

# La Veritatis Splendor: ¿Condena la ética teleológica?

por Eduardo López Azpitarte S.I. (Granada)

## Introducción

Según los datos publicados, la última encíclica de Juan Pablo II ha constituido un verdadero éxito editorial. El índice de ventas y las diferentes ediciones son un buen síntoma de esta acogida, aunque los comentarios hayan sido muy variados y contrapuestos<sup>1</sup>. La lectura, sin embargo, no resulta fácil para el público en general, que no tenga una base previa para comprender los temas de fondo que en ella se tratan, ya que reviste un carácter técnico y más especializado. Como afirma varias veces en la introducción, está escrita para «destacar la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas -difundidas incluso en Seminarios y Facultades teológicas- sobre cuestiones de máxima importancia para la Iglesia y la vida de fe de los cristianos» (4c). Se trata, por tanto, «de precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar lo que sin duda constituye una verdadera crisis» (4e), y se limita, por ello, a «algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia» (4f). Como dirá en los párrafos finales, si la doctrina cristiana debe constituir uno de los ámbitos privilegiados de la vigilancia pastoral, «es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina» (115a).

Tal vez por todo esto, los destinatarios directos e inmediatos sean los Obispos que «compartís conmigo la responsabilidad de custodiar la "sana doctrina" (2 Tim 4,3)» (5b). Lo mismo que al final, les recuerda de nuevo el deber de «vigilar sobre la transmisión fiel de esta enseñanza moral y recurrir a las medidas oportunas para que los fieles sean preservados de cualquier doctrina y teoría contraria a ello» (116a).

Es imposible entrar en una explicación más profunda de todos los temas tratados, pues la encíclica ofrece un pequeño curso de moral

<sup>1</sup> Puede verse una amplia información sobre los comentarios de la prensa nacional española y extranjera en N. BLÁZQUEZ, «*Veritatis splendor*» o código deontológico para moralistas: *Stodium*, 33 (1993) 369-388.

fundamental. Tampoco pretendo acercarme a ella desde otras visiones, ajenas al planteamiento y presupuestos ideológicos en los que se fundamenta, y que han podido motivar ciertas críticas sobre la antropología o eclesiología subyacente<sup>2</sup>. Para comprender mejor su doctrina, voy a situarla en el contexto actual de la ética cristiana; a continuación haré un análisis sintético de sus enseñanzas desde una perspectiva teológica, ética y eclesial; y terminaré finalmente con un pequeño comentario, que nos ayude a situar su doctrina y comprender mejor los problemas que plantea.

### I. Contexto clásico y actual.

#### *Casuística de los textos tradicionales*

Cuando se trataba de valorar la bondad o malicia de una acción determinada, los textos tradicionales insistían, sobre todo, en el análisis de su propia naturaleza. El objeto del acto constituía la fuente primaria de la moralidad, mientras que el fin o las circunstancias eran elementos que sólo afectaban de forma accidental cuantitativa o cualitativamente a la moralidad ya determinada. Por ello, su influencia se consideraba bastante secundaria<sup>3</sup>.

Sin embargo, los casos de moral planteaban una serie de situaciones en las que se aceptaban como lícitas, en la práctica, conductas que, en teoría, deberían condenarse de acuerdo con la naturaleza de la acción. Ningún código ético va a defender el crimen, el suicidio, la cooperación al mal o la mentira como un comportamiento digno y aceptable, pero tampoco condenará al que, en algunas circunstancias concretas, no diga la verdad, se tire desde un rascacielos, coopere al pecado de otro o atente contra la vida de otra persona. Existe, pues, un desajuste, que no es posible evitar siempre, entre el valor ético en abstracto y su aplicación a una conducta concreta y determinada. Simplemente recuerdo algunos de los ejemplos que aparecían en los

<sup>2</sup> Como ejemplo, pueden verse los artículos de B. HÄRING, *A distrust that wounds: The Tablet*, 23-X-1993, pp. 1378-1379. J. FUCHS, *Good acts and good persons: ib.*, 6-XI-1993, pp. 480-481. N. LASH, *Teaching in crisis: ib.* 13-XI-1993, 1480-1482. AA.VV., *Dossier. Veritatis splendor: L'Actualité Religieuse dans le Monde*, nº 116 (1993) 15-35.

<sup>3</sup> M. ZALBA, *Theologiae Moralis Compendium*, BAC, Matriti 1958, vol. I, 122-143. Esta misma doctrina se recoge en el *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 1750-1756.

libros de texto<sup>4</sup>. Estaba permitido tirarse desde un rascacielos, aun sabiendo que la muerte era inevitable, para no perder la virginidad o evitar una violación (v. 3, nº 116). Se podía provocar el naufragio o incendiar la nave para no caer en manos del enemigo, cuando lo exigiera el bien público. Lo mismo que nunca se condenaron los torpedos suicidas (v. 1, nº 130). Era lícito matar al agresor ebrio o demente o, incluso, al pequeño inocente que el agresor se pone como defensa «porque la injusta agresión redundaba sobre el niño» (v. 3, nº 155 y nº 129). Se aceptaba la cooperación pasiva, sin resistencia externa, a una violación o a un acto matrimonial con preservativo, cuando existiera una grave dificultad (v. 1, nº 67 y 68). Reafirmar que no se sabe un secreto, aunque se pregunte si se hace alguna restricción mental, no se consideraba una mentira (v. 3, nº 515). Y como criterio general se afirmaba que «en caso de perplejidad esta regla dan los moralistas: elija cada uno el mal que le parezca menor» (v. 3, nº 506).

En todas estas situaciones habría que decir que lo que normalmente parece intrínsecamente pecaminoso dejaría de serlo en algunas circunstancias, o -con mayor precisión todavía- que no se debe valorar como tal una acción hasta que no se considere cómo se realiza en concreto. Lanzarse al vacío, matar a una persona inocente, colaborar en un acto pecaminoso, o dar una información contraria a la verdad no siempre constituyen un suicidio, un asesinato, una acción perversa o una mentira. Un mismo gesto encierra una valoración diferente, según las condiciones y circunstancias en que se realice.

#### *La naturaleza ética de la acción*

Y es que, como afirmaban los autores más clásicos, «al objeto (naturaleza) del acto pertenecen todas aquellas cosas que constituyen su sustancia, considerada no física sino moralmente; pues constituyen la sustancia del acto todas aquellas cosas que le son tan esenciales y necesarias que, si algo le falta o se añade, el acto se hace diferente»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> He tomado estos ejemplos de P. LUMBRERAS, *Casus conscientiae*, Studium, Madrid 1960, 3 vol. Tal vez el último libro publicado sobre casuística. Entre paréntesis cito el volumen y el número correspondiente.

<sup>5</sup> H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*, Barcelona, Herder 1945, nº 70, c. Y es que, como algún autor tradicional afirma recientemente, «En relación con las "circunstancias", generalmente, se admite que no alteran la bondad de un acto, sino que tan sólo lo agravan o lo atenúan; en caso contrario, la "circunstancia" (continúa...)

Muchos principios de la moral tradicional, como el conocido de doble efecto, tenían como objetivo examinar cuándo una conducta teóricamente negativa podría tolerarse en algunas ocasiones. Todos sabemos cómo el mandato bíblico de *no matar*, como otros preceptos negativos, han tenido múltiples «excepciones» a lo largo de la historia. Quitar la vida, por ejemplo, no será intrínsecamente pecaminoso hasta que no se determine si ese acto es un verdadero crimen o asesinato.

Por eso, aunque «la Iglesia enseña que "existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto"»<sup>6</sup>, no hay que olvidar que para constituir ese objeto se requiere también tener en cuenta la situación, circunstancias y consecuencias de esa acción. Cualquiera que analice los casos que hemos citado con anterioridad podrá comprender que el tirarse por una ventana, eliminar una vida inocente, no decir la verdad, o incluso la colaboración a una acción anticonceptiva, no siempre son actos condenables en algunas circunstancias específicas. Hasta en el principio de doble efecto, donde se tolera la existencia de un mal, se requeriría una razón proporcionada, pero para determinar su existencia «hay que considerar todos los elementos, las ventajas e inconvenientes, tanto individuales como sociales, los inmediatos como los más remotos, que influyen en la formación del juicio recto»<sup>7</sup>.

Se da, pues, un desajuste, imposible de evitar siempre, entre el valor ético en abstracto y su aplicación en la realidad concreta. Puesto que el valor universal -respetar la vida, decir la verdad, etc.- no puede abarcar muchas veces la complejidad enorme de una acción, habrá que repensar de nuevo si la llamada teórica de ese valor continúa vigente y obligatoria para esta situación. Lo normal y ordinario es que así sea, pero cuando entran en juego otros elementos importantes, la valoración ética podría ser diferente, como hemos visto en los casos citados. La

<sup>5</sup>(...continuación)

tancia" se incluye dentro del "objeto", A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. I Moral fundamental*, Aldecoa, Burgos 1992, 515. La cursiva es del mismo autor. J.R. JUNGES, *Práxis como processo e como resultado. Ensaio de interpretação da doutrina das "Fontes da moralidade"*: *Perspectiva Teológica*, 25 (1993) 279-293, insiste en que las circunstancias no tienen un influjo tan secundario en la moralidad de la acción.

<sup>6</sup> La cita de Juan Pablo II está tomada de la Exhortación apostólica *Reconciliación y penitencia*, n° 17 y recogida casi textualmente en el *Catecismo de la Iglesia católica*, n° 1756.

<sup>7</sup> M. ZALBA, *o.c.* (n. 3), n° 276.

ética tradicional utilizaba, por tanto, una serie de principios para discernir cuándo una conducta determinada entraba o no en conflicto con otras obligaciones universales. Existía, en el fondo, como una intuición sensata y realista de que no se puede cumplir con todos los valores en cualquier hipótesis o circunstancia, y se intentaba de esta forma armonizar, por una parte, la validez objetiva de las normas y, por otra, permitir ciertas acciones que aparentemente irían contra ellas.

### *La fundamentación teleológica*

Estas soluciones tradicionales, a pesar de su coherencia lógica, resultaban a veces demasiado forzadas y poco comprensibles. Precisamente para superar las dificultades de estos planteamientos, muchos autores eligieron el camino de una fundamentación teleológica. El problema de los anticonceptivos no es ajeno a esta nueva orientación.

Aunque la tradición había sido unánime sobre este punto, a partir del Vaticano II empezaron otros planteamientos que buscaban un cambio en esta doctrina. De hecho, la mayoría de la Comisión Pontificia se puso de acuerdo en no considerarlos como intrínsecamente pecaminosos, dentro de una paternidad generosa y responsable. La *Humanae vitae*, sin embargo, reafirmó de manera clara y explícita la doctrina tradicional.

A partir de su publicación y con el deseo pastoral de encontrar salida a situaciones difíciles y comprometidas se empezó a hablar del conflicto de valores. Esta doctrina fue expuesta por varias Conferencias Episcopales, y aceptada por autores, como G. Martelet, que no sólo intervino en la redacción de la encíclica, sino que fue citado por el mismo Pablo VI como buen intérprete de la H.V.<sup>8</sup>

Tales orientaciones dadas por el magisterio episcopal, aunque no compartidas por todos, motivó una reflexión más a fondo de la ética

<sup>8</sup> El domingo siguiente a su publicación, Pablo VI decía que no iba a tratar de la encíclica por la «delicadeza y gravedad del tema, que sobrepasa la popular sencillez de este discurso semanal y también porque no faltan ya y no faltarán, en torno a la encíclica, publicaciones a disposición de cuantos se interesan por el mismo tema»: *Acta Apostolicae Sedis*, 60 (1968) 527. En nota citaba en concreto a este autor. Cf. G. MARTELET, *La existencia humana y el amor. Para comprender mejor la encíclica Humanae vitae*, Desclée, Bilbao 1970, 136-137. Sobre este problema puede verse E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Paulinas, Madrid 1992, 297-379.

teleológica, que se aplicaba también a otros campos de la moral<sup>9</sup>. El teleólogo deduce el valor ético de una acción concreta, reflexionando no sólo sobre su naturaleza, sino teniendo en cuenta también las buenas o malas consecuencias que pudieran producirse. Es decir, no se atreve a considerar una acción como intrínsecamente pecaminosa hasta no examinar también los otros valores que entran en juego. Mantener la absolutez de una norma, cuando con su cumplimiento se destruyen otros valores muchos más importantes, constituye como una idolatría del deber que no le parece aceptable.

No respetar la vida, decir una mentira, provocar la esterilización será siempre un mal, un desorden, una lástima, ya que se trata de valores éticos que, como ideal, deberían cumplirse en todas las circunstancias; pero, si para impedir una tragedia mayor hubiera que matar, esa muerte no se adjetivaría como inmoral. Mantenerse fiel al valor de la veracidad, aunque por ello murieran otros inocentes, no parece ningún heroísmo, pues por encima de la verdad habría que defender la vida de otras personas, y una mentira en tales circunstancias no debería ser juzgada como pecaminosa.

#### *Temores y dificultades ante esta nueva orientación*

Es evidente que, sin caer en una ética utilitarista o subjetiva, la obligatoriedad de ciertos valores se reduce en la práctica. Lo mismo que los otros principios tradicionales -doble efecto, epiqueya, cooperación material, ley de la gradualidad, justa defensa ...- disminuían el carácter absoluto de otras obligaciones. Por este camino muchas parejas habían encontrado salida al problema de la regulación de nacimientos, siguiendo las orientaciones ofrecidas por algunas Conferencias Episcopales que nunca fueron condenadas.

Los recelos, sin embargo, no faltaron sobre este tipo de fundamentación. Ya en 1976 se distribuyó para su estudio el borrador de un posible documento sobre moral fundamental, en el que no se admitían estos planteamientos. Las críticas recibidas debieron ser fuertes, pues no llegó a publicarse. El cardenal Ratzinger había mostrado su preocupación, en diferentes ocasiones, al manifestar que en Europa y EE.UU. el principal problema era la moral sexual, y en segundo lugar, la cuestión de los principios fundamentales de la moral cristiana, entre

<sup>9</sup> De ello he tratado con mayor amplitud en *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, 187-213.

los que incluía la moral teleológica<sup>10</sup>. En estos últimos años, Juan Pablo II había rechazado la posibilidad de un conflicto de valores en este campo, y endurecido su postura sobre la doctrina de la Iglesia, sobre todo en el discurso con motivo de los 20 años de la H.V., en un Instituto romano<sup>11</sup>.

Ante una situación como ésta, algunos defendían la necesidad de una declaración infalible sobre la doctrina en torno a los anticonceptivos. Se habló de que la futura encíclica sobre moral podría ofrecer esta declaración para eliminar el pluralismo existente. Parece ser que las presiones por conseguir este objetivo no han faltado en estos últimos años<sup>12</sup>. Finalmente se ha optado por una encíclica que abarcara los principios fundamentales de la moral, que deben tener su aplicación en los diferentes campos de la vida cristiana.

## II. Análisis fundamental de la encíclica

Creo que de una lectura minuciosa, y sin traicionar en nada su pensamiento, podemos extraer una serie de afirmaciones que son las más básicas y fundamentales. Las dividimos en tres apartados que corresponden a una antropología cristiana que, de acuerdo con la presentación de Ratzinger, "la encíclica se esfuerza por describir con claridad".

#### *Perspectiva teológica:*

La dependencia absoluta del ser humano y de su vida moral con relación a Dios (10c; 12b; 28a; 35b; 99a).

<sup>10</sup> Cf. *Panorama de la théologie dans le monde: La Documentation Catholique*, 82 (1985) 523-536. Un resumen de su pensamiento en *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985<sup>6</sup>, 97-100.

<sup>11</sup> Puede verse este discurso en *Ecclesia*, nº 2405-2406 (1989). Cuando a mons. Manfredini, arzobispo de Bolonia y antiguo presidente de la Comisión para la Familia de la Conferencia Episcopal Italiana, se le preguntó si estos discursos del Papa suponían alguna modificación respondió taxativamente: «No, no ha tenido lugar ningún cambio ... Quería ser sólo una puesta a punto de la norma en su exigencia objetiva». Y más adelante, cuando los periodistas insistieron en si las interpretaciones hechas por las Conferencias Episcopales y, en concreto, por la francesa quedaban desautorizadas, respondió con toda claridad: «No, aquellas interpretaciones no han sido desaprobadas ... Aquellas directrices siguen siendo válidas». Cf. G. PERICO, *Nulla è cambiato sul problema degli anticoncezionali: Aggiornamenti Sociali*, 34 (1983) 727-732.

<sup>12</sup> G. ZIZOLA, *La genesi della Veritatis Splendor: Rocca*, nº 21 (1993) 50-53.

La conexión inseparable entre la vida eterna y la obediencia a los mandamientos. No existe separación entre el orden ético y el orden de salvación. La dicotomía entre fe y moral es inaceptable (12b; 26b; 28a; 37a; 68a; 88a; 89a; 90a).

Seguir a Cristo y adherirse a su persona es el fundamento esencial de la moral cristiana (19-21).

Hay que estar dispuestos a morir antes que pecar. El martirio es el gran testimonio de la inviolabilidad del orden ético (89-93).

El testimonio de coherencia diario exige también sufrimientos y graves sacrificios. Cumplir la voluntad de Dios es difícil, pero no imposible (93b; 102-103).

Se necesita la ayuda de la gracia, pues la libertad humana es débil e inclinada al mal (22c; 28a; 86; 102c; 103).

#### *Perspectiva moral*

No se puede exaltar la libertad hasta considerarla como un valor absoluto; ni la completa autonomía de la razón, en el ámbito de las normas morales, negando una indispensable teonomía (32a; 34c; 35c; 36c; 40).

Tampoco se puede poner en duda la existencia de la libertad humana (33a).

La conciencia formula la obligación de hacer el bien o evitar el mal, aquí y ahora, sin que sea fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno y lo que es malo (32a; 59b; 61b).

Existe una ley natural, universal e inmutable, por la que Dios dirige a las criaturas racionales. La dignidad de la persona humana es el criterio para descubrir el bien natural (46-50; 48c; 51-52).

El actuar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien de la persona (72a).

La conciencia no está exenta de la posibilidad de error, que puede también ser culpable (62a,c; 63a).

El pecado mortal no se verifica sólo en el rechazo explícito de Dios, sino cuando la persona compromete su libertad en una materia moralmente grave (65; 67a; 69; 70b).

Hay una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancia y cultura, se consideran inmorales. Es decir, existen actos intrínsecamente pecaminosos (75b; 79a; 80a,b; 81; 96b; 115c).

#### *Perspectiva eclesial*

La defensa, interpretación y enseñanza no sólo de la palabra de Dios, sino de las normas morales han sido entregadas al magisterio de la Iglesia (27c; 29c; 37a; 53c, 110a; 114; 116a).

Los cristianos tienen en la Iglesia y en su magisterio una gran ayuda para la formación de la conciencia (64b).

Los profesores han de exponer la doctrina de la Iglesia y los fieles tienen derecho a recibirla en su pureza e integridad (113).

"El *disenso* a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios" (113b).

#### III. Comentario

##### *Condena explícita de radicalismos extremos*

La encíclica, al recordar sólo estas verdades básicas y fundamentales -tal y como han subrayado explícitamente algunos comentarios de presentación-<sup>13</sup>, no tiene por qué suscitar ninguna crítica seria o rechazo. Es posible que existan casos aislados, pero no creo que en los Seminarios y Facultades de teología se enseñe una doctrina opuesta a estos principios. La libertad no es ningún absoluto que pueda independizarse de la ley y de la obligación, para no caer en una autonomía absurda y sin sentido. La conciencia debe permanecer abierta a la llamada de los valores objetivos que evite un situacionismo relativista e inconsistente. Lo mismo que la opción por Dios se refleja y autentifica en los actos particulares. La vinculación entre libertad y ley, conciencia y verdad, opción fundamental y actos concretos constituye un patrimonio evidente de la moral cristiana.

Y es que los interrogantes fundamentales que plantea parecen hacer referencia a posturas mucho más radicales de las que se aceptan en las orientaciones actuales de la moral:

<sup>13</sup> A. CHAPPELLE, *Les enjeux de «Veritatis splendor»*: Nouvelle Revue de Théologie 115 (1993) 801-817. M. VALLS, *«Veritatis splendor»: una encíclica per a afrontar la crisi*: Teologia Actual, nº 2 (1993) 39-46. C. ZUCCARO, *La Veritatis splendor. Una triplice chiave di lettura*: Rivista di Teologia Morale, 25 (1993) 567-581. J. I. CALVEZ, *Liberté et vérité*: Études, 379 (1993) 657-660. Y la introducción y los comentarios a la encíclica de J. L. BRUGUÉS, G. COTTIER y A. CHAPPELLE en: *La splendeur de la vérité*, Mame, Paris 1993.

«¿Es posible obedecer a Dios y, por tanto, amar a Dios y al prójimo, sin respetar en todas las circunstancias estos mandamientos?» (4c).

«Se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto que sería la fuente de los valores... Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia» (32a).

«Algunos han llegado a teorizar una *completa autonomía de la razón* en el ámbito de las normas morales» (36c).

«Reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola -o atenuándola- a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos» (65c). «En virtud de una opción primordial por la caridad, el hombre -según estas corrientes- podría mantenerse moralmente bueno, perseverar en la gracia de Dios, alcanzar la propia salvación, a pesar de que algunos de sus comportamientos concretos sean contrarios deliberada y gravemente a los mandamientos de Dios» (68a).

«Según estos teólogos, el pecado mortal, que separa al hombre de Dios, se verificaría solamente en el rechazo de Dios» (69a).

«¿Cómo se asegura esta *ordenación de los actos humanos hacia Dios*? ¿Sólo de la *intención* que sea conforme al fin último, al bien supremo, o de las circunstancias -y en particular, de las consecuencias- que contradistinguen el obrar del hombre, o no depende también -y sobre todo- del objeto mismo de los actos humanos?» (74a).

«El primero (consecuencialismo) pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión» (75a).

«Las teorías éticas teleológicas (*proporcionalismo, consecuencialismo*), aun reconociendo que los valores morales son señalados por la razón y la revelación, no admiten que se puedan formular una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancias y cultura, contrasten con aquellos valores» (75b).

«Así pues, *hay que rechazar la tesis*, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, *según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie -*

su objeto- *la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas*» (79a).

Cualquiera que conozca la bibliografía actual sabe que la fundamentación teleológica moderada no cae en ninguna de estas exageraciones, ni tampoco niega ninguna de las verdades que se derivan de la antropología cristiana expuesta con anterioridad.

#### *Características de una teleología moderada*

Es verdad que se acepta un nivel doctrinal y abstracto distinto de otro nivel más personal y concreto para ver si lo que, en teoría, no se debe hacer, hubiera que aceptarlo en la práctica (56a). Pero este planteamiento es clásico y tradicional, como hemos dicho al comienzo. La diferencia radica en la explicación de esta "tolerancia", según se acuda a otros principios para solucionar los aparentes conflictos de valores, o se opte en tales circunstancias por el valor objetivo más preferente o por el mal que objetivamente se juzgue menor.

La bondad o malicia de una acción radica fundamentalmente en su propia naturaleza, pero hay circunstancias o consecuencias que sitúan a un mismo acto en un nivel de moralidad diferente. Por eso, parece difícil afirmar que estas teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia - cf. 76b-, cuando hasta el tirarse por una ventana o cooperar materialmente a un acto onanista para evitar el adulterio del cónyuge eran soluciones tradicionales, por citar sólo algunos de los muchos ejemplos posibles. Como tampoco se puede atribuir a los teleólogos moderados que «creen justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural» (76b), pues la misma moral clásica permite conductas que, en teoría, serían contrarias a la ley de Dios, como el suicidio, atentar contra la vida humana o la mentira, pero que se hacen tolerables al considerarlas como una muerte indirecta o designarlas con otro nombre que excluya su malicia intrínseca.

Por ello, yo creo que una teleología moderada no está en contradicción con las afirmaciones fundamentales de la encíclica. La discusión podría plantearse en algún caso concreto, en el que ahora no entramos. Hay que reconocer que los que hemos seguido esta teleología moderada nos hemos apoyado en un magisterio episcopal, que no estaba

condicionado por las discusiones posteriores. Como tampoco creo que tales enseñanzas episcopales caigan en los errores que ahora se denuncian.

Es más, hay que reconocer que una gran parte de las leyes han tenido y siguen teniendo una fundamentación teleológica. Con mucha frecuencia se insiste en la conveniencia o prohibición de una normativa concreta, apoyándose en las consecuencias benéficas o negativas que se derivan de una determinada legislación. Lo que sucede es que semejante planteamiento no despierta ningún recelo, ya que la autoridad, en esta hipótesis, es la única competente para decidir lo que mejor parezca en cada situación. Sin embargo, ya vimos, según la moral clásica, que, incluso a nivel personal, no se puede conocer la moralidad de una acción con doble efecto hasta no tener en cuenta también todas esas posibles consecuencias. Las mismas dificultades que se presentan contra la teleología podrían, por tanto, recaer sobre esta búsqueda proporcionada.

#### *Algunas dificultades secundarias y accidentales*

Decir que existen algunos aspectos secundarios que pueden resultar más discutibles no significa rechazo a su doctrina, sobre todo cuando afecta a temas marginales<sup>14</sup>:

Aunque se admita la existencia de la ley natural, su explicación podrá aparecer a otros como menos convincente (Cf 44-50).

Nadie duda de la conveniencia y necesidad de la revelación para el conocimiento de los valores éticos, pero algunos hubieran deseado un talante más optimista sobre la capacidad de la razón humana; es decir, haber estado más cerca de santo Tomás que de san Agustín.

No se admite que «es difícil, al menos psicológicamente, aceptar el hecho de que un cristiano, que quiere permanecer unido a Jesucristo y a su Iglesia, pueda cometer pecados mortales tan fácil y repetidamente como parece indicar a veces la "materia" misma de sus actos» (69). Sin embargo, la postura de santo Tomás ofrece otra perspectiva: «Aunque por un pecado mortal la gracia se pierda, sin embargo la gracia no se pierde fácilmente, pues al que la posee no le resulta fácil realizar ese

<sup>14</sup> J. GAFO, *Una lectura «al modo escolástico» de la Veritatis splendor*: Sal Terrae, 81 (1993) 723-735. G. BARZAGHI, «*Veritatis splendor*»: il richiamo al fondamento: Vita e Pensiero, 12 (1993) 802-811. J.G. HUGHES, *Veritatis splendor: the issues*: The Month, nº 1511 (1993) 433-437. AA.VV., *La moral de Juan Pablo II. Comentarios a la encíclica «Veritatis splendor»*, Moralia, 17 (1994) 3-106. Pueden verse también los comentarios citados en la nota 2.

acto por la opción contraria que tiene»<sup>15</sup>.

Cuando se hace referencia a las Cartas de los Apóstoles, «que contienen la interpretación -bajo la guía del Espíritu Santo- de los preceptos del Señor que hay que vivir en las diversas circunstancias culturales» y que «en virtud de su reponsabilidad pastoral, *vigilaron*, desde los orígenes de la Iglesia, *sobre la recta conducta de los cristianos*» (26a), las citas incluyen referencias generales a vivir como hijos de la luz, manifestar los frutos de la caridad, pero entre otras se incluyen también, en varias ocasiones, la sumisión de la mujer al marido, el tener la cabeza cubierta en el templo, la obediencia de los esclavos a sus amos incluso cuando les azotan y golpean.

El hecho del martirio cristiano es una confirmación elocuente de que la fidelidad a Dios es absoluta e incondicional y de que existen «normas morales negativas relativas a comportamientos determinados y que son válidas sin excepción» (90b), pero difícilmente se puede probar con ello la falsedad de una teleología moderada, que acepta también muchas conductas como intrínsecamente pecaminosas. El problema es saber precisamente cuándo una acción hay que considerarla como tal, lo mismo que acontecía en la moral clásica<sup>16</sup>.

Las afirmaciones repetidas sobre la renovación social y política (98-99), pueden resultar dificultosas en una sociedad que requiere una ética civil y que no acepta a Dios como «la base inamovible y la condición insustituible de la moralidad ... Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y resolver los problemas complejos y graves que la afectan» (99a)<sup>17</sup>.

#### *Conclusión*

La Iglesia pide a los teólogos que expongamos con objetividad su enseñanza, como he intentado hacer. Y exige de nuestra parte también un testimonio de obediencia y sumisión a estas enseñanzas básicas y fundamentales, que no dudo en manifestar.

Como no encuentro, de acuerdo con las expresiones explícitas

<sup>15</sup> *De veritate*, 27-1 ad 9.

<sup>16</sup> Además de los actos «intrínsecamente malos» que el Papa cita en 80a, tomados del Vaticano II, se podrían enumerar otros varios que gozan también de este carácter absoluto y definitivo. Cf. P. KNAUER, *Conceptos fundamentales de la encíclica «Veritatis splendor»*: Razón y Fe, 229 (1994) 47-63.

<sup>17</sup> J.A. LOBO, *La «Veritatis splendor» y la ética civil*, Moralia, 17 (1994) 93-106.

de la encíclica, una condena de la teleología moderada, me sigo inclinando por ella, aunque tal vez habría que subrayar con más fuerza algunos matices para evitar aún más sus posibles riesgos.

Amar, defender y obedecer al magisterio de la Iglesia no significa olvidar las inevitables mediaciones humanas que están presentes en las enseñanzas que no están reveladas ni tienen la garantía de la infalibilidad. La historia de la moral, aun en los tiempos recientes, es también maestra de la vida.

El teólogo, aunque a él no le afectan personalmente la mayoría de los problemas, tiene que mantener un difícil equilibrio entre la fidelidad y la creatividad de la que hablaba Juan Pablo II a los teólogos en Salamanca<sup>18</sup>. Enseña en nombre de la Iglesia y no puede tergiversar su doctrina, pero está llamado también a "instaurar un diálogo fecundo con la racionalidad contemporánea"<sup>19</sup>. Incluso, "debe hacer nuevas propuestas ... pero no son nada más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas tendrán que ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno"<sup>20</sup>. Por eso, "si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y oposición, pueden representar un factor y un estímulo que incita al magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo"<sup>21</sup>.

Esta dificultad se hace mayor aún en el moralista que necesita dar una explicación razonable y convincente a la doctrina de la Iglesia. La moralidad intrínseca no se fundamenta en la mayoría de las opiniones, pero tampoco en el hecho de estar mandada o prohibida por la autoridad competente. Y mientras no se haga de alguna manera comprensible, el discurso ético perderá su credibilidad<sup>22</sup>.

## Lenguaje religioso y racionalidad argumentativa

por Gustavo Ortiz (Rio Cuarto)

### O. Introducción

Lo que en buena medida provocó el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea, fue la idea de que una "teoría de los signos" debía preceder a una "teoría de la realidad". Inicialmente, el sesgo lingüístico contribuyó a "externalizar" el conocimiento, y de esa manera, a su control intersubjetivo; básicamente, se trataba del lenguaje regulado de la ciencia. Pero pronto, el lenguaje pasó a ser algo más que un instrumento para la validación de conocimientos científicos. Y es entonces cuando se fortalece la intuición de que, en el lenguaje con el que hablamos acerca del mundo, está coimplicado nuestro conocimiento del mismo.

Con la recuperación del lenguaje cotidiano y de la dimensión pragmática, hacen su ingreso las nociones de "juego de lenguaje" y de "forma de vida", vinculadas al Wittgenstein tardío. El lenguaje científico pierde su hegemonía y el reconocimiento de una multiplicidad de juegos de lenguaje, provoca una nivelación en las pretensiones cognoscitivas de cada uno de ellos. El lenguaje religioso, durante algún tiempo descalificado y considerado "sin sentido" por el positivismo lógico, es reconocido e identificado como un juego de lenguaje autónomo, con sus propias reglas de validación.

El juego de lenguaje religioso produce una serie de perplejidades: no sólo pretende ser significativo, sino también verdadero. La dificultad está en que, en cuanto juego de lenguaje autónomo, implica un comportamiento lingüístico intersubjetivamente regulado, de manera tal que sólo quienes toman parte en él, pueden tener acceso a sus pretensiones inmanentes de verdad. Por otra parte, si se refuerzan indiscriminadamente (en la terminología de Lakatos, 1970) los "cinturones de protección", lo que es una legítima autonomía puede transformarse en un ejercicio de inmunización y desembocar en la incomunicación o inconmensurabilidad paradigmática (esta vez, utilizando el vocabulario de Kuhn, 1971). Como lo dice Richard Schaeffler (1989, 92), el problema es salvar la autonomía del lenguaje religioso, sin caer en la autarquía.

Y es claro que los planteos a nivel teórico y reducidos a un

*Stromata* 50 (1994), 189-220.

<sup>18</sup> Juan Pablo II en España. *Texto completo de todos los discursos*, BAC, Madrid 1982, 35-41.

<sup>19</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad os hará libres*, nº 54, Edice, Madrid 1990, p. 47.

<sup>20</sup> *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, 171.

<sup>21</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La vocación eclesial del teólogo*, nº 25, en: *Ecclesia*, nº 2483 (1990) 20-30.

<sup>22</sup> P. VALADIER, *L'autorité en morale: Études* 379 (1993) 213-224. Cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *¿Puede un católico criticar la V.S.?: Misión Abierta*, nº 1 (1994) 52-53.