hasta cierto pensamiento teológico (Marcel, Buber, Brunner, Levinas...) hayan girado sus reflexiones hacia la "verdad como encuentro" y que la primera encíclica de Paulo VI "Ecclesiam suam", en pleno Concilio Vaticano II, hablara de la "Iglesia que se hace coloquio" (Paulo VI: E.S. n. 49).

La glosa machadiana "deja *tu* verdad que yo dejo la *mía* para que los dos encontremos *la* verdad" expresa este nuevo talante, que puede ser interpretado o bien como reflejo del relativismo postmoderno, o bien como refundación de la verdad, a partir de la búsqueda trascendente desde la asunción del "otro" como mediador en esa peregrinación hacia lo incondicional.

El relativismo a ultranza deja poco lugar para el diálogo, convertido en cháchara creciente, porque presupone la inutilidad de la búsqueda, así sea comunicativamente compartida. La encíclica de Juan Pablo II alerta justamente sobre esa actitud escéptica que tacha de ilusorio todo esfuerzo tras la verdad cuyo modelo sería el Pilatos de los Evangelios que lanza una pregunta sin esperar respuesta (Juan Pablo II: V.S., n.1).

El cristiano, como hombre genuino, no puede soslayar la pregunta sobre la verdad, -preguntar es entrar en diálogo-, pues existe ante todo, aun antes de respetar el propio camino de la búsqueda de la verdad "la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad" (Juan Pablo II: V.S., n.34).

La tesis dialógica de la verdad, a menudo malentendida por reducción al modelo del escepticismo mencionado anteriormente, abre enormes perspectivas para el encuentro social en una sociedad pluralista, en que no se pueden confundir las pretensiones abstractas de la verdad con los derechos humanos de las personas a buscarla y expresarla libremente. La semantización de la verdad en la neoescolástica -filosofía adoptada por la encíclica para articular la voz de la conciencia con la ley de Dios- no es incompatible con la sensibilidad del hombre contemporáneo que busca la trascendencia dialógica en libertad. De serlo, lo sería bajo una lectura dogmático fundamentalista, que aún tiene secuaces. El "conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" del Evangelio de Juan no es un ejercicio solipsista sino una experiencia compartida, que de acuerdo al espíritu del Concilio Vaticano II bien puede expresarse hoy en palabras de Pablo VI: "Para quien ama la verdad la discusión siempre es posible" (Pablo VI: E.S. n.75).

Ahora bien, el texto papal, aun con su filosofía clásica hace gala de un guiño postmoderno cuando pone bajo sospecha el posible éxito de las vías consensualistas en el sostenimiento del edificio de la verdad y de la justicia. Da a entender que las comunicaciones ideales son improbables dada la pecaminosidad humana y que toda vía verdadera de comunicación para la convivencia democrática requiere fundarse “en el valor trascendente de la persona” (Juan Pablo II:V.S. n.101).

En sintonía con los críticos del consensualismo que basa la verdad en el consentimiento de los participantes, desconfía de una propuesta idealista de la comunicación, que casi siempre está sujeta a las relaciones asimétricas de poder y pende de los vaivenes de la fuerza. Por otra parte el procedimiento formal no legitima de por sí el resultado o las consecuencias de los actos y la mera idea de una comunidad ideal no es una instancia legitimadora de la razón práctica.

Cuando autores lúcidos como A. Pasquali proponen insistentemente la comunicación ideal como “la relación comunitaria humana consistente en la emisión recepción de mensajes entre interlocutores en estado de total reciprocidad” y como “factor esencial de convivencia”, nos han habituado a entender que la noción de comunidad y diálogo son inherentes a la democracia y condición de toda convivencia social (Pasquali 1980). Cabe, sin embargo, precisar que una cosa es resolver los problemas “comunitariamente” y otra decir que la unanimidad de pareceres tenga que ser el objetivo obligado o que el conocimiento del bien consensual implica automáticamente su práctica.

A la luz de la encíclica el reconocer que una ética comunicativa en cuanto procedimiento es insuficiente no significa que debemos ignorarla, sino que la única manera de superar las asimetrías es la de partir del valor-verdad de la sacralidad de la persona -ser de finalidades trascendente- no instrumentalizable para fines de poder.

Hacia la comunicación de la verdad

El gran drama de un mundo planetariamente intercomunicado es que ha desarrollado más sus capacidades de contacto físico-tecnológico que su sentido de una verdadera comunicación humana. La postmodernidad y sus

profetas desde Vattimo, Baudrillard, Lyotard, Rorty han ironizado sobre la ilusión de una “aldea global” macluhaniana, y han proclamado que vivimos en el juego de los espejismos de una tribu global (Mardones 1988). El “homo rhetoricus” de hoy, especie resurrecta del sofista de la antigüedad, ha suplantado al “homo sapiens” y al “homo economicus”. El nuevo tipo humano carece de interés por la verdad y se mueve tan sólo por la imagen y los simulacros. Las causas de esta metamorfosis cultural según el III Simposio Internacional de Semiótica estarían asociadas al desarrollo vertiginoso de las nuevas tecnologías de la información y al espíritu positivista que las impregna.

En efecto la nueva revolución tecnocrónica y telemática hacen que la mayor parte de la información que poseemos sea una información mediada, de la que no hay posibilidad alguna de obtener contrastación, y a ello se añade el declive de la confianza en la razón, cuyo ocaso ha sido suplantado por el auge utilitarista del binomio placer-consumo. En la única cita de referencia latinoamericana de la Encíclica y a propósito de la Nueva Evangelización el Papa alerta sobre una descristianización que no comporta sólo la pérdida de fe o su falta de relevancia para la vida, sino también y necesariamente una decadencia u oscurecimiento del sentido moral. “Las tendencias subjetivistas, utilitaristas y relativistas —afirma— hoy ampliamente difundidas, se presentan no simplemente como posiciones pragmáticas, como usanzas, sino concepciones consolidadas desde el punto de vista teórico, que reivindican una plena legitimidad cultural y social” (Juan Pablo II: V.S., n.106).

Los planteamientos metódicos de la verdad en la comunicación, basados en la objetividad de los datos de referencia, en la selección legítima de las informaciones y en la validez del conjunto chocan en última instancia con los criterios utilitarios de un mercado de la cultura, sometido a la lógica de la máxima rentabilidad y de la razón instrumental para manejar la opinión pública (Böckelmann 1993; Martín Serrano 1982). Ahora bien ¿hasta qué punto estamos dispuestos a corregir la *reducción de la función social* de los medios a la dinámica mercantilista, manifestada en la excrecencia abusiva de la publicidad y en la explotación del sensacionalismo en la información, la persuasión y el entretenimiento?

Los mecanismos para una comunicación verdadera fallan sin la condición básica de su verificación en la práctica del amor al prójimo, que se expresan

con singular fuerza en “la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la *veracidad* y la *buenafama*” (Juan Pablo II: V.S. n. 15) Parece vano todo intento de reconstrucción moral de la sociedad, nos recuerda la encíclica, sin una consolidación del respeto a los derechos del otro en los núcleos generadores de la sociedad, como son el matrimonio y la familia con sus transacciones materiales y humanas, y los espacios de construcción social de las comunidades menores con sus intercambios recíprocos para la promoción de la convivencia social. ¿Resistiremos un examen de la micropolítica del poder en la vida familiar y en sus reflejos mediáticos de cara a la vida naciente, al sojuzgamiento sexual de la mujer, a la procreación irresponsable?

En el plano más global de la política la encíclica apunta a los presupuestos comunicativos de la democracia cuando considera indeclinables “la *veracidad* en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la *transparencia* en la administración pública; la *imparcialidad* en el servicio de la cosa pública; el *respeto* de los derechos de los adversarios políticos (...) el rechazo de *medios equívocos* o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder” (Juan Pablo II: V.S. n. 101). No hace falta ser un zahorí de la sociedad venezolana para detectar el derrumbe de estos principios en los últimos años y constatar las secuelas que apunta la encíclica: “se resiente el fundamento mismo de la convivencia política y toda la vida social se ve progresivamente comprometida y abocada a su disolución” (ibid.).

Una democracia sin valores, en el que el acceso y la participación comunicacional son profundamente asimétricos y las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines del éxito mercantil o político, se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, llámesele dictadura de partido o mano invisible del mercado. La encíclica no concreta más, pero supone para el caso latinoamericano que los Obispos han dirigido una palabra más concreta en la última Conferencia General de Santo Domingo.

En la versión ampliada de la Comisión 30 de Comunicación de Santo Domingo se alerta sobre una cultura, autopresentada como única cultura global de inspiración neoliberal que “atropella las identidades propias cerrando los espacios de participación para muchos que por razones de educación,

económicas o sociales no pueden producir sus propios mensajes o tener acceso a los canales de difusión". Y para corroborar se cita la última Instrucción Pastoral de la Santa Sede sobre la Comunicación Social "Actatis Novae" donde se afirma que: "no se puede aceptar que el ejercicio de la libertad de comunicación depende de la fortuna, de la educación o del poder político. *El derecho de la comunicación pertenece a todos*" (Isem De Arce 1993: 89).

Bucna consigna para un país que requiere refundarse desde sus cimientos y excelente criterio para un gobierno que tantea por caminos procelosos, pues la verdad de este derecho se hará realidad, es decir se verificará, cuando muchos ciegos en Venezuela vean el resplandor de la verdad y numerosos enmudecidos hablen.

Bibliografía

- Aguirre, Jesús María (1994) "Pensamiento postilustrado sobre la experiencia mítica religiosa" en *Temas de Comunicación*, N°5, UCAB, Escuela de Comunicación Social, Caracas.
- Apel, K.O. Cortina, A. y otros (1987) *Ética comunicativa y democracia*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Berrendoner, Alain (1987) *Elementos de pragmática lingüística*, Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- Böckelmann, (1983) *Formación y funciones de la opinión pública*, Ed. Gili, Barcelona.
- Cencillo L. (1970) *Mito : semántica y realidad*, BAC, Madrid.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Tomos I y II, Ed. Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1989) *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra, Madrid.
- Isem De Arce, J.L. (1993) "La Comunicación Social en Santo Domingo", CELAM, Bogotá.
- Juan Pablo II (1993) *Veritatis Splendor*, Ed. Trípode, Caracas.
- Kolakowski, L. (1990) *La presencia del mito*, Ed. Cátedra, Madrid.
- Ladrière, A. (1972) *Las limitaciones internas en los formalismos*, Ed. Tecnos, Madrid.

- Luhmann, Niklas (1991) *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Universidad Iberoamericana-Alianza Editorial, Ed. Patria, México.
- Mardones, J.M. (1988) *Postmodernidad y cristianismo*, Ed. Sal Terrae, Santander.
- Martín Serrano, Manuel (1987) *La producción social de la comunicación*, Alianza Editorial, Madrid.
- Martín Serrano y otros (1982) *Teoría de la comunicación: I. Epistemología y análisis de la referencia*, Cuadernos de la Comunicación, Madrid.
- Paulo VI (1964) *Ecclesiam Suam*, Ed. SARPE, Madrid.
- Ricoeur, Paul (1970) *Hermeneútica y estructuralismo*, Ed. Megalópolis Buenos Aires.

LA MORAL EN LA IGLESIA

Un reto para el diálogo Magisterio-Teología

José C. Ayestarán, S.J.

Era previsible y así ha sucedido. La encíclica "Veritatis Splendor" (VS), El Splendor de la Verdad, que se hizo pública el 5 de octubre de 1993 en el Vaticano, iba a remover los ánimos tanto en el mundo profano, como entre los teólogos o más simplemente entre los fieles de la Iglesia. Era manejar dinamita. La moral es terreno minado. Pero nada detuvo al Papa de tratar este tema anunciado desde 1987. Se trataba de enfrentar no un desacuerdo "limitado y ocasional", sino "una global y sistemática puesta en discusión de la doctrina tradicional, sobre la base de ciertos presupuestos antropológicos y éticos", y particularmente hay que destacar la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas -difundidas incluso en Seminarios y Facultades teológicas- sobre cuestiones de máxima importancia para la Iglesia y la vida de fe de los cristianos, así como para la misma convivencia humana(VS 4).

En esta colaboración, más que de una presentación de contenidos temáticos, trataremos de exponer el reto que la encíclica plantea para el diálogo entre el magisterio eclesial, particularmente pontificio, y la teología, especialmente la moral.

Un poco de historia

Es muy compleja la historia de las relaciones entre magisterio y teología. Refiriéndonos solamente a la época moderna y contemporánea,

observamos que la Reforma protestante cuestiona y niega el papel del magisterio y de la teología católicos desde la misma teología. La Contrarreforma, o reforma católica, defiende el magisterio y su teología, especialmente en el Concilio de Trento (1545-1563). Más tarde, la Ilustración cuestiona nuevamente el magisterio y la teología desde la Razón (racionalismo), y la Contra-ilustración eclesial reafirma el magisterio jerárquico, sobre todo el pontificio, con la definición del dogma de la infalibilidad en el Concilio Vaticano I (1870). Finalmente, el Modernismo, bajo el influjo de las ciencias positivas, cuestiona nuevamente el magisterio desde algunas instancias teológicas intraeclesiales y provoca la reacción antimodernista que ha durado hasta nuestros días. Todos estos ataques al magisterio y a gran parte de la teología provenían del proceso de emancipación de la modernidad. La Iglesia desarrolló una actitud defensiva y apologética, tanto a nivel de magisterio como de teología. Fuera de algunas excepciones, magisterio y teología católica habían colaborado estrechamente. El enemigo estaba sobre todo fuera.

Pero, recogiendo crecientes inquietudes intraeclesiales, el Concilio Vaticano II (1962-1965) decide pasar de los anatemas al diálogo con el mundo moderno. Este cambio incide fuertemente en el seno de la Iglesia, y se ven afectados tanto el magisterio como la teología. Esto aparece más claramente en el postconcilio, y la problemática pica y se extiende a todos los sujetos y campos de evangelización. El Concilio habla del "magisterio vivo de la Iglesia" (DV 10): ¿quién es el sujeto adecuado de este magisterio? ¿Hay algún magisterio auténtico que no se reduce al de la Jerarquía? Por otra parte, se constata un creciente pluralismo teológico postconciliar: ¿es éste siempre legítimo? Una evangelización inculturada, ¿no exige una teología también inculturada? En el seno de la misma Iglesia, las relaciones entre el magisterio y las teologías se vuelven conflictivas. ¿Cómo conciliar magisterio con la libertad en el campo de la investigación teológica y las publicaciones? La preocupación creciente del magisterio jerárquico por la ortodoxia teológica, en principio muy legítima, se siente como cada vez más represiva de la libertad legítima de los teólogos. Pareciera que la antigua colaboración entre magisterio y teología se ha perdido, al menos en gran parte, y se miran como enemigos. Ahora el conflicto entre magisterio y teología está dentro de la misma Iglesia.

Al abordar el reto para un diálogo sano entre el magisterio y la teología, tal vez convenga recordar algunas verdades de la doctrina católica que han podido haber quedado relegadas al olvido o no ser tomadas suficientemente en consideración.

La historia de la doctrina sobre el magisterio ha tenido su propio desarrollo. Para hacer teológicamente comprensible el magisterio eclesial, habría que partir del acontecimiento del Cristo definitivamente (escatológicamente) victorioso del que nace la Iglesia como comunidad escatológica de la salvación. Esto sólo es posible si la Iglesia está en posesión infalible de la verdad de Cristo. La autoridad y la infalibilidad de la Iglesia sólo pueden pensarse dentro dicha comunidad escatológica (última y definitiva) de fe, que permanece victoriosa y presente en el mundo. A pesar de todo el individualismo presente en nuestra cultura, tomando en consideración la constitución histórica del hombre, debería hacerse posible poco a poco un modo correcto de entenderse el magisterio eclesial. Si el hombre no puede tener su verdad como individuo aislado, puesto que no es tal, no es posible que la verdad humana quede abandonada al capricho de una opinión privada. La verdad tiene de antemano algo que ver con la comunidad.

En cuanto al sujeto del magisterio, habría que recordar, en primer lugar, que el primer y fundamental magisterio lo ejerce el Espíritu Santo, el magisterio interior, mediante el cual enseña a conocer y comprender la Verdad revelada y asumida en la fe. Sin este magisterio interior, todo otro magisterio resulta inválido (VS 28,45,108). Esto hace que todos los cristianos en cuanto tales, incluida la jerarquía y los teólogos, ejercen el magisterio ordinario mediante el tradicional "sensus fidelium", o sentido de los fieles. El ejercicio de este magisterio es normalmente menos intelectual y proposicional, pero hay una verdadera comprensión y transmisión de la fe. Cuando este "sensus fidelium" llega a ser un consenso, que deberá ser verificado, se da el caso de magisterio infalible del Pueblo de Dios. Por eso la acción del espíritu de Cristo se dirige en primer y último término a la Iglesia como totalidad, a la que el Espíritu conserva en la verdad de Cristo.

Sobre la base de este magisterio y como servicio cualificado y específico

a la comunidad de los creyentes, está el magisterio jerárquico, que ejercen de muchas maneras el Papa y los obispos en comunión con él.

Los Obispos dispersos en el mundo o reunidos en Concilio, pero siempre en comunión con y bajo el Papa, ejercen el magisterio jerárquico auténtico y hasta infalible, cuando así se lo proponen explícitamente, sobre asuntos de fe y costumbres morales. Por su parte el Papa, también en comunión con los obispos, ejerce el magisterio jerárquico propio de su cargo-servicio de Papa.

El magisterio jerárquico puede ser sólo auténtico o infalible. El magisterio pide asentimiento por razón de su autoridad formal legítimamente comunicada, y no meramente por razón del contenido del mensaje. El magisterio infalible pide un asentimiento absoluto de fe, y el simplemente auténtico, un asentimiento leal, interno y externo, pero en principio reformable. El grado de obligatoriedad de la doctrina del magisterio jerárquico es expresada en los mismos documentos y precisada y explicada por la teología.

El objeto del magisterio jerárquico es el contenido de la revelación cristiana, y todo aquello que es necesario o útil para la predicación y defensa de la misma revelación. Para la identificación de este contenido y para su deslinde respecto de declaraciones en que el magisterio no es competente, éste posee la "competencia de la competencia", que a la postre sólo está garantizada (suficientemente según la inteligencia católica de la fe) por la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia.

El objeto primario y directo del magisterio eclesialógico son las verdades de la revelación cristiana que Dios ha manifestado por razón de ellas mismas, es decir la doctrina "de fide vel moribus", doctrina de la fe y de las costumbres morales. Como objeto secundario o indirecto del magisterio están las otras verdades que, aun cuando no están reveladas por razón de sí mismas o explícitamente, sin embargo, por su conexión lógica se relacionan directa o indirectamente con verdades reveladas y son necesarias para la protección y para la predicación eficaz y oportuna de la fe propiamente dicha. Fuente y última norma del magisterio es la revelación divina en Jesucristo, que por su cumplimiento escatológico quedó cerrada con los apóstoles y no puede ser aumentada por el magisterio, el cual se limita a transmitirla y actualizarla en cada momento histórico, desarrollándola de ese modo. La revelación está dada

en la tradición apostólica, que a su vez se concreta en la Escritura y en la tradición oral. El contenido de esa revelación divina, tal como es afirmado por el magisterio de la Iglesia y por la fe de ésta, puede determinarse, primordialmente por parte del magisterio mismo, y secundariamente por parte del creyente y del teólogo particular mediante el estudio.

De acuerdo a la lectura católica de la Escritura, si la Iglesia tiene su gobierno y autoridad por mandado y misión de arriba en Pedro y en el colegio apostólico y, para permanecer indefectible hasta el fin, en el primado del Papa y en el colegio episcopal, síguese que a éste con el Papa como su cabeza le concierne el poder misional para transmitir autorizadamente la doctrina de los apóstoles. Y esa autoridad, de acuerdo a la naturaleza escatológica e indefectible de la Iglesia, no puede corromperse sustancialmente ni ser vencida. Esa autoridad es ejercida con conciencia de una legitimidad absoluta, pues la Iglesia se sabe sostenida por la asistencia permanente de Cristo y del Espíritu. Pero esa conciencia carecería de sentido y sería inmoral, si la Iglesia pudiera apartarse de la verdad de Cristo y destruir así su propio ser como comunidad que confiesa de forma históricamente palpable a Cristo. No se trata, por consiguiente, de pretensiones absolutistas y prepotentes de la autoridad jerárquica de la Iglesia, aunque estos defectos pudieran darse en las formas concretas del ejercicio de esa autoridad: es la permanente presencia de la peccaminosidad en la institución eclesial y en las personas que la representan ¹.

Encíclicas

Etimológicamente equivale a circulares. En el uso eclesiástico las encíclicas son cartas dirigidas a varias o a todas las Iglesias cristianas. En este último caso, se llaman Letras encíclicas. Este es el caso de la *Esplendor de la Verdad*. Por tratarse del magisterio pontificio, las encíclicas están relacionadas con la potestad papal de enseñar y gobernar a todos y cada uno de los pastores y fieles de la Iglesia universal, los cuales tienen la obligación de obedecerle, tanto en las cosas de fe y la moral como en las que pertenecen al régimen y disciplina de la Iglesia. De ahí que unas encíclicas pueden ser doctrinales y

1. K. RAHNER, "Magisterio eclesiástico", en *Sacramentum Mundi* 4, col. 381-391; Cfr Concilio Vaticano II, LG 25.

otras disciplinares. Esta es la doctrina expuesta en el Concilio Vaticano I (1869-1870). Las de mayor autoridad son las doctrinales sobre la fe y las costumbres morales. Son escritos personales del Papa, que van dirigidos al episcopado y están motivados <por el deber principal y exclusivamente suyo que los Papas tienen de confirmar a sus hermanos>. Son un medio del magisterio ordinario del Papa, que así actúa como "principio y columna visible de la unidad" de la Iglesia. Ese magisterio no siempre va dirigido exclusivamente a la Iglesia (obispos y fieles), sino, a partir de Juan XXIII, las encíclicas suelen estar dirigidas también a "todos los hombres de buena voluntad" ².

La encíclica *Esplendor de la Verdad* tiene varias peculiaridades. A diferencia de todas las encíclicas posconciliares, está dirigida sólo o de modo particular al episcopado de la Iglesia católica, aunque, indirectamente, alcanza a todos los miembros de la Iglesia y los hombres de buena voluntad. Este cambio se debe a la colaboración específica que el Papa pide a los Obispos en la aplicación incluso disciplinar de la encíclica. Por otra parte, se trata de la primera encíclica propiamente doctrinal desde la "Humani generis" de Pío XII (1950). Pero, además, como lo dice el mismo Papa (VS 115) "es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina (moral), presentando las razones de discernimiento pastoral necesario en situaciones prácticas culturales complejas y hasta críticas". Normalmente el magisterio de las encíclicas es simplemente auténtico, aunque en principio nada impide que el Papa se valga de ellas para su magisterio infalible. En conjunto las encíclicas representan el grado más elevado del magisterio pontificio simplemente auténtico (no infalible) y tienen la garantía de cierta asistencia del Espíritu Santo, por la que contribuyen a conservar la fe y las costumbres (morales) cristianas. La autoridad empeñada en las encíclicas de magisterio auténtico impone a los creyentes la obligación de un asentimiento interno y externo, que limita y hasta excluye, en algunos casos, incluso la libre discusión del tema entre los teólogos (SV 110b). Volveremos sobre este punto conflictivo al hablar sobre la recepción de la encíclica *Esplendor de la Verdad* por parte de los teólogos y de los fieles en general, en el contexto de la mentalidad moderna que reina en la sociedad y en la Iglesia.

2. J. SALAVERRI, "Encíclicas", en *Sacramentum Mundi* 2, col. 567-570.

No cabe duda que ciertas tendencias de teología moral están particularmente en la mira de la encíclica SV. Por eso conviene refrescar algunas ideas sobre la misma teología. El dinamismo de la fe, que acoge la Palabra revelada por Dios y busca su creciente comprensión, es lo que da origen y fundamenta la tarea del teólogo. Recordando las felices frases de San Anselmo: "fides quaerens intellectum - intellectus quaerens fidem" (la fe que busca la comprensión intelectual - la inteligencia que busca la fe), se define la tarea del teólogo como la reflexión racional rigurosa, crítica y sistemática del creyente sobre la revelación asumida, personal y eclesialmente, por la fe.

El mismo Juan Pablo II explica la naturaleza y el servicio de la teología en los siguientes términos: "La fe es la raíz vital y permanente de la teología, que brota precisamente del preguntar y buscar, intrínsecos a la misma fe; es decir, de su impulso a comprenderse a sí misma, tanto en su opción, radicalmente libre, de adhesión personal a Cristo, cuanto en su asentimiento al contenido de la revelación cristiana. Hacer teología es, pues, una tarea propia, exclusivamente del creyente, una tarea suscitada y en todo momento sostenida por la fe, y por eso es pregunta y búsqueda ilimitada" (Cfr. Discurso a los teólogos, Madrid 1982). La teología como función específica contribuye en forma notable a la misma indefectibilidad de la Iglesia ³.

Es claro, pues, que todo creyente, que como tal trata de vivir y comprender su fe, desempeña una función teológica. Es fruto del "sensus fidei" (sentido de la fe) del Pueblo cristiano. En un sentido más estricto y técnico, teólogo es aquél que con mayor o exclusiva dedicación asume la tarea de esa "búsqueda ilimitada" de reflexión crítica y sistemática sobre la revelación, aceptada y vivida por la Iglesia, peregrina a través de tiempos y culturas ⁴.

La teología está referida a la proclamación de la fe de la Iglesia, a la cual sirve. Una buena dosis de reflexión teológica metódica, o sea, de teología, pertenece hoy a los presupuestos de todo evangelizador. Por esto todos los

3. Cfr. JUAN PABLO II, "Discurso a los teólogos españoles en Salamanca", en *Juan Pablo II en España*, Coeditores litúrgicos, Madrid 1983; Cfr. Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, *El teólogo y su función en la Iglesia*, n.3, Madrid 1989.

4. Cfr. Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, *op. cit.*, n.4.

sacerdotes, y con mayor razón los obispos, deben ser teólogos. Con todo, la teología y el ser teólogo no son realidades que estén reservadas a los sacerdotes u obispos por el hecho de que éstos tienen en la Iglesia una misión específica de proclamar la Palabra de Dios. También es de desear la promoción de teólogos laicos. En la época actual, como presupuesto de la predicación de la Iglesia en el mundo moderno, se requiere una teología, que tiene tantas condiciones previas de tipo técnico-científico, etc., que ha de estar necesariamente en manos de «profesores de teología» (o como queramos llamarlos), con una formación científica especial, con cierta ética profesional, etc. La Iglesia católica no quiere ni puede ser una «Iglesia de profesores», pero tampoco puede ser una «Iglesia sin profesores». Una cuestión ulterior es hasta qué punto un tal «profesorado» podría (o debería) concretarse institucionalmente para que su palabra se oiga claramente en la Iglesia. Queda pendiente el problema de la libertad legítima que se debe conceder a los teólogos en su trabajo, sobre todo en el contexto de la sensibilidad y el pluralismo científico e intrateológico insuperable en el mundo moderno. Ni el magisterio jerárquico podrá afincarse sólo en una corriente teológica (como hasta el presente en la romana) para hacerse entender por las diversas culturas.

Para cumplir con su misión profética, la Iglesia necesita una reflexión cada vez más profunda, bajo la guía del Espíritu Santo, sobre el contenido de la misma fe. Es al servicio de esta <búsqueda creyente de la comprensión de la fe>, donde se sitúa, de modo específico, la vocación del teólogo en la Iglesia (SV 109). Para definir la identidad misma y, por consiguiente, realizar la misión propia de la teología, es fundamental reconocer su íntimo y vivo nexo con la Iglesia, su misterio, su vida y su misión... Por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convenida y responsable participación y «pertenencia» a la Iglesia (SV 109).

Todo esto vale para la teología moral, entendida en su especificidad de reflexión científica sobre el Evangelio como don y mandamiento de la vida, sobre la vida según «la verdad en el amor» (Ef 4,15). No sólo en el ámbito de la fe, sino también y de modo inseparable en el ámbito de la moral, interviene el Magisterio de la Iglesia, cuyo cometido es «discernir», por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe (SV 110). Se inserta aquí la función específica de los teólogos moralistas. No obstante los eventuales límites de las

argumentaciones humanas presentadas por el Magisterio, los teólogos moralistas están llamados a profundizar las razones de sus enseñanzas, a ilustrar los fundamentos de sus preceptos y su obligatoriedad, mostrando su mutua conexión y la relación con el fin último del hombre (VS 110). Compete a los teólogos moralistas... dar el ejemplo del asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral (VS 110).

La encíclica valora el servicio de los teólogos moralistas como de importancia primordial, no sólo para la vida y misión de la Iglesia, sino también para la sociedad y cultura humana. Pero la teología moral y su enseñanza se encuentran hoy ante una dificultad particular. Puesto que la doctrina moral de la Iglesia implica necesariamente una dimensión normativa, la teología moral no puede reducirse a un saber elaborado sólo en el contexto de las así llamadas ciencias humanas. Aun sirviéndose necesariamente también de los resultados de las ciencias del hombre y de la naturaleza, la teología moral no está subordinada a los resultados empírico-formales o de la comprensión fenomenológica. El teólogo moralista debe aplicar el discernimiento, personal y eclesial, necesario en el contexto de la cultura científica y técnica actual, expuesta al peligro del pragmatismo y del positivismo. La enseñanza de la doctrina moral implica la asunción consciente de estas responsabilidades intelectuales, espirituales y pastorales (VS 111-113).

Coincidencias y diferencias

Es bueno reflexionar sobre las relaciones entre las funciones del magisterio y de la teología. Las dos funciones aparecen estrechamente vinculadas con el hecho de la revelación de Dios en Jesucristo, al servicio de la Palabra revelada en El y por El, de su creciente comprensión y asimilación y de su proclamación a todas las culturas. Coinciden ambas en el mismo campo de actividad. Podríamos decir que, dentro de la estructura funcional de la Iglesia, se encuentran colindantes. Esta localización de las dos funciones potencia la mutua ayuda, pero también, en la misma medida, las posibilidades de roces y choques.

Toda la Iglesia participa en la tarea profética (*munus propheticum*) del Señor Jesús mediante el don de su Espíritu. Así el magisterio y la teología están

insertos en ese sistema funcional profético de la Iglesia. Pero el magisterio y la teología tienen una función diversa. Por eso no pueden ser reducidos el uno al otro. No son tampoco dos tareas opuestas, sino complementarias. Por ello, el magisterio y la teología deberán permanecer en un diálogo fecundo para los dos y para el servicio de la comunidad cristiana. Para lograr la mutua complementariedad, es de capital importancia tener en cuenta los principios operativos derivados de la comunión, y en concreto el principio de la prioridad comunitaria. Los dones y cometidos que han sido confiados a todos conjuntamente, comunitariamente, son primarios respecto a la diversidad, por significativa que ésta pueda ser. Prioridad de lo común y comunitario que exige a las funciones singulares, sean las que sean, en este caso magisterio y teología, una actitud fundamental de atención y subordinación a todo el cuerpo eclesial, al que deben servir. Los teólogos no son sólo servidores y voceros de los obispos, sino de toda la comunidad eclesial.

El magisterio jerárquico aparece y continúa en las comunidades cristianas como garantía de seguridad y fidelidad a lo enseñado por los apóstoles. El servicio de los teólogos, por su parte, se manifiesta históricamente en la actitud de apertura y diálogo y confrontación con las culturas. En este punto hay posturas conservadoras y progresistas, como veremos más adelante (SV 36, 84). La apertura y el encuentro con la modernidad en sus diversas concreciones históricas ha constituido un verdadero reto para toda la Iglesia y en especial para el magisterio y la teología.

Magisterio irreformable

Este es un punto muy problemático para la mentalidad moderna. El magisterio puede ser infalible o simplemente auténtico. Por lo que se refiere a las decisiones definitivas en materia de fe y moral, es evidente que éstas, de un lado, son «irreformables» y, de otro, están sometidas a la contingencia de los enunciados humanos sobre Dios y a la historicidad del conocimiento humano de la verdad. La imposibilidad de reformar un dogma de fe o moral propiamente dicho significa que éste nunca puede ser rechazado como error en su significado y contenido propios; por lo tanto, que es irreformable «hacia atrás». Pero la contingencia e historicidad del dogma significa que puede y debe ser examinado de nuevo cada tiempo, confrontándolo con los horizontes

mentales y los conocimientos de cada época particular, que las proposiciones dogmáticas particulares deben ponerse constantemente en relación mutua, y que así la inteligencia de las mismas ha de lograrse de nuevo una y otra vez. En este sentido un dogma es siempre <reformable hacia adelante> (eso sí, "eodem sensu eademque sententia"); e incluso puede ser un verdadero deber de la Iglesia, y de la teología en particular, el no contentarse con repetir su viejo dogma, anquilosado en fórmulas intocables, sino enunciarlo de nuevo de tal manera que se excluyan las tergiversaciones que quizás se han dado en modelos de representación ya superados, y de tal manera que no se ofrezcan a la inteligencia de la fe más dificultades que las necesariamente inherentes al carácter misterioso de la revelación. Hasta no hace todavía mucho tiempo, se creía que el trabajo esencial en teología estaba ya hecho; nada podía ya añadirse ni podían ya superarse las declaraciones del magisterio con su terminología tradicional. Todo ello era un logro, sí, pero sin perspectivas hacia adelante ⁵.

Magisterio reformable

Si lo dicho vale para el magisterio infalible y en un sentido verdadero irreformable, es todavía más válido cuando se trata del magisterio simplemente auténtico y por tanto reformable. No basta el tradicional «semper et ubique» (siempre y en todas partes), es decir no basta una universalidad meramente fáctica de la doctrina del magisterio auténtico. En el pasado, y aun hoy no pocos, se ha pensado y obrado no pocas veces como si una doctrina fuera ya irreformable en la Iglesia porque durante largo tiempo ha sido enseñada de manera universal sin contradicción claramente perceptible. Esta concepción no sólo contradice a los hechos, puesto que muchas doctrinas difundidas un día de manera general han resultado problemáticas o erróneas, sino que es falsa en principio. De ahí se sigue que, sin rechazar el concepto de una doctrina auténtica, aunque no definida, y sin quitarle su gran importancia, se pueda y deba contar con una posibilidad más amplia de reformar las doctrinas del magisterio ordinario de lo que se ha creído antes del Concilio Vaticano II ⁶.

No cabe duda de que, por la experiencia de la época moderna y

5. K. RAHNER, "Magisterio eclesiástico", en *Sacramentum Mundi* 4, col. 391.

6. *Idem*, col. 392.

particularmente en el posconcilio, la relación de los católicos con las declaraciones doctrinales no definidas, pero auténticas en sí mismas, se ha hecho más crítica. Tampoco puede negarse que, en la práctica de la evangelización, se ha borrado a menudo indebidamente la diferencia que en principio existe y está reconocida entre las diversas declaraciones doctrinales particulares por lo que se refiere a su grado de obligatoriedad. Hoy en día es necesario presentar al creyente esta diferencia. El deber, en sí real, de una adhesión interna a las afirmaciones doctrinales no definidas del magisterio eclesiástico, no debe presentarse como si prácticamente se exigiera un asentimiento absoluto de fe, o como si en ningún caso le fuera posible al creyente dejar de prestar este asentimiento ⁷.

Se trata de un problema difícil. Hoy, más que antes, en no pocos casos constituye para los católicos una amenaza para su fe o a su relación sencilla y confiada con la autoridad docente de la Iglesia. En el magisterio ordinario de la Iglesia pueden infiltrarse y de hecho se han infiltrado errores. Esta posibilidad de error no se refiere a proposiciones doctrinales proclamadas por una definición solemne del Papa o del concilio universal, o por el magisterio ordinario, como verdades que deben aceptarse con absoluto asentimiento de fe. Es asimismo históricamente falso afirmar que en esos dogmas se haya descubierto posteriormente un error de la Iglesia. Esta, al menos en sus instancias más conscientes, siempre ha sabido esto en relación a su doctrina provisional. Pero la Iglesia en su doctrina y en su praxis tampoco puede dejarse poner siempre y en todo caso ante este dilema: o bien dar una definitiva decisión doctrinal, o bien callar simplemente y encomendarlo todo al talante de la opinión del individuo. Para custodiar la auténtica y última sustancia de la fe, aun corriendo el riesgo de errar en algún punto particular, la Iglesia debe dar instrucciones que tienen cierto grado de obligatoriedad y, sin embargo, por no ser definiciones de fe o moral, llevan consigo cierto carácter de provisionalidad, que puede llegar hasta la posibilidad de un error. Pero la Iglesia puede también, en ciertos casos y por razones pastorales, impedir disciplinadamente la discusión abierta y pública de ciertos temas problemáticos. Se trata de velar por el bien de toda la comunidad de los creyentes. Estas opciones pastorales pueden, a su vez, ser oportunas o desacertadas.

7. K. RAHNER, "Magisterio eclesiástico", en *Sacramentum Mundi* 4, col. 393.

Juan Pablo II es considerado por muchos como conservador en lo que se refiere a su pensamiento teológico y por tanto su magisterio. Habría mucho que matizar sobre este punto. En su discurso a los teólogos españoles sobre la función de la teología en la Iglesia (Madrid 1982), les proponía la consigna de ser "fieles y creativos" en su quehacer teológico, "estando en vanguardia de las cuestiones actuales". Es fácil constatar que a partir del Concilio Vaticano II en la teología han ido configurándose dos posturas: el conservadurismo y el progresismo. Unos pretenden ser fieles, pero omiten la creatividad; otros buscan la creatividad muchas veces sin tener en cuenta la fidelidad⁸.

A los desafíos de la cultura moderna y postmoderna y a los problemas más profundos de la humanidad actual, la primera corriente teológica responde defendiéndose detrás de la repetición mecánica de las fórmulas del pasado. Se trata de hacer una teología que continúa y resucita, aunque con ciertos retoques de «aggiornamento» o de referencias conciliares, el método del viejo positivismo teológico superado completamente por las nuevas vías y exigencias del mismo Concilio. Se trata de entender la fe y su práctica desde un sistema doctrinal ahistórico e inmutable. Esta teología causa mucho daño a la evangelización, pues consagra y justifica todo inmovilismo, rutina y pereza. La vida está ausente de esta teología. Una teología como ésta crea unas mentes doctrinarias incapaces del diálogo y del encuentro y es la mejor gestación de integristas siempre dispuestos a renacer y a extenderse. Esta teología es apoyatura para grupos y personas más o menos integristas que no han aceptado cordial y plenamente el Concilio y miran resentidos todo lo que cae bajo el nombre de modernidad⁹.

Pero al mismo tiempo se ha extendido un modo de hacer y enseñar teología que, con noble afán y preocupación de acercarse al pensamiento contemporáneo, acepta acriticamente las categorías y postulados de ese pensamiento y cultura contemporáneos, a los que somete como a criterios

8. JUAN PABLO II, "Discurso a los teólogos españoles en Salamanca", en *Juan Pablo II en España*, Coeditores litúrgicos, Madrid 1983.

9. Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, "Situación doctrinal de la Iglesia en España", n. 2, en *Vida Nueva*, p. 30.

inapelables, la inteligencia de la fe y la moral. Parece que se confía más en las vigencias de la cultura y el pensamiento contemporáneo que en lo dado y transmitido por la Iglesia. El resultado es una teología plausible, asimilable y digerible por el mundo moderno desarrollado de hoy, sin que tenga que poner en cuestión claves profundas de la nueva cultura relacionadas con la negación de Dios y la absolutización del hombre, ni la mentalidad o formas de vida de los hombres acomodados a esa cultura, ni su oscurecimiento del sentido del ser y de la moral, la devaluación de la razón sustantiva en mera razón calculante e instrumental ¹⁰.

Hemos presentado dos posturas teológicas, conservadurismo y progresismo, en forma de caricaturas reconocibles bien sólo en los casos extremos. La postura teológica correcta sería la del que es al mismo tiempo "fiel y creativo" y trabaja "en vanguardia de las cuestiones actuales", como propone el Papa a los teólogos.

¿Acogida o disenso?

Esta pregunta tiene que ver con las actitudes que han ido apareciendo sobre todo en la prensa mundial ante la última encíclica *Esplendor de la Verdad*. En el estudio de esta alternativa aparecerá más claramente el reto que presenta la encíclica para el diálogo entre el magisterio pontificio y la teología.

Ante todo, notemos que, como de costumbre, esta encíclica contiene un magisterio pontificio ordinario y simplemente auténtico; es decir, no se trata de una doctrina infalible que exija un asentimiento absoluto de fe. En principio se trata de una doctrina reformable y, por lo tanto, abierta al diálogo, al menos en el campo teológico. Las noticias de prensa divulgaron los temores de algunos teólogos de que la encíclica iba a exponer una doctrina definitiva sobre algunas cuestiones fundamentales de teología moral. Parece que, entre otros teólogos, para Hans Küng ha sido un alivio el ver que no se ha cerrado la puerta con una doctrina infalible. Recuérdese que su libro sobre la infalibilidad del Papa le acarrió muchos problemas en la Iglesia alemana y especialmente con el Vaticano. Así lo declaró el cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación

10. Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, "Situación doctrinal de la Iglesia en España", n. 2, en *Vida Nueva*, p. 30-32.

de la Doctrina de la Fe, en la presentación oficial de la encíclica. Con todo, hay quienes opinan que la firmeza y las medidas de vigilancia que se les pide tomar a los obispos cierran prácticamente toda posibilidad de discusión abierta sobre los puntos neurálgicos de la encíclica. El estilo, ciertamente es firme e inclusive polémico no sólo frente a las desviaciones morales del mundo moderno, sino frente a los teólogos moralistas que abordan esos temas. Parece que la gravedad de la crisis moral (social, política, familiar, sexual, etc.) del mundo moderno exija una palabra firme y segura, pero algunos teólogos interpretan esta actitud como dura y carente de comprensión y misericordia.

En el episcopado mundial, la acogida de la encíclica ha sido positiva, al menos si se toman en consideración los obispos que han dicho algo sobre la encíclica en los medios de comunicación. En Venezuela, en medio de un silencio casi general, algunos obispos se han expresado positivamente sobre la globalidad de la encíclica y sin entrar en los puntos neurálgicos. El cardenal Basil Hume, arzobispo de Canterbury, según la prensa británica advirtió que a muchos católicos les será muy difícil seguir las doctrinas de la nueva encíclica, animó a los pastores de la Iglesia Católica a tener paciencia y restó importancia a las condenas que se refieren a la moral sexual. Por su parte, el cardenal Jean Marie Lustiger, arzobispo de París, presentó el documento papal como «acto de coraje» para sacar a la humanidad de la desesperanza en un momento difícil de la historia de la humanidad. Todavía es pronto para afirmarlo, pero es de suponer y esperar que el episcopado mundial acogerá sumisamente la encíclica, aunque más de uno tenga reservas personales, como ha sucedido hasta el presente.

Por la información de prensa accesible hasta el momento, se puede decir que entre los teólogos y particularmente los moralistas domina un respetuoso silencio. En más de un caso se tratará de asentimiento total, o de miedo a hablar en público, sobre todo si se tiene en cuenta lo que dice la encíclica: “El disenso, a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios. En la oposición a la enseñanza de los Pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de la diversidad de los dones del Espíritu Santo”(VS 113). Esta norma no es tan fácil de comprender en la actual sociedad moderna donde la libertad de expresión en la opinión pública tiene tanto valor, y en la misma

Iglesia donde, supuestamente, debe existir una opinión pública. Pero el Papa recuerda a los obispos el deber de vigilar personalmente para que la Palabra de Dios sea enseñada fielmente y para que la "sana doctrina" (1Tm 1,10) de la fe y la moral sea enseñada en las diócesis (VS 116). Y más de un obispo se ha entregado ya a esta tarea.

Con todo, en otros países, algunos teólogos, conocidos también por su gusto por brillar en los medios de comunicación, no se han atenido a esta norma. Alguno piensa que la encíclica sobre cuestiones fundamentales de moral es inmoral; otro la tacha de premoderna y preconciiliar; para otro toca temas ya superados; el Papa tiene miedo al diálogo y desconfía de los teólogos, etc. Con todo, por ahora se tiene la impresión de que la reacción crítica de los teólogos ha sido más bien moderada, y que predomina la prudencia y en más de un caso el miedo. Por supuesto hay teólogos que se creen infalibles, y otros que son célebres no tanto por su teología, sino por sus desplantes en los medios de comunicación.

A pesar de todo, en nuestra modesta opinión, la posibilidad de un diálogo e incluso de un debate queda abierto, sobre todo en las Iglesias donde exista una saludable relación entre los obispos y los teólogos concretos. En más de un caso el problema o reto no está entre el magisterio y la teología, sino entre los obispos y teólogos concretos. Tanto los obispos como los teólogos tenemos que admitir, en buena y sana teología, que una opinión opuesta a la doctrina provisional (magisterio auténtico y reformable) de la Iglesia no pertenece a la predicación ni a la catequesis, aun cuando, en ciertas circunstancias, los fieles hayan de ser instruidos acerca de la naturaleza y del alcance limitado de una doctrina auténtica, pero provisional. Y éste es el caso de la encíclica actual, al menos en principio. Con todo, el que quiera permitirse la opinión privada de poseer ya la mejor comprensión en la materia en cuestión, debe preguntarse delante de Dios y de su conciencia con serena estimación autocrítica si posee la necesaria amplitud y profundidad de conocimientos teológicos especiales para poderse apartar en su teoría y práctica privada de la doctrina enseñada de momento por el magisterio auténtico. Tal caso es posible en principio, y de hecho se ha dado. Pero la petulancia subjetiva y la precipitada omnisciencia tendrán que responder de sí ante el tribunal de Dios. Nadie puede decir que no tiene pecado, y el evangelio y la experiencia enseñan que el pecado produce ceguera o al menos miopía de mente y corazón, sobre todo en asuntos morales.

Para ver claro en este campo hace falta conversión cristiana continua, que transforme el corazón y la inteligencia. Los que comparten el consumismo y el hedonismo de la sociedad moderna difícilmente podrán ver con claridad los criterios del bien y del mal. La encíclica no trata de la moral casuística, sino de los fundamentos filosóficos y teológicos de la moral cristiana. Algunos se empeñan en reducirla a la casuística de moral sexual. Es un asunto que preocupa a la encíclica, pero no es su intención tratarlo particularmente.

Veritatis Splendor, una proposición estética de la moral ¹

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?”². 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 «no 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”³. 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?⁴ 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 hombre⁵. 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 acción⁶. 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 moral⁷. 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, niéguese 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 categóricamente 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"⁸, 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!"⁹.

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”¹⁰.

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»¹¹. 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”¹².

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”¹³.

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"¹⁴. 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 irremediablemente 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, CSSR¹⁵, 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*), Supplemento, 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*¹⁶ 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"¹⁷. 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 eclesial 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"¹⁸.

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 humano¹⁹. La rectitud moral es ante todo rectitud de la voluntad que se produce cuando la intención se dirige al Fin último²⁰. “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 acto²¹, 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 medio²². “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 posibles²³:

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"²⁴. 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"²⁵.

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)”²⁶.

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...*"²⁷.

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»²⁸.

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»²⁹. 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»³⁰.

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^a), 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)

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994, pp. 130.

En 1993 se cumplían los aniversarios de dos importantísimos documentos sobre la Sagrada Escritura: cien años de la Encíclica "Providentissimus Deus", de León XIII y 50 años de la Encíclica "Divino afflante Spiritu" de Pío XII.

Este libro recoge en primer lugar un discurso del Papa Juan Pablo II, de unas 15 páginas, que orienta muy bien la situación histórica en que surgieron esos dos documentos, los errores a los que salían al paso, y sus aportes positivos. El discurso del Papa, recordando repetidas veces el misterio de la encarnación, llama a valorar igualmente la dimensión del Espíritu que inspiró la Sagrada Escritura y los métodos científicos par su interpretación. E introduce el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia.

Este documento analiza en su primera parte los diversos métodos y acercamientos para la interpretación: el método histórico-crítico, los nuevos métodos de análisis literario (retórico, narrativo, semióticos), los acercamientos basados sobre la Tradición (el acercamiento canónico, el recurso a las tradiciones judías, la historia de los efectos del texto), los acercamientos por las ciencias humanas (la sociología, la antropología cultural, la psicología), los acercamientos contextuales (liberacionista, feminista), y la lectura fundamentalista como negación de esos acercamientos científicos. En su segunda parte estudia algunas cuestiones de hermenéutica y los sentidos de la Escritura Inspirada (literal, espiritual, pleno). La tercera parte está dedicada a las dimensiones características de la interpretación católica. Y la cuarta a la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

El documento hace un esfuerzo pedagógico para ser claro y útil a todos los católicos, aun cuando trata algunos métodos que no son tan fáciles de explicar. Es muy de agradecer este esfuerzo muy bien logrado en muchas ocasiones. Es un excelente instrumento para repasar y actualizar nuestros estudios sobre interpretación bíblica. Recomendable.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

RAVASI Gianfranco, *El libro del Génesis (1-11). Guía espiritual del Antiguo Testamento*, Herder - Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1992, pp. 210.

Gianfranco Ravasi, nacido en 1942, es prefecto de la Biblioteca Pinacoteca Ambrosiana de Milán, profesor de exégesis bíblica en la Facultad teológica de Italia septentrional y miembro de la Pontificia Comisión Bíblica.

Los primeros 11 capítulos del libro del Génesis nos sorprenden siempre por la importancia de los temas planteados en ellos: el mundo, el trabajo, el descanso, el amor, el bien y el mal, la fe, el pecado, el castigo, el hombre y la mujer, la comunicación, la vida.

Las editoriales Herder y Ciudad Nueva no quieren ofrecernos aquí esos comentarios científicos con más notas al pie de página que texto, sino una guía espiritual, sin notas, que nos ayude a profundizar en el texto estudiado.

Y así a lo largo del texto nos encontramos con interesantes citas de Heidegger, Julien Green, Carl G. Jung, Platón, Dostoyewski, Bloch y Kierkegaard.

No faltan las necesarias aclaratorias geográficas, por ejemplo sobre los ríos Tigris y Eufrates o sobre el monte Ararat.

Pero lo más importante es penetrar en el espíritu de estos capítulos. Están especialmente bien logrados los comentarios al sábado, al trabajo y su espiritualidad, y de manera especial el tema del recordar.

El sábado es activo, fecundo, vinculado a la existencia y a la creación. Por otro lado es santo, no enturbiado por rumores, no ocupado por las cosas. Es el tiempo de Dios. El séptimo día hace que todas las cosas callen para que el hombre reencuentre el misterio que lo envuelve.

El trabajo no es una condena sino una dignidad. La fe bíblica ancla al hombre en la realidad. El hombre no ha sido creado para sustituir el trabajo de los dioses o para ser su esclavo, sino para construir, inventar, transformar la

realidad, para vivir la experiencia de la acción. Frente a la "corta memoria" del hombre débil y pecador, el "recuerdo" de Dios es estable. A este "acordarse" de Dios se asocia el "acordarse" del hombre. La fiesta bíblica por excelencia es memorial, hacer actual y contemporáneo el evento salvífico pasado, mediante el "recuerdo" eficaz y sacramental del rito. Recordando los gestos de amor es como el corazón del pecador se abre al reconocimiento, al amor, a la conversión.

Ravasi termina con una cita de Kierkegaard sobre el gamo almizclero: "No busques fuera de ti el perfume de Dios, para perecer en la jungla de la vida. No ceses de buscarlo dentro de ti y acabarás por encontrarlo".

El libro puede estimular nuestro acercamiento personal a la espiritualidad de estos primeros once capítulos del Génesis, llenos de temas tan importantes y vitales para nosotros.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

SAVOCA Gaetano, *El libro de Ezequiel. Guía espiritual al Antiguo Testamento*, Herder - Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1992, pp. 160.

La Palabra de Dios quiere implicar y transformar, "es más tajante que una espada de dos filos: penetra hasta la división del alma y espíritu" (Hbr 4, 12). Esta colección de comentarios espirituales del Antiguo Testamento intenta justamente hacer emerger del texto bíblico la fuerza de su mensaje, mostrándonos su intensidad y actualidad de modo que se convierta en "faro de mis pies" en el camino de la vida (Sal 119,105).

Se hace una selección de las páginas fundamentales de cada uno de los libros bíblicos, es decir, de las que constituyen su trama literaria y teológica. Y luego, teniendo siempre en cuenta los datos exegéticos esenciales, se busca más al fruto que los procedimientos de elaboración. Así, pues, el interés último se dirige a la encarnación de la palabra en la existencia humana, iluminándola espiritualmente.

Gaetano Savoca, teólogo y exegeta, es profesor de la Facultad teológica meridional de Nápoles. Son numerosas sus colaboraciones en revistas especializadas y sus publicaciones sobre temas exegéticos.

El comentario de Savoca dedica 130 páginas a la primera mitad del libro y 30 páginas a la segunda mitad. Los aspectos más sobresalientes del libro son: apertura y docilidad a la misión recibida, lucha abierta contra los falsificadores

de la palabra, fe en el amor misericordioso y salvador de Dios, confianza en la restauración del pueblo elegido, convencimiento del triunfo de la gloria divina por encima de todas las vicisitudes de la historia.

Savoca incorpora a su trabajo el análisis narrativo estructuralista. Veamos un ejemplo de los capítulos 33 y 34.

Situación A. En el segundo período del ministerio de Ezequiel era necesario reanimar y reorganizar a los israelitas dispersos en tierra extranjera. Les faltaba un guía y un gobierno seguro (objeto que falta).

Situación B. El mandante divino se enfrenta a su función confiando de nuevo al profeta el puesto de centinela y prometiendo su intervención directa sobre el orden social y el envío de un fiel intermediario suyo, el pastor davídico (héroe delegado múltiple).

Son opositores los malos pastores y cuantos no quieran ser dóciles a las indicaciones del centinela y las órdenes de YHWH.

Ayudante. La disponibilidad del vidente para transmitir fielmente los mensajes divinos y la eliminación de los egoístas y los facinerosos.

Situación C. En el plan de YHWH la realización está ya garantizada, en virtud de su indefectible palabra (prueba glorificante en perspectiva). El resto del pueblo elegido podrá contar con una adecuada asistencia a través de los profetas y del mesías davídico, bajo la mirada del Dios de la alianza.

Trayecto del texto. El Señor nunca dejará de guiar, frente a todas las aberraciones e intromisiones, a la comunidad de los creyentes y a la humanidad entera por el camino que conduce a la meta suprema: sabrá cómo iluminarlos y dirigirlos rectamente.

Un comentario breve, con un resumen al comenzar cada capítulo, señalando las divergencias entre exegetas, e iluminando el texto con referencias al Nuevo Testamento y a los santos. Para acercarnos a Ezequiel, el profeta del juicio y las responsabilidades.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

BONORA Antonio, *El libro de Qohélet. Guía espiritual del Antiguo Testamento*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1994, pp. 208.

Dentro de la serie "Guía espiritual del A.T.", se presenta ahora al público castellano, en la excelente traducción de Marciano Villanueva, esta obra de Antonio Bonora, autor de numerosos artículos y libros de exégesis bíblica,

antiguo director de la "Revista Bíblica" y profesor en la Facultad teológica de Italia septentrional, prematuramente desaparecido hace dos años.

Es el tercer título aparecido, después del de Ravasi sobre Gn 1-11 y el de Savoca sobre Ezequiel. Son comentarios breves que pretenden ir a la trama literaria y teológica fundamental de cada obra, para encarnar la Palabra en la existencia humana actual, iluminándola espiritualmente (Sal 119, 105).

De 200 páginas dedica unas 30 a temas introductorios, donde insiste más en la situación histórica (época del final del dominio tolemaico en Palestina, finales del s. III a.C.) y en el mensaje, aunque toca brevemente la estructura. Es interesante notar que el mensaje se introduce como un abanico de "interpretaciones", que se reducen esquemáticamente a tres: 1) Qohélet pesimista o escéptico. 2) Burgués escapista y/o de términos medios. 3) Predicador de la alegría (y la fatiga) de vivir. Bonora se sitúa claramente en esta tercera línea; y es de notar que Ravasi, director de esta colección, le encomienda este libro, cuando él se sitúa decididamente en la primera. El lector, como el exégeta, tiene que hacer su opción; ya que no hay lectura sin interpretación, sin compromiso con lo leído. Pero es claro que el exégeta le sirve de mediación o filtro.

La obra va recorriendo todo el libro de Qohélet, y lo hace con amenidad y profundidad, no ocultando sus preferencias frente a otras lecturas divergentes. Particularmente significativa es su lectura de varios dichos del libro como "citas" que el autor rechazaría (v.gr. 7, 1-6 y 7, 26.28). Así libera fácilmente a Qohélet del pesimismo y de la misoginia que otros descubren ahí. No logra convencernos esta escapatoria. En cambio parece bastante más convincente su defensa de la actitud "qohéletiana" ante Dios, que no se reduce a un frío distanciamiento ante un Dominador arbitrario. Más bien lo ve como un Dador de todos los bienes de esta vida, y tal vez como el receptor último de las preguntas que Qohélet le hace a sus límites y negatividades evidentes; aunque esto no lo propone Bonora, por su opción optimista tomada.

Es bien cierto que Qohélet anima a aceptarse como "criatura" limitada; y así gozar de los dones alegres de la vida, que son dones de Dios. Pero, ¿no está en él bien clara y lacerante la crítica a todo optimismo ingenuo sobre la realidad humana? ¿La constatación dolorosa de la "vanidad" de las realizaciones históricas del hombre abocadas a la muerte? ¿Y hasta la pregunta inquietante por el sentido y valor de una criatura con más sed que el agua que se le ofrece? Tal vez sin estas preguntas, bien reales, nunca hubieran surgido en Israel las respuestas de resurrección y vida eterna que ya el propio AT va a darnos. Y que

los cristianos vemos realizadas en la Pascua de Cristo; notando bien que el Resucitado es el Crucificado, su vida encarnada entre los pobres y en búsqueda de un Reino de Justicia adveniente.

Eduardo Frades, C.M.F.

PONGUTA Silvestre, *El Evangelio según San Juan. Cartas de San Juan. Una presentación*, ABS, Caracas 1994, pp. 200.

Se puede comprobar un gran interés por la lectura y profundización de los escritos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Esta lectura lleva a enriquecer la cultura, a iluminar la vida, a propiciar una renovación del hombre, y los efectos de este encuentro de la Palabra con los hombres de nuestro tiempo, son muy esperanzadores.

Una enorme cantidad de estudios, artículos, comentarios se han dedicado en lo que va de siglo al estudio del Evangelio según San Juan. No se leen en Juan los términos evangelizar, evangelio, evangelista, a pesar de ello se debe decir que es el fruto más maduro de toda la producción evangélica y la encarnación más perfecta de lo que llamamos Evangelio.

Como el Autor indica en el subtítulo de esta obra se trata de una presentación. Ante todo la presentación del cuarto evangelio: la tradición de la Iglesia antigua sobre Juan, el autor del evangelio, relación de este evangelio con los sinópticos, la tradición histórica de Juan, unidad y composición del cuarto evangelio, posibles influencias, fecha de composición, lenguaje, estilo, texto, temas teológicos principales. Y después la presentación de cada una de las cartas: estructura, destinatarios, influencias, líneas teológicas.

El Autor se propone contribuir a la difusión del testimonio de Juan, a la difusión de la Luz y de la Verdad, al proceso de la Encarnación del Verbo, a la tarea de servir a la manifestación de la Gloria para que el hombre de hoy crea y para que al llegar a la fe en Jesucristo el Hijo de Dios, pueda llegar también a participar de la Vida (Jn 20,31).

Cada vez más las personas que prestan sus servicios en las Facultades de Teología, en los centros de preparación catequística, litúrgica o pastoral, entran en diálogo con los agentes que tienen a su cargo la tarea evangelizadora concreta de la Iglesia, y unos y otros se enriquecen y brindan su aporte respectivo para el incremento de la fe y de la vida cristiana.

La Asociación Bfblica Salesiana ha querido sumarse al trabajo tanto del estudio como de la evangelización. Las publicaciones que ofrece provienen de personas que dedican su vida a la investigación y enseñanza de diversas áreas de la Palabra de Dios, y pretenden servir a la labor de sacerdotes, estudiantes de teología y animadores en relación con la vida y la pastoral de la Iglesia.

Corrado Pastore, sdb

SCHWANTES Milton, *La familia de Sara y Abraham*, Acción Ecuménica, Caracas 1993, pp. 120.

Milton Schwantes nace en 1946 al sur del Brasil. Hijo de campesinos. Estudió teología en la Facultad Luterana de Sao Leopoldo. Se doctoró en Antiguo Testamento en Heidelberg (Alemania) con una tesis sobre "El derecho de los pobres en el Antiguo Testamento". Es pastor luterano y profesor de Biblia. Coordinador de la Bibliografía Bfblica latinoamericana, que se publica anualmente desde 1988.

Ha publicado libros sobre Amós, Ageo, Historia de Israel. Proyectos de esperanza (Meditaciones sobre Gn 1-11). Sufrimiento y esperanza en el exilio.

Su preparación científica no le impide ser claro en sus exposiciones, estar cerca de las preocupaciones de la gente, y contagiar entusiasmo. Lo pudimos comprobar en el taller que dictó en Caracas en Acción Ecuménica sobre Oseas y la carta de Santiago. Decididamente ecuménico.

Afirma que "en América Latina la Biblia se manifiesta como memoria inquietante. Su reserva de sentido está siendo recreada por los oprimidos, desde el reverso de la historia, como denuncia concientizadora de la opresión y anuncio animador de la liberación. La inquietud que aflora a través de tal reminiscencia no se agota en un nuevo sentido, sino básicamente se compone de un nuevo sujeto histórico: los oprimidos en proceso de organización. Por no restringirse al nivel de las significaciones, esta nueva perspectiva viene irritando a unos y haciendo trillar caminos nuevos a otros. Millares de pequeñas comunidades cristianas sintonizaron con la Biblia a partir de su dolor. Con la Escritura aprendieron a analizar su situación como fruto de la explotación y a intervenir en pro de un cambio radical.

En esta obra el Autor comienza resumiendo las investigaciones sobre el

Pentateuco. Descubre la importancia de las perícopas, las pequeñas unidades con sentido propio. Busca el contexto vital en que surgieron.

Interesará mucho a las mujeres y a cuantos quieren luchar contra las discriminaciones que pesan sobre ellas. Schwantes muestra como algunas tradiciones han sido transmitidas por mujeres, esclavas, extranjeras, maltratadas.

Sitúa históricamente el origen de las tradiciones en los tiempos en que las ciudades y luego los Estados trataban de explotar mediante tributos a las familias seminómadas, que vivían del pastoreo de ovejas y cabras. Nos hace ver cómo las familias de pastores defienden los derechos de los hijos a la vida y de las mujeres al respeto.

Nos alegra que Acción Ecueménica se haya lanzado a publicar el libro en Venezuela. Todavía se puede mejorar el castellano y la corrección de pruebas. La lectura exige una cierta preparación. Pero la recomendamos sinceramente por lo bien fundamentado y penetrante de sus observaciones y por su actualidad.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

ALETTI Jean-Noël, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 220.

Jean-Noël Aletti nació el 14 de noviembre de 1942. Es jesuita. Profesor de exégesis en el Pontificio Instituto Bíblico y en la Facultad jesuítica de teología de París.

Es autor de una obra sobre la función de la temática sapiencial en Colosenses 1, 15-20, y otra titulada "¿Cómo es justo Dios? Claves para interpretar la carta a los Romanos".

El evangelio de Lucas es el Evangelio del Espíritu, Jesús es presentado como el hombre del Espíritu, como profeta. El Evangelio de Lucas se interesa mucho por la figura de los profetas.

El Espíritu unge a Jesús para llevar a los pobres la buena noticia de que van a dejar de serlo. El Evangelio de Lucas es el Evangelio de todos los marginados de la época.

Esa buena noticia en medio de una situación conflictiva traerá la espiritualidad pascual de la muerte y resurrección. De la que saldrá Jesús reconocido como Señor y Salvador.

El libro termina con ocho páginas de léxico de términos técnicos. Es

imprescindible consultarlo para poder aprovechar todos los términos técnicos que Aletti utiliza para poder entender mejor el Evangelio de Lucas: las categorías de Genette o de Chatman, prolepsis, analepsis homodiegéticas y heterodiegéticas, lo que los semióticos llaman los contenidos invertidos y contenidos puestos, discursos extradiegéticos o metalépticos, focalización interna, relatos metadieгéticos producidos por un narrador intradieгético, veridicción, sintagmas, modelos actanciales, relatos gnoseológicos, toxiomfa diacrónica o sincrónica de los narratólogos, referentes, narratarios. Encontramos aquí un esfuerzo por poner al servicio de una mejor comprensión del evangelio todos los más modernos términos técnicos.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

TEOLOGIA

BÜHLMANN Walbert, *Ojos para ver... Los cristianos ante el tercer milenio*, Herder, Barcelona 1991, pp.270.

Como el mismo Autor (capuchino suizo, nacido en 1916, misionero en Tanzania, profesor de Misionología en Suiza y animador del trabajo misionero en Roma) lo califica, éste es un libro de lectura sobre la historia de nuestro tiempo, que propone los "Diez mandamientos nuevos" de Dios sobre la base de los "signos de los tiempos" y ciertamente en el sentido de un cristianismo progresista. Pertenece, como dice Heinrich Fries, al círculo de los "ancianos airados" que se arriesga a decir algo para que no caigamos en el conformismo uniforme que todo lo nivela.

Para completar el decálogo antiguo del Sinaí, de hace tres mil años, ofrece este nuevo decálogo como la conducta consecuente de la Iglesia y de los cristianos para responder a su misión, enfrentando los retos que el mundo universal del tercer milenio que tenemos a las puertas, presenta a la Iglesia de raíces culturales multiformes, y en ese sentido Iglesia también universal culturalmente policéntrica.

Son diez mandamientos con formulación positiva de aliento y estímulo. Formulados en plural porque buscan sí la conversión individual, pero sobre todo comunitaria, asociada, organizada. Invitan, llaman, sugieren, alientan. Porque Dios no fuerza.

Los tres primeros enfrentan "problemas de la Iglesia".

- Dejaréis que prevalezca la sana razón del hombre: la autonomía de las ciencias.

- Os tomaréis en serio como pueblo de Dios: los seglares en la Iglesia.

- Tenderéis la mano a vuestros hermanos en Cristo: ecumenismo.

Los cuatro siguientes se refieren a "problemas continentales".

- Os pondréis del lado de los pobres: justicia (Latinoamérica).

- Admiraréis la amplitud del Creador: inculturación (África).

- Reconoceréis el 'Aquí estoy' de todos los pueblos: diálogo con las religiones (Asia).

- Acompañaréis a los nómadas religiosos: secularización (Euroamérica).

Los tres últimos abordan problemas mundiales.

- Reforzaréis las filas de los pacificadores: justicia y paz.

- Desarrollaréis la tierra hasta hacerla un paraíso: ecología y escatología.

- Saldréis al encuentro del Dios de la historia: mística y política.

En la última parte Bühlmann se plantea la pregunta de cuál es el tipo de Iglesia que tiene garantía de futuro. Con un profundo conocimiento y "sufrimiento" de la realidad eclesial, pero con gran optimismo, afirma: "seguramente que no los Estados pontificios de la edad media; seguramente que no la curia vaticana del presente; pero sí la Iglesia como signo y promesa de salvación para todos los hombres" (p.218).

Se atreve a hacer futurología y afirma que, en el tercer milenio la Iglesia cobrará vigencia como pueblo de Dios, y el carisma de todos los fieles alcanzará su importancia; volverá la cristiandad una y unida terminando el escándalo de la división; se irá viviendo poco a poco el universalismo, el mundo único y la única humanidad, en noble competencia técnica y económica; la Iglesia dialogará, dejando a un lado su monólogo dominante, con religiones y culturas. "Todo lo dicho puede resumirse en cuatro palabras: alumbrará la era del diálogo".

Para eso tiene que darse un despertar en la Iglesia: "Roma debería estar por encima de los partidos de la Iglesia (y lo mismo se debe decir de cada uno de los obispos) acercando esos grupos y manteniéndolos unidos con el carisma de la unidad y de la reconciliación que le es propio" (p.236).

Espera que "en un tiempo tan difícil como el nuestro se nos enviarán profetas, que nos muestren el camino e impulsen valientemente al pueblo hacia

delante". Rezuma esperanza y optimismo y siente profundamente que "yo soy Iglesia y de que, por tanto, toda crítica a la Iglesia, toda reforma de la Iglesia, toda esperanza en la Iglesia, tienen que empezar por mí mismo... '¡No temáis, soy yo!' es la divisa que figura en nuestro escudo de armas cristiano" (pp.255-256).

Félix Moracho, sj

VIANA Mikel (de), DESIATO Massimo, DIEGO Luis (de), *El hombre: retos, dimensiones y trascendencia*, Centro de Estudios Religiosos, UCAB, Caracas 1993, pp. 441.

El presente texto de apoyo para estudiantes universitarios en los cursos de formación humanística general que se imparten en la Universidad Católica Andrés Bello se divide en tres partes: la primera, compuesta por el P. Mikel de Viana, expone el concepto histórico de Universidad, en concreto, de la Universidad católica en Latinoamérica, y a continuación recorre varias corrientes actuales de pensamiento: el positivismo, el marxismo y el postmodernismo; la segunda parte, a cargo del Prof. Massimo Desiato, toma los temas básicos de la antropología: el ser corpóreo, el ser social, el ser libre y el ser histórico; la última parte, escrita por el P. Luis De Diego, culmina el tratamiento antropológico con el estudio del ser religioso; lo sitúa en el contexto latinoamericano y lo confronta con las corrientes de pensamiento y de cultura señaladas en la primera parte. Las lecturas complementarias, consistentes en citas de pensadores universales, acompañan al texto básico; 15 pertenecen a la primera parte, 14 a la segunda y 9 a la tercera.

Señalemos la oportunidad y el valor de este trabajo en equipo que ha organizado de nuevo los cursos de temas antropológicos luego de un largo paréntesis de más de veinte años y ha publicado este material de acompañamiento. La metodología del texto es partir de la realidad y ofrecer puntos de cuestionamiento y reflexión. Con eso se fecunda el pensamiento crítico y se promueve el interés por la formación humanística. En la primera parte consideramos muy positivo el abordamiento del tema universitario a la luz de la experiencia y los principios de la Universidad Centroamericana. En la sección antropológica sobresale la introducción a la axiología y el preguntarse por el sentido de la realidad histórica. En la tercera parte notamos la valentía con la que se trata el

tema de la fe desde su trayectoria histórica a partir de la revelación hasta los retos y exigencias actuales a que está sometida la fe en el contexto latinoamericano.

En una reseña como ésta, no está de más notar algunos desiderata. Entre las corrientes de pensamiento y cultura tratadas en la primera parte, podrían haber algunas otras que no obstante ser encubiertas no dejan de ser importantes: me refiero al tradicionalismo con sus tintes fundamentalistas, al anarquismo (no el caótico y terrorista como se le ha caricaturizado) sino el de vieja data, que arranca de la ilustración, pasa por el romanticismo y por Nietzsche y tiene en el surrealismo su expresión estética. En la segunda parte se echa de menos una antropología más contextualizada en este nuevo mundo con su fuerte dimensión de muerte, sensibilidad, ethos materno y comunitario. En la tercera parte, que introduce muy bien al tema de Dios, se ha sembrado una semilla sobre el ser cristiano (pp. 353-355) que es necesario desarrollar. Lo fundamental de la formación religiosa es cómo el mensaje de Cristo influye en nuestro pensamiento, opciones y vida. La fe presente y luminosa, no sólo en los momentos límites (Bonhöffer), sino en lo cotidiano (Dr. José Gregorio Hernández). Ser cristiano no coincide con ser ético, porque la generosidad inspirada en la fe rebasa las exigencias éticas y, además, la religión está en otro plano, distinto al de la ética. La ampliación de estos cursos con otros de formación religiosa no puede reducirse a la enseñanza de la ética profesional. Ser cristiano, que es ser de inspiración cristiana, tiene que acercarse a las fuentes, el Nuevo Testamento y los Santos Padres.

Rafael Carías, S.J.

DESAHAGUNLUCAS H. Juan, *La vida sacerdotal y religiosa. Antropología y existencia*, Atenas, Madrid 1990, pp. 207.

La presente obra pretende ofrecer una síntesis global de una antropología sacerdotal y de la vida religiosa. El Autor no tiene el propósito de ofrecer un libro de teología sino un libro sobre "antropología y existencia". Ciertamente, la perspectiva religiosa es inevitable porque la vocación al sacerdocio y a la vida religiosa dependen fundamentalmente de un llamado, de una vocación, tema al que dedica el primer capítulo del libro. Sin embargo, es imprescindible una fundamentación antropológica: "La vocación consagrada se presenta en

todo momento como el esforzado empeño de llevar a cabo lo que de absoluto encierra el ser humano orientándolo hacia un polo de atracción que le confiere su último sentido y plenitud..." (p.46).

El segundo capítulo nos ofrece la sustentación antropológica de todo el libro. La vocación consagrada, si es auténtica, va encaminada hacia una plenitud humana. Es decir, "vocación consagrada y plenitud humana se corresponden" (p.52). La oblatividad es la expresión máxima de la plenitud de la persona, de su apertura en alteridad total, lo que es decir: apertura y realización del amor. Esta condición humana se hará presente en la experiencia de los consejos evangélicos los cuales son realmente una aventura de realización humana (cap. III). La comunidad es el ámbito imprescindible y el aval de autenticidad del proceso humano tanto de la vida religiosa como de la sacerdotal, aunque con matices diversos (cap. IV).

El último capítulo del libro se refiere a la "mundancidad" de la vocación. Aquí el Autor profundiza sobre algunos aspectos relacionados con la realidad "mundana", lugar configurador de ambas vocaciones, la sacerdotal y la religiosa. Se refiere a la situación de un mundo que se parece más al europeo que al nuestro, pero con el que también hay aspectos comunes a la realidad latinoamericana. Son interesantes sus aportes.

Creo que el propósito del Autor de ofrecer una síntesis antropológica de la vocación sacerdotal y religiosa se realiza parcialmente. Por supuesto, toda obra en este campo deberá tener un carácter provisional. Resulta difícil sintetizar en una obra unitaria todos los aspectos de ambas vocaciones que, si bien, tienen tantos elementos comunes (la raíz del llamado al seguimiento de Cristo), se diferencian como carismas en la Iglesia.

Oswaldo Azuaje, OCD

HISTORIA DE LA IGLESIA

IRIBERTEGUI Ramón - MARTIN Angel, *La Iglesia en Amazonas*, Publicaciones Issfe, Los Teques 1994, pp. 335.

El año 1891 la Congregación de Propaganda Fide del Vaticano envió a Turfín para hablar con Don Miguel Rúa al sacerdote venezolano Nicanor

Rivero, que por encargo del arzobispo de Caracas Mons. Uzcátegui buscaba misioneros para "civilizar - son palabras textuales - a los indígenas de las fronteras" del Sur de Venezuela. Llevaba una carta del Secretario de Propaganda Fide que decía: "Su Santidad, tomando vivo interés por esta obra de evangelización promovida por el mencionado Prelado, por medio del abajo firmante, le da a conocer su agradecimiento por corresponder, en los límites de sus posibilidades, a las peticiones que le serán hechas al respecto". La misión no tuvo éxito con los Salesianos, entonces el P. Rivero dirigió su petición a los Capuchinos de Castilla, quienes aceptaron y llegaron a Caracas el 9 de diciembre de 1891, encargándose de la Iglesia de la Merced. Fueron los primeros religiosos en regresar a Venezuela después de la expulsión realizada por Guzmán Blanco. Sólo en 1922 podrán los Capuchinos encargarse de las Misiones.

Esa primera petición a los Salesianos se concretará en el año 1932, cuando aceptarán la Misión del Alto Orinoco.

Dos Nuncios Apostólicos intervinieron en la creación de esta Misión: Mons. Felipe Cortesi y Mons. Fernando Cento. Fue Mons. Cortesi quien presentó al Gobierno venezolano el proyecto ideado por los Salesianos de Brasil, de acuerdo con Mons. Sixto Sosa, obispo de la diócesis de Guayana, de erigir una Prefectura Apostólica en el Territorio Amazonas.

Los contactos entre la Santa Sede y la Congregación Salesiana habían comenzado en 1923. Los promotores fueron los misioneros salesianos del Río Negro en Brasil, cuyo Prefecto Apostólico era Mons. Pedro Massa. A Mons. Massa le halagaba la idea de que los Hijos de Don Bosco heredaran las antiguas misiones que en los siglos XVII y XVIII habían regido los Jesuitas y Capuchinos en el Amazonas venezolano. Mons. Massa, en diálogo con Mons. Sosa, envió en 1924 al P. Juan Bálzola y en 1927 al P. Juan Marchesi para explorar el territorio de la futura misión e informar de ello a los Superiores de Turín.

En su Relación el P. Bálzola considera necesario, más aún indispensable la Misión Salesiana "incluso podría ser útil a las misiones limítrofes de Brasil, por intercambio de personal, noticias y ayudas mutuas, dada la facilidad de intercomunicación fluvial entre San Carlos de Río Negro en Venezuela y San Gabriel y Manaus en Brasil".

En 1926 escribirá el mismo Mons. Massa: "Nos ayudaremos mutuamente. Nos será confortable hallarnos en vecindad en el campo del deber

y del sacrificio... Tendremos un vastísimo campo de acción, y tendremos los Salesianos a nuestro cargo la evangelización de toda esta vasta región amazónica, que desde el Orinoco se extenderá hasta el río Madeira, abarcando una extensión de unos 800 mil Km2 aproximadamente, confiados por la Santa Sede al celo apostólico de los hijos de Don Bosco”.

Poreso, por encargo del Gobierno venezolano y la Nunciatura apostólica, el 28 de diciembre de 1928 el P. Enrique De Ferrari, Visitador de Venezuela, emprenderá un viaje de exploración acompañado por el P. Carlos Engel y el Coadjutor Simón Planas, viaje que concluirá el 9 de abril de 1928.

Y el 5 de febrero de 1932 se firmará el Decreto Vaticano de erección de la Prefectura Apostólica del Alto Orinoco, cuyo primer Prefecto será Mons De Ferrari.

El 24 de agosto de 1933 tiene lugar en el Santuario de María Auxiliadora en Sarría (Caracas) la despedida a los misioneros. En la introducción al volumen “La Iglesia en Amazonas” se ofrece la Crónica de esta primera expedición misionera salesiana en Amazonas. Este volumen viene a enriquecer la Colección de las Publicaciones ISSFE.

La persona que promovió la realización de este libro ha sido Mons. Enzo Ceccarelli, quien con motivo de los 50 años de las Misiones salesianas de Amazonas invitó a Angel Martín González, Profesor de Historia eclesiástica en Madrid, para que elaborara la historia de las Misiones. Este recogió una abundante documentación que Ramón Iribertegui ha retomado, reelaborado y plasmado en este volumen. A las crónicas y documentos recogidos por Angel Martín, Ramón Iribertegui ha aportado más de 20 años de experiencia, de trabajo y de protagonismo en las Misiones de Amazonas. El volumen se articula en tres partes, cada una con una acentuación particular.

La primera -la más amplia- presenta los inicios: los antecedentes, las misiones en la Época de la Colonia, el ambiente cultural, físico y antropológico de Amazonas, la creación de la Prefectura apostólica, los primeros viajes misioneros y las fundaciones hasta el año 1940.

La segunda parte ofrece la época de expansión con Mons. Segundo García, Prefecto y después Vicario Apostólico, hasta 1974.

La tercera y última parte propone la acción del segundo Vicario, Mons. Enzo Ceccarelli, quien actuando el Concilio Vaticano II, dio un impulso de Renovación al trabajo misionero a través de un Proyecto en el que se hace la opción por el indígena.

En cada una se presentan personas, hechos, planteamientos. Aparecen luces y sombras. Exitos y fracasos. Esas personas han hecho esta historia, aunque no siempre la han escrito. De fondo aparece siempre su gran dedicación. Gastaron sus vidas al servicio de los indígenas, para que a ellos llegara la buena noticia del Evangelio.

En este sentido escribe José Angel Divassón en la presentación: "El punto focal de toda esta actividad es la acción misionera; el trabajo de aquellas personas que han puesto todas sus capacidades e ilusión para el bien de nuestros hermanos indígenas. Muchos de ellos han dejado allí su salud y su vida. Y podemos estar orgullosos de ello. Lo han hecho con su mentalidad y con los instrumentos que tuvieron a mano. Al considerar su acción, encontramos luces y sombras, logros y límites, como lo tiene toda actividad humana. Pero la historia misionera está ahí. Y ha marcado un hito importante en la historia de estos pueblos, de esta región y de la Iglesia en Amazonas".

Está más desarrollada la historia de los inicios, ya que resulta más difícil y riesgoso recoger e interpretar la historia reciente. La cercanía no permite tomar distancia de los hechos y ver los resultados de los procesos en acto.

Tenemos que agradecer al Issfe esta propuesta editorial en el ámbito de la celebración del Centenario de la llegada de los Salesianos a Venezuela.

Se trata de un aporte valioso que sin duda despertará ilusiones en muchos jóvenes, dispuestos a entregar años de sus vidas al servicio de estos hermanos venezolanos.

Corrado Pastore, sdb

ALBERIGO G. (Ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993.

Alberigo es editor y también escritor de este libro con la colaboración internacional de seis especialistas.

Los problemas críticos que presenta la historia de los concilios son múltiples y varían según las épocas y a menudo de concilio a concilio. Problemas que se refieren en los concilios antiguos, al discernir las verdaderas y propias decisiones de otros actos de naturaleza diversa; en los medievales es difícil distinguir las decisiones de la asamblea y las del papa que la presidía; en todos a la elección de criterios hermenéuticos para interpretar el significado de las decisiones de un concilio.

El presente volumen ha sido concebido y realizado tomando nota de esos problemas.

La opinión más acreditada ve el núcleo germinal de los concilios, en los encuentros que empiezan a tener los obispos de una misma región, a fin de sancionar con la consagración la designación de un nuevo obispo por parte de la comunidad local.

En la historia, los concilios se han reunido en los momentos de significado más denso de la vida de la gran Iglesia. El pueblo llano cristiano se interesó vivamente por lo que en ellos se trataba. Eran fuente de esperanza.

Los cuatro grandes concilios ecuménicos de la antigüedad (Nicea 325; Constantinopla 381; Efeso 431; y Calcedonia 451), marcados por el cristianismo oriental de lengua griega, se reunieron por la iniciativa de la autoridad imperial y fueron celebrados bajo su sombra. Se caracterizan, sobre todo, por tres elementos. 1. La formulación de las "profesiones de fe" para "dar cuenta de la fe" ante las corrientes heréticas, y algunas normas disciplinares para la vida interna de las comunidades. 2. La participación en las tareas conciliares de teólogos y laicos, aunque era esencial la intervención de los obispos y, poco a poco, la de los cinco patriarcas apostólicos. 3. Por su creciente prestigio espiritual y social tiene gran relieve la participación de representantes de los ambientes monásticos.

En la edad media, después de la ruptura de comunión entre oriente y occidente, los concilios generales están limitados a la Iglesia latina. La formulación y definición de la fe va siendo más doctrinal, teológica, científica, escolástica. Las normas para la disciplina de la comunidad se convierten en derecho canónico, desconocido en el primer milenio, que regula ahora las propiedades, matrimonios, procedimientos judiciales de la vida de la 'cristiandad'. "El papa es el que hace la selección y decide a qué obispos hay que convocar y a quiénes no. En estos concilios tienen un papel decisivo los representantes de las órdenes mendicantes. Y en ellos intervienen políticamente, en primera persona o mediante representantes, el emperador y los soberanos más importantes.

En el concilio de Trento (1545-1563), sólo estuvo presente, y no simultáneamente, una tercera parte del episcopado (en su mayoría italianos), que entonces contaba unos 700 miembros. Los abades y generales de órdenes tenían voz y voto. El papel de los teólogos fue "indispensable, porque los obispos, generalmente con títulos de derecho canónico, tenían de ordinario una

cultura teológica más bien débil (p.286). En el concilio se trataron los temas de la fe y los de las costumbres.

El siguiente concilio, tres siglos más tarde, el Vaticano I (1869-1870) sólo abordó una parte de los temas doctrinales previstos. "Es quizás el único concilio exclusivamente 'eclesiástico' (p.13). El Vaticano II, caracterizado por su compromiso pastoral, ya nos es más conocido.

Libro importante, pues la historia siempre es maestra de la vida.

Félix Moracho, S.J.

PORRAS CARDOZO Baltazar E., *El ciclo vital de Fray Juan Ramos de Lora*, Ediciones del Rectorado, Univ. de los Andes, Mérida 1992, pp. 173.

Esta reciente biografía del ilustre Franciscano, primer Obispo de Mérida y fundador del Real Colegio Seminario San Buenaventura, que más tarde daría paso a la Universidad de los Andes, procede de la pluma del historiador Baltazar Porras, actual Arzobispo de Mérida, quien se documentó con dedicación en los archivos de España, México y Mérida.

La obra consta de ocho capítulos. El primero se refiere a los años de vida religiosa de Fray Juan Ramos de Lora en España. Los cuatro capítulos siguientes estudian el apostolado misionero de Fray Juan Ramos de Lora en México, sobre todo en la Baja California donde los Franciscanos tomaron las misiones dejadas por los Jesuitas al ser éstos expulsados. A la edad de 61 años es consagrado Obispo y designado para una amplia diócesis en Venezuela que comprendía los territorios de Mérida y Maracaibo.

El Capítulo 6 describe el año de permanencia en Maracaibo mientras se preparaba para tomar posesión de su sede en Mérida. El capítulo 7 relata la actuación del Obispo Ramos de Lora en Mérida, su preocupación por la educación de los seminaristas, su atención al mantenimiento de los sacerdotes, la organización de la Diócesis y la fundación del Seminario.

El octavo y último capítulo, breve, trata de la muerte del Obispo, 9 de noviembre de 1790 y de la actualidad de su vida y obra.

La permanencia del Obispo Ramos de Lora en Mérida, temporalmente breve, apenas de seis años (febrero de 1785 a noviembre de 1790) fue muy densa y fructuosa, porque se trataba de un obispo de gran experiencia como misionero durante 34 años. Sus dotes humanas de prudencia, tenacidad,

claridad de juicio y don de convencer son otros tantos integrantes para apreciar la eficacia de su acción apostólica.

El libro cumple un excelente cometido dentro de la Historia Eclesiástica de Venezuela y puede ser leído no sólo por los expertos sino por los pastores de almas por consistir en un ejemplo inspirador y de perenne valor. La Universidad de los Andes, con justicia ha patrocinado esta edición, ya que forma un jalón más en la tradición de esta ciudad “que ha tenido desde siempre vocación para el estudio”.

Rafael Carías, S.J.

VINKE Ramón, *El arzobispo Castro, Analectas de Historia eclesiástica venezolana*, Caracas, 1993, pp. 150.

Mons. Castro nace en Caracas el 19 de octubre de 1846 y muere el 7 de agosto de 1915. Le toca por tanto la importante transición del siglo XIX a nuestro siglo. El P. Vinke lo sigue en su infancia y juventud, primeros años de sacerdocio, como rector de la Escuela episcopal, capellán de la Santa Capilla, como fundador de las misiones para hombres en San Francisco y de los periódicos “El Ancora” y “La Religión”, de las Siervas del Santísimo Sacramento, como impulsor de la consagración de la República al Santísimo Sacramento.

Monseñor Castro fue vicario general y provisor de la arquidiócesis de Caracas, instaló en Caracas a los padres Dominicos, fue Arzobispo, impulsó las “Conferencias episcopales”, el Seminario metropolitano, el Congreso Eucarístico, las Conferencias eucarísticas del Año Jubilar, las parroquias de la Arquidiócesis. Enfrentó grandes dificultades. Fue sacerdote extraordinario en la unión de una actividad impresionante con una profundísima devoción a la Eucaristía. El Autor escribe un libro de lectura fácil y agradable, con capítulos ágiles, muchas veces breves. Es muy gráfico. Me parece un gran acierto incluir muchos textos originales. No se interpone. Nos acompaña en una interesantísima visita por la Caracas del cambio de siglo. Presenta a muchísima gente. Me parece una excelente introducción, que abre el deseo de profundizar el tema acudiendo a los estudios que el mismo Autor cita del P. Hermann González o de Mons. Navarro. Gracias al P. Vinke por presentarnos estas grandes figuras cuyo trabajo hemos heredado.

Jean Pierre Wyssenbach, S.J.

Impreso en GRAFICOS DALI
Caracas- Venezuela
Telf. (02) 74.13.14