

Para leer la «*Veritatis Splendor*»

Lucas López

La matanza de la plaza de Tiananmen es uno de los acontecimientos que con más horror pudimos contemplar la pasada década. «El concepto que uno tiene de los derechos del hombre varía según los regímenes y las sociedades. La Constitución china define los derechos fundamentales de los ciudadanos. Los pretendidos derechos del hombre que son contrarios a las leyes no constituyen derechos del hombre». El autor de estas palabras se llama Li Peng, un nombre que todos asociamos a aquellos terribles y hoy casi olvidados momentos. Quiero suponer que esas u otras imágenes del dolor justificado por las leyes estaban en el corazón de Juan Pablo II cuando escribía: «En efecto, estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana y, por tanto, de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes. Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie»¹.

A lo largo de los últimos meses se han ido publicando las reacciones a *Veritatis Splendor*. Ha habido de todo. Hubo quien se sintió profundamente herido. Otros la saludaron con alborozo. Quizás la revista «The Tablet», en todos sus números a partir de octubre-diciembre del pasado año, sea el mejor escaparate. Ultimamente se han ido publicando algunas reflexiones más pausadas. Unos y otros me animan a dar estas anotaciones que ayuden a leer la encíclica. Las agrupo en función de los capítulos en que son tratadas, pero

¹ Encíclica *Veritatis Splendor*, 96. En adelante se cita la encíclica con las siglas *VS*.

algunas recorren transversalmente toda la encíclica (como, por otro lado, sucede con los temas que indica el mismo documento).

1. Maestro ¿qué he de hacer de bueno?

El concepto de «revelación», ¿clave para entender la encíclica? Solamente algunas sugerencias: Van Leeuwen descubre que los dos modos en que la revelación aparecía en el Concilio Vaticano II, el ser y el llegar a ser, están detrás de nuestro documento, y que de algún modo problematizan y explican el paso desde la pregunta que hizo el joven del Evangelio a la que hoy nos hacemos nosotros: la revelación aparece como la clave central de lectura de la encíclica. Por eso, a la hora de comprender el papel de la Iglesia, se subraya su función *actualizadora*. Y esto se entenderá en función a su vez del concepto de revelación; Van Leeuwen nos hace remontar esta pista hasta la *Dei Verbum*: «Efectivamente el capítulo I de la constitución habla sobre la revelación en sí misma, y el segundo habla de la transmisión de la revelación en la que la revelación se despliega. Uno más estático, el otro más dinámico.»²

Terence Kennedy asocia el tema a la teología de la revelación de Von Balthasar: el título y la introducción le llevan a leer *Veritatis Splendor* también desde la perspectiva de una teología de la revelación. Descubre la presencia de la *estética* de Von Balthasar detrás de las formulaciones: «El mismo título *Splendor Veritatis* es –uno puede presumir– una referencia a la gran síntesis teológica de Hans Urs von Balthasar *Herrlichkeit*, donde el deseo de verdad está hermenéuticamente descubierto a través de la belleza»³.

² Para Van Leeuwen, uno insistirá más en diseñar las consecuencias en la vida de las comunidades, el otro mirará más exclusivamente la tarea específica del Magisterio, que será limitado a la jerarquía. Por supuesto que hay una revelación dada, pero también una revelación proceso: «De modo que viene a nosotros hasta el día de hoy y tiene lugar este acontecimiento de la revelación que ya aconteció en la Escritura y en la Tradición, como un encuentro entre Dios y la humanidad que no se para nunca». Estas dos líneas que se veían ya en el Concilio continúan hoy. Así, Van Leeuwen cree que: «La discusión entre estos dos movimientos es la discusión real que está detrás de los motivos para la aparición de esta encíclica». Y, efectivamente, hay que reconocer que: «La posición de la encíclica se hace clara desde las palabras del capítulo primero: el Magisterio siente muy urgentemente su deber de ofrecer su propio discernimiento y enseñanza, a fin de ayudar al hombre en su camino hacia la verdad y la libertad» (VAN LEEUWEN *De Weg, de Waarheid en het Leven*: Streven 61 (1994) 16–24).

³ Un poco más adelante nos muestra, a partir de un pequeño texto del mismo Balthasar, los contenidos y pistas de esta comparación: «Cristo, luz de la creación, redención y parusía, llama a todos a creer en El y a convertirse en luz en el Señor. La Revelación no señala un punto más allá de ella misma [...]. La afirmación de Von Balthasar, «Jesús el hombre, en su visibilidad, no es una señal que indica un punto más allá de sí mismo, un invisible Cristo de la fe... la imagen y expresión de Dios, ...es el Dios–hombre invisible; el hombre en la medida que Dios se irradia

«Cumplimiento» de la Ley: A lo largo de toda la fundamentación bíblica presentada no hay más definición clara de la ley natural que aquella que la acota como la revelación de Dios en la creación, en la historia (organizada en los mandamientos, los profetas...), en su propio Hijo que es su cumplimiento. Al querer indicar qué es esta Ley, el documento mira primero hacia la Ley Antigua y muestra después cómo la Ley Nueva es sólo una radicalización de la primera. De todos modos no parece excluirse una comprensión de la idea de «cumplimiento» desde una primera mirada al modo de vida concreto de Jesús que nos muestre en qué modo «realiza» la ley antigua.

Ley natural en Tomás de Aquino: En fin, aunque es claro que se habla ya, en este cap. I, de la ley natural, el contexto bíblico e histórico hace difícil comprender qué uso puede tener en la práctica moral. Los mandamientos y la ley natural como apoyo del desarrollo de la moral fundamental responden según la propia encíclica a una cierta lectura que hace de Tomás de Aquino.

Puede ser una buena pista de comprensión de esta función de la ley natural el trabajo de Herbert McCabe. Usa una metáfora para explicarnos lo que intuye sea el verdadero problema: «Imaginemos que para jugar bien al fútbol se necesitan dos libros. El primero, escrito por un entrenador experimentado te dice qué movimientos son buenos y cuáles malos en el juego [...]. De hecho, a medida que eres más hábil, te referirás menos al manual. Más aún, si llegas a ser un especialista, quizás en algunas ocasiones llegues a reconocer que realmente el mejor movimiento es hacer, precisamente, lo que en el manual se decía que no había que hacer jamás. [...] Pero junto al manual de entrenamiento necesitarás también otro libro: el libro de las reglas [...]. Este libro no te enseña nada acerca de cómo mejorar en fútbol; te dice sencillamente las reglas y las acciones que las rompen»⁴. Por tanto, parece que lo que quiere hacer Veritatis Splendor es

desde él; Dios tanto como aparece en el hombre Jesús». Von Balthasar argumenta que, puesto que Cristo incluso en su preexistencia trinitaria es la im-presión y ex-presión de su realidad como Dios, habita las palabras de la creación y su despliegue en la historia como el radiante esplendor de su gloria. Kennedy muestra cómo la revelación se entiende en la encíclica como «impresión» de la Luz Divina. Luz de una Gloria que refleja sobre nosotros lo que somos y lo que debemos hacer. Esta misma idea le ayuda a comprender la forma en que el documento habla de la ley natural y a afrontar el problema de la necesidad de la revelación para el actuar humano. El trabajo de Terence Kennedy, profesor de la Academia Alfonsiana, no está aún publicado.

⁴ En segundo lugar, McCabe busca la solución de Santo Tomás. El Aquinate toma de Aristóteles el concepto de ciudadanía y, al ponerlo bajo el Creador, lo caracteriza universalmente. Del mismo modo, toma el concepto de «filia» y lo amplía hasta la caridad. Después: «...él distingue entre, de un lado, no vivir bien la vida del Espíritu, quizás por negligencia en el cultivo de las virtudes a través de la oración, y, del otro, los hechos que son justamente incompatibles con la pertenencia a la comunidad sostenida y definida por la caridad». Precisamente aquí tenemos el problema: ¿cómo podemos ver qué actos son sólo pequeños errores y qué actos son auténticamente

mostrarnos que no se puede usar el libro de las normas como si solamente fuese el libro de entrenamiento. El ejemplo no sería siempre bueno, pues el fútbol es un invento humano y la vida humana es algo con lo que de alguna manera nos hemos encontrado. Sin embargo, también es claro que aunque en la vida moral cometemos errores que tienen su origen en la ausencia de un verdadero entrenamiento, también los hay que son sencilla y llanamente despreciar las normas

2. No os conforméis a la mentalidad de este mundo

2.1 La libertad y la Ley: ¿De qué no hablamos cuando hablamos de «ley»? Aparece como evidente el esfuerzo que hace el documento para encontrar un lugar a la *realidad*, (digámoslo así: «lo de suyo»). En esta primera parte, sin embargo, el elemento objetivador que se subraya es el de la *ley*. El problema está en reconocer que el término «ley», en cuanto se refiere al campo en el que nos estamos moviendo (ley eterna, ley natural, ley moral), siempre tiene carácter de analogía. Igual que de Dios sabemos algo y es mucho lo que no sabemos, tendremos que reconocer que la palabra «ley» dice algo sobre nuestro tema, pero es mucho lo que no dice (por ejemplo, no se puede entender nuestro término al modo en que se entiende en expresiones como «las leyes de Newton», «...ley fundamental del Estado», «...esto es plata de ley»).

Acompañar el magisterio: una larga tarea por delante: Como afirma el documento⁵, es tarea de la investigación teológica preceder y acompañar las

incompatibles con nuestra fe? La respuesta de Santo Tomás: Debemos usar nuestra razón práctica y tener fe en la Palabra de Dios. Precisamente esto es la Ley Natural: nuestra razón práctica cuando busca hacer el bien y evitar el mal. Pero nuestra razón puede cometer errores (no podemos olvidar que somos pecadores), así que Dios nos revela como ayuda los diez mandamientos: «...no al modo de principios desde los que parte el razonamiento práctico, sino como señales del límite donde debería más bien detenerse [...]. Debemos reconocer que los mandamientos son más bien límites que principios. Para Tomás sería claro que la razón práctica puede entender estos mandamientos. Llegados de Dios, son señal de su amistad. Actuar contra su enseñanza es actuar contra Dios mismo. Desde aquí, la afirmación que encontramos en la encíclica indicándonos que «... los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural» (VS 79) debemos entenderla en el sentido de que para él, la Ley Natural, que no es más que el ejercicio de la razón práctica, afecta a todos y cada uno de los campos de actividad y actividades concretas auténticamente humanas. Parece claro que para Santo Tomás, como para la encíclica, necesitamos prohibiciones absolutas y necesitamos enseñanzas también más generales. Esta será por tanto la conclusión del artículo de McCabe: «You cannot fit the virtues into a legal structure without reducing them to dispositions to follow the rules» (MCCABE, H, *Manuals and rule books: The Tablet*, 8002 (1993) 1649-1650).

«...según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y acompañada por los esfuerzos de lectura de los creyentes y de la reflexión teológica» (VS 85).

formulaciones del Magisterio. Ejemplo de esto es el mismo texto de la encíclica, que se da como respuesta a la tarea precedente de las diversas escuelas de moral, pero que, a su vez, exigirá la clarificación, ya iniciada, de las líneas que traza. Es lógico que un documento que tiene la intención de abarcar una materia tan amplia deje áreas en cierta oscuridad (entre otras cosas porque la tarea precedente de los teólogos no ha aportado toda la luz necesaria). Así, parece que no quedan claros conceptos como «natural», «valores morales», «persona», «revelación». ¿Sólo es «natural» lo que es *siempre* y del *mismo modo*? ¿Nos encontramos con «los valores» como datos ya dados y definidos previamente a nuestras acciones o deberíamos decir que más bien los actos humanos son también configuradores de valores? ¿No hablamos de «persona» de un modo en el que subrayamos tanto lo individual y lo racional en detrimento de su carácter relacional? ¿Reducimos el concepto «revelación» a estrictamente la «revelación positiva o categorial» o contemplamos todos los modos en que Dios se da a conocer al hombre —es decir, queremos saber dónde entra la «razón»—?

Ni autonomía ni heteronomía: El tema de la autonomía es uno de los centrales de esta parte. Mucho han hablado los autores. Me parece que es claro que la encíclica no pretende imponer una tesis teológica o ética de la fe⁶. No parece legítimo leer la encíclica como si quisiera dejar sin espacio a la ética civil. Al contrario, deja claro su rechazo a una moral puramente heterónoma. Afirma que no ha querido hacer moral de escuela o de tendencia⁷; por eso, sabemos que queda abierta la tarea de la reflexión. Pero sí ha querido indicar los límites del problema: la autonomía moral del hombre no es la capacidad de crear o decidir que es bien o mal, sino más bien encontrar, descubrir, qué nos humaniza (o qué nos diviniza). Esta es la formulación que hace Hughes del debate:

«Filósofos como Sartre, Richard Hare o Charles Stevenson mantuvieron efectivamente que los valores no se descubren, sino que simplemente son creados por las opciones o por las inclinaciones, ninguna de las cuales en última instancia se abre a un criticismo racionalista. La encíclica (con la mayoría de los filósofos más recientes) insiste en que la moralidad tiene que ver con verdades sobre cómo debemos vivir, y que de ningún modo podemos en ética decidir qué es la verdad, como tampoco lo podemos hacer en la medicina o la física [...]. La encíclica recoge lo que es quizás la lección más decisiva de las últimas décadas, que si ignoramos esta búsqueda difícil en la ética, la naturaleza

⁶ El término «ética de la fe» lo tomo de S. BASTIANEL, *Autonomía e Teonomía* en: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Paoline, 1990, p. 70. En cambio, el de «tesis teológica», se encuentra en el artículo de P. KNAUER, *La recepción de una ética autónoma en la moral católica*: Selecciones de Teología 85 (1983) 65.

⁷ VS 29.

humana y no humana acaba por golpearnos antes o después. No hay motivos de orgullo ni de felicidad en el mundo moral que nosotros hemos «creado»⁸.

El documento no usa el término *moral autónoma*, lo que nos hace caer en la cuenta de sus dificultades: el programa histórico de la autonomía parece enfrentado a toda pretensión teológica. Sin embargo, a favor del uso del mismo estaría el hecho de que éste carece en moral de tal significado histórico y tiene más bien un sentido general que no es incompatible con el Dios del cristianismo⁹. Entre las dificultades y aciertos parece justificada la búsqueda de otros autores que adjetivan el término: *autonomía teónoma*¹⁰.

¿Biologicismo? Parece que, efectivamente, la moral de la Iglesia tiene dificultades, por otro lado lógicas, para mostrar la plena coherencia con su visión antropológica: ¿en qué modo se entiende la relación biología/psicología (cuerpo/alma)? Especialistas hay que acusan al magisterio de la Iglesia en el tema de la moral sexual de subrayar excesivamente matices biologicistas. Por eso las dificultades que hace notar algún autor: si tuviera algo de cierto esta acusación, parece que entraría en contradicción, al menos aparente, con lo que pretende subrayar la encíclica en sus premisas: la importancia de la psicología humana, al mismo nivel que la biología¹¹.

⁸ G. J. HUGHES, *Veritatis Splendor: the issues*: The Month 1511 (1993) 433. Knauer opina que una autonomía como la criticada por la encíclica «...no tendría sentido alguno. Pero tampoco parece que haya ningún teólogo moral católico conocido que la defienda». Así, interpreta la cita que hace la encíclica de Pío XII (que recoge a su vez las enseñanzas del Vaticano I): «La certeza de la fe consiste en saberse amado por Dios con un amor que no tiene su medida en nosotros mismos sino que es el eterno e incondicionado amor de Dios a Dios, del Padre al Hijo. Quien se sabe amado así por Dios ya no necesita en su obrar dejarse guiar por el miedo por sí mismo y queda de este modo capacitado para un amor desinteresado. Cuando ya no se está bajo el poder del miedo por sí mismo se puede emplear la razón de una forma mejor y más lúcida. Ciertamente el mensaje cristiano presupone implícitamente algunas afirmaciones de la razón. Pero el poder convincente de esas afirmaciones se apoya en los argumentos aducidos por ellas y no en una autoridad divina que ocupe el lugar de los argumentos». Por otro lado, a juicio de Knauer, esta es la lectura que insinúa la propia encíclica en el n.º 51: «...pues él mismo (el Papa) desea subrayar la universalidad de la ley moral. La ley moral obliga al hombre como tal y con ello anteriormente a su religiosidad concreta y no está limitada a una determinada cultura o época» (KNAUER, *Conceptos fundamentales de la Encíclica «V.S.»*: Razón y Fe 229 (1994) 47-63).

⁹ Así lo defiende Knauer, que hace ya varios años viene diciendo que «...la idea de autonomía que se maneja no se ha tomado ni de Kant ni de ningún otro filósofo; es más bien una concepción general de autonomía que está, por así decirlo, en el ambiente y que parece integrable en el cristianismo» (P. KNAUER, *art. cit.*, p. 67).

¹⁰ Cf. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, pp. 85-87.

¹¹ Así lo analiza Hughes: parece que la conclusión a la que llega el Magisterio al indicar que todo acto sexual debe estar abierto siempre a la procreación puede subrayar excesivamente el

2.2. *La conciencia y la verdad*: ¿De qué hablamos cuando hablamos de conciencia? El concepto mismo de conciencia que se usa aquí. Parece claro que no se habla, como sí lo hacen muchos filósofos modernos, de la capacidad humana de conocer, de objetivar¹². Más bien, la conciencia, desde el punto de vista de la Encíclica, es la capacidad moral específica de la persona humana. El hecho de afirmar su absoluta dignidad –más allá de sus errores–, también nos sugiere una comprensión más peculiar: la conciencia señala a la persona misma. El comportamiento con la propia conciencia es el comportamiento con uno mismo, como también el comportamiento con la conciencia de los otros es el comportamiento con el otro mismo. Es decir: el respeto a la conciencia es el mismísimo respeto que se debe a la persona humana.

¿*Conciencia «creadora»*? El problema es que el respeto a la conciencia, el respeto a la persona, no debe significar la divinización de la propia opinión, ni de la propia perspectiva (sería negar que hay realidad sólo porque necesitamos un medio para acceder a ella). La encíclica habla de la ley moral como el punto en el que la conciencia debe encontrar no únicamente una guía general, sino también un punto claro y fijo capaz de orientarla en la elección del comportamiento. La encíclica, efectivamente, rechaza un concepto creativo de conciencia. Pero este término *creativo* no quiere decir otra cosa que esto: *no es la conciencia la que decide que una cosa sea buena o mala*. La conciencia es entender si un acto debe o no debe hacerse. Pero la conciencia no hace que sea bueno aquello que es malo, ni hace malo lo que es bueno. ¿Se puede, después de esta encíclica, seguir hablando de *conciencia creadora*? El modo en el que el término es rechazado por *Veritatis Splendor* es el que acabamos de ver. Algunos autores, sin embargo, hablan de *conciencia creadora* para indicar, únicamente, que, en las situaciones donde nos tropezamos con conflictos de valores, donde la realidad no se da a entender claramente (ni por el sentido de los datos ni por el significado de las normas), la conciencia debe elegir, debe decidir. Volvamos a repetir que no hay pretensión de hacer de la conciencia una instancia independiente de la verdad. Solamente reconocer que la verdad hace referencia también

fundamento biológico: «...es muy diferente argumentar que las indicaciones de la biología humana son suficientes para mostrar que cada uno de los actos sexuales debe estar encadenado a la procreación». De hecho, esa posición parece lejana de aquello que defiende la misma encíclica: «En las premisas de la encíclica, la psicología humana es tan importante como lo es la biología en proponer límites–indicaciones sobre cómo debemos vivir, y en determinar los significados que puede tener la actividad sexual humana. Del mismo modo que la encíclica no resuelve la cuestión de la relación entre biología y psicología, sin embargo sitúa admirablemente el fondo teórico sobre el que las preguntas pueden ser discutidas» (HUGHES *art. cit.*, p. 435).

¹² Cf. MONSERRAT, J., *Epistemología Evolutiva y Teoría de la Ciencia*, U.P.Comillas, Madrid 1987, pp. 167ss.

a la situación concreta de la persona que la busca; en palabras de la misma encíclica: «La enseñanza del Concilio subraya, por un lado, 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»¹³.

2.3. La opción fundamental y los comportamientos concretos: Una vía libre para la «opción fundamental»: Una constatación importante: la encíclica no cierra la puerta a la formulación de la moral cristiana en torno a la propuesta de la opción fundamental. Y esto hasta tal punto que la misma encíclica subraya el núcleo de esta formulación al afirmar lo siguiente: «La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación de la persona humana»¹⁴. Sin embargo, *Veritatis Splendor* quiere ayudar a hacer un discernimiento: empuja a rechazar la disociación como modo de entender la relación entre opción fundamental y elecciones concretas.

En realidad esta lectura del documento parece legitimada también por el trabajo del P. Fuchs en «The Tablet». Aunque él piensa que no es pertinente el discernimiento que propone el documento («No conozco ningún proponente de la opción fundamental que haya dicho esto»), nos refiere primeramente un relato de la historia de la opción fundamental para hacernos ver después los términos concretos en que él mismo la formula: «La libertad humana no es un acto simple, sino que sus efectos suceden en dos esferas diferentes y relacionadas. Por un lado, experimentamos la libertad en las elecciones morales cotidianas: aquí la persona, más o menos libre, elige las acciones morales más significativas. Por otro lado, en tales decisiones sobre hechos particulares, la persona se compromete como un todo, como una persona: desde aquí se puede hablar de libertad fundamental. Por tanto, no solamente las acciones particulares son buenas o malas, sino también la persona en su totalidad»¹⁵. Resulta claro que para Fuchs esta elección fundamental no solo influye en los actos concretos, sino que también estos actos influyen en la elección fundamental. Sin embargo, hay algunos actos que podemos llamar efectivamente periféricos... «...pueden, no obstante, llevar gradualmente una persona a un punto en el que esté ahora decidida a caminar en una dirección contraria a su disposición previa. Cuando esto sucede, su opción fundamental ha cambiado»¹⁶.

¹³ VS, 41.

¹⁴ VS, 67.

¹⁵ FUCHS, J., *Good acts and good persons*: The Tablet 7996 (1993) 1444-1445.

¹⁶ En fin, concluye que la presentación que hace la encíclica no es la más indicada: a) la presenta como si fuese un acto consciente determinado, b) en el que hay una clara y fuerte

La «víctima» como supuesto para una lectura legítima: Una vez más parece necesario señalar que la pretensión objetivadora de la encíclica nos pone delante de lo concreto. Y esto es decisivo: la moral, efectivamente no habla sólo de intenciones más o menos vagas, sino de acciones concretas. Por supuesto, estas acciones suponen una intencionalidad –importante también en moral– y unas víctimas. Creo que hay un modo legítimo de lectura del documento que intuye un supuesto detrás de sus formulaciones: las víctimas. Cuando apela a las formulaciones concretas, a la tradición del pecado mortal concreto, más que el rigorismo duro que algunos han creído encontrar, aparece la pasión por la víctima generada por tantas intenciones. Parece que así se debe leer la referencia a las conclusiones del Sínodo de los Obispos de 1983.

2.4. El acto moral. El silencio sobre el «doble efecto»: Sorprende ver que a lo largo del documento no se habla en ningún momento de los «principios» con los que los sistemas morales han afrontado las situaciones conflictivas. Paradigmático es el silencio sobre el principio del doble efecto¹⁷. Por supuesto que este «hueco» no puede interpretarse legítimamente en el sentido de que no se dan tales situaciones conflictivas. Sin embargo, sí parece claro que las críticas que la nueva moral hace sobre las soluciones tradicionales está en el origen de una «laguna» de tal calibre. Creo legítimo concluir que este silencio al menos autoriza –y, ¿por qué no decirlo? ¡anima e impulsa...!– a continuar la búsqueda (no sólo preceder, sino también acompañar la reflexión del magisterio) por vías nuevas.

A la búsqueda del «objeto»: Toda esta parte se vuelca sobre la idea del *objeto del acto moral*. Pretende proponer esta formulación como punto de apoyo para edificar una moral objetiva que nos obligue sin excepciones. Muy conveniente es caer en la cuenta de lo que dice la encíclica sobre el concepto de *objeto* en el nº 78: a) que el objeto de un acto moral no es un hecho de orden

separación entre elección y actos concretos, c) donde los actos no tienen significado moral en la persona, d) o son valorados exclusivamente desde la intención. Por supuesto que el propio Fuchs consideraría esto «sínful», pero repite que: «¿Quién dice remotamente algo que se parezca? Cada acto particular contiene alguna referencia al bien o al mal, y ninguno desea negarlo; el problema es cómo afecta esto al estatuto ético de la persona en su totalidad, lo que está en otro nivel». Finalmente Fuchs reconoce que la formulación de la VS tiene el empeño de no refutar el sentido positivo de la opción fundamental. Y que el mismo documento pide a los autores ayuda para aclarar los problemas con que tropieza el magisterio (*ibid.*).

¹⁷ Por cierto, Knauer, en *Conceptos fundamentales de la encíclica Veritatis Splendor: Razón y Fe* 229 (1994) 47–63, vuelve a afrontar este principio paradigmático para ver cómo debe reformularse en función de los parámetros «a la larga» y «y en su conjunto». No es una propuesta nueva, pero sí sigue pareciendo un intento interesante de recoger las formulaciones de la moral clásica y sus intuiciones.

puramente físico; b) Que el objeto del acto de querer es un comportamiento libremente elegido; c) y citando a Ligorio: «No basta hacer buenas obras, sino que hace falta hacerlas bien [...], es necesario hacerlas con el puro deseo de agradar a Dios»¹⁸.

Como se ve, el problema no está muy resuelto. En realidad, hay casos obvios que ninguno negaría: matar por odio, renegar de Dios, mentir por placer, robar sin necesidad... Todo esto no se puede hacer y es muy claro. El problema es cuando hablamos de «matar en defensa propia», «mentir para salvar un secreto», «robar por hambre», etc. Es cierto que la encíclica reconoce que, como mínimo, algunas situaciones y circunstancias «atenúan» la culpabilidad. Pero es claro hasta para la moral clásica que algunas de estas situaciones cambian *el objeto del acto moral mismo*, hasta el punto de, por ejemplo, meter las circunstancias en la misma definición del acto y llegar a cambiarles el nombre («restricción mental» en vez de «mentira justificada»). Probablemente esta solución clásica tenga hoy alguna vigencia, pero el silencio de la encíclica también parece invitar a buscar por otros caminos

Me parece que éste sería el sentido de la explicación que Richard McCormick hace en su artículo «Matando al paciente»¹⁹. Tras indicar que la afirmación general que nos dice que «...ciertos hechos pueden ser moralmente equivocados por su objeto e independientemente de sus circunstancias» no es más que «...analíticamente obvia si el objeto es caracterizado previamente como moralmente equivocado», nos pone delante de lo que él entiende como problema llave: «¿Qué objetos deben ser caracterizados como moralmente equivocados y con qué criterios? Por supuesto, detrás de esta pregunta se esconde una más profunda: ¿qué es lo que se debe considerar parte del objeto?». Por tanto, si éste es el quicio del problema, la solución que propone McCormick pasa por aceptar un consecuencialismo o teleologismo que le resulta evidente: «Supongamos el término «mentira» como ejemplo. El sistema Kantiano-Agustiniano sostiene que toda falsedad es una mentira. Otros sostendrán que una falsedad es moralmente mala (una mentira) solamente cuando se niega la verdad a uno que tiene el derecho a saber. En el primer caso diremos que es falsedad el objeto del acto (mentira) y se verá como un objeto moralmente malo. En el segundo caso, el objeto es una «falsedad para proteger un secreto importante» y se verá como «ex objeto» moralmente bueno («ex objeto» porque el auténtico fin debe ser contemplado como perteneciente al objeto)»²⁰.

¹⁸ *VS*, 78.

¹⁹ MCCORMICK, R., *Killing the patient*: The Tablet 7995 (1993) 1410-1411.

²⁰ No es de extrañar la reacción de McCormick ante la definición que la encíclica hace del «proporcionalismo»: «Ningún proporcionalista que yo conozca se reconocería él o ella en esta

3. Para no desvirtuar la cruz de Cristo:

En el nº 102 se nos recuerda que la ley de Dios puede resultar de difícil cumplimiento, pero no imposible. Es claro: sin la gracia de Dios terminará por ser imposible. Quizás sea este un buen lugar para encajar la enseñanza de la Iglesia sobre el pecado estructural: las actitudes que se incrustan en el modo de ser humano a partir de la promoción de antivalores en la cultura, la política, la economía, los medios de comunicación y las demás manifestaciones de la vida social. Aquella gracia de Dios que puede hacer de nuestro pecado (el crucificado) lugar de nuestra redención será la única capaz de llevar liberación donde reina la esclavitud, llevar salud al corazón de la enfermedad. En este sentido, a pesar de nuestra experiencia (¡y la del mismo Pablo de Tarso!), podemos afirmar con *Veritatis Splendor* que cumplir la Ley de Dios no es nunca imposible.

Una moral sin privilegiados: Resulta difícil entender el nº 96, donde se subraya la absoluta igualdad de todos los hombres respecto a las exigencias morales. Creo que su lectura legítima debe confluir con lo que se nos dice en el nº 70: «Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen sobre la imputabilidad subjetiva del pecador». De hecho, fácilmente podemos imaginar situaciones sociales, económicas o meramente culturales, todavía más complejas y oscuras que influyen sobre la imputabilidad subjetiva del hombre-pecador. Es decir, el nº 96 nos dice que somos absolutamente iguales delante de las exigencias objetivas de la moral, pero no delante de su imputabilidad subjetiva²¹.

Conclusión

Pese a lo virulentas que han sido algunas de las reacciones a este documento²², creo que, llegados al final de nuestra lectura, debemos reconocer lo

descripción». Y un poco más adelante vuelve a repetir la clave del problema: «Cuando los teólogos actuales dicen que algunos antivalores de nuestras acciones pueden justificarse por una razón proporcionada, ellos no pretenden decir que acciones moralmente equivocadas (ex objecto) puedan justificarse por el fin. Dicen que una acción no puede ser juzgada como moralmente equivocada simplemente por una mirada al suceso material, o a su objeto, entendido de modo notablemente restrictivo y estrecho» (*ibid*).

²¹ Quizás todavía deberíamos señalar que, supuesta esta «desigualdad» a nivel de imputación personal, el Dios de Jesús debe mirar con mayor indulgencia el pecado del pobre que vive abrumado por las dificultades, la marginación.

²² Estas reacciones no son globalmente descalificables. Responden a visiones de conjunto en las que el texto de la encíclica se lee al contraluz del testimonio a veces no tan ilusionante de los pastores eclesiales. Las lágrimas de Häring, las sospechas de McCormick, las protestas de Fuchs, no pueden ser juzgadas únicamente como la reacción de quien se siente herido en su orgullo. También tiene la pretensión de hablar de la realidad. No estaría de sobra reconocer que también

que él mismo nos decía: «...el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico»²³. Por eso, a lo largo de las cuestiones más debatidas, el papa, oídos sus consultores, ha trazado las posturas discutidas en sus posicionamientos más extremos. De tal modo que el rechazo oficial afecta a proposiciones para las que, como hemos visto, difícilmente se encontrarán teólogos en su defensa.

Podría llevarnos a una cierta desilusión ver que la verdad defendida y enunciada en la encíclica no tiene muchísimas novedades. Pero el valor de la encíclica no se sitúa sólo al nivel de la discusión más técnica. Hay un mensaje continuo y fuerte que es necesario repetir. Y que, con la humildad del que se sabe también pecador, debe ser proclamado: *Hay cosas que no se pueden hacer jamás, no todo vale, el relativismo moral es muchas veces sólo la ideología en la que los fuertes justifican sus privilegios e ignoran a las víctimas*. Invito a esta lectura legítima de la encíclica: pensar el mundo, nuestras decisiones y nuestras actuaciones desde la perspectiva de las víctimas, de los crucificados. Muchos nombres propios pueden mostrarnos cómo la defensa de esta verdad, este camino, esta vida, lleva a la cruz y al martirio.

Alguna conferencia he oído en Roma donde se afirmaba que el tono general de *Veritatis Splendor* era el mismo que se respiraba en los documentos más refrescantes del Concilio Vaticano II. Para quienes no vivimos aquellos momentos, la comparación no deja de ser difícil de comprender. Vivir en un hoy que se nos muestra como hiper-complejo, oscuro, y muchas veces incomprensible, no es el mejor terreno para el optimismo. ¿Se puede creer que efectivamente somos capaces de discernir la verdad y hacer el bien? Esa es nuestra apuesta. El documento da sus pistas. Con sus silencios y sus simplificaciones necesarias, reconoce también sus límites. Queda la tarea de los teólogos: no pueden contentarse con el mero preceder a lo largo de tantos años esta primera formulación que el magisterio hace de la moral fundamental: les toca también acompañar con su investigación, sus formulaciones, sus búsquedas. Y todo con una certeza, la única que justifica el optimismo: «Ningún pecado del hombre puede cancelar la misericordia de Dios, ni impedirle poner en acto toda su fuerza victoriosa, con tal de que la invoquemos»²⁴.

Lucas López

en las opiniones de algunos pastores y en las listas de teólogos «affidabili» los cristianos no parecemos estar a la altura del mensaje que nos fue confiado.

²³ *VS*, 29.

²⁴ *VS*, 176.