

LA NOVEDAD DE LA FE COMO CRITERIO DE INTERPRETACIÓN Y ACTUACIÓN PARA LA EXISTENCIA MORAL*

© Angel Rodríguez Luño

1. Fe y moral según la encíclica “*Veritatis splendor*”

La encíclica *Veritatis splendor* considera que la pérdida de la relación esencial y constitutiva de la libertad con la verdad está en la base de los graves problemas morales examinados a lo largo de sus páginas¹. La pérdida de ese vínculo depende a su vez de «otra más grave y nociva dicotomía: la que se produce entre fe y moral»². En el presente proceso de secularización, esa dicotomía a veces se introduce también en las actitudes y en el comportamiento de los fieles, «cuya fe se debilita y pierde la propia originalidad de nuevo

* Publicado en Scarponi, C.A. (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la Encíclica Veritatis splendor*, Pontificia Universidad Católica Argentina – Ed. Paulinas, Buenos Aires 2005, pp. 235-254.

¹ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 4. El texto latino se encuentra en AAS 85 (1983) pp. 1133-1228. Citamos la traducción castellana publicada por la *Libreria Editrice Vaticana*, que en algún caso corregimos teniendo en cuenta la nueva traducción castellana publicada, junto con el texto latino, en el volumen dirigido por DEL POZO ABEJÓN, G., *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, BAC, Madrid 1994, pp. 3-185. En adelante se cita VS.

² VS, n. 88.

criterio de interpretación y actuación para la existencia personal, familiar y social»³, llegando incluso al extremo de adoptar criterios de juicio extraños o contrapuestos a los del Evangelio⁴. Estamos, pues, ante un problema de la máxima importancia, que constituye actualmente una de las preocupaciones pastorales más agudas de la Iglesia⁵.

En el plano de la teología moral el problema que acabamos de mencionar es muy complejo. La encíclica afirma que la fe cristiana es «un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una *verdad que se ha de hacer vida*»⁶. Por ello se ha de admitir que «la fe tiene también un contenido moral»⁷. Pero si pensásemos que la posición de *Veritatis splendor* queda suficientemente recogida en esos asertos, cometeríamos una imperdonable ligereza. Juan Pablo II recorre una vía mucho más elaborada, cuya dificultad se refleja en los problemas que plantea a los especialistas la lectura simultánea y armónica de los dos primeros capítulos de la encíclica. Algunos autores centran su atención en el planteamiento cristológico del primer capítulo, dejando casi de lado el segundo; otros, por el contrario, subrayan la estructura racional ofrecida por el segundo capítulo, considerando el primero como una bonita meditación exhortativa⁸.

³ VS, n. 88.

⁴ Cfr. VS, n. 88.

⁵ Cfr. VS, n. 88.

⁶ VS, n. 88.

⁷ VS, n. 99. La misma tesis se afirma, desde diversos puntos de vista, en los nn. 36-37, 49, 52, 100.

⁸ La tendencia a conceder desigual atención a los dos primeros capítulos de la encíclica la estudia acertadamente MELINA, L., *La luce di Cristo sull'agire umano. L'enciclica Veritatis splendor*, en BORGONOVO, G. - RATTANEO, A. (edd.), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, pp. 218 ss.

Personalmente estoy convencido de que sólo concediendo igual atención e importancia a ambos capítulos se hace justicia a la *Veritatis splendor*. En efecto, la encíclica pone claramente de manifiesto la doble referencia necesaria para entender el estatuto epistemológico de la teología moral. Ésta es un saber que, por una parte, «acoge e investiga la divina Revelación» y, por otra, responde «a las exigencias de la razón humana»⁹. Es un saber *moral*, que estudia «el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres»¹⁰. Pero a la vez es también *teología*, «en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en “el único que es bueno” y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece la bienaventuranza de la vida divina»¹¹.

El capítulo I de la *Veritatis splendor* propone y justifica la fundamentación cristológica de la teología moral. La vida moral cristiana es adhesión y comunión vital con Cristo. «Es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de Él la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo»¹². Cristo es el cumplimiento vivo de la Ley: «Él mismo se hace Ley viviente y personal»¹³. «Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana»¹⁴. Después de la *Veritatis splendor* estas tesis se han convertido en una indicación doctrinal que no es posible desatender. Son, sin embargo, tesis que admiten ulteriores elaboraciones teológicas, y que ya

⁹ VS, n. 29.

¹⁰ VS, n. 29.

¹¹ VS, n. 29.

¹² VS, n. 8.

¹³ VS, n. 15.

¹⁴ VS, n. 19.

antes de la encíclica habían sido exploradas y propuestas por diversos autores¹⁵.

La teología moral fundamentada cristológicamente se dirige a sujetos que, también en cuanto agentes morales, son hombres y son creyentes¹⁶. Esto comporta que el modo de concebir la razón práctica ha de hacer posible la continuidad armoniosa y constructiva entre la racionalidad ética humana y la fe cristiana. El encuentro entre ambas instancias ha de pensarse sin que ninguna de ellas resulte alterada o mortificada. El dogma cristológico así lo exige¹⁷. El capítulo II de la encíclica habla de una «justa autonomía de la razón práctica»¹⁸ precisamente para garantizar la continuidad y la congruencia

¹⁵ Entre las obras publicadas entre el Concilio Vaticano II y la *Veritatis splendor* cabe destacar: VON BALTHASAR, H.U., *Neuf thèses pour un éthique chrétienne*, in *Enchiridion Vaticanum* 5 (1974-1976), Dehoniane, Bologna 1976, pp. 613-645; CAFFARRA, C., *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981; BIFFI, I., *Fondazione teologico-cristologica-ecclesiologica della morale*, en AA.VV., *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 27-35; SCOLA, A., *Cristologia e morale*, en AA. VV., *Persona, verità e morale*, cit., pp. 539-560; CHANTRAINE, G. - ACOLA, A., *L'événement-Christ et la vie morale*, «Anthropotes» 3 (1987) 5-23; TETTAMANZI, D., *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1992; ID., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993; TREMBLAY, R., *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines, Montréal 1993. Para el balance de las principales publicaciones de este período véase: DOLDI, M., *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000 y MELINA, L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2001, pp. 91-111.

¹⁶ Con esto no queremos afirmar que la teología moral carezca de significado para los no creyentes. Es éste un problema del que no nos ocupamos ahora.

¹⁷ Me parece muy acertado el modo de plantear la relación entre fe y razón sugerido por Scheeben: esa relación no es dialéctica, sino “esponsal”, de modo que se puede considerar a Cristo, el Hombre-Dios, y sus dos principios de actividad, la naturaleza divina y la humana, como *tipo* de la relación que existe entre los dos principios de conocimiento que son la razón y la fe. Cfr. SCHEEBEN, M.J., *I misteri del Cristianesimo*, 3ª ed., Morcelliana, Brescia 1960, p. 797.

¹⁸ VS, n. 40.

con cuanto se afirmó en el capítulo I, defendiéndolo de un modo equivocado de entender la razón moral que haría vano en la práctica cualquier proyecto de fundamentación cristológica.

Efectivamente, el concepto de autonomía moral criticado en los nn. 36-37 de la *Veritatis splendor*, y que es generalmente conocido como “autonomía teónoma” o “moral autónoma en contexto cristiano”¹⁹, termina dando lugar a una disociación entre la fe y las formas concretas del discernimiento moral. La fe y la teología se ocuparían *únicamente* de lo que se suele llamar dimensión “trascendental” de la conducta moral (el horizonte de sentido, las motivaciones, la opción fundamental, etc.), mientras que lo que llaman dimensión “categorial”, es decir, la determinación del contenido de las acciones en el ámbito de la moral especial, sería competencia exclusiva de la razón autónoma. A la moral racional le correspondería la ética normativa; a la teología, la parénesis. En definitiva: lo “cristiano” de la moral cristiana consistiría *solamente* en la más profunda comprensión y motivación de criterios éticos humanos, cognoscibles antes o independientemente del Cristianismo, que ahora se ponen bajo el signo de la gracia de Dios en Cristo.

El problema doctrinal de la “autonomía teónoma” no se debe a que en ella haya “demasiada” razón, sino a que en ella hay una “mala” razón, una razón deformada. Por ello también me parecen desacertados los proyectos teológicos de cuantos, preocupados por la fundamentación cristológica de la

¹⁹ Para un análisis detenido de los autores, textos y tesis fundamentales de estas corrientes teológicas, así como de la crítica que les dirige la encíclica, cfr. RHONHEIMER, M., *Autonomía y teonomía moral según la “Veritatis splendor”*, en DEL POZO ABEJÓN, G., *Comentarios...*, cit., pp. 543-578; RODRÍGUEZ LUÑO, A., “*Veritatis splendor*” *un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)*, «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-260. Una visión más sintética en COLOM, E. – LODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2001, pp. 46-54.

moral, descuidan por completo la adecuada elaboración de la dimensión racional, como si se tratase de la escoria que el mundo griego dejó en el Cristianismo. Olvidan estos autores que de nuestra condición ontológica de hijos de Dios en Cristo y de las enseñanzas evangélicas no siempre se puede deducir lo que aquí y ahora es justo o injusto. Olvidan que el principio de la Encarnación no destruye ni mortifica lo humano. Olvidan, en fin, la advertencia que Juan Pablo II hace en la *Fides et Ratio*: «La recuperación de la filosofía es urgente asimismo para la comprensión de la fe, relativa a la actuación de los creyentes [...] La teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista»²⁰.

La encíclica *Veritatis splendor* ha abierto un camino teológico fecundo, indicando sus líneas generales. A la teología compete resolver el problema epistemológico de integrar adecuadamente el momento racional dentro de la perspectiva de fundamentación cristológica, y de entender esta última de modo que logre iluminar e informar toda la teología moral, sin quedarse reducida a un simple capítulo inicial. Queda abierta, en definitiva, la tarea de realizar una mediación ética que esté bien fundamentada racionalmente y que sea a la vez congruente con la perspectiva cristológica. De lo contrario se corre el riesgo de que esa perspectiva resulte en la práctica inoperante o inconcluyente.

2. Algunos principios metodológicos para la recta articulación de la razón y la fe en la teología moral

Las investigaciones sobre la efectiva influencia de la fe cristiana en los contenidos concretos de la moral se encuentran a menudo condicionadas por

²⁰ JUAN PABLO II, Enc, *Fides et Ratio*, 14-IX-1998, n. 98.

algunos principios hermenéuticos de carácter general. Como me he ocupado de este problema en otras ocasiones²¹, ahora me referiré sólo a dos.

La tendencia a minimizar el papel de la fe cristiana presupone generalmente una visión normativista de la vida y del conocimiento moral. Tal visión consiste en pensar que la vida y la experiencia moral se pueden interpretar cumplidamente en términos de adecuación entre acciones singulares y las normas que a ellas se refieren, de manera que la consistencia y la originalidad de una figura moral (es decir, de un determinado conjunto más o menos orgánico de enseñanzas morales, como puede ser la “moral neotestamentaria” o la “moral de San Pablo”) habría que estudiarla atendiendo a las normas (referidas a acciones) que se proponen y al modo en que se justifican. Este punto de vista es propio de buena parte de la reflexión ética actual; más concretamente, de lo que se suele llamar “ética de la tercera persona”²², pero es del todo extraño a la ética de inspiración clásica²³.

La encíclica *Veritatis splendor* dice justamente que la moral «más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una *búsqueda de plenitud de sentido para la vida*»²⁴. Hasta el siglo XIII incluido, el saber ético se configura como una investigación, filosófica o teológica, sobre el bien

²¹ Cfr. COLOM, E. – LODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos...* cit., pp. 104-108; RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Reflexiones sobre la especificidad de la moral de San Pablo*, en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 708-712. Aquí retomaré, con amplias modificaciones, algunas consideraciones de este último escrito.

²² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, 5ª ed., Eunsa, Pamplona 2004, pp. 55-60 y la bibliografía allí citada.

²³ Cfr. el completo estudio de ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

²⁴ VS, n. 7.

humano global. Se quiere saber cuál es el bien de la vida humana considerada como un todo (la felicidad de los griegos, la bienaventuranza de San Agustín), y no cuál es el bien o el deber-ser de la acción singular considerada aisladamente, como un átomo moral. Si hay que afrontar el estudio de la novedad de la moral cristiana, hay que examinar ante todo su respuesta a la pregunta acerca del bien global del hombre. Esto era el objeto principal de la moral en los tiempos apostólicos, y lo seguirá siendo todavía durante muchos siglos. Después, en un segundo momento y en ese contexto, se podrá afrontar adecuadamente el estudio de los criterios éticos concretos propuestos para la vida cotidiana. La respuesta cristiana a la pregunta ética fundamental por el bien de la existencia humana considerada como un todo, es la enseñanza acerca de la acción salvífica de Dios en Cristo y por tanto acerca de la salvación humana, que representa una novedad respecto a la experiencia moral platónica, aristotélica, estoica o epicúrea²⁵, así como también es

²⁵ Refiriéndonos, a título de ejemplo, a la moral paulina, son mayoría los estudiosos que señalan la dificultad, por no decir imposibilidad, de separarla del resto de la teología de San Pablo. Cfr. por ejemplo, FURNISH, V.P., *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville - NewYork 1968, pp. 13, 98, 110; DUNN, J. D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 604-608. Vale la pena transcribir algunas de las conclusiones a las que llega Furnish: «The evidence in Paul's letters clearly demands a broadened and flexible conception of what "exhortation" is and involves. Consequently, the usual division of the letters into "theological" and "ethical" parts and the tendency to make a similar distinction within Paul's preaching as a whole are rendered highly questionable» (p. 98). «In summary, when applied to Paul's letters the categories of "theological" and "ethical" tend to confuse rather than clarify. The apostle's ethical exhortations are expressed in a wide range of stylistic forms and appear in virtually every chapter, from first to last. It is inaccurate to say either that this concern is primarily theological and secondarily ethical, or the reverse, that it is primarily practical, secondarily theoretical. His concern is, in a word, *evangelical*: to preach the gospel» (p. 110). En términos más generales dice Cullmann que «es del todo inconcebible en el cristianismo primitivo una ética sin dogmática» (CULLMANN, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, 4ª ed., Il Mulino, Bologna 1969, p. 261; la traducción al castellano es mía). Los estudios analíticos sobre coincidencias o posibles dependencias de puntos concretos de la moral paulina respecto de la moral popular griega

novedosa con relación a la experiencia religioso-moral veterotestamentaria e intertestamentaria.

Un segundo principio hermenéutico inadecuado sobre el que querría llamar la atención estriba en la idea de la mutua exterioridad entre moral humana y moral cristiana y, en último término, entre razón y fe. Estos dos elementos, el “humano” y el “cristiano”, podrían estar el uno junto al otro, incluso en perfecta contigüidad, pero sin integrarse. Un criterio de conducta que, al menos considerado abstractamente, se puede justificar mediante la investigación racional no se podría considerar como *propriamente* cristiano, es decir, no podría ser un contenido *propio* del mensaje apostólico que se recibe con la fe. Con un estudio analítico se puede demostrar que esa idea es extraña a las enseñanzas evangélicas. Ahora me limito a señalar que Cristo es la sabiduría de Dios, centro del designio salvífico universal. Él asume, reúne (y supera) todo lo que es humanamente verdadero y bueno. Cabe añadir, a título de ejemplo, que San Pablo adopta la perspectiva de la nueva creación en Cristo²⁶, que va — inesperadamente e indeduciblemente — más allá de la lógica de la creación, pero sin negarla ni contradecirla en lo que aquélla es; por el contrario, pone plenamente de manifiesto el sentido que tenía en el plan eterno de Dios. Lo que la sana razón entiende como bueno puede ser también contenido de la fe cristiana. Quien ya posea esos conocimientos éticos naturales encontrará en la fe una confirmación. Quien, por una razón u otra, no los poseyese, podrá recibirlos con la fe.

y de la estoica en particular, no deberían olvidar que la experiencia moral griega precristiana y la experiencia moral cristiana son, en su figura global, diametralmente distintas. Esto no impide en principio la existencia de puntos de contacto concretos, pero es muy discutible el peso que a veces se quiere dar a esos puntos en la trama general de la concepción moral de San Pablo.

²⁶ Cfr. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15. Como novedad de vida: Rm 6, 4; 7, 6.

Por otra parte, y sobre todo, conviene notar que la fe cristiana no es un simple horizonte religioso que se limita a poner dentro de un marco salvífico un escenario humano ya completamente definido desde el punto de vista moral. Pero la fe tampoco trae consigo una cultura humana completa que sólo podría ser recibida en un espacio completamente vacío de contenidos éticos, constituyéndose entonces como un *ethos* enteramente distinto y alternativo a todas y cada una de las éticas humanas. La acción salvífica de Dios en Cristo irrumpe en un mundo humano en el que ya hay algo, a veces mucho, de conocimiento moral. La fe entra en lo que hay, lo transforma, lo fecunda y lo completa, desarrollando la función de *criterio definitivo de vida*. Su carácter último y definitivo no se opone al recurso parcial y crítico a la ley veterotestamentaria como criterio distintivo de lo bueno y lo malo, así como tampoco impide la apropiación crítica de los criterios de conducta inscritos en la sana conciencia común y, por tanto, también en la tradición y en las costumbres griegas²⁷: «examinad todas las cosas, retened lo bueno»²⁸, dice San Pablo.

Si desde un punto de vista abstracto la novedad de la fe no significa que todas sus exigencias éticas deban ser absolutamente nuevas e inauditas, desde un punto de vista existencial e histórico no cabe duda de que los fieles de las primeras comunidades cristianas tenían la certeza de que la adhesión al mensaje cristiano había supuesto en ellos una profunda transformación moral²⁹. Las primitivas comunidades cristianas eran bien conscientes de que

²⁷ Cfr. *Rm* 2, 14-16.

²⁸ *1 Ts* 5, 21.

²⁹ Desde el punto de vista sociológico, aun con todos sus límites, puede verse MEEKS, W.A., *Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, especialmente el capítulo 2. En *1 Cor* 6, 8-10, San Pablo enumera comportamientos y estilos de vida incompatibles con el Reino de Dios, y después añade: «y esto [idólatras, adúlteros, afeminados...] erais algunos. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados,

no habían aprendido la pureza de vida del mundo pagano que les rodeaba. Naturalmente esto es un hecho. No se quiere decir que la comprensión de la excelencia de la pureza de vida presuponga de suyo y siempre la fe en Cristo. Pero desde el punto de vista concreto la exposición de *Rm* 1, 22-32 debería ser objeto de una reflexión más atenta por nuestra parte.

3. La «renovación de la mente» y del discernimiento moral

Teniendo en cuenta las observaciones generales que acabamos de hacer, vamos a exponer el modo en el que, a mi juicio, la fe cristiana informa y renueva las formas concretas del discernimiento moral del cristiano.

Un buen punto de partida es *Rm* 12, 2: «Y no os amoldéis a este mundo, sino por el contrario transformaos con una renovación de la mente, para que podáis discernir (εἰς τὸ δοκιμάζειν) cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, agradable y perfecto»³⁰. Los nuevos principios vitales del cristiano (la unión con Cristo por la fe y el bautismo, la esperanza y la caridad que el Espíritu Santo derrama en el corazón) renuevan la inteligencia y la capacidad de discernimiento moral, haciendo posible conocer la voluntad de Dios, lo que Dios espera de sus fieles en cada momento. Pero, ¿de qué modo los principios de la vida cristiana renuevan la capacidad de discernimiento moral?

habéis sido justificados en el nombre de Jesucristo el Señor y en el Espíritu de nuestro Dios» (*1 Cor* 6, 11). En *Fil* 2, 15-16 dice que los fieles cristianos han de «ser irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación depravada y perversa, en la cual brilláis como luceros en el mundo al poner en alto la palabra de vida». En *1 Ts* contrapone la pureza de vida de los fieles a la impureza que es propia de los que no conocen a Dios (cfr. *1 Ts* 4, 3-5).

³⁰ Sobre el significado e importancia de este pasaje de *Rm*, cfr. THERRIEN, G., *Le Discernement moral dans l'Épître aux Romains*, Accademia Alfonsiana, Roma 1968; FEUILLET, A., *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, «Revue Thomiste» 70 (1970) 357-386.

Si nos planteásemos esta pregunta desde el presupuesto normativista antes criticado, difícilmente encontraríamos una respuesta satisfactoria. Hemos de considerar, por el contrario, que tres son los elementos que explican la actividad de la razón práctica y del conocimiento moral humano: los *bienes* que buscamos, poseemos y usamos; las *virtudes o principios prácticos*, que expresan la medida y el modo en que esos bienes se buscan, se poseen y se usan rectamente en orden al bien global de la persona; y, finalmente, las *normas*, que son una expresión lingüística refleja de algunas de las más importantes exigencias éticas de las virtudes³¹.

Si hiciésemos un estudio analítico de las enseñanzas evangélicas o de las cartas del *corpus paulinum*, advertiríamos que, por lo que respecta al comportamiento moral, los principios vitales del cristiano (la fe, la caridad, etc.) actúan como luz nueva que ilumina el valor y el sentido de los bienes (o de su privación) y de las actividades que componen nuestra vida: la salud y la enfermedad, el placer y el dolor, el éxito y el fracaso, la riqueza y la pobreza, la abundancia y la escasez, la libertad y la esclavitud, el matrimonio y el celibato, la vida y la muerte. De esa nueva comprensión de los bienes se sigue la renovación de la actitud que el cristiano adopta ante ellos y ante su privación, un nuevo modo de buscarlos y de poseerlos.

Veamos algunos ejemplos tomados de San Pablo. Cristo eligió para sí, voluntariamente, la pobreza. Nuestro Señor Jesucristo, «siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza»³². La pobreza, la escasez, el desprendimiento de lo que se posee, que humanamente

³¹ Para un estudio detenido de las estructuras de la razón práctica, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, cit., sobre todo capp. VII y VIII.

³² 2 Cor 8, 9.

serán vistos como males, adquieren para el cristiano un valor positivo, en orden a la identificación con Cristo. La pobreza pasa a ser un bien, algo que se desea y se busca. El desprendimiento cristiano no se refiere sólo a los bienes económicos. Todos los bienes han de ser manejados con libertad interior, como es propio de quien tiene puestos los ojos en la verdadera vida en Cristo: «el tiempo es corto; por tanto, en lo que resta, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen. Porque pasa la apariencia de este mundo. Os quiero libres de preocupaciones»³³. El sufrimiento, la persecución, el fracaso doloroso también forman parte del camino para vivir en Cristo: «si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados. Porque estoy convencido de que los padecimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria futura que se ha de manifestar en nosotros»³⁴. También la libertad y la esclavitud, que había en aquellos tiempos, reciben una valoración diversa: «cada uno permanezca en la vocación en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo siervo? No te preocupes; y aunque puedes hacerte libre, aprovecha más bien tu condición; porque el que siendo siervo fue llamado en el Señor, es liberto del Señor; igualmente, el que fue llamado siendo libre, es siervo de Cristo»³⁵; hoy lo podríamos entender así: valoramos y amamos la libertad de servir a Dios y a los hermanos, aceptando gustosamente los vínculos y condicionamientos que todo verdadero

³³ *1 Cor* 7, 29-32.

³⁴ *Rm* 8, 17-18.

³⁵ *1 Cor*, 7, 20-22.

servicio lleva consigo. Un último ejemplo podría ser el de la humildad (ταπεινοφροσύνη). Este término es usado en el griego profano sólo en sentido negativo, porque la renuncia a la autoafirmación resulta incomprensible en el mundo helenista. Algunos pensadores estoicos la consideraron como un vicio; Flavio Josefo habla de ella como de una cualidad propia de los esclavos³⁶. En San Pablo designa una cualidad moralmente excelente y recomendable: «no actuéis por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada uno a los otros como superiores»³⁷. Con la humildad se imita a Cristo, que «se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»³⁸.

Podríamos indicar muchos otros ejemplos. Pero aunque hiciésemos una enumeración completa de lo que se encuentra en el Nuevo Testamento, no obtendríamos un sistema cerrado. La naturaleza y el modo en que tiene lugar la «renovación de la mente» hace que el discernimiento moral cristiano sea una realidad siempre abierta a la historia. Los principios de la vida cristiana llevan consigo un nuevo criterio de valoración y medida de los bienes humanos. De los bienes que podían buscar y manejar los fieles de las comunidades paulinas, de los que podemos buscar y manejar nosotros en el siglo XXI, y de los que buscarán y manejarán los cristianos de siglos futuros. En términos más técnicos, aquí nos encontramos con una verdadera renovación interior de los principios prácticos de la razón humana³⁹, por lo que el cristianismo

³⁶ Cfr. ESSER, H. H., voz ταπεινός, en COENEN, L. - EEYREUTHER, E. - YIETENHARD, H. (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4ª ed., Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, pp. 1891-1893.

³⁷ *Fil* 2, 3.

³⁸ *Fil* 2, 8; cfr. también *2 Cor* 11, 7; *Rm* 12, 16.

³⁹ Sobre el concepto de principios prácticos de la razón, cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000, especialmente capítulo V.

iluminará y modificará críticamente todas las síntesis culturales humanas que se sucederán a lo largo del tiempo, sin identificarse completamente con ninguna de ellas.

Ciertamente las actitudes justas ante los diversos bienes pueden expresarse en términos normativos referidos a acciones singulares. Así lo hizo también San Pablo con frecuencia, en la medida en que la materia lo permitía y las necesidades de los fieles y las comunidades lo hacían conveniente. Pero las normas y los códigos morales son en todo caso una realidad derivada, y sobre ellas no se deben centrar las investigaciones acerca de la novedad de la moral cristiana ni acerca de cualquier otra figura moral.

Discernimiento moral renovado no significa, como algunos temen⁴⁰, encerramiento en un *ghetto* moral. San Pablo aparece dispuesto a definir los criterios de juicio moral del modo más amplio posible, invocando el sentido de lo justo y lo injusto presente en la sana conciencia común: «por lo demás, hermanos, cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima»⁴¹. E incluso demuestra tener en mucho el juicio de los no creyentes, y por ello exhorta a los fieles a vivir «con honra ante los de fuera»⁴². Confía en el sentido moral presente en los mejores hombres de su tiempo, pero también sabe que el estilo de vida que él enseña difícilmente se encontrará fuera de las comunidades cristianas. En todo caso, lo decisivo no es tanto la existencia de elementos comunes o de elementos nuevos, cuanto el

⁴⁰ Así MIETH, D., *Universale Werte oder Sonderethik? Wohin geht die Moraltheologie?*, «Concilium», XXXVII/4 (2001) 522-527.

⁴¹ *Fil* 4, 8.

⁴² *1 Ts* 4, 12; cfr. también *1 Cor* 8, 21; *2 Cor* 10, 32-33.

hecho de que todo es pensado de nuevo y reelaborado a la luz de la fe en Cristo Jesús, que es el criterio supremo de la vida cristiana.

4. Una cuestión particular: el problema de las acciones intrínsecamente malas

Los organizadores del Congreso me han pedido que trate también del problema de las acciones intrínsecamente malas. Es un problema complejo, del que he ocupado en otras ocasiones⁴³, y del que aquí sólo es posible tocar algunos aspectos.

Se ha escrito con acierto que la tesis de la no especificidad material de la moral cristiana alimenta la concepción “materialista” o “fisicista” de las normas morales, porque así se puede entender más fácilmente que éstas sean competencia exclusiva de la razón autónoma⁴⁴. Aunque el problema tiene también otras raíces, es verdad que ese “materialismo” o “fisicismo”, aplicado a la teoría del acción, es la mayor dificultad para entender la enseñanza de *Veritatis splendor* acerca de las acciones intrínsecamente malas.

Un editorial de «L’Osservatore Romano», publicado el 20 de mayo de 1995, exponía sintéticamente el núcleo de la cuestión. «Dando indicaciones

⁴³ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Teleologismo, consequenzialismo e proporzionalismo*, en AA.VV., *Lettera Enciclica “Veritatis splendor” del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, Quaderni de «L’Osservatore Romano» 22, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 223-226; ID., *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en DEL POZO ABEJÓN, G. (ed.), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, cit., pp. 693-714; ID., “*Veritatis splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, «Acta Philosophica» 5 (1996) 47-75; ID., *Universalidad e inmutabilidad de los preceptos de la ley natural: la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología Moral, organizado por la Universidad Católica San Antonio (Murcia, 27-29 noviembre 2003), en curso de publicación. En este último estudio se inspiran las páginas que siguen.

⁴⁴ Cfr. ANGELINI, G., *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, p. 231.

acerca del modo de entender el objeto moral, la encíclica pone en guardia contra el consecuencialismo y el proporcionalismo, en cuanto teorías que conciben la constitución del objeto moral de tal modo que permite, primero, hacer de la acción elegida algo moralmente neutro y, después, una continua “re-definición” de la acción a partir de las intenciones y consecuencias ulteriores. De este modo se constituye un contexto argumentativo que ciertamente no niega el principio de que el fin no justifica los medios, pero lo hace prácticamente inaplicable. Ésta es la compleja operación metodológica que se ha de rechazar absolutamente»⁴⁵.

El método propuesto por el proporcionalismo para la valoración moral de las acciones tiene por tanto dos momentos⁴⁶. En primer lugar, un modo fisicista de describir la acción voluntaria que la hace moralmente neutra o “pre-moral”. Ese fisicismo se quiere superar, en un segundo momento, sometiendo la acción voluntaria “neutralizada” a un proceso de “re-definición”

⁴⁵ *La recezione della “Veritatis splendor” nella letteratura teologica*, «L’Osservatore Romano», 20-V-1995, p. 1. Trad. mía.

⁴⁶ Entre las obras de autores proporcionalistas anteriores a la *Veritatis splendor* se pueden ver las siguientes: KNAUER, P., *La détermination du bien et du mal par le principe du double effet*, «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1965) 356-374; MCCORMICK, R.A., *Notes in Moral Theology*, «Theological Studies» 28 (1967) 749-800, 36 (1975) 77-129, 40 (1979) 59-112; SCHÜLLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteile*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973; FUCHS, J., *Responsabilità personale e norma morale*, Dehoniane, Bologna 1978; BÖCKLE, F., *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980. Después de la *Veritatis splendor*: FUCHS, J., *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, en MIETH, D. (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1995, pp. 199-217; FUCHS, J., *Das Problem Todsünde*, «Stimmen der Zeit» 212/2 (1994) 75-86; JANSSENS, L., *Teleology and proportionality. Thoughts about the Encyclical “Veritatis splendor”*, «Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie» 55 (1994) 118-132; KNAUER, P., *Zu Grundbegriffen der Enzyklika “Veritatis splendor”*, «Stimmen der Zeit» 212/1 (1994) 14-26; MCCORMICK, R.A., *Killing the Patient*, «The Tablet» (30-X-1993) 1410-1411; IDEM, *Some early reactions to “Veritatis splendor”*, «Theological Studies» 55/3 (1994) 481-506; WOLBERT, W., *Los actos “en sí mismos malos” y el consecuencialismo*, en MIETH, D. (ed.), *La teología moral ...*, cit., pp. 101-124.

sobre la base de la intención del sujeto o de las consecuencias. No se acepta que, en algunas acciones voluntarias, el propósito deliberado que las constituye pueda poseer en sí mismo una contrariedad a los principios naturales de la recta razón (a las virtudes⁴⁷) que las hace incompatibles con una voluntad orientada hacia el bien humano.

Nos conviene detenernos para ver qué es ese propósito deliberado constitutivo de la acción voluntaria, porque tal propósito es el objeto moral que da a algunas acciones una moralidad intrínseca absoluta⁴⁸. Consideremos el ejemplo de la conducta del motorista Pedro. Si decimos: “se contraen los músculos del brazo derecho de Pedro”, hablamos de un hecho físico, y estamos adoptando el método descriptivo propio de la Fisiología, no desde luego el de la Ética. Santo Tomás de Aquino habla a este respecto de la *materia ex qua* de la acción. No tenemos aún una acción voluntaria ni un objeto moral. Si, en cambio, decimos, “Pedro indica que tuerce a la derecha levantando el brazo”, hablamos ya de una acción voluntaria, elegible por una persona cuerda, en la que el movimiento corporal (alza el brazo derecho) obedece a un proyecto o propósito dotado de sentido para él y para los demás. Santo Tomás habla de *materia circa quam*⁴⁹, del objeto moral de la elección,

⁴⁷ «In ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, c.).

⁴⁸ Para una exposición más amplia de la teoría de la acción moral, nos permitimos remitir al lector a COLOM, E.- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, 3ª ed., Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, cap. VI. Esta tercera edición italiana contiene en este punto importantes cambios respecto a la edición española antes citada, que era una traducción de la primera edición italiana del 1999.

⁴⁹ «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem» (*Ibid.*, I-II, q. 18, a. 2, ad 2). «Obiecta,

precisando que tal objeto es una *forma a ratione concepta*⁵⁰, es decir, que el objeto moral es formalmente un propósito o un proyecto operativo concebido y valorado por la razón práctica, y como tal elegido. El elemento material del objeto, alzar el brazo, podría responder a un propósito diverso, por ejemplo, amenazar a alguien, y entonces sucedería que un mismo acto, desde el punto de vista del *genus naturae*, sería en realidad un acto diverso del anterior desde el punto de vista del *genus moris*⁵¹. “Avisar que se tuerce a la derecha” es una acción bien diversa a la de “amenazar”. El objeto moral de estas dos acciones es completamente diverso, y por ello tenemos dos acciones morales diversas en virtud de su objeto moral, y no por la intención. De la intención por la que Pedro decide indicar que tuerce a la derecha o por la que Pedro decide alzar el brazo para amenazar, no hace falta hablar para distinguir esos dos tipos de acción. La intencionalidad de indicar que se tuerce a la derecha o la de amenazar son la intencionalidad intrínseca de la acción, que constituye la acción humana como acción de tal o cual especie, y que la tradición teológica llamaba *finis operis*, y que consiste en indicar que se tuerce o en amenazar. Dicho en otros términos: si de la acción de Pedro prescindimos del movimiento del brazo, ¿qué queda? Queda el propósito de indicar que tuerce a la derecha o el de amenazar. Ese propósito es la *forma a ratione concepta* que informa y da sentido al movimiento corporal y que, en cuanto tal, constituye el objeto moral. Por eso dice *Veritatis splendor* que «no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico

secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiore voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui» (*Ibid.*, I-II, q. 72, a. 3, ad 2). Ver también I-II, q. 73, a. 3, ad 1.

⁵⁰ *Ibid.*, I-II, q. 18, a. 10, c.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, I-II, q. 1. a. 3, ad 3.

solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo»⁵².

De acuerdo con esto, el objeto moral de la acción moral “anticoncepción” no es tragar una píldora anovulatoria con un poco de agua. Tragar esa píldora podría ser la acción moral “anticoncepción”, pero podría ser también otra acción moral completamente diversa, como la acción terapéutica de que habla *Humanae vitae*, n. 15⁵³, o también la acción de protegerse de los efectos de la violencia sexual previsible en cuanto el ejército enemigo entre en la ciudad. Si queremos saber qué es la acción moral “anticoncepción”, hemos de definir el propósito o proyecto, la *forma a ratione concepta*, que la constituye, y entonces hemos de decir que la “anticoncepción” es cualquier acto que, «o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»⁵⁴. Puesto que la acción humana es un proyecto o propósito concebido y valorado por la razón práctica, y como tal elegido deliberadamente, la acción humana nunca puede ser considerada como algo “pre-moral”. La muerte de un hombre en sí, causada por un terremoto o por una fiera es un mal “pre-moral”. La deliberada decisión de matar es, en cambio, una acción moral, y no puede ser vista de otro modo.

⁵² VS, n. 78.

⁵³ «La Iglesia, en cambio, no considera de ningún modo ilícito el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que se siguiese un impedimento, aun previsto para la procreación, con tal de que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido» (PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 15).

⁵⁴ *Ibid.*, n. 14.

Los autores proporcionalistas, a pesar de sus protestas contra el “físicismo”, usan un concepto mecánico-causal de acción⁵⁵. Ven la acción humana desde el exterior, sin atender a su dinamismo interno, y la ven como un evento que causa determinados efectos en el mundo. La acción de matar no podría ser intrínsecamente mala, porque por matar entienden cualquier acción, realizada por un hombre, de la que de algún modo se sigue la muerte de otro, y ahí queda incluido el homicidio voluntario, la legítima defensa, el cirujano al que se le muere el paciente que está operando, la guerra justa, etc. Se subsumen bajo una misma norma moral tipos completamente diversos de acción, lo que lleva consigo que toda norma moral tiene excepciones. La legítima defensa, la guerra justa o la pena de muerte las ven como excepciones de la norma “no matarás”, que por tanto no podría ser considerada como válida *semper et pro semper*⁵⁶. De modo semejante, la acción de protegerse de los efectos de la violencia sexual o la asunción terapéutica de un anovulatorio las ven como excepciones a la norma moral sobre la anticoncepción, que ellos entienden simplemente como tomar una píldora que inhibe la ovulación. Cabría preguntarse qué pretenden con todo esto. La respuesta más inmediata es la siguiente. Asentado el principio de que ninguna acción moral (tal como ellos la entienden) es intrínsecamente mala y de que todas las normas tienen excepciones, queda abierta la puerta para que

⁵⁵ Cfr. sobre este punto RHONHEIMER, M., “*Intrinsically Evil Acts*” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of “*Veritatis splendor*”, «The Thomist» 58/1 (1994) 168.

⁵⁶ Muy diversamente ve las cosas Sto. Tomás de Aquino, para quien los actos antes citados son acciones morales diversas: «Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3).

las acciones hayan de ser juzgadas caso por caso, con lo que se abre también la posibilidad no sólo de distinguir el homicidio de la legítima defensa, o de distinguir la anticoncepción de la protección de los efectos de la violencia sexual, sino también de juzgar caso por caso las diversas acciones que son verdaderamente anticoncepción o que son verdaderamente aborto voluntario, estableciendo entre ellas distinciones morales esenciales a partir de las consecuencias o de la intención ulterior a que responde cada acción. Este procedimiento origina no pocos problemas doctrinales, y sobre todo falsea por completo la realidad de la acción, de la razón práctica y de la voluntad humanas⁵⁷.

Después de estas aclaraciones, es posible entender mejor qué son las acciones intrínsecamente malas y los problemas ligados a ellas. Consideremos la acción de restituir a su dueño lo que ha sido confiado en depósito y la norma “hay que restituir lo que ha sido confiado en depósito”. Generalmente esta norma expresa una exigencia de la virtud de la justicia, y ha de ser cumplida. Pero puede haber casos en que restituir el depósito, por ejemplo un arma o explosivos de los que se usan en las canteras, sería injusto, porque sería hacerse reo de complicidad próxima en un asesinato o en un atentado terrorista. Refiriéndose a estos casos, Santo Tomás dice que ciertos preceptos morales, referidos a un cierto tipo de acciones o formulados de un cierto modo, son válidos *ut in pluribus* y no lo son *ut in paucioribus*⁵⁸. En un sentido semejante Suárez habla de la *mutatio materiae*, es decir, de un cambio en la acción misma, que hace que esa acción, aunque semejante en cuanto evento

⁵⁷ Hemos tratado más ampliamente este problema en “*Veritatis splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, cit.

⁵⁸ Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4, c. y ad 2; q. 94, a. 5, c.

externo a la que normalmente ocurre, sea en realidad una acción distinta, que no queda comprendida en la norma moral antes citada. No hay propiamente un cambio en la norma moral y en la exigencia de justicia por ella expresada. Nos encontramos, simplemente, con la imperfección o insuficiencia de la formulación lingüística de las exigencias de las virtudes, cuando han de ser expresadas en una fórmula breve y sencilla. Y así dice Suárez que «hay que considerar además que, al no estar de suyo escrita en tablas o papeles sino en las mentes, la ley natural no siempre se formula en nuestra conciencia con esos términos generales o indefinidos con que nosotros la expresamos de palabra o por escrito». Y refiriéndose al ejemplo del depósito, añade: «Esa ley suele formularse generalmente sólo en esos términos: *Debe devolverse lo recibido en depósito*. Lo demás se sobrentiende, pues no es posible explicarlo todo en la fórmula de una ley que se da a la manera humana»⁵⁹. El mismo Suárez advierte que estos fenómenos en nada desmienten la universalidad e inmutabilidad de la ley natural tal como ésta se da en la recta razón, que es su sede apropiada.

Pero además existen acciones descriptibles en términos concretos que conservan su intencionalidad intrínseca en todas las circunstancias⁶⁰. Sobre estas acciones se pueden formular normas válidas no sólo *ut in pluribus*, sino siempre, porque las acciones a las que estas normas se refieren no pueden responder nunca a una intencionalidad o un propósito deliberado distinto. Son las prohibiciones absolutas en sentido estricto. Ejemplos podrían ser las

⁵⁹ SUÁREZ, F., *De Legibus ac Deo Legislatore*, lib. II, c. 13, n. 6. Citamos la traducción castellana de la edición bilingüe del *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid 1973.

⁶⁰ Cfr. las aclaraciones que ofrece sobre este punto RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 348-368.

normas “no mentir”, “no matar”, “no adulterar”, etc. Naturalmente, para decir cuáles son estas normas se requiere un paciente trabajo de definición de las acciones según el *genus moris*, lo que a su vez requiere una atenta comprensión de la estructura o contenido normativo de las virtudes éticas o, lo que es lo mismo, de los principios prácticos de la recta razón. Tarea que para algunos comportamientos no se ha logrado aún de modo plenamente satisfactorio. Baste pensar en las discusiones acerca de la definición exacta de la mentira⁶¹. Pero la comprensión de que las acciones morales no son un mero evento físico seguido de consecuencias, puesto que poseen en sí mismas un contenido inteligible según el cual son elegidas, y que viene a ser una intencionalidad intrínseca de primer nivel, al que se sobreviene la intencionalidad de segundo nivel que llamamos intención, permite entender perfectamente que, como dice San Pablo, existan comportamientos cuya libre elección excluye de la herencia del reino de Dios⁶².

⁶¹ Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997, pp. 294-334.

⁶² Cfr. *1Cor* 6, 8-10.