

POSTMODERNIDAD Y LEY NATURAL EN LA ENCICLICA *VERITATIS SPLENDOR*¹

Raúl Madrid Ramírez

Facultad de Derecho. Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

I. GENESIS Y ESTRUCTURA DE LA ENCICLICA

La encíclica *Veritatis Splendor* (en adelante *VS*) fue anunciada por S.S. Juan Pablo II en la carta apostólica *Spiritus Domini*, el 1 de agosto de 1987, y publicada en *Acta Apostolicae Sedis* el 9 de diciembre de 1993. Es decir, su elaboración duró seis años, en la que intervinieron, además del Papa, destacadas personalidades y académicos del mundo intelectual católico, a lo largo de seis redacciones sucesivas hasta llegar al texto final que conocemos.

El título de la obra *—El esplendor de la verdad—* parafrasea la definición de la belleza propuesta por la tradición tomista, e indica que, análogamente a lo que ocurre con la belleza (*pulchrum*), la verdad (*verum*) resplandece en todas las obras del Creador, y particularmente en el hombre, que participa de las cosas verdaderas al comprenderlas y quererlas con plenitud de conciencia. Quienes conozcan más o menos de cerca el magisterio teológico-intelectual de Juan Pablo II, sabrán que la cuestión de la verdad se halla en el centro de su reflexión, tanto por (a) el valor de fundamento que se le atribuye desde las perspectivas metafísica y ética, y (b) por la concepción de la historia, y en particular de este período de la historia del mundo que el Papa desarrolla². De ahí la importancia contextual de la carta que ahora comentamos.

En cuanto a su estructura, está dividida en tres capítulos, más una introducción y una conclusión. Este esquema tiene una espina dorsal: el episodio evangélico del joven rico. Hay una cierta unidad entre el primer capítulo y el último, en cuanto al criterio de sencillez. El segundo se refiere a cuestiones debatidas en la doctrina moral contemporánea, y es relativamente más complejo que los otros dos. Hagamos un breve cuadro de cada uno de ellos, antes de entrar en el análisis más detallado de las principales ideas de la obra.

a. Capítulo primero. Se trata de una meditación sapiencial en la que se percibe con más nitidez la pluma del Papa. Su objeto parece ser enmarcar la cuestión de la búsqueda de la felicidad y del sentido de la vida, es decir, de la problemática moral en general en su dimensión antropológica. El Papa hace ver

¹ El presente trabajo es el texto corregido de la conferencia que el autor ofreciera en el curso "Persona, cultura y sociedad en el Magisterio de Juan Pablo II", organizado por la Revista "Humanitas" durante el primer semestre de 1998.

² Vid. Encíclica *Tertio Millennio Adveniente*, passim.

que esta pregunta moral es, en el fondo, una pregunta religiosa, porque Dios es el Bien supremo, y en Él descansa el hombre como su plenitud.

b. Capítulo segundo. Su objeto es abordar, con un tratamiento más bien técnico, un conjunto de teorías y doctrinas de la teología moral postconciliar que contradicen el patrimonio tradicional de la doctrina moral católica. Cabe destacar que el análisis crítico de estas doctrinas es presentado por la Encíclica de un modo integrador y no concebido dogmáticamente: su intención es reconocer lo que tengan de legítimo, útil y válido, pero señalando al mismo tiempo sus errores, peligros y ambigüedades. El fundamento último de la argumentación del Papa es la intrínseca relación entre libertad y verdad³, siendo esta última la verdadera base de la primera.

c. Capítulo tercero. Su finalidad es más bien la de una exhortación pastoral. El Papa se duele de que la cultura dominante y ciertos sectores de la teología postconciliar no comprendan la relación intrínseca que se descubre entre verdad y libertad, e invita a abrir los ojos a la belleza de la verdad moral en los ejemplos vivos de Cristo y de los santos, clave para el discernimiento de la ley de Dios.

2. NECESIDAD DE LA VS

No es una cuestión trivial la oportunidad ni las razones que originan la encíclica VS. La voluntad del Papa se encuentra justificada desde diversos puntos de vista que conviene analizar (de entre los cuales el más importante, aunque fuera de todo análisis, es la inspiración del Espíritu Santo) si se desea comprender el sentido último de la carta. Para ello, propongo utilizar como punto de partida la distinción escolástica entre causa y ocasión, que —creo— puede ayudarnos a expresar la finalidad del texto que comentamos, dirigido por SS a los Obispos, y no al pueblo de Dios en general, por competir a ellos de manera específica e inalienable ser “maestros de doctrina”⁴. Por ello, es preciso tener en cuenta que la encíclica es un texto dirigido a una minoría de expertos, y de ardua comprensión para la mayoría de sus lectores.

Se puede decir, en términos generales, que “causa” es aquello que incide positivamente en la generación de algo, o el principio real y positivo del que algo procede con dependencia en el ser⁵. Una ocasión, en cambio, indica aquello cuya presencia pone las circunstancias favorables y parece inducir a la causa a obrar. Consideremos estos dos conceptos en relación con la VS.

a. La causa de la encíclica puede considerarse en un sentido amplio y otro estricto. En sentido amplio, es la propia voluntad del Papa, inspirada por el Espíritu Santo para el bien de su Santa Iglesia. Ahora bien —y este es el sentido estricto—, esta intención, en cuanto acto voluntario, requiere de un motivo concreto y específico, que el propio Pontífice se encarga de aclarar cuando afirma

³ Jn. 8, 32: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”.

⁴ Canon 375 del Código de Derecho Canónico: “Los Obispos, que por institución divina son los sucesores de los Apóstoles, en virtud del Espíritu Santo que se les ha dado, son constituidos como Pastores en la Iglesia para que también ellos sean maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros para el gobierno”. Cf. también la Constitución *Lumen Gentium*, 20.

⁵ Vid. Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, voz “causa”, Rialp, Madrid, 1984, p. 77. Téngase presente también la definición de “causa eficiente” propuesta por Aristóteles: “aquello de lo que primordialmente viene el cambio”, en *Fis.*, III, 3.

que “la evangelización es el desafío mayor y el más brillante que la Iglesia está llamada a llevar a cabo desde su origen mismo”, no tanto por las situaciones culturales y sociales que la Iglesia encuentra a lo largo de su historia, sino más bien por “el mandato de Jesús resucitado” (n. 106), el cual *reclama también el anuncio de la propuesta moral* (n. 107). El objeto de la VS es, por lo tanto, evangelizar, pero evangelizar a través de la formulación y explicación de una propuesta moral, que busca “enunciar los principios necesarios para el discernimiento de lo que es contrario a la ‘doctrina sana’, recordando aquellos elementos de la enseñanza moral que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido” (n. 29).

Ahora bien, esta propuesta moral debe llevarse a cabo, en palabras de la encíclica, a través de una “nueva evangelización”, es decir, de “un anuncio del Evangelio siempre portador de novedad, una evangelización que debe ser nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión” (n. 106)⁶. Este es el modo en que la Iglesia está llamada a cumplir su misión profética: despertando o reavivando “la propia vida de la fe, en particular mediante una reflexión cada vez más profunda, bajo la guía del Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma” (n. 109). Esto conecta con la letra b.

b. La circunstancia cultural e histórica que motiva esta “reavivación”, esta nueva evangelización, constituye, en el caso de la VS, la ocasión que induce a la voluntad del Santo Padre a analizar un determinado cuerpo de doctrinas morales que ponen en peligro el depósito de la moral propuesta por la Iglesia. Se puede aquí considerar, a la luz de lo dicho, un motivo intraeclesial y otro extraeclesial, que analizaremos a continuación⁷.

b.1. El llamado “motivo intraeclesial” dice relación con la crisis de la teología moral en la Iglesia postconciliar. Se ha sostenido que la renovación propuesta por el Concilio tenía por objeto superar, desde el punto de vista de la teología moral, la enseñanza de los manuales neoescolásticos, que adolecían, según se ha dicho, de excesivo legalismo y contenidos filosóficos, en desmedro de otros de mayor resonancia espiritual (como la gracia, los dones del Espíritu Santo, etc.), que se reservaban para la teología moral, la ascética y la mística⁸. El excesivo legalismo se verificaría en el hecho de que los mandamientos eran entendidos no como expresión de vida, sino como normas generadas por la razón de Dios, las cuales deben ser obedecidas porque están mandadas, y están mandadas porque son buenas. El exceso de contenidos filosóficos se debía a que el fundamento que se ofrecía para la teología moral era sólo la ley natural racionalmente considerada, sin acudir a la iluminación de la ley de Cristo.

De aquí la invitación del Concilio Vaticano II a intentar una renovación de la teología moral, basándose en (a) una mayor inspiración bíblica, y (b) un

⁶ Cf. también *Discurso* a los Obispos del CELAM (9 de marzo de 1983), III: *Insegnamenti* VI, 1 (1983), 698.

⁷ Cf. Del Pozo Abejón, Gerardo, en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, pp. 200-207.

⁸ La renovación escolástica que surge en el siglo pasado no puede escapar de la mentalidad positivista y racionalista. El regreso a las fuentes clásicas (Aristóteles y los filósofos medievales tomistas) se verifica, por lo tanto, de un modo aparente, al tomar sus contenidos y sistematizarlos como si se tratara de conocimientos físicos o biológicos; pero no real, porque su verdadero método era la tópica, no la sistemática, y al pasar de uno a otro, se produjo el reduccionismo, la simplificación y la excesiva racionalización que el Concilio Vaticano II intentó corregir.

mayor apoyo en la verdad revelada. De ambas características se esperaba que mostrasen, con mayor énfasis y profundidad que la sola observación de la ley, la vocación del hombre, a través de Cristo, a ser hijos adoptivos de Dios.

A partir de esta motivación (que el Papa Juan Pablo saluda, por haber presentado la moral católica de un modo comprensible para la sensibilidad del hombre del siglo XX) surgieron “algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la ‘doctrina sana’”. La VS destaca que es deber de la Iglesia el “declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada” (n. 29). La espina dorsal de esta nueva actitud radica en: (a) la separación de la fe y la moral, (b) la separación de verdad y libertad. Como dice la encíclica: la primera supone la segunda⁹. La consecuencia de esto es pensar que la pertenencia a la Iglesia se verifica sólo por la fe, mientras que, en el campo de la moral, sería aceptable la tolerancia de un pluralismo de opiniones y comportamientos, dejados tanto al juicio de la conciencia individual como a la diversidad de condiciones sociales y culturales.

b.2. El motivo “extraeclesial”, por su parte, se refiere a la crisis moral, cultural y religiosa que afecta a Occidente, y que actúa tanto sobre los fieles como sobre los teólogos morales en particular, instándolos a encontrar y formular interpretaciones del magisterio moral que rompen la coherencia con la tradición de la Iglesia. Como es lógico suponer, la actitud del Papa no es rechazar de plano y per se toda manifestación de la sensibilidad contemporánea, sino sólo y justificadamente aquellas que, por su inversión de fines, atentan contra la salud espiritual (y en ocasiones física) del hombre. Esta actitud permeable a los aspectos positivos de la época contemporánea se verifica, por ejemplo, cuando reconoce, en el n. 31 de la encíclica, que “el sentido más profundo de la dignidad de la persona humana y de su unicidad, así como del respeto debido al camino de la conciencia, es ciertamente una adquisición sólida de la cultura moderna”. El marco general, la ocasión cultural que da origen a la encíclica coincide, pues, con lo que desde el punto de vista de la filosofía de la cultura se ha llamado la “Postmodernidad”: un período que se iniciaría aproximadamente después de la Segunda Guerra Mundial —específicamente a partir de los años sesenta/setenta— y que se caracterizaría, desde el punto de vista filosófico, por presentar una tendencia dominante del nihilismo metafísico, con su correspondiente traducción ética y jurídica¹⁰. El nihilismo europeo se encuentra directamente vinculado con la disolución del concepto de “verdad” en el de “valor”; o, para utilizar la expresión nietzscheana, en “voluntad de poder”¹¹.

Siguiendo a Del Pozo¹², podemos resumir en las siguientes las cuestiones que más parecen preocupar a la VS sobre la crisis cultural que se estaría produciendo en la Postmodernidad:

⁹ “La radical separación entre verdad y libertad es consecuencia, manifestación y realización de otra más grave dicotomía: la que separa la fe de la moral” (n.88).

¹⁰ Para una reflexión sobre el concepto de “Postmodernidad”, véase el excelente trabajo de Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

¹¹ Cf. Vattimo, G., *The End of Modernity*, cap. I, Johns Hopkins University Paperbacks, 1991, pp. 19-29.

¹² Ob. cit., pp. 204 ss.

i) El pluralismo relativista

Para utilizar la plástica expresión de Lyotard¹³, Occidente ha finalizado la época de las grandes narraciones o “grandes relatos”, y se ha fragmentado en una multitud de pequeñas historias, todas ellas con pretensión universal. Esta imagen, tomada del ámbito del lenguaje y la literatura, nos sirve para expresar la problemática moral contemporánea: nuestra civilización ya no tiene una ética, sino muchas y muy distintas; lo que equivale a decir que existen ideas diversas sobre lo que constituye el bien del hombre. Es decir: Occidente se ha vuelto pluralista desde el punto de vista ético. Ahora bien, del carácter fáctico y contingente de este hecho, algunos teóricos han querido extraer una conclusión teórica y necesaria: que la ética es esencialmente pluralista, lo que equivale a rechazar cualquier pretensión de verdad en el campo moral.

Desde el punto de vista metodológico, este modelo representa la culminación de la crisis del concepto de “razón práctica”. Esta noción, que permite conectar el mundo de los principios con el mundo de las acciones concretas, o, si se quiere, de lo necesario con lo contingente, o de lo prescriptivo con lo descriptivo (Von Wright), o de lo natural con lo espiritual (Kant), entra en crisis al confluir (a) la negación de toda metafísica por parte del positivismo filosófico, y (b) la pretensión de extender el método sistemático de las ciencias exactas a las ciencias del espíritu, propugnado por el racionalismo.

La consecuencia de la desaparición de la racionalidad práctica, sin perjuicio de los intentos contemporáneos por recuperarla¹⁴, radica fundamentalmente en la afirmación de que cada uno es libre, moralmente hablando, de concebir a su modo el sentido de la existencia, y que cada conciencia individual es el mejor juez para determinar el valor de la propia vida y la bondad o maldad de los actos.

Desde este punto de vista, la ética debería reducirse a indicar cuáles son las fronteras a partir de las cuales mis acciones dejan de ser simplemente privadas. Este es el modo liberal de concebir los límites morales de los derechos: la libertad y los derechos personales tienen por límite sólo la libertad y los derechos personales de los otros.

Nótese cómo esta forma de concebir la libertad suprime la dimensión cualitativa del bien, y lo reemplaza por un concepto puramente cuantitativo, que, desde el punto de vista teológico, traería como consecuencia la desaparición del concepto de Cuerpo Místico. El establecer límites tajantes entre los bienes individuales de cada ciudadano (a) niega la existencia de bienes no materiales que recorran de modo transversal a toda la sociedad, y (b) corta la comunicabilidad de los bienes en un fin común cuya naturaleza es espiritual.

¹³ Cf. por ejemplo *Critique*, 495, p. 563, y *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1994 (E. Lynch, trad.), pp. 33-48. Por su parte, dice Vattimo: “Los ‘grandes relatos’, aquellos que no se limitaban a legitimar una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad, y bajo el empuje de una filosofía cientista, han buscado una legitimación ‘absoluta’ en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1992 (J. L. Etcheberry, trad.), p. 17.

¹⁴ Vid. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford Clarendon Press, 1990 (2ª ed.).

ii) *La exaltación de la libertad y de la conciencia individual al margen de la verdad y de la ley natural*

La infranqueable barrera señalada por Kant entre el mundo de la necesidad (naturaleza) y el mundo de la libertad (espíritu) es, desde el punto de vista filosófico, probablemente el antecedente de mayor relevancia para justificar el advenimiento de la conciencia individual como potestad generadora de normas éticas con pretensión de universalidad en la época contemporánea. La autonomía moral de la conciencia niega las reglas heterónomas, de la naturaleza y de la ley natural, y cambia por lo tanto la definición más íntima del hombre, que pasa del concepto boeaciano (sustancia espiritual de naturaleza racional) a una cuya clave no es más la razón, sino la libertad. Dice la VS: "Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma, y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo, el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo y por sí mismo la razón de la existencia" (n. 46).

iii) *La influencia de la civilización tecnológica en los parámetros éticos de Occidente*

La tecnología aumenta la potencia de las facultades del hombre: aguza sus ojos y sus oídos, proyecta su fuerza, constituye una extensión de su ser material. Pero la razón tecnológica es en verdad un *janus bifrons*, una realidad de dos caras. Por una parte, trae enormes ventajas a la vida ordinaria y común de los hombres, que están a la vista de todos nosotros. Por la otra, sin embargo, repite la historia del aprendiz de brujo (que narrara Luciano de Samosata en el siglo II d.C., y que Goethe transformó, siglos después, en un extenso poema), al llevarnos a desencadenar fuerzas que no somos capaces de controlar. Esta superación del límite humano se produce, en mi opinión, en dos sentidos:

—Como la tentación de hacer real todo lo que la tecnología permite hacer, en cuyo caso se produce la —por cierto— nada nueva confusión filosófica entre razón y poder, que ya anunciaron los sofistas (al comprender el concepto de "naturaleza" simplemente en sentido físico) y que Nietzsche desarrollara ampliamente mediante el concepto de "voluntad de poder". Esta actitud puede ser expresada a través del siguiente aforismo: "bueno" es lo que se puede hacer, y todo lo que se puede hacer es, por esa misma razón, bueno.

Desde este punto de vista, no somos capaces de prever las consecuencias últimas de hacer todo lo posible, y esas consecuencias, al ser desencadenadas, pueden volverse en contra nuestra. Esto podría denominarse "inabarcabilidad material".

—Como la preminencia del uso dominativo del conocimiento de la naturaleza, cuya finalidad es obviamente la eficiencia economicista, en desmedro del sentido contemplativo, que se refiere a los fines y a los valores, y que no busca convertir al mundo en un objeto disponible, sino descubrir la verdad y aprehender el significado existencial del hombre. Es decir, la tecnología pierde su carácter de razón instrumental y se erige como un fin en sí mismo, como un aspecto de la ideología del progreso indefinido. Esta deshumanización de la técnica, reducida a la autojustificación, trae como consecuencia una pérdida de identidad

del hombre, un desencuentro de la conciencia individual con el mundo y la realidad en toda su extensión, cuyos últimos extremos no somos capaces de prever. Esto podría denominarse "inabarcabilidad espiritual".

De este modo, el desarrollo unilateral de la razón tecnológica y su uso dominativo, al servicio de la voluntad arbitraria, llevan a la concepción del ser (el hombre, el mundo) como mutabilidad infinita en todas sus dimensiones: física, biológica, metafísica, moral, etc. No se presenta a la razón humana una constitución y un orden objetivos, producto de una inteligencia finalista, sino simplemente pura materia objeto de manipulación y mutación. La pérdida del sentido de un orden objetivo exterior a la conciencia acarrea, como es lógico, pues a toda metafísica sigue una moral, la pérdida de los parámetros normativos, de tal forma que todo puede o podría ser de otra forma: el mundo, el hombre, la familia, el amor, etc. En esto resuenan las palabras de Ockham, muchos siglos antes, afirmando que "Dios podría haber hecho bueno a lo malo y malo a lo bueno". El primado de la conciencia y su autonomía normativa en materia moral consagra la implantación en el plano social y cultural del viejo voluntarismo extremo, contra el que combatió en su momento el insigne Santo de Aquino.

iv) La confusión entre democracia y relativismo

El razonamiento que explica este párrafo discurre del siguiente modo: si la moral es esencialmente plural, no existe per se verdad alguna. En consecuencia, tampoco existe el error. Puesto que lo bueno o lo malo es determinado por la conciencia individual subjetiva, es natural pensar que, desde el punto de vista social, el acuerdo o consenso de las distintas conciencias determinará, en el plano del bien colectivo y de la operatividad comunitaria, lo bueno o lo malo para esa tal sociedad. La democracia —en cuanto gobierno de las mayorías— adquiere por lo tanto un valor trascendental y necesario, al convertirse en el modo de articular las pequeñas libertades individuales, dando origen a la ley, cuya causa última no es otra que la voluntad de los ciudadanos.

En razón del relativismo, por lo tanto, la democracia deja de ser simplemente una forma entre varias razonablemente posibles, de elegir a un gobernante, y pasa a convertirse en el único medio de vivir rectamente en sociedad. Ahora bien, como el mundo contemporáneo ha eliminado toda comunidad espiritual fundada en un ser trascendente, la única sociedad posible es la civil, y la democracia, al ser el único medio permitido para estar en esa sociedad, se convierte, en los hechos, en una religión, con su Papa propio, que vive en la Casa Blanca, y una feligresía convenientemente adoctrinada desde los medios de comunicación y la publicidad.

3. EL NUCLEO DE LA PROPUESTA MORAL DE LA VS

Puesto que los contenidos de teología y filosofía moral que contiene la encíclica abarcan casi todos los problemas fundamentales de la ética, y no pocas cuestiones morales exclusivamente contemporáneas, el acercamiento a ella da mucho juego, y se presta extraordinariamente bien para elegir perspectivas personales desde las que plantear su análisis e iniciar la aproximación.

Puesto que quien escribe se dedica a la investigación en Filosofía del Derecho, voy a hacer del concepto de "ley natural", que la VS convierte en uno de los

principales núcleos argumentativos, la espina dorsal de esta exposición, cuya pretensión es convertirse en una propedéutica para la lectura de la encíclica, que es, como ya hemos mencionado, una de las más complejas del Magisterio de Juan Pablo II.

Los n. 35 a 53 de la *VS* constituyen una breve pero contundente exposición de la doctrina de la ley natural según cuatro fuentes o fundamentos: (a) la Sagrada Escritura, (b) San Agustín, (c) Santo Tomás de Aquino y (d) el Concilio Vaticano II. La Sagrada Escritura es fuente primaria porque el planteamiento de la encíclica es fundamentalmente teológico: es decir, la cuestión sobre la ley natural no puede ser disociada de la Ley Divina o Eterna, de la cual es participación¹⁵.

La autoridad de San Agustín y Santo Tomás son afirmadas, sin perjuicio de la obligada referencia a León XIII (n. 44), desde el Concilio Vaticano II, con la implícita pero clara intención de salir al paso de las interpretaciones de ciertos teólogos morales postconciliares, que rechazan la perspectiva clásica y pretenden crear un orden moral basado en la conciencia y no en la ley. Esta interpretación no se ajusta a la del Concilio, como pretende resaltar el Papa al sustentar la autoridad de estos Padres desde los textos conciliares, y como resulta claro de la lectura de los n. 35 a 41 de la *VS*.

Conviene recordar, a estos efectos, que el Concilio Vaticano II pone en dos ocasiones al Santo de Aquino a la cabeza de los Doctores de la Iglesia¹⁶, y que el Papa Pablo VI se refiere a él en la Carta *Lumen Ecclesiae* de 1974, dirigida al Maestro General de los Dominicos, proponiéndolo como maestro de nuestro tiempo para recuperar el equilibrio entre razón y fe.

En base, por lo tanto, a estas fuentes, el Papa Juan Pablo II traza, en el capítulo II de la encíclica *VS*, un esbozo de la doctrina de la ley natural que entrega los pasos doctrinales fundamentales de la "nueva evangelización" de que hablábamos antes, y que puede, en mi opinión, resumirse en las siguientes proposiciones, que paso a desarrollar:

- a. *El poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios (n. 35)*

Dos cuestiones se deben tener presentes en este punto:

a.1. Dios decide sobre el bien y el mal en razón de su naturaleza, que es perfección pura. Como lo plenamente perfecto es plenamente apetecible, Dios es intrínsecamente el máximo bien, y no puede alterar, en razón de su perfección lo que es bueno y lo que es malo. Por eso, el bien que Dios propone a las criaturas es un bien coherente con su naturaleza. Esta es la razón por la cual no podría proponer a los hombres un mal como si fuera bien, ni viceversa.

a.2. El problema de la supuesta contradicción entre Ley de Dios y libertad. En la cultura contemporánea existen doctrinas que buscan otorgar a cada individuo o a los grupos sociales la capacidad de decidir sobre el bien o el mal desde el punto de vista moral. Desde esta perspectiva, es lógico que la Ley de Dios se

¹⁵ Vid. Blázquez, N., "Ley Natural", en *Comentarios...*, p. 595.

¹⁶ En el Decreto *Optam totius* sobre la formación sacerdotal, 16, y en la declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, 10.

conciba como un límite de la libertad, porque ella podría decidir sobre el bien, y primaría sobre la verdad, hasta el punto de que la verdad misma no sería otra cosa que una creación de la libertad.

Esto no es así, además, porque (argumento filosófico) al afirmarlo se contradice la esencial unidad del hombre (n. 48). Esto tiene una doble dimensión: (a) unidad de alma y cuerpo (dos coprincipios hilemórficos), y (b) unidad de razón y voluntad (facultades ordenadas entre sí).

b. La verdad divina sobre el bien y el mal es comunicada a los hombres, que llegan a su conocimiento por dos vías: la Revelación y la razón natural

Que esta verdad sea comunicada al hombre suprime el arbitrio como regla legítima de conducta humana, y crea, al tener el carácter de un mandato moral, la posibilidad del pecado, de la culpa y del arrepentimiento.

La comunicación se produce de dos modos:

b.1. Mediante la Sagrada Escritura. Dice el Papa que no puede negarse la existencia en la Revelación de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente (n.37).

De este modo, es contrario a la doctrina moral católica sostener que la Revelación se limita a proponer una exhortación, una indicación genérica que luego se completaría, mediante la razón autónoma, atendiendo a las circunstancias particulares del acto. Por el contrario: contiene una doctrina moral claramente determinada y duradera en el tiempo, esto es, en el tiempo que compete a sus destinatarios.

La nota de universalidad, la de especificidad, así como la de permanencia, apuntan y prefiguran ya la noción de "naturaleza humana" que será necesaria para explicar el concepto de "ley natural". La naturaleza es la esencia de un ente que constituye principio de operación. La esencia es el modo sustancial de ser de un ente, por el cual no es radicalmente de otro (modo). La duración de la naturaleza es la duración del ente natural concreto, ni termina antes ni termina después. Por eso es que las mencionadas notas apuntan al concepto de naturaleza, que es igual en todos los individuos concretos que lo realizan.

b.2. Mediante la Ley Eterna. Citando al Concilio, la *VS* afirma que "la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo y los caminos de la comunidad humana. Dios hace al hombre partícipe de esta ley suya, de modo que el hombre, según ha dispuesto la Providencia, pueda reconocer cada vez más la verdad inmutable" (n. 43).

Una vez que ha atribuido a Dios toda determinación del bien y del mal, que ha expresado que esta distinción entre bien y mal nos llega por vía de Revelación (sobrenatural), agrega que dicha distinción también se hace presente en el hombre por vía de su razón (natural), al poder "reconocer cada vez más" la verdad.

Dios dirige, mediante la razón de la divina sabiduría, moviendo todas las cosas hacia su debido fin (Santo Tomás). Puesto que Dios dirige a las criaturas mediante su razón, los hombres, seres dotados de razón, pueden alcanzar una cierta comprensión de los fines de la ley.

c. Por esto se dice que la ley natural es el cuidado que Dios tiene de los hombres "desde dentro" de ellos mismos, porque mediante la razón pueden ir conociendo la Ley Eterna de Dios, que puede indicarle al hombre la justa dirección en su actuar libre

La posibilidad del conocimiento intelectual de los fines del hombre en el plan de Dios abre la puerta a la noción de participación, uno de los conceptos fundamentales de la teología católica y de la metafísica occidental.

Dice Santo Tomás¹⁷ que "la criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace participe de esa providencia siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna: esta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la Ley Eterna en la criatura racional se llama ley natural".

Esta participación es distinta de la corpórea, y tiene el sentido de una cierta *auctoritas*, de un actuar como agente en el plan de Dios, y no simplemente de modo pasivo, como ocurre con los entes brutos.

d. La participación de la Ley Eterna en el hombre (es decir, de la Ley de Dios en la naturaleza racional) muestra que, para la vida moral, es preciso aceptar las siguientes consecuencias:

d.1. La íntima cognoscibilidad de lo real

Cristo afirma "conoceréis la verdad" (Juan, 8, 32). Además, siendo la creación obra de Dios, en ella resplandece su inteligencia. Esta cuestión se traslada a la perspectiva moral por obra del mandato racional, ínsito en el corazón de los hombres, de obrar en pos de su perfección, que puede ser conocida, y gracias a eso, querida.

La verdad, según esto, se encuentra en la realidad, es objetiva y no subjetiva, y constituye labor del hombre descubrirla y acatarla con humildad.

d.2. La íntima relación entre verdad y libertad (n. 35-53)

Así como la voluntad se ordena intrínsecamente a la razón, así también se deduce de este Magisterio que la libertad se ordena por esencia a la verdad. Dice el Papa, en el n. 41, que "la libertad del hombre y la Ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí".

Desde el punto de vista teológico, la verdad moral posee un esplendor propio, que es acercar al hombre a Dios mediante los actos libremente elegidos, o, lo que es lo mismo, situarle de frente al misterio que, por sus propias fuerzas, jamás habría ni siquiera alcanzado a rozar.

Desde el punto de vista filosófico (sabemos que la *VS* tiene una vocación a los dos ámbitos), Dios crea a los entes para que actúen y operen *según* su naturaleza, y en el orden consecutivo en el que sus potencias pueden ponerse en movimiento. La libertad, en cuanto dimensión de la voluntad, se halla siempre ordenada a la razón, porque sólo se puede querer lo que se conoce. Toda actividad intelectual, por lo tanto, es previa a la actividad de querer o de elegir. La

¹⁷ *Sum. Teol.*, I-II, q. 91, a. 2.

encíclica, siguiendo al Concilio, recuerda en este punto que (n. 40) la razón recibe su verdad y su autoridad de la Ley Eterna, que al incorporarse al hombre, se transforma en *ley del hombre*, dotándole de una justa autonomía, que no consiste en la creación por sí y desde sí de las normas morales. Este carácter de la autonomía marca el límite de la actividad creadora de la libertad, la cual, desde la perspectiva metafísica, sólo puede elegir entre bienes, y desde la perspectiva moral, sólo se realiza en plenitud cuando elige el bien superior de entre aquellos que la razón le ha presentado.

En este sentido, la libertad del hombre y la Ley de Dios (es decir, la verdad) “están en armonía y como entremezcladas en cuanto que el hombre obedece libremente a Dios y Dios mismo dispensa una benevolencia gratuita al hombre” (n. 41).

En consecuencia, la obediencia a Dios, la sumisión a la verdad, el reconocimiento de la objetividad metafísica y moral, no constituye un acto de heteronomía, sino, por el contrario, es la plenitud de la justa autonomía, concedida por Dios a las criaturas para que actúen siempre, *secundum naturae*, en pos de su propia perfección.

d.3. Rechazo de la dimensión creadora de la conciencia

La relación entre verdad y libertad tiene su base en el “corazón” de la persona, o sea, en su conciencia moral, que es definida por el Concilio como “el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella”¹⁸.

La afirmación precedente, que ordena a la libertad respecto de la verdad, justifica un carácter de la conciencia individual más testimonial que legislativa. La conciencia pone al hombre concreto frente a la ley, y por ello es “testigo” de su fidelidad o infidelidad a ella. Es en esta dimensión concreta en la que la conciencia se erige en un juicio (práctico) moral, un precepto interno, que interioriza la ley, sobre el hombre y sus actos.

Es decir: interioriza la ley, no la crea. Ella es causa del juicio práctico interno y concreto, el cual se basa en la ley y en las circunstancias del caso, y por ello se manifiesta el vínculo de la verdad con la libertad: la conciencia se expresa con actos de “juicio”, que manifiestan la verdad sobre el bien, y no con “decisiones” arbitrarias (n. 61).

d.4. La íntima relación de verdad y libertad perfilada hasta aquí considerada en sí misma (el orden de las facultades y la preeminencia de lo objetivo sobre lo subjetivo) y en el sujeto (la nota testimonial de la conciencia), se realiza en el acto humano, que es acto moral porque expresan la rectitud o malicia del sujeto agente.

Nótese que la dimensión abstracta de los principios formulados por la razón en la ley natural hallan un contenido completamente vital en la realización del acto concreto moralmente recto, que encierra la perfecta conjunción de las facultades del hombre: la inteligencia, que capta las esencias universales de las cosas, y la voluntad, que se dirige a entes concretos y particulares.

Como se puede ver al hilo de lo expuesto, el núcleo conceptual de la *VS* ronda la encadenación de tres conceptos fundamentales de la metafísica y la

¹⁸ Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, 16.

antropología filosófica: verdad, bien y libertad, orientados a formular las bases de una ética finalista, cuyo centro es la ley natural, como manifestación de la participación de la Ley Divina. Estas tres nociones son ordenadas en la encíclica a partir de la de verdad (como el propio nombre de la carta indica), siendo esta el propio ser de Dios en cuanto cognoscible a los hombres, mediante la Revelación y la ley natural. La verdad adquiere el nombre de "bien" cuando es objeto de la apetencia del hombre por la perfección, y la verdad es quien hace al hombre libre, porque amplía el campo de las elecciones y porque le hace partícipe del bien libremente elegido.

Toda esta argumentación, dirigida a especialistas, se verifica, se hace realidad con asombrosa sencillez a lo largo de la argumentación del Papa, en la dimensión vital del acto concreto, demostrando, una vez más, que la moral no es una cuestión de grandes teorías suspendidas por sí solas en el cielo etéreo de la abstracción, sino, por el contrario, que son los actos particulares los que descifran la ley genérica de la naturaleza en bienes concretos. Esta íntima coherencia filosófica que trasunta la moral cristiana desde los grandes preceptos hasta el más humilde de los actos, rescatando con ello el valor de la vida por sobre el análisis. Esto rescata también, en mi opinión, el sentido que las fuentes que el Papa elige como su punto de partida, dieron en su momento a la noción de "ley natural", muchas veces oscurecida por la tentación del razonamiento, a la que nos acostumbró parte importante de la manualística decimonónica.