

+PBRO. LIC. GABINO TABOSSÌ

Los fundamentos teológicos de la encíclica *Veritatis Splendor*¹

La encíclica *Veritatis Splendor* (*VS*), escrita por San Juan Pablo II en 1993, es —lo dice textualmente el documento— la primera encíclica referida a temas de moral fundamental (n.115). Es una encíclica tomista. Basta con mirar la cantidad de citas a los textos de Santo Tomás de Aquino (20, en total), superadas solo por las del Concilio Vaticano II y por encima —inclusive— de gran teólogo san Agustín (con 15 citas al pie).

Cuando el Papa la publicó lo hizo en su rol de Pastor universal de la Iglesia y para cumplir con su oficio de Maestro y Profeta. Sabemos que las características de todo profeta son dos: el anuncio y la denuncia. Juan Pablo II en la *VS* se encargó, por una parte, de recordarnos cuáles son los fundamentos filosóficos y teológicos de la moral católica junto con los criterios para un correcto discernimiento del bien concreto; por otra, denunciaba corrientes morales heterodoxas presentes en el interior de la misma Iglesia y que tienen su origen sea en la negación del nexo intrínseco existente entre la fe y la moral (n.4) así como también la oposición entre verdad (y con ella, la naturaleza humana y la ley moral) y libertad (nn.32,88) Esta última oposición es consecuencia de aquélla (n.88). Se trata de teorías morales que apelan a una total autonomía del orden moral. En especial, tres son las teorías que proponen esta doble

¹ El Padre Tabossi falleció pocos días después del cierre de la Semana Tomista 2024.

separación: la teoría de la *opción fundamental*, y las dos variantes teleologistas, que son el *consecuencialismo* y el *proporcionalismo*.

Dividiremos la exposición en tres partes principales. En la primera, me referiré brevemente a las llamadas “fuentes de la moralidad”, con su primacía en el objeto moral; luego explicaré brevemente las tres teorías morales —antes mencionadas— criticadas en la encíclica; en un tercer momento me referiré a las condiciones necesarias para lograr reconocer, en lo concreto, la mejor acción moral, en vistas a su ejecución para alcanzar la felicidad. Finalmente, haré una breve conclusión.

Objeto, fin y circunstancia: las fuentes de la moralidad

La encíclica nos recuerda la tradición moral católica cuando, hablando de las fuentes de la moral (objeto, fin y circunstancia), enseña que “la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada, como lo prueba también el penetrante análisis, aún válido, de santo Tomás” (VS 78). El objeto moral del acto es el fin próximo (*finis proximus actus*, o *finis operis*, o *finis operantis proximus*) de una acción deliberada, que determina o especifica el acto del querer. “El fin próximo del acto es lo mismo que el objeto, y de él recibe [el acto] su especie”.² Este objeto o fin próximo es distinto tanto del objeto entendido como mero

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, 2,5, ad.9.

acto exterior³ como del fin considerado como intencionalidad subjetiva (*finis operantis*).⁴ Se trata de la finalidad intrínseca que posee el objeto. Dicho objeto elegido especifica moralmente el acto del querer, según que la razón lo reconozca y lo juzgue conforme o no conforme al bien verdadero. ¿Y cuándo este bien es verdadero? Lo es cuando no es un bien aparente. Tanto la *VS* como la encíclica *Fides et Ratio* (*VS* nn. 30, 60-64, 75, 82, 104, 117; *FR* nn. 25, 98) apelan al concepto «verdad sobre el bien» para

³ Sobre la diferencia entre el objeto moral y el objeto físico, dice *VS*: “No se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo (78)”. Esta cita de la *VS* está puesta para criticar la teoría *proporcionalista*, según la cual —como diremos más abajo— los distintos objetos elegidos por la voluntad son solo físicos, a-morales, pre-morales u ónticos («muerte en sí», «robo en sí», «mentira en sí», «sexo en sí», etc., como dicen los proporcionalistas), es decir, desprovistos de una valoración moral intrínseca.

En la valoración moral de una acción, el objeto elegido no es un evento físico pero tampoco es una cosa material. El objeto moral «no es ... el arma que dispara, ni la rodilla que se dobla, ni la mano que se apodera del dinero ajeno, ni la lengua que calumnia o perdona, etc., sino que el «objeto» ya lleva en sí mismo la materialidad de la *acción moral*. En los ejemplos citados, el «objeto» es el asesinato, el acto de adoración, el robo, la calumnia, el perdón, etc.” A. FERNÁNDEZ, *Curso fundamental de moral católica* (Madrid: Palabra, 1995), 190. Es decir, un cierto fin ya entra en la materialidad de la acción misma llevada a cabo. «Objeto», pues, es lo que pretende hacer el hombre para bien o para mal.

⁴ *Finis operantis* o subjetivo es el *fin sobreañadido* al fin propio del acto elegido, u objeto moral. Este fin que el hombre se proponga no puede negar la categoría que tiene el «acto en sí». Y es que ni el interés —menos aún el egoísmo— puede acallar la importancia ética que los hechos tienen en sí mismos. Por eso, el *finis operantis* o fin del sujeto —con toda la importancia que éste tiene—, sin embargo, no puede estar por encima de las acciones que en sí mismas son malas; acciones que la encíclica llama *intrinsece malum*, malas absolutamente, siempre y sin excepciones (*semper et pro semper*).

aludir a aquel bien auténtico que es acorde a la dignidad humana y perfectivo de toda la persona; su bien integral, lo que *VS* llama el «bien de la persona» (n.79).

En el acto moral la primacía es del objeto moral, que es el bien (verdadero o aparente) que la persona elige realizar. Este bien (verdadero o aparente) que el sujeto moral “ve” en una determinada acción, es lo que luego traslada como acto físico a un campo moral. La razón capta la moralidad de una acción (es decir, capta el bien, que tiene razón de la finalidad) y la juzga como conforme o disconforme con el orden racional. Al juzgarlo “conforme con el orden de la razón, ese objeto es causa de la bondad de la voluntad” (*VS* 78). O, por el contrario, si es juzgado inconciliable con el orden de la razón, será causa de la maldad de la voluntad. Así lo explica santo Tomás:

“Todo acto recibe su especie del objeto, como se dijo (a.2.5), y el acto humano o moral recibe su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón. Por eso, si el objeto del acto incluye algo conveniente al orden de la razón, será un acto bueno según su especie, como dar limosna a un pobre; pero si incluye algo que se opone al orden de la razón, será un acto malo según su especie, como robar, que es tomar cosas ajenas”.⁵

Solo cuando este objeto (que, repito, no es solo el hecho material o físico sino lo que de bondad y finalidad la

⁵ *S. Th.*, I-II, q.18, a.8. El juicio sobre la compatibilidad o no con el orden de la razón lo realiza la propia razón. Ahora bien, como todo juicio humano, puede estar bien hecho o mal hecho. La sola racionalidad no es suficiente para garantizar la veracidad del juicio moral. En efecto, como diremos luego —cuando hablemos del conocimiento por connaturalidad afectiva— la razón deberá ser *recta*, estar ella misma rectificada.

persona capta en él) sea «ordenable» al fin último (Dios) en razón de ser conforme al orden de la razón, es decir, cuando sea respetuoso de los elementos esenciales de la naturaleza humana, expresados en la ley natural y perfeccionados en la Ley Nueva del evangelio, solo allí estaremos ante una acción moralmente buena. Suponiendo —obviamente— que también sean buenas la intención (*finis operantis*) y las circunstancias ya que, como enseña Dionisio en *De Divinis nominibus* (c.4, §30): “Bonum ex integra causa, malum ex quaecumque defecto” (“el bien se da por la causa íntegra, el mal se da por cualquier defecto”). Deben concurrir los tres elementos buenos para que el acto sea bueno.

Hablando de cómo se especifica el acto moral, Santo Tomás dice que depende del fin presente en la voluntad, la cual a su vez se despliega en dos momentos esenciales: el momento *intencional* (*voluntas intendens*), que mira al fin *remoto* de la acción, y el momento *electivo* (*voluntas eligens*), que mira al fin próximo de la acción concreta para poder alcanzar el fin último deseado. El objeto de la *voluntas eligens* es lo que llamaos “objeto moral del acto”, mientras que al fin remoto de la *voluntas intendens* lo llamamos *fin moral* u objeto de la intención. Al objeto moral el Aquinate lo llama “acto exterior de la voluntad”, y al fin moral o remoto, “acto interior de la voluntad”.

“En un acto voluntario se da un acto doble: un acto interior de la voluntad y un acto exterior; y cada uno de ellos tiene su objeto propio. Pero el objeto del acto interior voluntario es propiamente el fin, mientras que el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que versa. Pues bien, lo mismo que el acto exterior recibe la especie del objeto sobre el que versa, el acto interior de la

voluntad recibe su especie del fin, como de su propio objeto”.⁶

Se denomina “objeto moral” al objeto del acto de elección (*voluntas eligens*), acto exterior de la voluntad. Dice la encíclica, siguiendo a Santo Tomás, que este objeto de la acción moral es lo primero y más determinante a la hora de juzgar la moralidad de una acción.

“El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su «ordenabilidad» *al bien y al fin último que es Dios*. Tal «ordenabilidad» es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral (...)”.⁷

Al decir “elemento primario y decisivo” el Magisterio quiere decir que el objeto moral de la acción viene antes de las otras dos “fuentes” (intención/fin y circunstancia), no que sea necesariamente la más importante en un acto concreto. Es primera porque el acto [con su objeto] ya posee una bondad o malicia intrínseca (según sea o no conforme a la razón y a la ley de Dios), antes de considerar la intención del agente y sus circunstancias.

“Del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente”.⁸

Por eso decimos que es la *primera* fuente que ha de tomarse en cuenta para la elaboración del juicio moral. Más aún, si el objeto es *intrínsecamente malo* o injusto, el acto siempre será malo, aun cuando el fin sea bueno (como el

⁶ S. Th., I-II, q. 18., a. 6.

⁷ VS 79

⁸ S. Th., q. 18, a. 2.

preservar a un inocente no justifica que lo haga mintiendo, por ej.).

Sigamos analizando el objeto moral del acto, o lo que Santo Tomás llama el “acto exterior de la voluntad”. Los objetos sobre los que versan las acciones no son — dijimos — cosas físicas desprovistas de moralidad, puesto que las acciones que sobre ellos versan son acciones voluntarias, no simplemente físicas.⁹ Estas acciones se hacen voluntarias en el momento en que la razón práctica capta el fin, es decir la bondad (real o aparente) presente en ese objeto. Ese fin es *el objeto de la acción voluntaria*. La primera especificación de las acciones morales la reciben según la relación o adecuación que estas acciones tengan con las virtudes (o vicios): lo que más arriba dijimos al hablar de “ordenabilidad” al fin último.

El Angélico también habla del fin moral, o *finis operantis*, o fin remoto de la acción, como otro elemento constitutivo (o fuente”) del acto moral. Si bien es verdad que, según él enseña, la especificación moral del acto viene del fin del sujeto (que es la intencionalidad o “acto interior de la voluntad”¹⁰), y lo compara con la relación materia-

⁹ Santo Tomás hace la distinción entre los bienes físicos y los bienes morales, «genus natuarae» o «species naturae» y «genus moris» o «species moris», cuando afirma: “Es posible que el mismo acto, que es uno según la especie de la naturaleza [*specie naturae*], se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral [*specie moris*], porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio” (I-II, q.1, a.3, ad.3). Dar muerte a una persona (hecho físico) varía según la voluntariedad o *specie moris*, por ej., si se mató a una persona para robarle o como producto de una venganza (vicio, pecado), o bien, en defensa propia y sin mala intención (acción moralmente lícita).

¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 18, a.6.

forma, en donde el fin captado por la razón práctica es la forma y el objeto es la materia, sin embargo, en este caso la materia del acto no es “*ex qua*”, es decir, materia “de la cual”, o “a partir de la que” se hace algo, o de “lo que está hecho algo”, lo que implica una indeterminación de la materia (como la arcilla, que es la materia *ex qua*, a partir de la cual el alfarero hace una jarra), sino que se trata de una materia “*circa quam*”, o sea, una materia “en torno a la cual” versa una acción; materia ya constituida y que —por lo tanto— tiene ya su especificación. Vale decir, posee ya una influencia especificante sobre el acto que sobre ella versa. “El objeto no es la materia *de la que* está hecha la acción, sino *sobre la que* versa; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie”.¹¹ Es decir, que el fin subjetivo o la intención, si bien actúa a modo de forma o «alma» en el acto humano, no puede modificar el objeto sino hasta cierto punto; de hecho, no puede nunca hacer que una acción intrínsecamente mala se transforme en buena, por más bueno que sea el fin (remoto) o la intención.

Dice el Aquinate:

“No cualquier materia está dispuesta para cualquier forma, ni cualquier instrumento [es apto] para producir cualquier efecto, ni cualquier medio para llegar a cualquier conclusión; del mismo modo, no cualquier acto es idóneo para cualquier fin”.¹²

Esta aclaración respecto de la materia *sobre la que versa* la acción es muy importante para evitar caer en una cosificación de la acción voluntaria, al considerar el objeto del acto como algo inerte, moralmente neutro y al que «le

¹¹ *S Th.*, I-II, q.18, a.2, ad.2.

¹² *In II Sent*, d.38, 1, ad.5.

daría vida» solo la intención del agente, tal como enseñan las doctrinas teleológicas, las cuales neutralizan la materia u objeto elegido para luego conferir moralidad al acto a partir de la intención u opción fundamental trascendental, como diremos luego.

La relación entre el objeto (*finis operis*, o fin próximo al acto) y la intención (fin remoto), es expresada en los siguientes términos:

“El acto del hombre toma su especie de la naturaleza del objeto, según que éste es bueno o malo. Un acto especificado como bueno nunca puede ser malo; ni el especificado como malo jamás puede hacerse bueno. Sin embargo, puede suceder que a un acto en sí mismo bueno se le añada uno que sea malo según otro orden; y en este sentido se dice que el acto bueno se hace malo, en cierto modo, por el acto malo; lo cual no ha de entenderse que sea malo en sí. Así por ejemplo, dar limosna a un pobre o amar a Dios son actos en sí buenos, pero referir uno de tales actos [actos exteriores de la voluntad] a algún fin desordenado [por el acto interior de la voluntad], como por ejemplo la vanagloria, es ciertamente un acto malo, ya que *los dos actos se unifican con cierto orden*”.¹³

“Los dos actos se unifican con cierto orden”, dice el Angélico. Lo que significa que el acto humano es una unidad integrada por los dos momentos de la voluntad (*intendens y eligere*), el acto interior y el acto exterior de la misma; éste actúa como medio y aquél como fin último. Como dice M. Fuentes: “La moralidad del acto es *una sola*, y esta se conjuga por la combinación de ambas [moralidades]”.¹⁴ Es

¹³ *De malo*, 2, 4, ad.2. *Cursiva* mía. Lo que está entre [] es mío.

¹⁴ MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *La búsqueda del bien* (San Rafael: EDIVE, 2019) 186.

decir, la bondad el objeto elegido y la bondad de la finalidad o intención.

Aunque el juicio moral no comience por la intención final (fin remoto, *finis operantis* o fin moral), sin embargo hay que señalar que este fin o intención es un elemento fundamental de la moralidad, no solo porque determina la moralidad de actos en sí indiferentes (ej., salir a pasear será bueno si se hace por salud o descanso, malo si se hace por pereza o en desatención de las propias obligaciones) o porque corrompe la moralidad de actos en sí buenos por su objeto (dar limosna por vanagloria) sino, sobre todo, porque

la intención última del sujeto traza su fisonomía psicológica del acto y también de la persona. De allí que Santo Tomás diga, siguiendo a Aristóteles, que “quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón”.¹⁵ Esto cobra singular importancia cuando se trata del fin último al que aspira la persona, allí donde ha puesto su corazón: “Aquello en lo que uno descansa como en su fin último, domina el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida”.¹⁶ Es la *voluntas intendens* o fin intencional la que determina la realización de la acción y da unidad a este complejo movimiento del acto humano voluntario que comienza en la intención para acabar en la ejecución externa.¹⁷

Surge aquí una pregunta. ¿Por qué la finalidad remota o intención del sujeto puede hacer que un acto en sí bueno (ej., rezar o dar limosna) se transforme en malo, pero, en cambio, esa misma intención no puede transformar en

¹⁵ *S. Th.*, q.18, a.6.

¹⁶ *S. Th.*, I-II, q.1, a.5.

¹⁷ *S. Th.*, I-II, 1q. 8, a. 6, ad.3.

bueno un acto en sí malo?, ¿por qué la persona con sus intenciones puede cambiar la moralidad de algunos actos humanos, pero no de otros, como serían aquellos *intrínsecamente malos* por sus objetos elegidos? La respuesta a esta pregunta es capital para responder a los planteos de las corrientes morales heterodoxas, caracterizadas por una sobrevaloración de la conciencia y las intenciones subjetivas (racionalismo, idealismo), en perjuicio de la realidad.

La intención o fin remoto de la persona es, dijimos, con el *alma* o la *forma* de la acción moral de tal modo que, cuando este fin último es malo, se malogra la bondad de la acción, incluso cuando el objeto elegido sea en sí bueno o indiferente (comer, salir a pasear, etc.). Los objetos en sí buenos o indiferentes, al ser proporcionales al orden de la razón por cuanto están desprovistos de maldad, no tienen un límite o una medida en su aplicación, sino que es la recta razón quien pone esa medida, confiriéndole moralidad al acto. Las normas morales positivas, las cuales valen en la mayor parte de los casos, pueden tener excepciones en algunas circunstancias, y su aplicación dependerá del discernimiento que haga la persona en base a cuestiones prudenciales. El clásico ejemplo es la restitución al propietario de un arma que le ha prestado: en el caso de que el propietario quiere cometer un homicidio, la acción de devolver lo prestado (en sí misma buena) se configurará como una colaboración con el mal. Lo mismo se podría decir, por ej., del precepto dominical o la corrección fraterna. Al tratarse acciones no malas en sí, y que por tanto no están prohibidas, es la recta razón la que evalúa la conveniencia o no de su ejecución.

En cambio, hay acciones u objetos que, de suyos, no son nunca ordenables al fin último y al bien de la persona.

Son aquellos objetos sobre los que versan acciones elegidas libremente, pero cuya bondad moral no se halla tutelada o expresada en el contenido de los mandamientos, los cuales —como enseña Santo Tomás— contienen de toda la ley natural.

“Los preceptos morales [mandamientos] se distinguen de los ceremoniales y judiciales. Los morales versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así aquéllos [preceptos morales] serán buenos que concuerdan con la razón, y malos los que de ella se apartan. Y como todo juicio de la razón especulativa se funda en el conocimiento natural de los primeros principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, como dijimos, de los cuales se procede de diferente modo en la formación de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay cosas tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos primeros y universales principios. Otras hay cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, que no todos alcanzan, sino sólo los sabios, como la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias no es de todos, sino de sólo los filósofos. Otras hay para cuyo juicio necesita el hombre ser ayudado por la revelación divina, como son las cosas de la fe.

Resulta, pues, claro que, versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, sigúese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar; v.gr.: *Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás* y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos; v.gr.: *Levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano* (Lev 19,32); y como éste, otros semejantes.

Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruidos de las cosas divinas, como aquello: *No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios*".¹⁸

La razón por la que hay objetos que, por su esencia, son incompatibles con el fin moral y, por lo tanto, con la perfección de la persona en cuanto tal, es de índole filosófica y teológica. *Filosófica*, porque los actos en sí malos están prohibidos por la ley natural, una ley cuya elaboración de su contenido moral no depende de la conciencia o de la razón autónoma que lo fabrique. La ley natural es, como dice Santo Tomás, *participación* de la ley eterna,¹⁹ y es tarea de la razón no crearla sino reconocerla, descubrirla. Que el hombre no tenga el poder para cambiar el mal a bien, o que la realidad le imponga límites al decirle «ésto no, está prohibido», habla de un poder limitado del ser humano, en cuanto que es *criatura*. Como dice VS, "la libertad de la conciencia nunca es «con respecto a» la

¹⁸ *S.Th.*, I-II, q.100., a.1. Cf VS 79.

¹⁹ "La criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional" (I-II, q.91, 2).

verdad, sino siempre y solo «en» la verdad”.²⁰ Es decir, hay una subordinación de la razón (y su juicio práctico, la conciencia) a la Sabiduría de Dios y su ley.

En el fondo, el problema que subyace en las nuevas corrientes de moral condenadas en la encíclica es en relación a la *obediencia* a la verdad. Enseña León XIII, en una expresión citada en la encíclica, que el hecho de que la ley natural dependa de otra ley (la eterna), o de una «razón más alta», significa que existe un Legislador divino, con autoridad para mandar o prohibir.

“«*La ley natural* está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar. Pero tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos»”.²¹

Si el problema es la obediencia o no a la verdad (expresada en la ley natural), no es forzoso decir que la problemática de fondo es también *teológica*. Por una aparte, porque sospechar de la verdad objetiva como camino para la felicidad es sospechar de la sabiduría de Dios expresada en su ley; por otra, porque la separación entre fe y moral habla de una fe incapaz de incidir en los actos concretos. Además, si consideramos que no es la libertad la que nos hace verdaderos sino que es la verdad la que nos hace libres, como dice Jesús en Jn 8, 32, y si a su vez creemos que Cristo es la Verdad²² —no solo de fe sino también moral, ya que se trata de Persona, no de una idea— rechazarla es rechazarlo

²⁰ *VS* 64.

²¹ *VS* 44.

²² Cf. Jn 14, 6.

a Él, haciendo vana su cruz, como dice San Pablo en 1 Cor. 1,7. La libertad necesita ser liberada y es Cristo su libertador, quien, en la obediencia al Padre, nos revela la expresión más acabada de la libertad, y por lo tanto, de la moralidad (cf. *VS* 85). Sin obediencia a la voluntad del Otro (Dios) no hay moralidad posible ni redención.

Finalmente, junto al objeto moral y al fin moral o intención tenemos, como tercera fuente de la moralidad, la *circunstancia*. “Se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta”.²³ Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a Cicerón, hace el elenco. Las circunstancias son: *quién qué, donde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo*. Estas deben ser buenas para que el acto en su conjunto sea bueno, pudiendo cambiar incluso (según los casos) la especie moral y teológica del acto (ej., fornicar con alguien soltero o con alguien casado, lo que sería adulterio).

En la actualidad, algunos teólogos y pastores sobredimensionan el papel de las circunstancias (la cultura, el contexto social y familiar, las situaciones históricas, etc.), al punto tal de justificar un cambio en la especie moral de la acción elegida cuando —afirman— “*las circunstancias así lo exigen*”. Si bien no niegan el valor de la norma moral, esta sería válida en muchos casos, pero no en todos. Es decir, admitiría excepciones, incluso aquellas normas clasificadas por la ley natural como intrínsecamente malas. La maniobra utilizada es la de separar «la doctrina» de «la pastoral»:

“Con esta base se pretende establecer la legitimidad de las llamadas soluciones *pastorales* contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar

²³ *S. Th.*, I-II, q. 7, a.3.

una hermenéutica *creativa*, según la cual la conciencia moral no estaría obligada en absoluto, en todos los casos, por un precepto negativo particular”.²⁴

“Questa legge [naturale] non è solo costituita da orientamenti generali, la cui precisazione nel loro rispettivo contenuto è condizionata dalle varie e mutabili situazioni storiche. Esistono norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile e incondizionato”.²⁵

En algunos ámbitos eclesiales se habla demasiado de las «posibilidades reales» de las personas concretas, de sus limitaciones, de una libertad herida capaz de justificar (al menos en parte) el pecado (y con él, de pensar como posible un infierno vacío), de la misericordia de Dios entendida como excesiva indulgencia o cierta licencia para aceptar el error. La sensación que nos da es que, en buena parte de estos ambientes eclesiales, el diagnóstico moral unido al tratamiento se hace a partir del hombre caído y no desde el paradigma del hombre restaurado; un diagnóstico que bien hubiese cuadrado cuando no teníamos el remedio de la gracia (o sea, antes de Cristo), pero que ahora —a partir de Cristo— es erróneo, desactualizado, fuera de lugar.

Mejor no lo podía decir Juan Pablo II:

“Sería un error gravísimo concluir... que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un "ideal" que ha de ser luego adaptado, proporcionado, graduado a las — se dice— posibilidades concretas del hombre: según un "equilibrio de los varios bienes en cuestión". Pero, ¿cuáles son las "posibilidades concretas del hombre"? ¿Y

²⁴ VS 56. “A lo que la ley moral prescribe se contraponen las llamadas situaciones concretas, no considerando ya, en definitiva, que la ley de Dios es *siempre* el único verdadero bien del hombre»” (n.84).

²⁵ JUAN PABLO II, “Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia morale”, 10/4/1986 (n.4).

de *qué* hombre se habla? ¿Del hombre *dominado* por la concupiscencia, o del *redimido por Cristo*? Porque se trata de esto: de la *realidad* de la redención de Cristo. *¡Cristo nos ha redimido!* Esto significa que él nos ha dado la *posibilidad* de realizar *toda* la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del *dominio* de la concupiscencia. Y si el hombre redimido sigue pecando, esto no se debe a la imperfección del acto redentor de Cristo, sino a la *voluntad* del hombre de substraerse a la gracia que brota de ese acto. El mandamiento de Dios ciertamente está proporcionado a las capacidades del hombre; pero a las capacidades del hombre a quien se ha dado el Espíritu Santo; del hombre que, aunque caído en el pecado, puede obtener siempre el perdón y gozar de la presencia del Espíritu”.²⁶

Teorías morales heterodoxas

Opción fundamental

Decíamos al inicio que la encíclica *VS*, además de exponer los fundamentos de la moral, condena corrientes morales modernas que se apartan de la recta razón y de la fe. Una de ellas es la *teoría de la opción fundamental*. Según los difusores de esta corriente, existiría

“una *libertad fundamental*, más profunda y diversa de la libertad de elección, sin cuya consideración no se podrían comprender ni valorar correctamente los actos humanos. Según estos autores, la *función clave en la vida moral* habría que atribuirle a una *opción fundamental*, actuada por aquella libertad fundamental mediante la cual la persona decide globalmente sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma *transcendental* y *atemática*. Los *actos particulares* derivados de esta opción constituirían

²⁶ JUAN PABLO II, “Discurso a los participantes en un curso sobre la procreación responsable”, 1/3/1984 (n.4); cit. en *VS* 103.

solamente unas tentativas parciales y nunca resolutivas para expresarla, serían solamente *signos* o síntomas de ella. Objeto inmediato de estos actos —se dice— no es el Bien absoluto (ante el cual la libertad de la persona se expresaría a nivel transcendental), sino que son los bienes particulares (llamados también *categoriales*). Ahora bien, según la opinión de algunos teólogos, ninguno de estos bienes, parciales por su naturaleza, podría determinar la libertad del hombre como persona en su totalidad, aunque el hombre solamente pueda expresar la propia opción fundamental mediante la realización o el rechazo de aquéllos”.²⁷

Para estos autores defensores de la *opción fundamental* hay una verdadera disociación entre la intención de la voluntad y las acciones particulares. El juicio moral viene determinado por el tipo de opción transcendental a favor o en contra de Dios. La opción fundamental es, según ellos, la intención global y genérica que la persona tiene para su vida. En cambio, los actos particulares de elección no pueden —así lo dicen— ser juzgados como «buenos» o «malos» sino como «rectos» o «equivocados», en función de un cálculo técnico de proporción entre bienes y males llamados «pre-morales», «ónticos» o «físicos», de tal modo que estos actos, finalmente, no resultan ser actos propiamente humanos sino acciones físicas. Sobre esta teoría se apoyan también las corrientes teleologistas.

La doctrina de la *opción fundamental* no hace justicia ni a la sana antropología, ni a la Sagrada Escritura, ni a la Teología. Con respecto a la filosofía que subyace en esta teoría, se trata de una filosofía no realista sino racionalista, desde el momento en que se desprecia el

²⁷ VS 65.

contenido de los actos particulares (realizados por medio del cuerpo) y se sobredimensiona el papel de la razón la cual, casi al modo angelical, podría decidir —en una sola elección— sobre la totalidad de la vida. La ética filosófica que está detrás de este planteo es, como dijimos, racionalista, de corte kantiana: una ética formal, sin contenido.

Además, esta filosofía es dualista porque afecta a la unidad sustancial, marcando una escisión indebida entre el cuerpo y el alma. Como dice *VS*:

“Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma. Una opción fundamental, entendida sin considerar explícitamente las potencialidades que pone en acto y las determinaciones que la expresan, no hace justicia a la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas. En realidad, la moralidad de los actos humanos no se reivindica solamente por la intención, por la orientación u opción fundamental, interpretada en el sentido de una intención vacía de contenidos vinculantes bien precisos, o de una intención a la que no corresponde un esfuerzo real en las diversas obligaciones de la vida moral. La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana. Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar”.²⁸

La opción fundamental como teoría ética también contradice la Sagrada Escritura. En efecto, en ella vemos

²⁸ *VS* 66 y también 49-50.

que la Alianza de Dios con su Pueblo se basa en el cumplimiento de actos particulares (ej., los mandamientos). También San Pablo exhorta a evitar actos particulares, contrarios siempre y sin excepción a la voluntad de Dios.²⁹ El mismo Apóstol nos dice que la “fe obra por la caridad” (Gál 5,6), pues de lo contrario estaríamos —al decir de Santiago— ante una fe muerta (cf. St 2,17), una fe sin la gracia santificante y, por lo tanto, sin mérito para entrar al Cielo.

A su vez, en el evangelio nos encontramos con un texto que es muy recurrente en la *VS*, cual es el relato del joven rico, en donde Jesús apela no a las “buenas intenciones” o a una opción vaga y genérica en favor de bien de aquel muchacho que desea seguirlo y salvarse, sino que lo anima a que *cumpla acciones concretas*. Tras indicarle que él deberá cumplir los mandamientos (cf. Mt 19, 17), añade: “si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes, y luego sígueme”. (v.21).

Finalmente, la teoría de la opción fundamental no es católica porque es opuesta a la moral católica, que siempre ha enseñado que no alcanza con una buena intención general en favor de Dios y del bien, sino que es preciso plasmar esa elección fundante en actos concretos. Santo Tomás escribe en su *Comentario a los diez mandamientos*:

“Pero no basta la buena intención; antes bien, es necesario que haya también recta voluntad, significada

²⁹ «¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios» (1 Co 6, 9-10). En el n.81 de la encíclica, el Magisterio recoge esta cita del Apóstol para decir que existen actos intrínsecamente malos.

por el alma. En efecto, frecuentemente se obra con buena intención, pero inútilmente porque falta la recta voluntad, de modo que, si alguien roba para alimentar a un pobre, hay cierta buena intención, pero falta la debida rectitud de la voluntad. Por lo cual no se justifica ningún mal hecho con buena intención. Como dice el Apóstol en Rm 3, 8: «Los que dicen: hagamos el mal para que venga el bien serán justamente condenados».³⁰

Siguiendo con otros ejemplos, no es bueno mantener relaciones prematrimoniales para fomentar el amor, o cometer adulterio para mantener la concordia familiar y el bienestar de los hijos, o cometer fraude (ej.: coima) para salvar a un inocente. Lo que, de modo más simple, dirá san Francisco de Sales, en una frase que atribuye a san Bernardo Claraval: “El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones y deseos” (*Cartas*, c.74).

Comentando la *Ética* de Aristóteles, apunta el Aquinate:

“Ciertas pasiones, así como algunas acciones, por su mismo nombre implican malicia, como en las pasiones, el gozo en el mal, la desvergüenza y la envidia. En las operaciones: el adulterio, el robo, el asesinato. Porque todas estas cosas y otras semejantes son malas en sí mismas [*secundum se sunt mala*]; y no sólo por su exceso o deficiencia. Por lo tanto, no es posible que alguien sea recto en estas cosas, sea cual sea la manera que obre al respecto, sino que siempre peca al hacerlas. (...) De modo absoluto, no importa cómo se hagan cualquiera de estas acciones: son pecado. Pues en sí misma [*in se*] cualquiera de ellas lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde”.³¹

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición de los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos, El amor a Dios*, 41.

³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Eth.*, L.II, lec.7, 11.

Al respecto, en la *VS* (n.71) San Juan Pablo II cita un párrafo de su Exhortación post sinodal *Reconciliación y Penitencia*:

“«Se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de "*opción fundamental*" —como hoy se suele decir— contra Dios», concebido ya sea como explícito y formal desprecio de Dios y del prójimo, ya sea como implícito y no reflexivo rechazo del amor. «Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. *La orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares*”.

Proporcionalismo y consecuencialismo

Además de la teoría de la opción fundamental, la encíclica *VS* critica dos teorías teleologistas: el *proporcionalismo* y el *consecuencialismo*. Se dicen teleologistas porque en la valoración moral solo tienen en cuenta el fin (del griego τέλος) o la intencionalidad. Ambas coinciden en asignar el principal valor moral de la acción a los fines que el sujeto persigue (*finis operantis*), así como también a sus valores.

Según el proporcionalismo,

“los criterios para valorar la rectitud moral de una acción se toman de la *ponderación de los bienes* que hay que conseguir o de los valores que hay que respetar. Para algunos, el comportamiento concreto sería «recto» o «equivocado» según pueda o no producir un estado de cosas mejores para todas las personas interesadas: sería

«recto» el comportamiento capaz de *maximalizar* los bienes y *minimizar* los males”.³²

Es decir, lo que determina la validez moral de una acción (que sea *buen*a o *mal*a) no es el objeto en sí, o el fin intrínseco de la acción captado por la razón y querido por la voluntad, sino la intención, relacionada con los valores propiamente morales de la persona (el amor a Dios, la benevolencia hacia el prójimo, la justicia, etc.). Por un lado, estaría el orden propiamente moral ligado a la intención como factor más determinante; por otro, el orden «pre-moral» o físico, relacionado a las ventajas y desventajas que tiene la acción a realizar, y esto porque —así dicen— no hay acción humana terrenal que no admita mezcla de bien y mal. Si el cálculo entre bienes y males que están en juego da como resultado un saldo positivo, la acción será «recta». ³³ De ser negativo ese cálculo de proporciones, la acción será «equivocada». Como vemos, el proporcionalismo establece un doble orden moral, aunque lo más propiamente moral estará vinculado a la intención, mientras que las acciones concretas estarán asociadas a lo llamado «pre-moral», al orden de lo físico, al mundo de las cosas. Se cosifica la acción. Notemos que el proporcionalismo desemboca en un

³² VS 73.

³³ En el *proporcionalismo*, ese “cálculo” está determinado por la calidad o entidad de los bienes ónticos o físicos que entran en juego al momento de realizar una acción, en vistas del «bien más grande» o «mal menor»; mientras que en el *consecuencialismo*, el cálculo como criterio de rectitud moral está determinado en función de la cantidad de los efectos: «recta» será aquella acción en la que los efectos positivos sean cuantitativamente mayor que los negativos. Las preguntas que me surge aquí son: ¿qué nos garantiza que «el bien más grande» o «el mal menor» sea juzgado por una razón recta, honesta, desinteresada y no afectada por las pasiones? Y además, ¿tenía razón Caifás cuando dijo que es mejor que muera uno (poquísimo, en términos de cantidad) a que mueran muchos (cf. Jn 11, 50)?

extrinsecismo o legalismo del cual —en principio— él nos vendría a liberar. Efectivamente, incurre en el mismo error que busca combatir: el legalismo; pues mientras que esta corriente moral (también conocida como «moral de la tercera persona»), que hacía depender la validez moral de los actos humanos a una adecuación externa a la ley promulgada por otra voluntad (una tercera persona, el legislador o Dios), así también, de manera análoga, los teóricos de esta corriente moderna de moral reducen las acciones concretas —con sus objetos elegidos— a cosas físicas, a-morales, disociadas de la voluntad. Si para el legalismo o ética del precepto, denunciado también por la *VS* (n.23), la bondad de la acción radica solo en la conformidad exterior a la norma (sin tener en cuenta en cuenta la intencionalidad y voluntad de quien la ejecuta), análogamente, para el teleologismo, la «rectitud moral» (no así la «bondad moral», confinada al ámbito de la intención) estaría fundamentada por el balanceo positivo en favor de los distintos bienes, que son juzgados como cosas físicas.

El proporcionalismo parte de la clásica aplicación del principio de doble efecto, con sus 4 principios: 1) Que acción a realizar, la cual que tendrá un doble efecto (bueno y malo) sea, en sí misma, buena o neutra. 2) Que el efecto bueno sea el efecto inmediato, es decir, que el bueno no sea *medio* para alcanzar el malo, el cual solo deberá ser tolerado. Ya que nunca el mal será objeto directo de la voluntad. Ej.; una mujer a la que le gustaría formar una familia permite que se le extraiga el útero en el que se ha desarrollado un tumor canceroso, y como consecuencia queda estéril. Esa esterilidad es *efecto indirecto* de la voluntad, no querido directamente sino tolerado. 3) Que no haya otra manera de buscar el efecto bueno. O sea, buena intención del agente. Ej.: no sería lícito tomar un analgésico que priva

completamente de la conciencia al enfermo si existe otro analgésico, adecuado al caso, que causa los mismos efectos buenos sin privar de la conciencia. 4) La existencia de una razón proporcionada. Por ej., no sería lícito tomar una medicina que, como efecto no deseado, priva de la conciencia o causa un aborto, para eliminar un ligero dolor de cabeza, y otro tipo de molestias soportables. En cambio, para evitar la muerte del enfermo, sí se pueden aplicar tratamientos de efectos secundarios negativos notables.

El proporcionalismo exagera la cuarta condición porque todas las acciones morales las evalúa en base a los posibles efectos buenos o malos, y con la sumatoria de ellos, hace un cálculo, un balanceo. La acción es buena si hay una razón proporcionada y mala si ésta falta. Así, acciones en sí mismas desordenadas o pecaminosas (como la fornicación, el adulterio, el robo, el homicidio, la esclavitud) podrían — para esta teoría — no serlo, por dos razones: en razón de la intención, y en razón de las acciones concretas juzgadas como «no-morales» (o «pre-morales»), en cuya la ponderación de bienes y males que entran el juego, quizás lo positivo prime por sobre lo negativo en cuanto a la entidad de los bienes físicos comprometidos en la acción.

A. Rodríguez Luño explica bien el modo en que razona el proporcionalista:

“En la práctica, la beneficencia está sujeta a muchos límites, pues mientras ayudo a Pedro no puedo ayudar a Juan; diversas posibilidades de hacer el bien entran en conflicto recíproco, porque el tiempo, las fuerzas y los recursos son siempre limitados. Quien desea practicar la caridad sincera y generosamente se encontrará a menudo en una situación de conflicto, y la caridad requerirá entonces una ponderación de las diversas posibilidades operativas, es decir, un cálculo de los bienes y males que están en juego, inspirado en la máxima caritativa de

elegir el proyecto operativo que aquí y ahora puede causar un mayor bien (una «mayor cantidad de bien», por así decir) o impedir una mayor cantidad de mal (clásico principio moral del mal menor). (...) Así por ejemplo, en una situación particularmente difícil, el aborto directo podría ser perfectamente la mejor acción a realizar. Según el teleologismo, esto no debería interpretarse como si el fin bueno (ayudar a la mujer que desea abortar) pudiese justificar el pecado del aborto. Significaría, más bien, que causar un mal físico y «no-moral» (como es la muerte de un embrión humano, o de un feto), si responde a una atenta ponderación de los diversos bienes y males «no-morales» que están en juego, es una acción moralmente lícita, o incluso obligada, que de ninguna manera puede llamarse *aborto*. Es decir, el pecado de aborto se da únicamente cuando se mata intencionalmente un feto sin que exista una razón suficientemente proporcionada para ello, pero tal pecado no se da cuando la producción de un mal «no-moral» o físico (la «muerte en sí») está justificada por un fin moral (la voluntad de realizar la mayor cantidad posible de bienes «no-morales»);³⁴

tales como: ayudar emocional y/o económicamente a la mujer que desea abortar, permitir que la mujer continúe con su estudios o proyecto de vida sin el “obstáculo” de un hijo no deseado, evitar que un matrimonio se rompa si tal embarazo fue producto de una infidelidad, etc.

A su vez el *consecuencialismo* es similar al proporcionalismo, pero, a diferencia de éste, no se detiene tanto en la entidad o calidad de las consecuencias positivas capaces de justificar la acción (la razón proporcional) que la justifica cuanto en la *cantidad* de bien no-moral

³⁴ A. RODRIGUEZ LUÑO, «El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta», en: AA.VV, *Comentarios a la Veritatis splendor* (Madrid: BAC, 2002) 697-9.

generado.

Ciertamente, tener en cuenta las consecuencias (lo mismo que la intención) de nuestras acciones es algo necesario y habla del sentido de responsabilidad, pero la consideración de las consecuencias posibles no es suficiente para valorar justamente la calidad moral de una elección: “Las consecuencias previsibles pertenecen a aquellas circunstancias del acto que, aunque puedan modificar la gravedad de una acción mala, no pueden cambiar, sin embargo, la especie moral” (*VS 77*).

Adelantándose en el tiempo, ya Santo Tomás respondía al teleologismo en estos siguientes términos:

“Hay que tener en cuenta que, como ya se dijo (q.19 a.6 ad 1), para que una cosa sea mala, basta un defecto singular, mientras que para que algo sea bueno no basta un bien singular, sino que se requiere integridad de bondad. Por consiguiente, si la voluntad es buena tanto por su propio objeto como por el fin, se sigue que el acto exterior es bueno. Pero, para que el acto exterior sea bueno, no basta la bondad de la voluntad que viene de la intención del fin, sino que, si la voluntad es mala por la intención del fin o por el acto querido, se sigue que el acto exterior es malo”.³⁵

Es muy buena la segunda objeción y la respuesta que da Tomás, dentro de este artículo. La objeción es la siguiente: “Dice Agustín en el libro *Retract.* que sólo se peca con la voluntad. Luego, si no hay pecado en la voluntad, no lo habrá en el acto exterior. Y así toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la voluntad”. A lo que el santo responde: “Uno no peca con la voluntad sólo cuando quiere un mal fin, sino también cuando quiere

³⁵ *S. Th.*, I-II, q.20, a.2.

un acto malo”.

En defensa de los absolutos morales o actos intrínsecamente malos, también nos enseña el Aquinate:

“Hay cosas que van inseparablemente ligadas a la deformidad, como la fornicación, el adulterio y cosas semejantes, que de ninguna manera se pueden hacer bien”.³⁶

¿Cómo saber qué es lo bueno y qué lo malo?³⁷

Hay un punto central en el debate que aborda la encíclica y tiene que ver con las condiciones necesarias para conocer el bien a realizar. El conocimiento abstracto de las normas morales es, ciertamente, necesario, pero es insuficiente al momento de saber cuál es la mejor acción a ejecutar; y ello por dos razones: por la complejidad de la vida humana y las decisiones éticas posibles, imposible de ser reducidas a un elenco de normas generales, y a su vez, por la incapacidad de cumplirlas, ya que el pecado ha dañado más la voluntad que la inteligencia.³⁸ De allí la necesidad de

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, q.7, a.2. Lo mismo dice la *VS*, citando a San Agustín: “«En cuanto a los actos que son por sí mismos pecados (*cum iam opera ipsa peccata sunt*) — dice san Agustín—, como el robo, la fornicación, la blasfemia u otros actos semejantes, ¿quién osará afirmar que cumpliéndolos por motivos buenos (*bonis causis*), ya no serían pecados o —conclusión más absurda aún— que serían pecados justificados?». Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto *subjetivamente* honesto o justificable como elección” (*VS* 81).

³⁷ Me permito remitir aquí a la obra en la que he trabajado este tema: TABOSSI, G. *El amor que discierne. El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva en la Suma Teológica de santo Tomás* (Buenos Aires: Ágape, 2016).

³⁸ La corrupción del pecado afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad” (S. Th., I-II, q.109, a.2, ad.3).

la gracia, que sane la naturaleza.

Dos veces la *VS* señala que para juzgar correctamente acerca de las acciones morales, es necesaria la virtud (adquirida y, sobre todo, infusa) puesto que ella ayuda a “ver”, en lo concreto, cuál es la acción más conveniente. Los textos son los siguientes:

“La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador”.³⁹

“Para poder «distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12, 2) sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de «connaturalidad» entre el hombre y el verdadero bien. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús dijo: «El que obra la verdad, va a la luz» (Jn 3, 21).”⁴⁰

Como todo juicio, también el juicio moral es una adecuación de una realidad a otra. En el ámbito especulativo, esa adecuación es de la mente a la cosa (*adecuatio rei et intellectus*): si la adecuación es precisa, el juicio será verdadero. Sin embargo, en la vida moral o práctica esa adecuación no es una realidad exterior, sino que se trata de la adecuación entre la razón (práctica) y el apetito recto.⁴¹ ¿Cómo entender esto? Como dijimos, las normas

³⁹ *VS* 48.

⁴⁰ *VS* 64.

⁴¹ “La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI

morales universales son insuficientes para guiar las acciones particulares. Por eso, además de las inclinaciones naturales —universales y genéricas— a los bienes humanos es necesaria en la persona una inclinación *actual* al bien, una inclinación buena o virtuosa. Son las virtudes (hábitos operativos buenos) las que posibilitan un conocimiento del bien moral no teórico sino práctico, en el aquí y ahora, por medio de una connaturalidad entre el bien concreto y la recta razón que ve y juzga; una profunda sintonía entre el bien auténtico y la persona. Conocer el bien por connaturalidad significa que la persona, tal como ella está habitualmente dispuesta en su interior, así juzga la realidad exterior (incluyendo los objetos morales y las acciones).

Este conocimiento por connaturalidad afectiva se fundamenta en una proporción o conveniencia existente entre la persona que conoce y la realidad por ella conocida, la cual es juzgada como conveniente a sus intereses. Lo conocido interesa a quien conoce. ¿Y por qué le interesa? Porque esa realidad (que podrá ser algo material, o la fama, o la comida, o el sexo, u otra persona o Dios mismo) coincide con la disposición habitual del afecto, es decir, con el amor dominante. Para explicar esta conveniencia propia del saber moral entre el objeto de la elección y los intereses-amores de la persona el Aquinate apela con frecuencia al ejemplo de lo dulce. ¿Cuál es el motivo —se pregunta— por el que algunas personas optan por la dulzura de la miel y

Ethic. La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocidas ... En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto” (*S. Th.*, I-II, q.57, a.5, ad.3)

⁴¹ *S. Th.*, II-II, q.59, a.2. Cfr. I-II, q.9. a.2.

otras prefieren la dulzura del vino o cualquier otra dulzura? El motivo por el que varía el juicio sobre la dulzura, o incluso más, por el que algunos llaman dulce a lo amargo y amargo a lo dulce (en el caso de un enfermo), o llaman bien al mal y mal al bien (en la vida práctica) es la disposición subjetiva: la educación, la experiencia, la complexión corporal, etc. La afirmación presente en el l. III de la *Ética a Nicómaco* “según sea cada uno así le parece el fin” [*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*] significa que los intereses, valores o amores que dominan el afecto de una persona serán los que le harán juzgar como bueno o malo toda realidad conocida, en tanto se relacione o no con esos amores predominantes. “A cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene con ese hábito”.⁴²

Enseña Santo Tomás que en moral existen dos tipos de juicios, el juicio *per modum cognitionis* y el juicio *per modum inclinationis*.

“La rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad [*per connaturalitatem quandam*] con las cosas que hay que juzgar. Así por ejemplo, en el plano de la castidad juzga rectamente inquiriendo la verdad la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga en cambio por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad”.⁴³

“Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en *X Ethic.*: «el

⁴² *S. Th.*, II-II, q.59, a.2. Cfr. I-II, q.9. a.2.

⁴³ *S. Th.*, II-II, q.45, a.2.

virtuoso es la regla y medida de los actos humanos». Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga”.⁴⁴

Así por ej., una persona casta, por más que nunca haya leído un libro de moral sexual o escuchado una clase sobre el tema, podrá saber mejor que el estudioso que no ejercita la virtud lo que significa la castidad y juzgar, respecto de sí y respecto de otros, de todas aquellas conductas que manifiesten o se alejen de dicha virtud. Él esta connaturalizado, familiarizado con la castidad; la conoce porque la vive y la posee, y como tal puede juzgar a partir de ella.

La persona cuyo apetito es recto porque ha sido rectificado por las virtudes razonará bien a la hora de hacer un juicio moral ya que su razón es recta; y lo es no solo en lo que respecta al conocimiento de los principios universales (“no hay que fornicar”, “no robar”; “no cometer adulterio”, por ej.) sino en los principios particulares del obrar, el aquí y ahora. Como el virtuoso está habituado, inclinado habitualmente al bien (gracias a la virtud) es capaz de reconocer ese bien en la realidad. Ve afuera lo que, de algún modo, ya posee dentro de sí, en su afecto.

Esta manera de conocer el bien concreto y elaborar el juicio moral también existe —y de modo más perfecto aún— en el plano sobrenatural, como dice Santo Tomás.

“Tiene, en cambio, recta estimación del fin último quien no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien, y eso es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que en las cosas morales

⁴⁴ *S. Th.*, I, q.1, a.6, ad.3.

tiene una recta apreciación del fin quien tiene el hábito virtuoso”.⁴⁵

La virtud de la prudencia, rectora de todo el organismo moral, es perfeccionada por la divina gracia y los dones del Espíritu Santo, muy especialmente dos: el don de consejo y el don de sabiduría. Respecto de este último, el don tiene su causa en la inteligencia (la que juzga) pero su esencia está en la voluntad,⁴⁶ lo que confiere al juicio algo amoroso, un gusto interior (sabiduría viene de «sabor»), un saber experiencial o vivencial [*experimentalem quandam notitiam*].⁴⁷ Se juzga porque se ha conocido y se ha conocido porque se ha padecido; la voluntad ha sido afectada o impactada por el bien. En este tema es recurrente en Santo Tomás la referencia a Dionisio Areopagita quien, hablando de un tal Hieroteo, dice Dionisio que él aprendió las cosas divinas no conociéndolas sino padeciéndolas (*non solum discens, sed et patiens divina*).⁴⁸ Hieroteo es docto⁴⁹ porque ha adquirido un aprendizaje o conocimiento que, sin negar el aporte de la razón, la supera por ser experiencial, interno, afectivo, amoroso y completivo de las potencias humanas, abarcándolas a todas. No por nada en la citada referencia a *VS* 64, al hablar de conocimiento por connaturalidad San Juan Pablo II ha querido citar al Aquinate, en su explicación del don de sabiduría.

⁴⁵ *S. Th.*, II-II, q.8, a.5. Cfr. *In de Div. Nom. Exp.*, c.II, lect. IV.

⁴⁶ Cf. *S. Th.*, II-II, q.45, a.2.

⁴⁷ Cf. *S. Th.*, I, q.43, a.5, ad.2.

⁴⁸ Cf. *S. Th.*, II-II, q.45, a.2; II-II, q.97, a.2, ad.2; II-II, q.162, a.3, ad.1.

⁴⁹ Cf. *S. Th.*, I, q.1, a.6, ad.3.

Conclusión

Ni legalismo, ni autonomía moral (opción fundamental, teleologismo, conciencia autónoma), ni emotivismo. Es la virtud moral (adquirida e infusa) la que nos garantizará el verdadero juicio moral en vistas a la acción excelente, la más digna del hombre, la que causa más felicidad. La regla del obrar, por tanto, no es la norma escrita, ni la conciencia creativa, ni la libertad sin límites, sino que esa regla del obrar es la virtud y el conocimiento que ella produce en quien la posee. El hábito bueno, entonces, no solamente tiene una función estrictamente moral, en cuanto que remueve obstáculos y facilita la conducta, sino que, además, tiene una función cognoscitiva: permite “ver”, reconocer en lo concreto el bien auténtico, la acción excelente. O como dice san Gregorio Magno, “*amor ipse notitia est*”: el amor mismo es un conocimiento; tiene sus propios ojos.⁵⁰ Por el contrario, la falta de virtud o el vicio oscurece el conocimiento práctico, tal como dice el Concilio Vaticano II cuando afirma que en el hombre que “no se preocupa de buscar la verdad y el bien, poco a poco, por el hábito del pecado, [su] conciencia se queda casi ciega”.⁵¹

Por tal razón es que el virtuoso es *la regla del obrar*, como decía Aristóteles. Él es patrón de conducta, modelo a seguir, garantía del obrar. Lo que él siente o experimenta en su interior es la verdad, el bien real. Es lo que “se debe sentir”.

“De donde aquellos que deben juzgar deben estar fuera del mundo, y tales son los apóstoles y los varones

⁵⁰ “Cuando amamos aquello que hemos oído de las cosas celestiales, en realidad ya conocemos aquello que amamos, porque el amor mismo es un conocimiento [*amor ipse notitia est*]”. (SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, II, 4, (PL 76, 1207).

⁵¹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 16.

apostólicos, de donde se lee en Jn 15, 19: «os elegí del mundo». De esta manera, el Filósofo dice del virtuoso que es juez de todos los hombres, así como el gusto lo es de todo lo deleitable. Así como para querer gustar de algo hay que dar a gustar a quien tiene sano su gusto, del mismo modo, el virtuoso tiene sano su gusto y por eso él mismo es la medida de todos los actos. Y son los varones perfectos la regla acerca de lo que se juzga”.⁵²

Quien tiene el gusto sano y acostumbrado a percibir los saberes podrá juzgar mejor que otra persona sobre determinado alimento o bebida. De hecho, hay gente que trabaja de eso, y son llamados “jueces” que juzgan sobre el mejor vino, o el mejor queso o el mejor salame. Algo similar ocurre en la vida moral. Los más sanos, los que tienen su afecto mejor dispuesto, los que aman y tienden a los objetos más nobles, son ellos los más capacitados para juzgar sobre las acciones humanas.

“No son los necios, sino los sabios, quienes deben facilitarnos el criterio acerca de los bienes humanos, del mismo modo que el criterio acerca de los sabores debemos tomarlo de quienes tienen el gusto bien dispuesto”.⁵³

¿Y quiénes son esos sabios, únicos autorizados a regular las vidas de las personas? Los que gozan mejor que nadie a partir de sus operaciones son los mismos que hacen experiencia de la dulzura divina, aquella dulzura de la cual nada sabe quien no la ha saboreado. Son aquellos expertos que, como en la gastronomía, porque han estudiado pero sobre todo porque han experimentado y comparado internamente los sabores tienen la autoridad suficiente para

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Matth.*, c. XIX, n.2.

⁵³ *S. Th.*, I-II, q.2, a.1, ad.1.

juzgar, aconsejar y orientar el gusto de los demás. Son aquellos hombres espirituales que todo lo juzgan y a quienes nadie los puede juzgar, que raramente se equivocan en sus apreciaciones referidas a las acciones que tienen que ver con el fin del hombre, que es la salvación. Estos expertos o sabios son los santos los cuales, por haber vivido la vida de Cristo con todas sus consecuencias, ofrecen a la Iglesia un *locus theologicus*, una referencia necesaria para la reflexión teológica en materia moral. Ellos son la «teología vivida», como los definió Juan Pablo II en «*Novo Millennio ineunte*».⁵⁴ En consecuencia y por todo lo dicho, los sabios o jueces de las acciones y a quienes debemos consultar y escuchar son los virtuosos, o sea, los santos, aquellos que saben amar. Por lo tanto —y aunque sin negar la importancia de la reflexión teológica— debemos afirmar que no son principalmente los teólogos moralistas los más facultados para enseñarnos sobre Moral, sino que son los santos. Salvo que el teólogo moralista, además de teólogo, sea santo, como es el caso de nuestro querido Santo Tomás de Aquino.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Carta apostólica «Novo Millennio Ineunte»*, 6 enero 2001, n.27; en: LA SANTA SEDE [en línea], http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html [consulta, 16 de julio 2014].