

SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA ENCÍCLICA *VERITATIS SPLENDOR* DE JUAN PABLO II

El día 6 de agosto de 1993, Su Santidad el Papa Juan Pablo II firmaba su undécima encíclica, *Veritatis splendor*, la primera en la historia de la Iglesia íntegramente dedicada a la temática moral. Aunque el pontífice la venía preparando desde años antes, hizo sus últimos retoques en su residencia de Castel Gandolfo, en plena canícula romana.

Apenas anunciada la aparición del documento, periódicos de todo el mundo, católicos y no católicos, hicieron toda clase de comentarios. Muchos de ellos aventuraban críticas sobre un texto que aun no había sido presentado oficialmente y hasta se referían a temas que la incíclica no toca. La casi totalidad de los medios de comunicaciones centró su atención en cuestiones tratadas en el capítulo segundo, que analiza tendencias erróneas de la actual teología moral que se enseña en seminarios y facultades eclesiásticas y que exigen ser rectificadas para tener coherencia con las enseñanzas de la Iglesia. Pero no se tuvo en cuenta el rico contenido del resto.

El texto original, según trascendidos, habría sido redactado en polaco y después traducido al latín, lengua oficial de los documentos dirigidos a todos los obispos del mundo. De este idioma se hicieron versiones a distintas lenguas durante los meses de septiembre y octubre de 1993, tras las vacaciones estivas europeas. Conociendo el modo de actuar de los periodistas, sería casi imposible pensar que aun antes de la presentación solemne del documento ya no se publicaran algunos pasajes que, aislados de su contexto, pierden buena parte del sentido que poseen cuando están ubicados en el todo de la encíclica.

Ya el subtítulo anuncia que se trata de «algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza de la teología moral», lo que luego se reitera en el n. 5. No se determinan, para aprobar o reprobar, casos concretos (aunque se mencionen algunos en los nn. 80 y 100). Directamente, la encíclica se refiere «a la enseñanza de la teología moral» y, dentro de ella, a «algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar lo que sin duda constituye una verdadera crisis» (n. 4). No podríamos minimizar la gravedad de una situación que el Papa no vacila en calificar con el término de «crisis». «Hay que destacar —dice— la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas difundidas en seminarios y facultades teológicas» (n. 4).

Aunque el documento es muy claro, puede parecer demasiado técnico para quien no está interiorizado con la temática teológico-moral. Para quien la conozca, significa una límpida presentación de los principios sobre la conducta humana insertos en la revelación bíblica, la tradición patristica y la reflexión teológica ayudada por la filosofía (concretamente, por la ética tomista).

Si bien ya estaba publicada, la presentación académica de la encíclica se realizó en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, donde el Papa había cursado sus estudios en Roma. El acto estuvo organizado por el Comité de Rectores de Ateneos Romanos (universidades e institutos de nivel universitario). Se hizo en dos jornadas, el 29 y el 30 de octubre, en pleno año lectivo europeo, sin duda para facilitar la participación de un mayor número de profesores. Fueron varias las exposiciones, pero la disertación principal estuvo a cargo del cardenal Pio Laghi, prefecto de la Sa-

grada Congregación para la Educación Católica (equivalente, en el orden civil a un ministro de educación). El hecho de que no fuese el prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Ratzinger, quien hiciese la presentación oficial del documento pontificio, sino el cardenal Laghi (quien vivió años en nuestra patria como nuncio apostólico), refirma que se dirige directamente a quienes tienen función docente en la Iglesia, como lo subraya el Papa en el párrafo 114 recordando la constitución conciliar *Lumen gentium*: los obispos (destinatarios de la encíclica) «son los maestros auténticos, por estar dotados de la autoridad de Cristo»¹.

Los profesores de teología ayudan a la jerarquía con sus trabajos e investigaciones, pero no constituyen un magisterio paralelo al episcopal (recordemos que hace una treintena de años un grupo de teólogos europeos hizo una declaración insólita: denunciaban obstáculos que opondrían el magisterio episcopal al «magisterio de los teólogos»²). La encíclica subraya la doctrina revelada y añade: «Todos (los obispos) somos ayudados por los teólogos; sin embargo, la opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma de nuestra enseñanza. Su autoridad deriva, con la asistencia del Espíritu Santo y en comunión “cum Petro et sub Petro” de nuestra fidelidad a la fe católica recibida de los Apóstoles» (n. 116).

No es casual la elección del lugar donde se realizó el simposio: la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Sin duda se relaciona con un hecho llamativo. En el n. 29 se afirma que «el magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico»; sin embargo luego, en el n. 44 afirma: «La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista de la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral». Pero sobre todo que en más de veinte veces envía a textos de Santo Tomás y otras tantas a documentos inspirados en el pensamiento tomista. La única explicación posible de este hecho es que la Iglesia no considera al tomismo como uno de los varios sistemas teológicos o filosóficos aprobados por ella, sino que —como afirmara Pío XI en su encíclica *Studiorum duces*— «ha hecho suya su doctrina», y por ello —continúa— «honrando a Santo Tomás, más que a su nombre propio se ensalza la autoridad de la Iglesia docente»³.

También es destacable que siendo el tema del documento estrictamente moral, no esté centrado en el bien ni en la rectitud de la voluntad, sino que continuamente hace hincapié en la primacía de la verdad sobre lo bueno, del entendimiento sobre la voluntad, de la razón sobre la conciencia y, en el plano de lo religioso, de la fe sobre la moral, posiciones típicamente tomistas⁴, cuestionadas por otras escuelas teológicas, pero que el Papa hace suyas en una encíclica tan personal que (contrariando la costumbre) habla en primera persona del singular.

No es de extrañar, sin embargo, que el Sumo Pontífice, formado en la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, donde hizo su doctorado, y más tarde, enseñando en las universidades de Lublin y Cracovia, haya expuesto la ética tomista. Siendo ya obispo, fue uno de quienes decidimos fundar, en el congreso conmemorativo del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás, la SITA, Sociedad In-

¹ *Lumen gentium*, n. 25.

² Acerca de este episodio, véase G. E. PONFERRADA, *Sobre la «declaración» de un grupo de teólogos de la revista «Concilium»*: «Universitas» (Buenos Aires) IV (1970) N° 15, 31-42.

³ PIVS XI, *Studiorum duces*: AAS XV (1923) 324.

⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 16 a. 4, q. 82 a. 3; I-II q. 56 a. 3; II-II q. 10 a. 4.

ternacional Tomás de Aquino, de la que sigue siendo socio. En el congreso de 1992 nos decía: «Soy un socio activo, aunque la verdad es que soy muy poco activo. Pero no puedo remediarlo: estoy demasiado ocupado... Tengo que trabajar de Papa».

La atmósfera que se respira al leer la encíclica no es, sin embargo, prevalentemente teológica, sino bíblica y también patristica. Es lógico, pues, como señala el n. 29, «la teología acoge e interpela la divina revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana». La reflexión racional sobre los datos de la fe constituye el saber teológico⁵. Por ello los tres capítulos de que consta el documento están encabezados por textos del Nuevo Testamento (Mat., 19, 16; Rom., 12, 2; I Cor., 1, 17) y en cada uno de los párrafos en su mayoría envía a pasajes del Antiguo o del Nuevo Testamento. Además, los Santos Padres, testigos de la Tradición de la Iglesia, aparecen citados con frecuencia, sobre todo San Agustín. También autores recientes, como el cardenal Newman y los últimos Papas.

II

El primer capítulo introduce al lector en el clima de todo el documento. Es un comentario al pasaje del Evangelio de San Mateo en el que un hombre joven se acerca a Jesús y le pregunta: «Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para alcanzar la vida eterna?». El Señor le responde: «Uno solo es el Bueno» y le agrega: «Guarda los mandamientos», enunciando algunos referentes al prójimo (Mat., 19, 16-21) (cfr. n. 6). La pregunta plantea el problema moral que todo hombre tiene en el fondo de su corazón: ¿qué he de hacer? ¿Cómo he de obrar para dar sentido a mi vida? Claramente o vagamente, todos saben que se debe realizar lo bueno, pero es preciso determinar dónde está lo bueno. En el relato que hacen Marcos (10, 17-27) y Lucas (18, 18-28), Jesús expresa que «el Bueno» es Dios. Es la fuente de todo bien por ser la bondad por esencia, de la que participa todo lo bueno⁶. La respuesta del Señor, concorde a la pregunta del joven, une el bien moral al fin de la vida: Dios. Por ello la respuesta correcta sobre el destino personal y sobre lo bueno sólo puede darla Cristo. Y lo hace por medio de su Iglesia, que es el lugar del encuentro entre el hombre y Dios (nn. 7-8).

El obrar humano «bueno» tiene su raíz en la bondad de Dios, que a la vez es el fin último al que tiende toda acción moral. Por ello, incluso considerada en su dimensión puramente natural, la moralidad se mueve en un ámbito religioso (n. 9). Los diez mandamientos explicitan lo que constituye en el orden natural la realización de la persona humana y que ya en el Antiguo Testamento aparece sintetizado en la revelación hecha al pueblo de Israel: Dios, que ama infinitamente al hombre, espera una respuesta de amor (Deut., 6, 4-7) (n. 10). Pero esta respuesta, que entraña el cumplimiento de los preceptos, es también un don de Dios (n. 11).

Al crear al hombre, Dios ha inscrito en su corazón una ley (Rom., 2, 15) que lo inclina a obrar el bien y a evitar el mal. San Pablo manifiesta que la experimentan los paganos. Es la «ley natural» escribe el Papa, citando a Santo Tomás⁷. Esta ley ha

⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 5.

⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 6 aa. 1-4.

⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

tenido una explicitación sobrenatural en los mandamientos dados por Dios a Moisés en el Sinaí. Por ello la respuesta de Jesús al joven: «Guarda los mandamientos», subraya la íntima relación entre éstos y la vida eterna, superando la promesa que en la Antigua Alianza se refería a la posesión de la tierra de Canaán (n. 12).

Cuando en este pasaje evangélico Jesús enumera al joven los mandamientos, e-nuncia los referentes al prójimo (Mat., 19, 18-19). Esto no significa que los separe de los que miran a Dios, sino que subraya la dignidad de la persona humana, fundamento del amor que debemos a nuestro prójimo (Mat., 19, 19; Mc., 12, 31). Esta dignidad está tutelada por los preceptos formulados en forma negativa: defienden la vida, el matrimonio, la propiedad, la veracidad, la buena fama, prohibiendo ofenderlos. Cumplirlos constituye, como dice San Agustín, la primera libertad: nos liberan del egoísmo del pecado (n. 13.)

Los dos preceptos de amor a Dios y al prójimo (Luc., 10,25) de los que penden la Ley y los Profetas (Mat., 22, 40) forman una unidad. Mas, sin amor al prójimo no es concebible el amor a Dios (1 Jn., 4, 20)(n. 14). Pero más allá de los mandamientos, que dan una libertad aún imperfecta, está el llamado a la perfección, expresada en las bienaventuranzas (Mat., 5, 3) y personificada en el mismo Cristo (n. 15). Es ésta la respuesta a la segunda pregunta del joven, que ha guardado los mandamientos (Mat., 19, 21). Seguir a Cristo es esforzarse en imitarlo y asimilarse a Él; las bienaventuranzas son como un autorretrato del mismo Cristo (n. 16).

Al formular Jesús el llamado a la perfección lo hace en forma de invitación: «Si quieres», subrayando la libertad y la madurez que implica la búsqueda de la perfección, a la que, sin embargo, todos somos llamados (Mat., 5, 48). A medida que se avanza hacia ella, más se acerca cada uno a Dios porque crece en amor y Dios es amor (1 Jn., 4, 7). San Pablo anuncia: «Habéis sido llamados a la libertad» y, para evitar malentendidos, añade: «No toméis esa libertad como pretexto para la carne» (Gal. 5, 13). Es la «libertad de los hijos de Dios» (Rom. 8, 21), la que, por obra de la gracia, va adquiriendo el cristiano (n. 17).

La encíclica insiste en que la invitación a la perfección se dirige a todos (Mat., 5, 48), y a todos Dios da la gracia para poder alcanzarla (n. 18). En el caso del joven que interpela a Jesús, hay un «ven y sígueme» ligando la perfección con la vida apostólica, pero si bien el seguir de cerca a Cristo es propio de quienes consagran su vida a Dios, se extiende también a todo cristiano (n. 19). Todo creyente debe adherir a la persona de Cristo imitando su amor: nos manda «que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn., 15, 12); con la obediencia, si se precisa, de la propia vida (n. 20).

La conformidad con Cristo no se logra sino por la gracia que fluye de Él y se desarrolla por la fe y los sacramentos (n. 21). Con sus solas fuerzas ningún hombre puede imitar y revivir el amor de Cristo: debe estar vitalmente unido a Él por la acción del Espíritu Santo que hemos recibido (n. 22). En la Antigua Alianza, la ley guiaba; en la Nueva es Dios mismo quien guía (n. 23). El don del Espíritu sobreleva la libertad del hombre, a la vez que aumenta las exigencias del amor. La encíclica cita a Santo Tomás: la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo⁸, que habita en nosotros (n. 24). De este modo, Cristo es siempre contem-

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1.

poráneo; está en cada época presente en el mundo por el cuerpo vivo de su Iglesia, que es la que actualiza permanentemente las prescripciones divinas sobre la vida humana (n. 26). Ya desde la época de los Apóstoles, la Iglesia ha orientado la conducta de los fieles para que actúen conforme a su fe (n. 26). Así se ha desarrollado una Tradición viva que llega hasta nosotros, asistida en su misión de transmitir la enseñanza evangélica por el Espíritu Santo. Y la interpretación auténtica de este mensaje de salvación compete al Magisterio de la Iglesia (n. 27).

III

El segundo capítulo se abre con la frase de San Pablo: «No os conforméis a la mortalidad del mundo» (Rom., 12, 2). El obrar humano debe ser conforme a la fe. La Iglesia, velando por esta armonía de fe y vida ha ido progresando a la vez en su enseñanza doctrinal y en su doctrina moral (n. 28). Se ha desarrollado así una teología: reflexión racional sobre la revelación a la luz de la fe, en la cual una parte, la «teología moral» estudia el obrar humano en cuanto bueno o malo. Y como es algo que toca tan directamente al hombre concreto, puede infiltrarse una mentalidad mundana que no concuerda con la evangélica.

El Concilio Vaticano II invitó a los teólogos moralistas a perfeccionar su disciplina: lo han hecho muchos correctamente, pero otros han propuesto teorías incompatibles con la «sana doctrina» de la que habla San Pablo (2 Tim., 4, 3). Y es ésa la doctrina que da respuesta a los enigmas de la condición humana: el sentido de la vida, el bien y el mal, el dolor, la muerte, el fin último. Y el problema de la relación de la libertad con la verdad, el papel de la conciencia, cuáles son los derechos y deberes de la persona humana. Y frente a esta respuesta, ya lo anunciaba San Pablo, «vendrán tiempos en que los hombres no soportarán la sana doctrina, sino que arrastrados por sus propias pasiones, se buscarán una multitud de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad» (2 Tim., 4, 1-5) (n. 30).

En nuestro tiempo hay una concientización de la dignidad de la persona humana y de su libertad (n. 31). Y se ha llegado a «exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto» y «fuente de todos los valores» en posiciones que desconocen lo trascendente. Se hace de la conciencia individual la instancia suprema en el orden moral: el juicio moral sería verdadero por provenir de la conciencia. Así desaparece la verdad en aras de la autenticidad, la sinceridad, el acuerdo consigo mismo: un total subjetivismo moral. Se anula la idea de una verdad sobre el bien; la conciencia ya no es la aplicación del conocimiento intelectual del bien a una situación concreta expresada en un juicio de elección recta, sino que sería la decisión autónoma del individuo sobre cuál es el bien y el mal. Este individualismo lleva a negar la idea de naturaleza humana, fruto de la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad (n. 32).

Paradójicamente, el pensamiento moderno por una parte exalta y por otra duda de la libertad. Los condicionamientos sociales y psicológicos, destacados por los avances de las ciencias, han terminado en algunos casos en la negación de la libertad humana. Las costumbres, hábitos, instituciones, determinarían un relativismo moral: lo bueno y lo malo serían frutos sociales, variables según las sociedades (n. 33). El Concilio Vaticano II ha proclamado que «El hombre no puede convertirse al bien

sin libertad»⁹. Y el cardenal Newman asentó que «La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes»¹⁰. Jesús ha dicho: «La verdad os hará libres» (Jn., 8, 32). La modernidad niega la dependencia de la libertad respecto a la verdad (n. 34).

Dios ha hecho al hombre libre; ya al dar a nuestros primeros padres la prohibición de comer de un árbol, dejándoles el resto a su disposición, manifestó ser el autor de la ley moral (Gen., 2, 16-17). Esta ley no elimina sino que fortalece la voluntad humana, indicándole lo que es bueno. En cambio las tendencias contemporáneas, al exaltar la libertad, llevan a algunos a establecer un conflicto entre libertad y ley; la libertad crearía los valores y tendría primacía sobre la verdad, de donde se seguiría una total autonomía moral (n. 35). Estas ideas han llegado a la misma teología moral que, sin haber nunca negado la relación entre la libertad y la ley divina, ha replanteado el papel de la fe religiosa en los «comportamientos intramundanos». En éstos la conciencia personal o la razón de cada uno serían la norma que el hombre se da a sí mismo, olvidando que «la razón humana —enseña Juan Pablo II— ejerce su autonomía legisladora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre» (n. 36).

Estas afirmaciones —añadamos— no pueden extrañar a quienes conozcan la evolución cultural de la modernidad. Cuando Descartes puso el punto de partida del conocer en el «Yo pienso», realizando lo que más tarde llamará Kant la «revolución copernicana» de la filosofía (en la que él mismo basará su «ética autónoma», ajena a concepciones antropológicas y hasta teológicas: Dios sería sólo un «postulado de la razón práctica»), el individuo se constituirá en el centro de la realidad. Y en él su subjetividad «trascendental» será la fuente de lo racional y de lo moral. Paradójicamente, el positivismo de Comte va a negar la noción de «naturaleza» por ser abstracta, pero a la vez dirá que «el nombre no existe; existe la humanidad». Más cerca de nosotros, Michel Foucault llegará a afirmar que «antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía» (tal como lo conocemos, sería el fruto de la pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre?), y a proclamar «la muerte del hombre» como Nietzsche proclamó «la muerte de Dios». Frente a esto, el Papa advierte que las normas morales naturales son racionales; cita a Santo Tomás¹¹, y agrega el error en que han incurrido algunos moralistas católicos al distinguir el «orden ético» del «orden de la salvación»; el primero daría normas racionales y el segundo sólo una exhortación general al bien obrar. Esta autonomía de la razón es incompatible con la doctrina católica (n. 37). Hay un orden impreso en las cosas que el hombre desde descubrir y es obra del Creador (n. 38). Hay en el hombre mismo una tensión hacia su propia perfección que debe asumir libremente y realizar (n. 39).

El Concilio subraya la acción de la razón en el encuentro y aplicación de la ley moral que proviene de Dios; en esto consiste su justa autonomía; no que esta ley sea creación suya (n. 40). Esta ley es participación de la ley eterna, que es la sabiduría misma de Dios, de modo que no se trata de una imposición heterónoma, sino que surge de la naturaleza humana, pero su fuente es el Creador (n. 41). Y la libertad en obedecerla deriva de la libertad divina, como la luz de la razón que discierne

⁹ *Dignitatis humanae*, n. 2.

¹⁰ J. H. NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, London 1868-1881, vol. II, p. 250.

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 6.

lo bueno de lo malo es participación de la luz divina, como ha escrito Santo Tomás¹² (n. 42).

El Papa recuerda que Santo Tomás identifica la «ley eterna» con «la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas a su debido fin»¹³. La razón humana participa de esta ley; por ello puede dirigir desde su interior su acción libre: como indica el Santo Doctor, el hombre «participa de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y esta participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural»¹⁴. (n. 43).

«La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral», dice el Papa, mencionando a su antecesor León XIII y refiriendo la posición tomista a textos bíblicos (n. 44). Esta ley natural recibe un perfeccionamiento sobrenatural con la «ley nueva» que nos legó Jesucristo y que obra en el interior de los fieles por acción del Espíritu Santo, como explica Santo Tomás¹⁵, sobrelevando la libertad humana (n. 45).

Empero se ha opuesto la ley a la libertad: se exalta la libertad en desmedro de la ley o bien se entroniza la ley (entendida en sentido físico) anulando la libertad. El prestigio de las ciencias naturales, fuente de tantas conquistas en la era moderna, ha llevado a considerar al hombre como un animal complejísimo, cuya acción surge de determinismos físico-químicos, hormonales y nerviosos, o de determinismos psicosociales revelados por estadísticas. Esto ha impresionado a algunos moralistas, que piensan que el comportamiento humano normal es el que marca la conducta de la mayoría. Otros, para salvaguardar la libertad, consideran que la naturaleza es sólo el material sobre el que actúa libremente el hombre para su propia promoción. Otros oponen lo corpóreo a la libertad creadora de valores (n. 46).

La encíclica no da nombres ni de los teólogos ni de los científicos o filósofos a los que alude. Pero es fácil ver la referencia a la reflexología de Betcherev y Pavlov, al conductismo de Watson y Thorndike (para quienes la moral es un cuento de viejas y de curas), y aun al neocoductismo de Skinner (que niega que seamos personas), o de Piaget (para éste, «la filosofía es una fantasía y la religión una ilusión»). Al negarse la libertad de decisión, lógicamente se debe negar la moral, como lo hacen estos autores, valiosos, sin embargo, en sus estudios sobre psicomotricidad y aprendizaje de habilidades. Frente a este «biologismo» o «naturalismo», que algunos moralistas han creído ver en los mismos documentos del Magisterio sobre la sexualidad, se subraya que Dios ha hecho al hombre libre y dejado en sus manos su destino. Las «inclinaciones naturales» no serían sino un marco general que no determinaría la valoración moral de los actos concretos (n. 47). La naturaleza humana sólo sería un presupuesto «premoral» por tender a bienes físicos. Esta teoría se aparta de la doctrina de la Iglesia sobre la unidad de la persona, cuya alma espiritual es substancialmente «forma» del cuerpo¹⁶. Sobre la base de una conocida doctrina tomista,

¹² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

¹³ *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 6 ad 1um.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

¹⁵ Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. VIII, lect. 1.

¹⁶ Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO DE VIENNE, Const. *Fidei catholicae*: Denz/Sch 902; CONCILIO ECUMÉNICO LATERANENSE V, Bulla *Apostolici regiminis*: Denz/Sch 1440. Vide S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 1.

la encíclica afirma que el sujeto de los actos es la persona toda, unidad de alma y cuerpo (n. 48).

«Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas en su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición», expresa la encíclica. Por ello, declara San Pablo, serán excluidos del Reino de los cielos los impúdicos, afeminados, homosexuales, adúlteros (I Cor., 6, 8), viciosos corporales a la vez que moralmente culpables (n. 49). La ley natural expresa las exigencias de perfección de la persona, unidad corpóreo-espiritual (n. 50). Por ello la ley natural posee universalidad e inmutabilidad: mientras haya una naturaleza humana (que no puede transformarse) rige esta exigencia y afecta a todo individuo de esta naturaleza. De la tendencia natural a hacer el bien y evitar el mal surgen determinaciones: a conservar y preservar la vida y la especie, el cultivo de la vida social, la búsqueda de la verdad¹⁷. Al someterse a la ley común, cada uno realiza la comunión entre las personas (n. 51).

Los preceptos positivos (dar culto a Dios, honrar a los padres) obligan siempre y son inmutables; se aplican conforme al conocimiento que tenga de ellos la razón práctica mediante un juicio de la conciencia. Los preceptos negativos obligan a todos en toda circunstancia, pero esto no indica que sean más importantes que el amor a Dios y al prójimo: vetan acciones que atentan contra la dignidad personal. Hay ocasiones en las que es imposible realizar acciones buenas, pero nunca que no haga acciones malas (n. 52). Estas normas universales e inmutables deben ser asumidas por personas concretas que viven en determinadas épocas históricas y en diversos climas culturales; por ello su formulación ha de ser la más adecuada al contexto ambiental (n. 53).

IV

La relación entre libertad y ley tiene un punto clave en la conciencia moral. Una novedad reciente es la teoría de la «creatividad de la conciencia» (n. 54). Según algunos teólogos, en el pasado se entendía que la conciencia se limitaba a aplicar normas generales a casos concretos, sin tener en cuenta el «carácter creativo» que debe tener la «conciencia autónoma»; la «decisión personal» no podría ser una automática asunción de un principio para trasladarlo a un caso concreto sin tener en cuenta los múltiples influjos psicológicos, sociales, culturales y efectivos que condicionan la decisión (n. 55). Según la situación, habrían legítimas excepciones a la regla y se podrían realizar válidamente actos calificados como intrínsecamente malos. La conciencia moral no estaría obligada por un precepto negativo (n. 56).

Es fácil ver que, aunque el Papa no se refiere a nadie determinadamente, esta posición ha sufrido el impacto del «situacionismo moral» del existencialismo ateo de Sartre. El Pontífice recuerda el sentido bíblico de la conciencia como aparece en San Pablo: «Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley, como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios opuestos que los acusan o los defienden» (Rom., 2, 44). La conciencia en todo

¹⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2.

hombre, se indica en la *Veritatis splendor*, es testigo de su rectitud o maldad moral (n. 57).

La conciencia es un acto de la razón práctica; como la razón humana es reflejo de la razón divina, se puede decir que es como la voz de Dios (n. 58). Más precisamente, la conciencia es un juicio práctico que o bien «ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer o bien valora un acto ya realizado por él». La encíclica retoma aquí el tratado de Santo Tomás¹⁸. Ante cada acción libre a realizar, la razón práctica emite un juicio que expresa las exigencias de la ley natural, señalando lo que debe hacerse, constituyendo así la «norma próxima de moralidad de un acto voluntario», a la vez que, sin violentar la libertad, la inclina a obrar (en esto consiste el deber), y por fin juzga si el acto realizado está o no de acuerdo con la norma (n. 59).

La norma concreta deriva de la verdad sobre el bien y el mal moral, norma objetiva universal, mientras el juicio de la conciencia es norma próxima de la moralidad personal: no es, por ello, autora de la ley (n. 60). Así, la verdad sobre el bien moral, manifestada por la razón, es asumida por la conciencia: su juicio práctico aprueba o condena, manifestando de este modo el vínculo de la libertad con la verdad (n. 61). Sin embargo, la conciencia, por ser humana, es limitada y por ello no es infalible: puede errar. Hay, pues, una conciencia errónea que puede serlo sin culpa, por una ignorancia sincera: se cree estar en la verdad y se está en un error (n. 62).

La dignidad de la conciencia deriva de la verdad; aun en el caso del juicio inculablemente erróneo, es subjetivamente verdadero, pese a no serlo objetivamente. Pero aun así es un mal, «un desorden con relación a la verdad sobre el bien». Y cuando el error es culpable, por no haber buscado la verdad, la conciencia compromete su dignidad (n. 63). De ahí la necesidad de «formar la conciencia», para no conformarse con la mentalidad de este mundo, y estar en la verdad, para «distinguir cuál es la voluntad de Dios» (Rom., 12, 2). Citando a Santo Tomás, la encíclica señala que «si es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, esto no es suficiente: es indispensable una especie de connaturalidad» entre el hombre y el bien¹⁹. Y también la ayuda del Magisterio de la Iglesia que indica la verdad (n. 64).

V

Hay teólogos que con razón sostienen que la vida moral constituye una dimensión profunda de la persona que se manifiesta en actos libres. La libertad no sólo es elección de esto o de aquello, sino también decisión sobre sí en favor o en contra del bien y, por ello, de la verdad y, en última instancia, de Dios. También es cierto que se ha insistido en las acciones olvidando el aspecto profundo de la moralidad. Frente a esto, algunos teólogos han distinguido una «libertad fundamental», que sería «trascendental» (en el sentido moderno del término) y atemática, cuyo objeto es el Bien absoluto, de otra «libertad de elección», cuyo objeto son los bienes «categoriales», o sea, particulares. Según esta novedosa distinción se ha propuesto una «opción fundamental» de la «voluntad trascendental» por la que orientaría la vida a su fin último o se apartaría de él. Esta «opción» por el bien o por el mal sería diversa

¹⁸ Cfr. *De verit.* q. 17 aa. 1-5.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2.

de las elecciones particulares, que serían «rectas» o «equivocadas» respecto a los «bienes intramundanos», «premorales» o «físicos» y no serían propiamente morales (n. 65).

La encíclica reconoce la importancia y las raíces bíblicas de la «opción fundamental» como marco genérico dentro del cual deben ubicarse las elecciones concretas. Pero la «opción» se manifiesta por elecciones concientes que la refirman o la anulan. Una decisión por un objeto malo compromete totalmente a la persona y la opción o la intención no puede conservarse en su orientación al bien (nn. 66-67). Es inaceptable que por una «opción fundamental» por el Bien (Dios) se pueda ser fiel a quien se ofende gravemente con actos concretos. El pecado mortal hace perder la gracia y la orientación de la vida hacia Dios. Así se ha entendido siempre en la Iglesia (n. 68). Esto lleva al Papa a recordar la doctrina del pecado.

Algunos teólogos, siguiendo la teoría de la «opción» entienden que el pecado mortal, que separa de Dios y merece la condenación eterna, sólo podría ser un acto que comprometa la totalidad de la persona en su profundidad y constituya un rechazo de Dios. Un acto particular no podría comprometer tan seriamente a un cristiano que quiere ser fiel a Dios y a la Iglesia (n. 69). Pero esta forma de pensar se aparta de la doctrina de la Iglesia: cuando con pleno conocimiento y deliberado consentimiento se realiza un acto cuyo objeto es gravemente malo por su materia, se rompe la amistad con Dios y se pierde la gracia, aunque se conserven la fe, la esperanza y las virtudes cardinales. En cambio el pecado venial no aparta del fin, sino de los medios que llevan a él (n. 70).

VI

La encíclica reitera, exponiendo explícitamente a Santo Tomás, su doctrina sobre la moralidad de los actos humanos, que expresan la bondad o malicia de quien los realiza²⁰. No tiene sentido una ruptura entre la persona y sus actos (similar a la separación de Kant del «yo noumenal» y el «yo fenoménico»)(n. 71). El obrar humano es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien y lo ordenan a su fin último. Y no basta que el fin intentado sea bueno, sino que debe serlo su objeto²¹ (n. 72).

La vida moral tiene un carácter «teleológico»: tiende a un fin último. Pero esta ordenación no depende de una dimensión subjetivista, sino, como decía el joven rico a Jesús en su pregunta, de lo que se ha de hacer «de bueno» (n. 73). Algunos teólogos dan prioridad a «los fines perseguidos por el agente», poniéndolos antes de «lo que hace». Son las «doctrinas teleológicas». La moralidad dependería de los bienes a conseguir o de los valores a realizar en cuanto intentados por el sujeto. Se distancian del utilitarismo y del pragmatismo, con los que pudieran confundirse estos moralistas, al hacer referencia al fin último. Más bien buscan a argumentos racionales comprensibles para los no creyentes (n. 74).

El deseo de una moral más racional ha llevado a errores. O bien no se considera «suficientemente el hecho de que la voluntad está implicada en las elecciones con-

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 148 a. 3.

cretas», o bien se concibe a la libertad prescindiendo «de su referencia objetiva a la verdad sobre el bien». «Según estas teorías, la voluntad libre no estaría moralmente ordenada a obligaciones determinadas». Este «teleologismo» tiene dos vertientes: el «consecuencialismo», para el cual la rectitud del obrar depende sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé tendrá el acto libre, y el «proporcionalismo», que hace depender la moralidad de la proporción entre los efectos buenos o malos de la acción. Los «teleologistas», aunque admiten que los valores morales son indicados por la razón y la revelación, sostienen que no se pueden «formular prohibiciones absolutas» de comportamientos que «contrasten con esos valores» (n. 75).

Habría dos tipos de valores: los de «orden moral» (amor a Dios, benevolencia con el prójimo, justicia), y los de «orden premoral» (ventajas o inconvenientes para la salud, la vida, los bienes). En el mundo el bien y el mal se mezclan, la moralidad se mediría por «la intención del sujeto referida a bienes morales; pero la rectitud del acto dependería de las consecuencias previsibles y de la proporción entre los efectos buenos y malos. Una acción opuesta a una norma negativa respecto a bienes «premorales» es admisible si la intención no afecta los valores morales. La valoración de las «consecuencias» y de la «proporción» de los efectos entre sí es «premoral»: así, actos que, en la consideración de la moral tradicional eran tenidos por ilícitos, ya no serían actos moralmente malos (n. 135).

Esta orientación ética está influenciada por la mentalidad científica y economista, centrada en el cálculo de procedimientos y efectos, de recursos y beneficios. Pero olvida que el amor a Dios y al prójimo es inseparable de los mandamientos y de la ley natural (n. 76). Estas teorías consideran la intención y las consecuencias, pero «esto no es suficiente para valorar la cualidad moral de una elección concreta». Las consecuencias se ubican entre las circunstancias que modifican accidentalmente la moralidad sin cambiar de especie²². Por otra parte, sería imposible valorar y comparar todas las consecuencias y los efectos buenos y malos de un acto (n. 77).

«La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada», dice la encíclica citando a Santo Tomás. Por «objeto» no se entiende, obviamente, una cosa: «El objeto del acto de querer es un comportamiento elegido libremente. Y cuando es conforme con el orden de la razón es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto». Y continúa: «El acto humano, bueno según su objeto, es ordenable también al fin último» (n. 78).

Notamos esta frase de la encíclica. Dentro del tomismo han sostenido respetables autores que si la norma de moralidad es el dictamen de la recta razón práctica, se podría caer en posiciones subjetivistas. Por ello afirmaron que el acto es moralmente bueno si está ordenado al fin último que es Dios; y hasta alguno querría que esta ordenación a Dios fuese explícita. Quien no admitiese a Dios no podría hacer ningún acto moralmente bueno. En una ponencia que envié al Congreso Tomista Internacional de Roma del año 1974 me permití disentir: el acto no es moralmente bueno porque está ordenado a Dios, sino que, precisamente, por ser bueno (por su objeto y su fin), se ordena a Dios²³. La encíclica dice que el acto, por ser bueno, es

²² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 7 a. 2.

²³ Cfr. *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma 1974, vol. V, pp. 171-177.

«ordenable» al fin último, y añade que adquiere su perfección última «cuando la voluntad lo ordena efectivamente a Dios mediante la caridad». Se pasa aquí del orden ético natural al teológico (sobrenatural) que es, en definitiva, el real: nadie se salva sino por la gracia.

Para Santo Tomás, el primer especificativo moral es el objeto de la acción libre²⁴: si éste es intrínsecamente malo, ya lo es el acto. Los «teleologistas» no admiten esto: habría que ver con qué intención se realiza el acto y cuáles son sus consecuencias. La encíclica es tajante: «Si el objeto de la acción concreta no está en sintonía con el verdadero bien de la persona, la elección de tal acción hace moralmente mala nuestra voluntad y a nosotros mismos y, por consiguiente, nos pone en contradicción con el fin óptimo, es decir, Dios mismo» (n. 72). El fin intentado también es determinante²⁵, «pero no es suficiente para valorar la moralidad de una elección concreta» (n. 77). Más aún: «El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa» (n. 78).

La encíclica cita un párrafo de una obra de Santo Tomás: «Sucede frecuentemente que el hombre atúe con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres. En este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad, porque las obras son malas»²⁶. La intención está en la razón práctica que determina el fin, pero la voluntad está maleada porque el objeto de su acción, el robo, es malo (n. 79). E insiste el documento: «El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide su ordenabilidad al bien y al fin último, que es Dios». Y hace notar que los mandamientos, como escribe Santo Tomás, contienen toda la ley natural²⁷, esclareciendo, para tutelar los bienes humanos, qué debe o no debe hacerse (n. 79).

Hay, pues, objetos intrínsecamente malos. El Concilio Vaticano II menciona como tales: «todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como los encarcelamientos arbitrarios, las condiciones infrahumanas de vida, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes»²⁸. Y Pablo VI reitera: «No es lícito, aun por razones gravísimas, hacer un mal para conseguir un bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado»²⁹. (n. 80).

El Papa avala bíblicamente la maldad intrínseca de ciertos actos citando a San Pablo, que excluye del Reino a los impúdicos, idólatras, adúlteros, afeminados, homosexuales, ladrones, avaros, borrachos, difamadores, rapaces (I Cor., 6, 9). La buena intención o las circunstancias no pueden hacer que un acto malo por su objeto se justifique (n. 81). «La doctrina del objeto como fuente de moralidad representa una

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2.

²⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6.

²⁶ *De duabus praecept.* n. 1168.

²⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1.

²⁸ *Gaudium et spes*, n. 27.

²⁹ *Humanae vitae*, n. 490.

explicitación auténtica de la moral bíblica de la Alianza» (n. 82). Por ello, además, «enseñando la existencia del mal intrínseco en determinados actos humanos, la Iglesia premanece fiel a la verdad integral sobre el hombre y por ello lo respeta y promueve en su dignidad (n. 83).

VII

El tercer capítulo, manteniendo siempre el tono bíblico de todo el documento, eleva la visión a un plano de mayor espiritualidad y enuncia aplicaciones pastorales. Así lo indica su título, tomado de la carta a los corintios: «Para no desvirtuar la cruz de Cristo» (1 Cor., 1, 17). Insiste en que el tema fundamental de la moral es «la cuestión de la relación entre libertad y verdad». Y esto porque «el bien de la persona consiste en estar en la verdad y realizar la verdad». Sin embargo, en el mundo actual emerge la perplejidad de Pilatos al preguntar a Cristo: «¿Qué es la verdad?» (Jn., 18, 38). El Papa, conocedor del clima cultural contemporáneo, lamenta que «el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación» (n. 84).

Este desconcierto hace desconocer la abolutez de los valores morales; consiguientemente no se respetan los derechos de la persona, de la vida humana no nacida, ni los bienes naturales necesarios para el hombre. Se confía a la libertad el decidir lo bueno y lo malo; se cuestiona a la verdad (n. 84). Pero la verdad en persona es Cristo, que vino a este mundo y, como dice San Juan, «el mundo no lo conoció» (Jn., 1, 10). Por ello San Pablo pide a los cristianos: «No os acomodéis al mundo presente; antes bien, transformaos mediante la conversión de nuestra mente» (Rom., 12, 2). Si la mentalidad mundana no reconoce a Cristo, menos aún comprende la cruz. El Apóstol declara: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1 Cor., 1, 17). Y es Cristo crucificado el que revela el significado de la auténtica libertad (n. 85).

La libertad humana es, como todo lo humano, limitada. Fundamenta la dignidad de la persona y se fundamenta en la verdad. Pero está misteriosamente inclinada a traicionar el bien real y a escoger bienes efímeros. Por eso es que necesita liberarse ella misma; Cristo es su liberador: «Para ser libres nos liberó» (Gal., 5, 1). Él nos enseñó que la verdad es la condición de la libertad: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn., 18, 37). «Para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn., 18, 37). Por ello libremente va al encuentro de su pasión (Mat., 26, 46) testimoniando la verdad de su amor: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos 175 (Jn., 15, 13). Así, Jesús crucificado es quien nos da la clave para comprender el verdadero sentido de la libertad. Y cada cristiano debe participar de la cruz de Cristo (Jn., 12, 32), quien «no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos» (Mat., 10, 28) (nn. 86-87).

La separación entre verdad y libertad manifiesta la oposición moderna entre fe y moral. Es urgente que los cristianos «Descubran la novedad de su fe. Hay que recuperar el verdadero rostro de la fe que es un conocimiento de Cristo vivido personalmente (n. 87). Y «sabremos que le conocemos si guardamos sus mandamientos. Si alguno dice: “Yo le conozco” y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él» (1 Jn., 1, 5). Esto es lo mínimo: el guardar los mandamientos

formulados en modo negativo. Pero esta formulación supone el precepto positivo del amor a Dios y al prójimo, manifestado en obras: «Brille vuestra luz ante los ojos de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mat., 5, 14). «Vivid en el amor como Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef., 1, 1) (n. 89).

La mentalidad mundana no puede comprender el sentido del martirio (n. 90). En el Antiguo Testamento hay muchos casos en lo que se prefiere la muerte antes de faltar a la verdad, como Susana; en el Nuevo, Juan el Bautista, San Esteban; cientos más en la historia de la Iglesia. Todos han dado testimonio de la más elevada forma de libertad: la de dar la vida para defender la verdad. El mundo podrá, alguna vez, mostrar admiración o asombro, pero no real comprensión de esta actitud, que responde a la palabra de Jesús: ¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo si al fin pierde su alma? (Mc., 8, 36) (nn. 91-92).

El martirio es el testimonio culminante de la santidad de la Iglesia, de su fidelidad a la ley de Dios; refuta la crisis más peligrosa que puede afectar al hombre: la confusión del bien y del mal. «Ay de aquellos que llaman al mal bien y al bien mal» (Is., 5, 6) (n. 93). En este testimonio los cristianos no están solos: en las religiones orientales y occidentales hay muestras de la adhesión a los valores morales hasta el sacrificio de la propia vida (n. 94). Se ha acusado a la Iglesia de intransigencia al afirmar la validez de los preceptos que prohíben actos intrínsecamente malos aun en circunstancias complejas y conflictivas. Pero la Iglesia no es ni la autora ni el árbitro de estas normas. Sólo obedece a la verdad que es Cristo (n. 95). «Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones» (n. 96). Se trata de defender con ellas la dignidad de la persona humana (n. 97).

Las graves formas de injusticia social y de corrupción política que padecen tantos pueblos urgen a una profunda renovación personal y social (n. 98). Atentan contra la dignidad humana el robo, el retener lo prestado, el fraude comercial, los salarios injustos, la subida especulativa de precios, el uso privado de bienes sociales, los fraudes fiscales, la falsificación de cheques y facturas, los gastos excesivos (n. 100). Debe haber transparencia en la administración pública, respeto a los adversarios políticos, tutela de los derechos, de los acusados en juicios, uso honesto del dinero público. La caída de los regímenes totalitarios, sobre todo del marxismo, conlleva el peligro de aliar la democracia al relativismo ético: una democracia sin valores éticos se convierte en un totalitarismo (n. 101).

Por difíciles que sean las circunstancias concretas, el cristiano sabe que, con la ayuda de la gracia de Dios, la libertad humana es capaz de servir a las normas morales (n. 103). La misericordia de Dios, que comprende la debilidad de sus hijos que confiesan su limitación, da fuerzas y energías para vivir conforme a su dignidad; pero se substraen a ella quien prefiere justificarse desvirtuando las normas morales (n. 104). Es excusa farisaica el querer eludir la responsabilidad de la falta apelando a la desproporción entre la ley y las capacidades humanas, olvidando que Dios ayuda a quien se lo pide (n. 105). La decadencia del sentido moral en tantos pueblos exige que la nueva evangelización lleve la luz de la fe a los hombres y, como consecuencia, una revalorización de los principios morales (n. 106).

La nueva evangelización comporta el anuncio de la propuesta moral de Jesús junto con la belleza de la verdad y la fuerza liberadora del amor de Dios, que impulsan a la santidad de vida, a la imitación de la Virgen María y de los santos (n. 107). El

acoger el impulso santificador del Espíritu Santo hará cambiar el clima moral (n. 108). Bajo la guía del Espíritu Santo que ha sido dado a la Iglesia la reflexión sobre la fe se hace más profunda y el saber teológico se desarrolla en conexión con el Magisterio (n. 109). La teología moral, reflexión sobre el Evangelio como don y mandamiento de vida nueva según «la verdad en el amor» (Ef., 4, 15), debe acompañar este desarrollo de la conciencia eclesial, profundizando la doctrina enseñada por los maestros de la fe, los Obispos. Los profesores de teología moral deben ser un ejemplo de adhesión al Magisterio (n. 110). Los teólogos moralistas deben ayudar a la respuesta que debería dar todo fiel a la llamada divina en el crecimiento del amor. La doctrina moral es normativa: no se basa en las ciencias humanas, sociales o históricas, que sólo miran el aspecto empírico de la conducta, sino en lo que debe hacerse para alcanzar la vida eterna (n. 111). Existe el peligro de caer en posturas positivistas o pragmatistas. No es válido el hecho de que haya quienes no cumplan la ley de Dios: las normas no provienen de una «normalidad empírica», sino de la revelación divina anunciada por el Magisterio (n. 112). El teólogo moralista que disiente de esta doctrina contraría la comunión eclesial y la constitución jerárquica del Pueblo de Dios (n. 113).

Son los Obispos los que guían al Pueblo de Dios, dando respuesta a la pregunta: ¿Qué debo hacer para conseguir la vida eterna? (n. 114). Es por ello que el Papa, como sucesor de Pedro, expone por «primera vez» con cierta amplitud los elementos fundamentales de la doctrina moral, «con la reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos» que nos conducen «con la gracia de Cristo, por el camino de la plenitud de vida propia de los hijos de Dios» (n. 116). Los Obispos son «ayudados por los teólogos en esta tarea; sin embargo las opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma» (n. 116). Es por la voz de los Pastores que el mismo Cristo responde a las inquietudes de conciencia de los fieles (n. 117).

La encíclica finaliza con una ferviente invocación a María, Madre de Misericordia por ser madre de Jesucristo, enviado por el Padre para revelar la misericordia divina (Jn., 3, 16) y que no ha venido a condenar sino a perdonar (Mat., 9, 13) (n. 118). En su humildad nos enseña que la vida moral consiste en abandonarse a Jesucristo, en ser renovados por su misericordia y transformados por su gracia (n. 119). A María ha confiado Jesús en la Cruz a su Iglesia: es la Madre que nos alcanza la misericordia divina (n. 120).

VII

Cabe concluir con alguna breve observación. El actual pontífice ha dedicado diez encíclicas a diversos temas doctrinales; sólo después se ha ocupado de problemas morales. Esto nos muestra que —contrariamente a lo que muchos piensan— la Iglesia no proclama ante todo un código de prohibiciones, sino un mensaje de fe, de esperanza y de amor; de respeto a la dignidad de la persona humana, imagen de Dios. Quien con su conducta lesiona este mensaje, comete pecado y la Iglesia no puede quedar indiferente ante esta herida. Por ello enuncia preceptos en forma negativa para defender la verdad.

Es un hecho que algunos teólogos, impresionados por el prestigio de las ciencias empíricas, han tratado de compatibilizar la doctrina católica sobre el obrar humano

con lo que consideran conquistas del pensamiento psicológico, sociológico o cultural contemporáneo, vulnerando principios inmutables universalmente válidos. El Sumo Pontífice, maestro supremo de la Iglesia, ha refirmado esos principios y ha mostrado las escisiones que sufre el pensamiento ético contemporáneo: separación entre la verdad y el bien, entre la libertad y la ley, entre la opción fundamental y los actos concretos, entre la finalidad del acto y su objetividad moral.

No ha vacilado el Papa en apoyar su exposición en Santo Tomás, al que algunos teólogos (por enésima vez en la historia) han creído «superado». Pero a la vez ha nutrido su reflexión en la Sagrada Escritura y en la Tradición. No ha entrado en cuestiones metodológicas (v. gr., si ha de exponerse la moral siguiendo el orden de los mandamientos o el de las virtudes; Santo Tomás usa ambos en diversas ocasiones), sino que se orienta en una dimensión doctrinal y pastoral. Si para algunos parece demasiado técnico, es porque está dirigido a los Obispos, maestros de la fe y la moral, sin que por ello sea un documento reservado a una minoría.

En un mundo oscurecido pero ansioso de justicia, de convivencia pacífica, de limpidez y de solidaridad, la encíclica es un faro luminoso que indica el recto camino a seguir. En medio de múltiples crisis sociales, económicas, políticas, ideológicas, étnicas, familiares y personales, nos hace ver la claridad que arroja la ley natural, expresión del íntimo deseo de realización que bulle en el fondo del corazón humano y que se encauza por los preceptos del Sinaí a un plano sobrenatural. Y más allá, el llamado a la santidad personalizada en los mártires, los confesores, los pastores y todos los que han sido elevados al honor de los altares, o que con su vida nos han dado ejemplo de fidelidad al Evangelio. Y coronando todo, la figura de la Virgen Madre y de Cristo, liberador del hombre, triunfador del pecado y de la muerte, en quien todo problema halla su solución.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.