
El significado de la *Veritatis splendor* para la teología moral

The Meaning of Veritatis splendor for Moral Theology

RECIBIDO: 25 DE OCTUBRE DE 2022 / ACEPTADO: 1 DE DICIEMBRE DE 2022

Ángel RODRÍGUEZ LUÑO

Universidad Pontificia de la Santa Cruz
Facultad de Teología
Roma, Italia
ID ORCID 0000-0003-2712-6423
arodriguezl@pusc.it

Resumen: Después de ofrecer una visión sintética del contenido y del impacto de la *Veritatis splendor*, el artículo describe cómo la encíclica analiza los problemas doctrinales de la orientación teológico-moral conocida como “moral autónoma”, así como de su modo de entender la relación entre el hombre y Dios y la actividad de la razón práctica, que comporta una concepción para la que la competencia de la inteligencia humana en el ámbito de la ley natural es exclusiva y excluyente de la aportación de la fe y del Magisterio de la Iglesia.

Palabras clave: *Veritatis splendor*, Moral autónoma, Ley moral natural.

Abstract: After offering a synthetic vision of the content and impact of *Veritatis splendor*, the article describes how the encyclical analyzes the doctrinal problems of the theological-moral orientation known as “autonomous morality”. In particular, it deals with its way of understanding the relationship between man and God and the activity of practical reason, which involves a conception for which the competence of human intelligence in the realm of natural law is exclusive and excluding the contribution of faith and the Magisterium of the Church.

Keywords: *Veritatis splendor*, Autonomous Moral, Natural Law.

1. INTRODUCCIÓN

El próximo 6 de agosto se cumplirán 30 años desde la publicación de la Encíclica *Veritatis splendor*¹, una buena ocasión para reflexionar acerca de lo que ese documento ha representado y representa para la teología moral.

Como es sabido, la encíclica se dirige a todos los Obispos de la Iglesia Católica y tiene como objeto tratar algunas cuestiones doctrinales fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia². Esta encíclica fue de algún modo una novedad absoluta, pues hasta entonces la Iglesia se había pronunciado muchas veces sobre problemas morales concretos, pero no existía un documento extenso sobre lo que generalmente llamamos moral fundamental, es decir, sobre los fundamentos doctrinales de la teología moral. Esta novedad explica en parte el tiempo requerido para su preparación, pues se trataba, por así decir, de un tipo de documento sobre el que no había precedentes³.

La encíclica explica el motivo por el que san Juan Pablo II consideró conveniente su publicación. La Iglesia atravesaba una situación en la que «algunas verdades fundamentales de la doctrina católica [...] corren el riesgo de ser deformadas o negadas»⁴. No se trataba de dudas u objeciones sobre puntos concretos, sino que «partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. 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»⁵. La relación de la libertad con la verdad es ciertamente compleja, pero de modo sencillo quizá se podrían enumerar dos puntos centrales de esa cuestión: ¿existe una verdad moral previa a la decisión personal que en sus contenidos generales está impresa en el corazón del hombre, o más bien formular esa verdad es la tarea que Dios ha confiado a la conciencia per-

¹ SAN JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Veritatis splendor” sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, 6-VIII-1993: AAS 85 (1993) 1134-1228. En adelante nos referiremos a esta encíclica con la sigla VS y citaremos la traducción española publicada por la *Libreria Editrice Vaticana*, adoptando alguna vez las modificaciones de la versión española presente en la página web www.vatican.va.

² Cfr. VS, 4.

³ La encíclica había sido anunciada ya en agosto de 1987, en la Carta Apostólica “*Spiritus Domini*”, publicada con ocasión del segundo centenario de la muerte de san Alfonso María de Liguorio. Cuando ya estaba en la fase final de elaboración, se vio conveniente publicar primero el *Catecismo de la Iglesia Católica* (cfr. VS, 5), lo que supuso una ulterior espera.

⁴ VS, 4.

⁵ *Ibid.*

sonal de cada uno?⁶ Y, en segundo lugar, ¿la fe cristiana es vía, camino, enseñanza para las decisiones concretas del cristiano, o se limita a ser un horizonte trascendental de sentido, de contenido concreto indeterminado, en el que de algún modo quedan enmarcadas las decisiones de la conciencia personal?⁷

Como sobre estos puntos volveremos más adelante, ahora se puede pasar a decir algo acerca del impacto que tuvo la publicación de *Veritatis splendor*. El impacto fue muy grande. Solo en el año sucesivo a su publicación vieron la luz muchos centenares de intervenciones en periódicos, en revistas generalistas y en revistas especializadas, en convenios y jornadas de estudio organizadas por universidades civiles y eclesiásticas, cuyas actas fueron publicadas sucesivamente como obras colectivas⁸. Hace tiempo publiqué un balance de las publicaciones de ese primer año, en el que me detuve solo sobre lo que me parecía más significativo, pues una simple mención de todo lo publicado hubiera requerido un espacio mucho mayor de las 65 páginas que tenía a disposición⁹. *L'Osservatore Romano* publicó también una editorial que comentaba las reacciones suscitadas por la encíclica durante el año sucesivo a su publicación¹⁰, y

⁶ El problema lo expresa gráficamente Karl-Heinz Menke en el título de uno de sus libros: *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2017: ¿la verdad nos hace libres o la libertad nos hace verdaderos?

⁷ Me parece que estas dos preguntas son la sustancia de cuanto se afirma en el tercer párrafo de VS, 4.

⁸ Como botón de muestra, menciono algunas obras colectivas del 1994, año siguiente al de la publicación de VS: AA.VV., «*Veritatis splendor*» *Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994; RUSSO, G. (ed.), «*Veritatis splendor*». *Genesi, elaborazione, significato*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1994; DEL POZO, G. (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Madrid: BAC, 1994; LUCAS LUCAS, R. (ed.), *Veritatis splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994; MIETH, D. (hrsg.), *Moraltheologie im Absents? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis Splendor»*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994; WILKINS, J. (ed.), *Understanding «Veritatis splendor»*. *The encyclical letter of pope John Paul II on the Church's moral teaching*, London: SPCK, 1994; AA.VV., *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della «Veritatis splendor»*, Roma: Rogate, 1994; SELLING, J. A. y JANS, J. (eds.), *The splendor of accuracy. An examination of the assertions made by Veritatis splendor*, Kampen: Kok Pharos, 1994; VELASCO, M. A. (ed.), *Los derechos de la verdad. «Veritatis splendor»: crítica y réplica*, Madrid: Palabra, 1994.

⁹ RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)», *Acta Philosophica* IV (1995) 223-260 y «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)», *Acta Philosophica* V (1996) 47-75 (este segundo artículo fue posteriormente traducido al castellano: https://www.eticaepolitica.net/eticafondamentale/arl_veritatis2%5Bes%5D.htm). En 1996 se publicó otra obra que ofrece una buena visión de conjunto, que fue traducida posteriormente a la lengua castellana: BONANDI, A., «*Veritatis splendor*». *Treinta años de teología moral*, Madrid: Cristiandad, 2003.

¹⁰ «La ricezione della *Veritatis splendor* nella letteratura teologica», *L'Osservatore Romano*, 20-V-1995, 1.

la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo pública una respuesta a la obra colectiva dirigida por Dietmar Mieth antes citada, que mostraba un criticismo de tono bastante exagerado¹¹. En los años siguientes, especialmente con motivo de los aniversarios de la publicación, se celebraron convenios y jornadas de estudio, a los que generalmente siguió una publicación. No faltaron presentaciones de muy alto nivel, entre las que cabe destacar algunas intervenciones del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que era entonces el cardenal Joseph Ratzinger¹².

Más allá del número y calidad de las publicaciones, que son datos objetivos, cabe preguntarse: ¿cómo fue recibida y asimilada esta encíclica, sobre todo por parte de los pastores y de los teólogos? Pienso que la acogida fue muy positiva y amplia entre los pastores. También tuvo buena acogida entre los teólogos, aunque habría que matizar mucho más el juicio: no faltaron resistencias e incluso críticas explícitas. Pero hay que añadir que la mayoría de los teólogos críticos al menos moderaron sus reflexiones, evitando las posiciones del pasado más directamente criticadas por la VS. Tal moderación, sin embargo, admite diferentes interpretaciones.

Si nos preguntásemos si la VS fue recibida hasta el punto de que los problemas que quiso resolver hayan quedado definitivamente aclarados y resueltos, la respuesta que hoy sería posible dar es bastante compleja y diferenciada, como iremos viendo.

2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO FUNDAMENTAL DE LA ENCÍCLICA

Como es sabido, la encíclica consta de una Introducción, en la que se expone el objetivo y la motivación del texto, tres capítulos y una breve conclusión. Después de 30 años el contenido de cada uno de los capítulos es bien conocido, y no tendría sentido ofrecer ahora un resumen. Voy a limitarme a señalar algunos puntos que me parecen más relevantes para la comprensión del significado de la VS para la teología moral.

¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Osservazioni sul libro *Moraltheologie im Absents? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*», *L'Osservatore Romano*, 2-II-1996, 3.

¹² Por ejemplo: «Presentazione dell'Enciclica *Veritatis splendor*», *L'Osservatore Romano*, 6-X-1993, publicada también por la revista *Medicina e Morale* 6 (1993) 1101-1110; y «Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*», en NORIEGA, J. y MELINA, L. (eds.), *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Congresso Internazionale (Roma, 20-22 novembre 2003), Roma: Lateran University Press, 2004, 35-45.

El capítulo I (nn. 6-27) toma como punto de partida la pregunta dirigida a Jesús por el joven rico acerca de lo que se ha de hacer para alcanzar la vida eterna. Se precisa que «más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es *una pregunta de pleno significado para la vida*»¹³. El Señor dice al joven que solo Dios es bueno, y alude a los mandamientos como camino para ser semejantes a Él. Luego añade algo más. Le invita a seguirle, porque solo camina hacia Dios quien camina junto a Cristo: «Jesús pide que le sigan y le imiten en el camino del amor, de un amor que se da totalmente a los hermanos por amor de Dios»¹⁴. Seguir a Cristo es el fundamento de la moral cristiana¹⁵. El primer capítulo termina diciendo que promover y custodiar la Fe y la vida moral es la misión confiada por Jesús a los apóstoles y a sus sucesores. «Dentro de la Tradición se desarrolla, con la asistencia del Espíritu Santo, la *interpretación auténtica* de la ley del Señor»¹⁶. El mismo Espíritu, que está en el origen de la Revelación garantiza su fiel interpretación y aplicación «en el correr de los tiempos y de las circunstancias»¹⁷. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado solo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo»¹⁸. La lectura del capítulo I, que es fundamentalmente una meditación bíblica, deja la clara impresión de que la vía cristiana tiene un modelo y una orientación muy concreta: Jesús, con sus enseñanzas y sus actitudes, y la Iglesia, que goza de la asistencia del Espíritu Santo para interpretar y aplicar a lo largo de la historia y de todas las circunstancias lo que de Jesús se nos ha transmitido.

El capítulo II, que lleva el significativo título «No os conforméis a la mentalidad de este mundo (Rom 12,2)», lleva a cabo un discernimiento crítico de algunas tendencias de la teología moral actual, cuya problematicidad constituye una de las principales motivaciones de la encíclica. El discernimiento se centra en cuatro puntos: la autonomía moral (nn. 35-53), la conciencia moral (nn. 54-64), la opción fundamental (nn. 65-70) y el acto moral (nn. 71-83).

El capítulo III es de carácter pastoral y resulta muy significativo en el conjunto de la encíclica. Expresa la razonada convicción de que cuanto se ha

¹³ VS, 7.

¹⁴ VS, 20.

¹⁵ Cfr. VS, 19.

¹⁶ VS, 27.

¹⁷ VS, 27.

¹⁸ VS, 27. En el texto original toda esta frase va en caracteres cursivos.

dicho en los capítulos anteriores acerca de la moral es de capital importancia para la vida de la Iglesia y de la sociedad, ámbitos en los que la libertad se ha de conjugar sabiamente con la verdad. La adaptación a la cultura dominante en cada momento histórico tiene límites infranqueables, como lo testimonia la vida de los mártires. Hacer de la cultura dominante el criterio teológico y hermenéutico fundamental terminaría por «desvirtuar la Cruz de Cristo»¹⁹, expresión de san Pablo que se pone significativamente como título de este tercer capítulo y que hay buenos motivos para pensar que constituía la preocupación central del Autor de la encíclica.

3. EL DIFÍCIL PROBLEMA DE LA MORAL AUTÓNOMA

Como se ha dicho al inicio, la bibliografía sobre la VS es muy abundante. Se ha estudiado con detalle su posición acerca de todos los puntos tratados. Por otra parte, Juan Pablo II era bien consciente de que «el Magisterio de la Iglesia no desea 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»²⁰. Por estas razones, y porque no me gustan las polémicas, no me parece oportuno volver, después de 30 años, a discutir posiciones e interpretaciones propuestas por autores concretos²¹. Me parece preferible limitarme a esclarecer sintéticamente lo que a mi modo de ver es la sustancia del problema doctrinal que la VS quiso afrontar, añadiendo algunas consideraciones sobre el modo en que se presenta en la actualidad.

Pienso que el problema central afrontado por la encíclica es la orientación teológico-moral que generalmente se conoce como “moral autónoma”. Problema muy difícil, ya que encierra cuestiones epistemológicas y teológicas complejas. Además, por su mismo estar centrado en la autonomía del sujeto moral, se trata de una posición que hace muy difícil llegar a soluciones compartidas. Lo ilustra muy bien el papa emérito Benedicto XVI, testigo

¹⁹ 1 Cor 1,17.

²⁰ VS, 29.

²¹ En su momento expuse con bastante amplitud mi opinión acerca del debate suscitado por la moral autónoma en RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)», 242-259.

cualificado de aquella época, en el saludo que envió con motivo del 50 aniversario de la institución de la Comisión Teológica Internacional. En ese mensaje explica que la teología moral fue siempre una de las principales áreas de trabajo de la Comisión. Pero la presencia de frentes opuestos y la falta de una orientación de fondo impidió obtener resultados apreciables. Menciona al teólogo William May que dos veces tuvo que aceptar el rechazo unánime de su propuesta, cosa que hasta entonces no había sucedido en la Comisión.

Rompió a llorar, y yo mismo no conseguí consolarlo eficazmente. Junto a él estaba, por lo que recuerdo, el profesor John Finnis, que enseñaba en los Estados Unidos y expresó el mismo enfoque y concepto de una manera nueva. Se le tomó en serio desde un punto de vista teológico, y sin embargo ni siquiera él pudo lograr ningún consenso. En el quinto quinquenio [de la CTI], de la escuela del profesor Tadeusz Styczen –el amigo del papa Juan Pablo II– llegó el profesor Andrzej Szoztek, un inteligente y prometedor representante de la posición clásica, que sin embargo no logró crear un consenso. Finalmente, el padre Servais Pinckaers intentó desarrollar desde santo Tomás una ética de la virtud que parecía muy razonable y convincente, y sin embargo, tampoco logró ningún consenso. Lo difícil de la situación también se puede ver en el hecho de que Juan Pablo II, que estaba especialmente interesado por la teología moral, al final decidió posponer la redacción final de su encíclica moral *Veritatis splendor*, queriendo esperar primero el Catecismo de la Iglesia Católica²².

Los nn. 36 y 37 de la VS describen el núcleo y las motivaciones de la moral autónoma. La descripción me parece exacta, aunque con los límites inevitables de toda exposición breve de una cuestión compleja. Para entender bien el sentido de toda la propuesta, me parece útil anticipar brevemente la conclusión final: «una autonomía concebida así comporta también la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado “bien humano”. Éstas no pertenecerían al contenido propio de la Revelación y no serían en sí

²² El texto es una traducción mía del texto italiano del saludo de Benedicto XVI, del 22-X-2019, tomado de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20191022_saluto-bxvi-50ann-cti_it.html (consultado el 12-X-2022).

mismas importantes en orden a la salvación»²³. Si no se tuviese en cuenta este punto, se podría pensar que la moral autónoma es simplemente un nuevo modo de explicar la noción tradicional de ley moral natural, pero entre esta concepción tradicional y la moral autónoma hay una diferencia esencial: la doctrina de la ley natural afirma ciertamente que la inteligencia humana es en línea de principio naturalmente competente para formular las exigencias que se refieren al ámbito del obrar intramundano, pero *no sostiene de ningún modo que esa competencia sea exclusiva y excluyente*, mientras que la exclusión de la Fe y del Magisterio en las materias de ley natural es precisamente la novedad esencial de la moral autónoma. El objeto del debate no es la capacidad de la inteligencia de formular *activamente* esas exigencias morales, sino el modo de concebir la naturaleza y el fundamento de esa capacidad, que la presenta como excluyente de cualquier otra competencia. Es esta la cuestión central sobre la que volveremos más adelante.

4. LAS MOTIVACIONES DE LA MORAL AUTÓNOMA

La VS introduce el tema diciendo que «el requerimiento de autonomía que se da en nuestros días no ha dejado de ejercer su *influencia incluso en el ámbito de la teología moral católica*»²⁴. Todo parece nacer del profundo malestar causado por la percepción de la distancia entre la enseñanza moral católica y el sentir de la cultura hoy dominante, en la que de algún modo se mueven también los fieles católicos. Para algunos la Iglesia es poco “moderna”, e incluso “antimoderna”. Este malestar lleva al propósito de asimilar una idea que en la “mentalidad moderna” juega un papel central: la autonomía, que comporta el rechazo de toda autoridad y de toda ley que puedan adscribirse a la “heteronomía”.

La VS valora positivamente el deseo de dialogar con la cultura actual y de hacer más comprensibles las enseñanzas de la Iglesia. Esas motivaciones «pertenecen, en su mayoría, a la mejor tradición del pensamiento católico. Interpelados por el concilio Vaticano II, se ha querido favorecer el diálogo con

²³ VS, 37. La negación de la competencia del Magisterio de la Iglesia en el ámbito de la ley moral natural, o de la “moral categorial”, se sostiene con mucha más radicalidad por parte de algunos autores que actualmente se mueven en esta línea de pensamiento. Véase por ejemplo STRIET, M., *Libertà ovvero il caso serio. Lavorare per abbattere i bastioni*, Brescia: Queriniana, 2020 (original: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2018).

²⁴ VS, 36.

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 y 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»²⁵. La actitud dialogante con la cultura en la que vivimos; el intento de mostrar que las exigencias morales son razonables, y por tanto interiores para un ser racional; evitar describir la tarea del sujeto moral como simple obediencia a mandamientos..., son tareas positivas y necesarias. Nadie lo pone en duda.

El concepto de autonomía de matriz kantiana tiene sin embargo presupuestos e implicaciones complejas, por lo que utilizarlo no es tan inocuo como ponerse o quitarse un sombrero. Dice la VS que su asunción por parte de algunos teólogos provocó «un profundo replanteamiento del papel de la razón y de la fe en la fijación de las normas morales que se refieren a específicos comportamientos “intramundanos”, es decir, con respecto a sí mismos, a los demás y al mundo de las cosas»²⁶. Basta tener un conocimiento somero del pensamiento kantiano para advertir que ese replanteamiento va a modificar el concepto de razón y, consiguientemente, su relación con la Fe.

5. LA RAZÓN PRÁCTICA, ¿LUZ AUTÓNOMA O CHISPAZO DIVINO?

En el tercer párrafo del n. 36 la VS apunta directamente al núcleo del problema: «olvidando, sin embargo, que la razón humana depende de la Sabiduría divina [...] algunos han 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. Tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente “humana”, es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado autor de esta ley, a no ser en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legislatora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre. Ahora bien, estas tendencias de pensamiento han llevado a negar, contra la Sagrada Escritu-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

ra (cfr. Mt 15,3-6) y la doctrina perenne de la Iglesia, que la ley moral natural tenga a Dios como autor y que el hombre, mediante su razón, participe de la ley eterna, que no ha sido establecida por él».

Tratemos de entender lo que se dice en esas densas líneas. La VS ha dicho poco antes que la corriente de pensamiento teológico de la que hablamos no contrapone de modo radical la libertad humana y la ley divina, y que tampoco niega que las normas morales tengan un fundamento divino último²⁷; es más, se admite que Dios es el Autor de la ley moral, *pero solo en el sentido de que esa ley es elaborada por el hombre por mandato de Dios*, por lo que en otro sentido se puede decir que se trata de una moral solamente humana. ¿Cómo se pueden armonizar estos dos puntos de vista: una moral solamente humana que tiene en último término un Autor divino?

Me parece que se podría explicar con un sencillo ejemplo. Imaginemos al propietario de un gran grupo de empresas. Su hijo termina en la universidad los estudios de economía. El padre le envía a completar estudios por dos años a una de las mejores escuelas de administración de empresas del mundo. Cuando dos años después vuelve el hijo, su padre le dice: “Hijo mío, ahora voy a proceder a hacerte único propietario de todas mis empresas. Tienes una preparación más que suficiente para administrar todo tú solo, y yo respeto plenamente tu capacidad y tu autonomía. Por eso yo no seguiré nada, ni me informaré de cómo van las empresas. No me preguntes nada, porque yo no sabré absolutamente nada acerca de la marcha de las empresas, que quedan enteramente en tus manos. Yo dedicaré lo que me queda de vida a cultivar mis aficiones literarias”.

La asunción del concepto moderno de autonomía lleva consigo una idea de Dios y de su relación con los hombres, que sería más o menos como la que se establece entre el padre y el hijo del ejemplo. Esa idea de Dios es muy particular, por lo que no faltan partidarios de la moral autónoma que contraponen explícitamente el Dios de la libertad en autonomía y el Dios de la *Veritatis splendor*²⁸. En el ámbito del obrar intramundano el Dios de la autonomía da un único mandato: que el hombre se autodetermine y ordene el mundo según

²⁷ Cfr. *ibid.*

²⁸ Cfr. STRIET, M., *Libertà ovvero sia il caso serio*, 17. Ya muchos años antes se había señalado la conexión entre el modo de concebir la moral y la imagen de Dios: véase FUCHS, J., «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», *Rassegna di Teologia* 25/4 (1984) 289-313; el mismo autor vuelve a tocar el tema a propósito de la VS en «Das Problem Todsünde», *Stimmen der Zeit* 119/2 (1994) 75-86.

el proyecto responsable que la conciencia personal trace sobre la base de su autocomprensión en cada momento histórico y en cada circunstancia concreta. Al hacer esto el hombre hace lo que Dios quiere, pero los criterios éticos concretos que el hombre establece son suyos, y no de Dios.

VS dice claramente «que semejante interpretación de la autonomía de la razón humana comporta tesis incompatibles con la doctrina católica»²⁹. Pero la incompatibilidad con la doctrina católica no está en que se atribuya al hombre mucha libertad, mucha razón, o se conceda mucho espacio a la conciencia personal. No es problema de mucho o de poco. El problema está en el modo de concebir la libertad, la razón y la conciencia. VS lo expresa con claridad: «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. Por otro lado, la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina. La vida moral se basa, pues, en el principio de una “justa autonomía” del hombre, sujeto personal de sus actos»³⁰.

El hombre no tiene por naturaleza una visión directa de lo que hay en la “mente” de Dios. En el plano racional, para encontrar la verdad, tiene que estudiar, reflexionar, dialogar, a veces durante mucho tiempo y con mucho esfuerzo. Pero la luz por la que conoce es un chispazo de la mente divina³¹, una participación en la Sabiduría con que Dios crea y gobierna el mundo³². No es posible por tanto que cuando nosotros, con mayor o menor dificultad, alcanzamos la verdad moral acerca de nuestro comportamiento, Dios no conozca esa verdad, y que no la conozca antes de que nosotros la alcancemos.

²⁹ VS, 37.

³⁰ VS, 40.

³¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. past. Gaudium et spes*, 15.

³² Así lo explica santo Tomás de Aquino: «Dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. *Ipsam enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur» (*Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5 c.). El primer énfasis es mío.

Esto sucede siempre, y no solo con las verdades morales. Las verdades que con el paso del tiempo hemos ido descubriendo en el ámbito de la física, de la medicina, de la geografía, Dios ya las conocía desde siempre. Por decirlo de modo gráfico, Dios conocía América antes de que Cristóbal Colón la “descubriese”. Ciertamente, en el ámbito de la razón práctica no se trata de “descubrir” o “leer” algo que está ya acabado fuera de nosotros, sino más bien de que nosotros acertemos a establecer un orden adecuado para nuestro comportamiento presente y futuro. Pero la sustancia es la misma. La inteligencia con la que podemos formular un orden adecuado es una participación de la luz de la inteligencia divina, que sabe previamente cuál es el recto orden de nuestro comportamiento. Aplicar a la relación entre Dios y los hombres el modo de hacer del empresario de nuestro ejemplo es simplemente un tosco antropomorfismo. Si la preexistencia de la verdad moral en Dios se ve como incompatible con la idea de autonomía, entonces es esta última idea la que hay que modificar. Si no se modifica, no me parece que esa idea se pueda justificar teológicamente, a pesar de los grandes esfuerzos que algunos teólogos hicieron para ello³³. También es un antropomorfismo pensar que en Dios, «*omnino simplex*»³⁴, por un lado está la libertad y por otro la sabiduría, de modo que el hombre libre estaría ante el Dios libre que nada sabe o nada quiere saber acerca de lo que es el bien humano.

Para evitar malentendidos conviene aclarar que quien habla de participación de nuestra inteligencia en la sabiduría de Dios, afirmando con ello una inmanencia parcial de la ley eterna en la luz natural de nuestra inteligencia, no tiene la presunción de pensar que nunca se equivoca o que por su boca mana la verdad divina. Todos estudiamos los problemas que se nos plantean, a veces alcanzamos la verdad y a veces nos equivocamos, como nosotros mismos nos damos cuenta con el paso del tiempo. Lo que se ha dicho hasta ahora es otra cosa: cuando se estudia un problema, se puede alcanzar la verdad o se puede no alcanzar, pero cuando alguien la alcanza, participa de la sabiduría de Dios, que ya la poseía antes, y que nos ha dado algunos principios naturales de rectitud que nos permite alcanzarla si razonamos correctamente a partir de ellos.

³³ Actualmente con frecuencia se renuncia a ese intento, porque se piensa que «un Dios que siempre ya sabe todo antes no deja ningún espacio en el pensamiento para la libertad humana» (STRIET, M., *Libertà ovvero il caso serio*, 51). Por ello se proponen más bien modificar la imagen de Dios para que resulte aceptable para quienes piensan que la autonomía es un principio teológico fundamental para la Iglesia moderna (cfr. *ibid.*, 46-51).

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7.

Cabe preguntarse entonces: ¿qué diferencia hay en la práctica entre lo que afirman los partidarios de la moral autónoma y la presentación que hace la VS de la doctrina católica? Las diferencias son muchas, algunas de orden teológico y eclesiológico y otras concernientes la racionalidad ética.

6. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS

El modo de concebir las relaciones entre Dios y los hombres por lo que respecta a la ordenación del obrar intramundano es el criterio con el que se va a interpretar la Revelación, es decir, la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica. Si esa ordenación se confía al hombre, y Dios no la establece, es claro que Dios no puede revelar nada que la concierna directamente. Se trata de una cuestión de principio, y no de la interpretación exegética de tal o cual pasaje concreto de la Biblia. Si la regulación de nuestras acciones Dios la ha confiado a los hombres, no nos va a revelar luego cómo hemos de comportarnos. Así lo expresa la VS: «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: la Palabra de Dios se limitaría a proponer una exhortación, una parénesis genérica, que luego sólo la razón autónoma tendría el cometido de llenar de determinaciones normativas verdaderamente “objetivas”, es decir, adecuadas a la situación histórica concreta»³⁵. Viendo el fondo de la cuestión, difícilmente se aceptará que lo que en la Biblia se encuentre sobre la “moral categorial”, es decir, las indicaciones morales concretas para el “obrar intramundano”, se pueda considerar como revelación divina³⁶.

³⁵ VS, 37.

³⁶ Puede tomarse como ejemplo cuanto escribe Böckle con referencia al Decálogo: «La autopresentación de Yahvé constituye, pues, un marco, es secundaria, como lo demuestra el cambio de persona en Ex 20,7. Hay que suponer que la conexión de la mayor parte de las sentencias apodícticas con las palabras de Yahvé es secundaria y que fue en un estadio posterior cuando la reflexión teológica les atribuyó autoridad divina, de suerte que el *ethos originario* tuvo su contexto en la familia, el clan y la tribu. En un estrato más reciente y por un redactor tardío, las formulaciones éticas fueron englobadas en el ordenamiento legitimante y protector de Yahvé, en la “alianza” [...] Señalemos una consecuencia importante para nuestro planteamiento ético: el contenido básico de la ordenación ética de la antigua alianza es fruto de un proceso histórico-cultural, y en este sentido no debe entenderse como un *ius divinum* originario. El pueblo que se apoyaba en la fe en Yahvé sometió la ética de su tradición tribal a la autoridad legitimante de Dios [...] Las cláusulas son parenéticas, es decir, contienen promesas y exhortaciones» (BÖCKLE, F., *Moral fundamental*, Madrid: Cristiandad, 1980, 167-170).

Naturalmente esto no significa que la Revelación no contenga ninguna enseñanza relevante para la vida moral. La VS señala con acierto que la teoría de la moral autónoma distinga «entre un *orden ético* –que tendría origen humano y valor solamente mundano– y un *orden de salvación*, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo»³⁷. La referencia a Dios como Creador y garante de la autonomía moral humana constituye el horizonte de sentido en el que se encuadra toda la vida moral. La opción fundamental de apertura a Dios y a su mandato de configurar rectamente el mundo es el núcleo mismo de la existencia cristiana, que queda así trascendentalmente configurada y teológicamente fundamentada. Pero ante las decisiones concretas referidas al obrar “intramundano”, prevalece la idea de que la libertad se autodetermina según las razones que en cada contexto concreto parecen válidas, validez que tiene la misma duración que los procesos hermenéuticos históricos de los que proceden esas razones. Al final lo más importante no es lo que Cristo dijo e hizo, por ejemplo que solo constituyó apóstoles a varones, sino lo que Cristo haría hoy, en una época en el que el imperativo de la igualdad es de importancia fundamental, por lo que no se entiende que las mujeres no puedan recibir la ordenación sacerdotal³⁸.

Lo que dice VS no ignora que la interpretación exacta del alcance de algunos pasajes bíblicos requiere atención y cierta cautela. Se puede encontrar una visión de conjunto acerca de las cuestiones implicadas en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 2008: *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*³⁹. Pero, como se ha dicho, el problema no se refiere a la interpretación de pasajes oscuros o difíciles. Es una cuestión de principio: se excluye que Dios revele indicaciones normativas concretas referidas al obrar intramundano porque se parte de la idea que la regulación de ese ámbito del comportamiento Dios la ha dejado enteramente en nuestras manos.

7. LA COMPETENCIA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN MATERIA MORAL

Al final del n. 37 la VS formula la conclusión a la que tiende la moral autónoma y que ya hemos anticipado: «Naturalmente una autonomía concebida así comporta también la negación de una competencia doctrinal especí-

³⁷ VS, 37.

³⁸ Cfr. STRIET, M., *Libertà ovvero sia il caso serio*, 41, nota 7.

³⁹ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_sp.html.

fica por parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado “bien humano”. Éstas no pertenecerían al contenido propio de la Revelación y no serían en sí mismas importantes en orden a la salvación». En efecto, las razones por las que los pastores pueden enseñar con autoridad en material de moral concreta son fundamentalmente dos: 1) Cristo confió al Magisterio de la Iglesia la función de custodiar e interpretar auténticamente la Palabra de Dios, prometiéndole la asistencia del Espíritu Santo⁴⁰, y por tanto el Magisterio interpreta auténticamente el contenido moral de la Revelación, «fuente de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres»⁴¹; 2) Cristo envió a los Apóstoles y a sus sucesores para enseñar todo lo que es necesario para la salvación, que requiere la observancia de las exigencias morales graves⁴². De lo dicho hasta ahora se desprende que para la orientación teológica conocida como moral autónoma ninguna de las dos razones son aplicables a las normas morales concretas, ya que tales indicaciones morales ni estarían contenidas en la Palabra de Dios ni pertenecerían al orden de la salvación.

La Iglesia considera en cambio que el Magisterio es competente “*in rebus fidei et morum*”⁴³ y, por otra parte, es un hecho que desde los tiempos apostólicos ha obrado en consecuencia⁴⁴. Pienso que no es necesario detenerse sobre esta cuestión. Algunos autores, también recientes, afirman que la Iglesia nunca ha empeñado su infalibilidad sobre cuestiones morales concretas.

En realidad, acerca de este punto se plantean dos cuestiones diferentes. Algunos autores afirman que la infalibilidad del Magisterio no puede extenderse a las normas particulares de moral natural⁴⁵. Otros no niegan la posibi-

⁴⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 10.

⁴¹ *Ibid.*, 7.

⁴² Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción “Donum veritatis” sobre la vocación eclesial del teólogo*, 24-III-1990, 16.

⁴³ La expresión «*in rebus fidei et morum*» se emplea, al menos, desde el Concilio de Trento (cfr. DS 1507), y ha sido retomada, con ligeras variantes, por todos los documentos eclesiásticos sobre la materia hasta nuestros días, por ejemplo: *Const. Pastor Aeternus* del Vaticano I; *Const. Lumen gentium* y *Dei Verbum* del Vaticano II; Declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973), *Professio fidei* (1988), *Donum veritatis* (1990) y *Veritatis splendor*. Esta locución ha sido, incluso, usada en definiciones dogmáticas (cfr. DS 3074).

⁴⁴ Esto es evidente en las Cartas del Nuevo Testamento. También pueden verse, a modo de ejemplo, DS 2038, 2039, 2044, 2045, 2060-2062, 2108, 2109, 2114, 2115, 2126-2128, 2130-2144, 2148-2151, 3336-3338, así como las encíclicas sociales.

⁴⁵ Cfr. SULLIVAN, F., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York-Ramsey (NJ): Paulist Press, 1983, 137-152.

lidad, sino el hecho: «lo primero que hay que decir es que, hasta el momento, no existen intervenciones del Magisterio con carácter infalible en cuestiones de tipo moral, aunque nada impide, desde el punto de vista doctrinal, que sí pudiera haberlas en el futuro. Sin embargo, sí existen enseñanzas con carácter definitivo»⁴⁶. Yo estoy de acuerdo con mis colegas Julio Luis Martínez y José Manuel Caamaño en que no hay razones doctrinales que impidan que el Magisterio pueda tener intervenciones infalibles sobre normas morales particulares. No estoy de acuerdo con ellos, en cambio, en la afirmación de que nunca las ha habido hasta ahora. Sí es verdad que no ha habido definiciones *ex cathedra* sobre cuestiones morales concretas, y en seguida veremos por qué. Pero el modo más frecuente en el que se expresa la infalibilidad de la Iglesia *in docendo* es el Magisterio ordinario y universal⁴⁷, que ha enseñado con constancia a lo largo del tiempo muchas verdades morales⁴⁸. En la encíclica *Evangelium vitae*, por ejemplo, Juan Pablo II declara de forma bastante solemne, después de haber consultado a todos los Obispos, que el juicio moral acerca del homicidio del inocente, del aborto y de la eutanasia son objeto de enseñanza definitiva por parte del magisterio ordinario universal, lo que según *Lumen gentium* 25 significa que se «anuncia infaliblemente la doctrina de Cristo».

Cabría preguntarse: ¿la afirmación de Juan Pablo II de que esos tres juicios morales son enseñados por el Magisterio ordinario universal pertenece

⁴⁶ MARTÍNEZ, J. L. y CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Mañiño (Cantabria): Sal Terrae, 2014, 128.

⁴⁷ «Aunque cada uno de los obispos por sí no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo» (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. dogm. "Lumen gentium"*, 25). Tengo la impresión de que el recuerdo de la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen María hayan originado la idea de que el carisma de la infalibilidad esté ligado a grandes actos solemnes del Papa con la participación de numerosos obispos y gran concurso de fieles. La indefectibilidad de la Iglesia *in docendo e in credendo* es algo más ordinario y sencillo. Por poner un ejemplo, San Pablo enseña en la *Primera Carta a los Corintios* la inmoralidad de la prostitución. Esa misma enseñanza ha sido recogida a lo largo de los siglos por los Catecismos y, cuando ha sido necesario, ha sido recordada por todos los obispos, sin que se conozcan excepciones. Esa enseñanza eclesial es infalible e irreformable y, puesto que está contenida en la Sagrada Escritura, podría ser declarada como verdad *de fide divina et catholica* (dogma de fe), si se viera necesario. Pero, como diremos a continuación, por lo menos hasta ahora no ha parecido necesario ni conveniente.

⁴⁸ Se pueden ver algunos ejemplos en el n. 11 de la Nota ilustrativa sobre la *Professio fidei* publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 28-VI-1998.

también al Magisterio ordinario universal? Es decir: ¿El Magisterio ordinario y universal enseña que el Magisterio ordinario y universal ha enseñado que el aborto es siempre un desorden moral grave? He formulado esta segunda pregunta de modo que se vea fácilmente que aquí podría originarse un recurso al infinito que sería bastante absurdo. En el caso de *Evangelium vitae*, que fue escrita después de una consulta a todos los Obispos, que concordaron en ese juicio moral, y teniendo en cuenta la forma bastante solemne empleada por Juan Pablo II⁴⁹, a esa pregunta hay que darle sin duda una respuesta positiva. En otros casos, si ha habido o no ha habido Magisterio ordinario y universal es una cuestión de hecho. Pero si el Magisterio ordinario afirma que se trata de una enseñanza del Magisterio ordinario y universal, y alguien piensa que no es así, la carga de la prueba corresponde a quien niega, no al Magisterio. Y se requiere una prueba, no la simple impresión personal de un teólogo. Naturalmente, un teólogo es libre de investigar rigurosa y silenciosamente si acerca de una doctrina ha habido o no Magisterio ordinario y universal, pero mientras no pruebe que no lo hubo, esa doctrina tiene la calificación que le ha atribuido el Magisterio, y no basta una opinión publicada en el periódico o una actitud de protesta para justificar otro modo de proceder.

Como anunciábamos antes, existen importantes razones por las que el Magisterio de la Iglesia ha procedido con sobriedad y cierta cautela a la hora de enseñar sobre materias referentes al ámbito de la ley moral natural. Los comportamientos referidos a ese dominio, por ejemplo el aborto, son realidades observables y comprensibles. Sería ofensivo para la conciencia humana apelar a la fe teológica, mediante una declaración *ex cathedra*, para decir que es inmoral sacar a un feto de su madre partido en trozos y ensangrentado. Antes de escribir la *Evangelium vitae*, Juan Pablo II consultó a todos los obispos sobre la materia⁵⁰. Mi opinión personal es que existe la base suficiente para definir dogmáticamente la inmoralidad del aborto, pero pienso que a Juan Pablo

⁴⁹ «Ante semejante unanimidad en la tradición doctrinal y disciplinar de la Iglesia, Pablo VI pudo declarar que esta enseñanza no había cambiado y que era inmutable. Por tanto, con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con todos los Obispos –que en varias ocasiones han condenado el aborto y que en la consulta citada anteriormente, aunque dispersos por el mundo, han concordado unánimemente sobre esta doctrina–, declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal» (*Evangelium vitae*, 62).

⁵⁰ Cfr. *Evangelium vitae*, 5 y 62.

II y probablemente a la mayoría de los obispos esa definición no parecía necesaria ni conveniente (y a mí tampoco). Y efectivamente se encontró otro modo de dejar bien clara la inmoralidad del aborto⁵¹.

Por otra parte, la Iglesia considera que la inteligencia humana es en línea de principio capaz de alcanzar las verdades morales pertenecientes a la ley natural, aunque luego en la práctica no siempre lo consiga, por la debilidad causada por el pecado, por el influjo de ciertas tendencias culturales o por otras razones. La ley natural no es un código ya acabado como puede ser el código civil o el código penal, que cualquiera puede leer. La ley natural es natural como es natural para el ser humano la capacidad de usar el lenguaje. Todos los hombres sanos tienen esa capacidad, pero en la práctica no todos saben escribir, ni todos saben usar con propiedad el lenguaje hablado. Esa capacidad natural requiere una formación, que adquirimos en la familia y en la escuela. En todo caso, en el ámbito de la teología, no es un buen procedimiento utilizar como argumento “esto es de ley natural”. Si es de ley natural ha de ser en principio comprensible, y aquella afirmación se ha de justificar con razones. Como se presupone la asistencia del Espíritu Santo, y como de hecho Dios ha querido revelar también algunas verdades morales de orden natural, no sería verdad afirmar que los pronunciamientos del Magisterio sobre estas cuestiones morales valen lo que valen las razones que presenta, pero los pastores harán bien en proceder con sobriedad y cautela, sobre todo en aquellas materias que por su naturaleza son cambiantes y de índole bastante técnica, como suele suceder con las cuestiones sociales, económicas y políticas⁵². Los teólogos, por

⁵¹ Véase *Evangelium vitae*, n. 62, que acabamos de transcribir en la nota 49.

⁵² Sobre este punto cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Principi permanenti e applicazioni controverse nella morale politica», en PÉREZ-SOBA, J. J. y KAMPOWSKI, S., *Lucerna pedibus meis: prudenza, amore e virtù*, Siena: Cantagalli, 2021, 309-318. Interesante cuanto dice a este propósito la Instr. *Donum veritatis*: «En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema. Pero sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar habitualmente en sus juicios prudenciales, o no goza de la asistencia divina en el ejercicio integral de su misión. En realidad el teólogo, que no puede ejercer bien su tarea sin una cierta competencia histórica, es consciente de la decantación que se realiza con el tiempo. Esto no debe entenderse en el sentido de una relativización de los enunciados de la fe. Él sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal» (*Donum veritatis*, 24).

su parte, están más obligados a justificar sus afirmaciones acerca de las materias de ley moral natural. En este sentido, la exigencia de comunicabilidad que lleva consigo la moral autónoma es digna de ser escuchada y meditada, aunque –como ya he dicho– no me parecen aceptables las posiciones extremas antes mencionadas.

Por el mismo motivo, no parece deseable que los pronunciamientos en materias morales muy concretas sean demasiado numerosos ni demasiado detallados, sobre todo cuando se trata de realidades que en la práctica se presentan de maneras muy diferentes y con circunstancias muy variadas. Hay que dejar espacio para el discernimiento de la conciencia personal, como ha dicho en varias ocasiones el papa Francisco. Pero para la conciencia vale lo mismo que para los que argumentan sobre la base de la ley moral natural. No me parece aceptable decir: “el principio general es este, pero mi conciencia me dice que aquí y ahora yo puedo obrar de manera diferente o incluso contraria”. La conciencia no es un foso en el que uno puede atrincherarse. Si en este caso se puede obrar de otra manera, se deberán mostrar las razones por las que este modo de obrar es legítimo y conforme a la virtud. El cristiano quiere seguir a Cristo, y Cristo ha dicho que su alimento es cumplir la voluntad del que le ha enviado⁵³. Es decir, la conciencia cristiana es una conciencia filial, y el hijo ha de estar seguro de que actuando así cumple la voluntad del Padre, sin olvidar la esencial dimensión eclesial del discernimiento moral. Para señalar todos los lados de la cuestión, a veces son los fieles –y también los sacerdotes– los que, para remediar una cierta inseguridad personal o por escrúpulo, querrían que los pastores les den una solución “oficial” para todas sus dudas morales, especialmente las que se les plantean en el ejercicio de su actividad profesional en una sociedad tan compleja como la nuestra.

No me parece necesario detenerme en las relaciones entre el Magisterio y la teología. Realizan tareas diferentes, aunque complementarias. En la práctica es normal que se produzcan algunas tensiones, que se resuelven con el tiempo si no falta sentido común y moderación. El teólogo puede ver un límite en ciertas posiciones de los pastores, y los pastores pueden sentirse algunas veces bajo fuerte presión por la actividad de algunos teólogos amplificada por los medios de comunicación social. En cualquier caso, esas temporáneas tensiones poco tienen que ver con la negación radical de la competencia del Magisterio en materia moral a que apunta la moral autónoma.

⁵³ Cfr. Jn 4,34.

8. LA RACIONALIDAD ÉTICA

Las posiciones fundamentales de la moral autónoma tienen importantes repercusiones en el modo de entender la racionalidad ética. La perspectiva de la moral autónoma es fundamentalmente normativista, centrada en los actos y en las normas, típica de lo que hoy se suele llamar ética elaborada desde el punto de vista de la tercera persona⁵⁴. La distinción entre el orden trascendental y el categorial, así como el camino que le queda abierto para la fundamentación de las normas morales da lugar a los problemas que la VS trata en el capítulo II acerca de la conciencia, la opción fundamental y la teoría de la acción moral, problemas de los que no me ocuparé en estas páginas⁵⁵.

Ahora querría detenerme solo sobre una cuestión relativa a las acciones intrínsecamente malas, en cuya existencia insiste la VS⁵⁶. Para algunos se trata de una posición que impide el debate sobre cuestiones controvertidas, un “no” inicial que bloquea la investigación teológica y que reduce el espacio de discernimiento de la conciencia personal. Además da lugar a normas demasiado amplias que por fuerza han de encontrar no pocas excepciones. Si se afirmase, por ejemplo, que el homicidio es una acción intrínsecamente mala, habría que reconocer una excepción en el caso de la legítima defensa, o en el comportamiento de un militar en la guerra o de la policía que contiene un ataque terrorista. Este tipo de objeciones parecen desconocer lo que me parece una aportación importante de la VS. La encíclica afirma que «para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente»⁵⁷.

La novedad que esto comporta debería advertirse, porque la VS emplea insistentemente un lenguaje muy particular siempre que habla de las acciones intrínsecamente malas⁵⁸, y que permite entender que lo que puede ser intrín-

⁵⁴ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A. y BELLOCQ, A., *Ética general*, 7ª ed., Pamplona: Eunsa, 2014, 50-56. Para una visión más amplia: ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, Roma: LAS, 1996, cap. 2; ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1993.

⁵⁵ Un buen estudio de estos problemas lo ofrece RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona: Eunsa, 2000.

⁵⁶ He tratado detenidamente el problema en RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)*», 45-75.

⁵⁷ VS, 78.

⁵⁸ Algunos ejemplos: «Hay que rechazar la tesis [...] según la cual sería imposible calificar como moralmente mala [...] la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados»

secamente malo es un “querer”, una “elección deliberada” que comporta una intencionalidad de primer nivel constitutiva de la acción en sí misma considerada y distinta de la intención⁵⁹, y no un movimiento de las manos descrito de modo puramente físico. VS dice explícitamente que «no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo»⁶⁰. Continuando con el ejemplo anterior, lo que se considera intrínsecamente malo no es hacer algo de lo que de algún modo se sigue la muerte de un hombre, que comprendería también la legítima defensa, la acción del cirujano al que se le muere un paciente durante la intervención quirúrgica, la conducta del policía que se opone a un terrorista, etc., sino la “elección homicida”, es decir, la voluntad deliberada de quitar la vida a un inocente porque, por el motivo que sea, el agente considera que en sentido práctico es un bien, al menos para sí mismo, mandar esa persona a la tumba. Más que cerrar el debate, se abre la puerta a la investigación teológica para definir adecuadamente en qué consisten los actos del querer que se califican como intrínsecamente malos, tarea que a veces es bien difícil; se piense, por ejemplo, en la dificultad de definir lo que es una mentira⁶¹. La metodología que la moral autónoma sigue para la justificación de las normas y para la valoración moral de las acciones no facilita la comprensión de este punto⁶². Hay que

(n. 79); «las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto subjetivamente honesto o justificable como elección» (n. 81); «hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados» (n. 82); «la moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto [...]» (n. 67); «semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural» (n. 76).

⁵⁹ La intencionalidad es una característica esencial de la voluntad, por lo que lo es también de todos sus diversos actos: intención, elección, consentimiento, etc. La intención es, en cambio, solo uno de los actos de que es capaz la voluntad humana. La voluntad tiene otros actos, que también son intencionales, pero que son bastante distintos del acto llamado intención. Todo acto de la voluntad es intencional, pero no todo acto voluntario intencional es un acto de intención.

⁶⁰ VS, 78.

⁶¹ Para una valoración de las diversas propuestas de definición esencial de la mentira, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi. III: morale speciale*, 2ª ed., Roma: Edusc, 2021, 93-103.

⁶² Se trata, en efecto, de «teorías que conciben la constitución del objeto moral de manera que se consiente, primero, una indebida neutralización moral de la acción elegida y, después, su continua redefinición sobre la base de intenciones o consecuencias posteriores. Se constituye de tal

constatar que el equívoco sigue presente en no pocos autores actuales que se quejan de esta posición de la VS. Se ha perdido la oportunidad de dar un buen paso adelante.

9. CONCLUSIÓN

Si se pregunta sobre lo que ha significado la VS para la teología moral, a mi juicio es claro que no ha propuesto una elaboración moral acabada, alternativa a otras. Elaborar una propuesta de este tipo es tarea de la teología, no del Magisterio de la Iglesia. La VS ha señalado solamente algunas pautas doctrinales, que admiten diferentes formulaciones acabadas, y que no se deberían dejar de lado.

El capítulo I de VS indica el camino para una fundamentación cristológica de la teología moral. Pero para recorrer este camino se requiere, entre otras cosas, un instrumento filosófico idóneo, que permita la adecuada integración de los elementos racionales necesarios para la ciencia teológica. El problema se afrontará de modo más explícito en la encíclica *Fides et ratio*⁶³. Si la VS pone las bases para que se entienda lo que es «la justa autonomía de la razón práctica»⁶⁴, permite también entender que el concepto moderno de autonomía, es decir, el concepto sustancialmente kantiano con todas sus implicaciones, no es idóneo para la teología moral. Ciertamente siempre son posibles nuevos intentos de corrección y asimilación, pero la experiencia parece desmentir que ese tipo de conceptualización pueda expresar lo que es la libertad filial del cristiano, así como también parece difícil que pueda distinguir las exigencias morales cristianas de lo que negativamente adscribiríamos a la heteronomía. Actualmente se trata de obviar el problema con el recurso a la concepción hermenéutica de la conciencia o al valor simbólico del comportamiento moral, lo que no carece de aspectos positivos. Pero si se adoptan en profundidad las propuestas procedentes de las filosofías post-hegelianas, la teología moral se carga con un lastre ajeno que no facilita su cometido. En Italia se suele decir: “mai dire mai”, “nunca digas nunca”, es decir, no se puede

manera un contexto argumentativo que, no niega el principio de que el fin no justifica los medios, pero lo hace prácticamente inaplicable. Esta es la compleja operación metodológica que es absolutamente rechazada» («La ricezione della “Veritatis splendor” nella letteratura teologica», 1; la traducción al castellano es mía).

⁶³ Cfr. JUAN PABLO II, *Encíclica “Fides et ratio” sobre las relaciones entre fe y razón*, 14-IX-1998, 68.

⁶⁴ VS, 40.

excluir que alguien logre armonizar reflexiones de matriz tan diferente, pero la experiencia actual hace pensar más bien lo contrario⁶⁵.

La VS también deja claro en mi opinión que el concepto de “razón autónoma” hace muy difícil el establecimiento de una relación adecuada con la Fe, aun utilizando el expediente de desdoblar el comportamiento moral en dos planos, el “categorial” y el “transcendental”, en el que juega un papel decisivo la idea de opción fundamental. A mi juicio esta disociación impide la construcción de una antropología unitaria, y hace difícilmente comprensible el ejercicio de la libertad humana y la realidad del pecado.

Quizá hubiera sido deseable que el lenguaje empleado por la VS hubiese sido más sensible al modo de afrontar pastoralmente la fragilidad humana, aspecto que el papa Francisco considera muy importante en la situación actual, preocupación que yo comparto plenamente. Quizás se trata de un límite poco menos que inevitable en un documento que se proponía ante todo el discernimiento doctrinal de un panorama teológico que se había vuelto muy complicado.

⁶⁵ En este sentido he hecho algunas observaciones en RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Superamento del soggetto come coscienza ed etica delle virtù», en PAGLIA, V. (ed.), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022, 157-163. Cfr. también GRANADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2020) 701-728; y BELLOQ, A., «La racionalidad práctica en la base de la teología moral. Análisis de algunas propuestas de renovación recientes», *Scripta Theologica* 52 (2020) 729-761.

Bibliografía

- AA.VV., *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della «Veritatis splendor»*, Roma: Rogate, 1994.
- AA.VV., «*Veritatis splendor*» *Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, Roma: LAS, 1996.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BELLOQ, A., «La racionalidad práctica en la base de la teología moral. Análisis de algunas propuestas de renovación recientes», *Scripta Theologica* 52 (2020) 729-761.
- BENEDICTO XVI, *Mensaje en ocasión del 50 aniversario de la creación de la Comisión Teológica Internacional*, 22-X-2019 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20191022_saluto-bxvi-50ann-cti_it.html).
- BÖCKLE, F., *Moral fundamental*, Madrid: Cristiandad, 1980.
- BONANDI, A., «*Veritatis splendor*». *Treinta años de teología moral*, Madrid: Cristiandad, 2003.
- Catecismo de la Iglesia Católica*.
- CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática «Pastor aeternus» sobre la Iglesia de Cristo*, 18-VII-1870.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen gentium»*, 21-XI-1964.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina Revelación*, 18-XI-1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*, 7-XII-1965.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Mysterium Ecclesiae»*, 24-VI-1973.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo «Donum veritatis»*, 24-V-1990.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*, 29-VI-1998.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Osservazioni sul libro *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*», *L'Osservatore Romano*, 2-II-1996, 1.
- DEL POZO, G. (ed.), *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, Madrid: BAC, 1994.
- FUCHS, J., «Immagine di Dio e morale dell’agire intramondano», *Rassegna di Teologia* 25/4 (1984) 289-313.
- FUCHS, J., «Das Problem Todsünde», *Stimmen der Zeit* 119/2 (1994) 75-86.
- GRANADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2020) 701-728.
- JUAN PABLO II, *Carta apostólica “Spiritus Domini” con motivo del II centenario de la muerte de san Alfonso María de Ligorio*, 1-VIII-1987.
- «La ricezione della *Veritatis splendor* nella letteratura teologica», *L'Osservatore Romano*, 20-V-1995, 1 (editorial sin firma).
- LUCAS LUCAS, R. (ed.), *Veritatis splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.
- MARTÍNEZ, J. L. y CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2014.
- MENKE, K.-H., *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2017.
- MIETH, D. (hrsg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika “Veritatis Splendor”*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 11-V-2008.
- RATZINGER, J., «Presentazione dell’Enciclica *Veritatis splendor*», *L'Osservatore Romano*, 6-X-1993 (publicado también en *Medicina e Morale* 6 [1993] 1101-1110).
- RATZINGER, J., «Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*», en NORIEGA, J. y MELINA, L. (eds.), *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Congresso Internazionale (Roma, 20-22 novembre 2003), Roma: Lateran University Press, 2004, 35-45.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona: Eunsa, 2000.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)», *Acta Philosophica* IV (1995) 223-260.

- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)», *Acta Philosophica* V (1996) 47-75.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A. y BELLOCQ, A., *Ética general*, 7ª ed., Pamplona: Eunsa, 2014.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Principi permanenti e applicazioni controverse nella morale politica», en PÉREZ-SOBA, J. J. y KAMPOWSKI, S., *Lucerna pedibus meis: prudenza, amore e virtù*, Siena: Cantagalli, 2021, 309-318.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi. III: morale speciale*, 2ª ed., Roma: Edusc, 2021, 93-103.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Superamento del soggetto come coscienza ed etica delle virtù», en PAGLIA, V. (ed.), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022.
- RUSSO, G. (ed.), «*Veritatis splendor*». *Genesi, elaborazione, significato*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1994.
- SAN JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Veritatis splendor” sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, 6-VIII-1993.
- SAN JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Evangelium vitae” sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, 25-III-1995.
- SAN JUAN PABLO II, *Encíclica “Fides et ratio” sobre las relaciones entre fe y razón*, 14-IX-1998.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Roma: Ed. leonina, Typographia Poliglotta D. C. De Propaganda Fidei, 1891.
- SELLING, J. A. y JANS, J. (eds.), *The splendor of accuracy. An examination of the assertions made by Veritatis splendor*, Kampen: Kok Pharos, 1994.
- STRIET, M., *Libertà ovvero sia il caso serio. Lavorare per abbattere i bastioni*, Brescia: Queriniana, 2020.
- SULLIVAN, F., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York-Ramsey (NJ): Paulist Press, 1983.
- VELASCO, M. A. (ed.), *Los derechos de la verdad. “Veritatis splendor”: crítica y réplica*, Madrid: Palabra, 1994.
- WILKINS, J. (ed.), *Understanding “Veritatis splendor”. The encyclical letter of pope John Paul II on the Church’s moral teaching*, London: SPCK, 1994.