

JUAN MASIA CLAVEL  
*Universidad Pontificia Comillas*

## ¿MORAL DE DIALOGO O MORAL DE RECETAS?

En una entrevista reciente acerca de la *Veritatis splendor*, comentaba P. Ricoeur el aspecto dialogal del texto elegido por Juan Pablo II para tema de la encíclica: «¿Qué he de hacer, Maestro?» Veía el filósofo francés en ese texto una invitación al diálogo, que contrasta con el énfasis de la encíclica en una moral con más respuestas que preguntas<sup>1</sup>.

La opción por una moral de diálogo, en vez de una moral de recetas, se hizo en el Vaticano II cuando fue rechazado el esquema preparatorio que llevaba por título *De Ordine Morali*<sup>2</sup>. En su lugar surgió, a lo largo

<sup>1</sup> *L'Actualité religieuse mondiale*, n. 116, noviembre 1993, p. 18ss. El texto de Mt 19 muestra, a su juicio, un equilibrio inestable entre continuidad con el judaísmo y ruptura con relación a la mentalidad centrada en la ley. El «Tú, sígueme» evangélico recalca, nota Ricoeur, un aspecto singular, vocacional e histórico, mientras que el énfasis de la encíclica recae sobre lo inmutable y universal. La noción de verdad de la encíclica le pareció a Ricoeur demasiado unívoca, con más peso en lo helénico, neoplatónico y agustiniano que en lo bíblico y en el sentido de lo histórico y lo personal. La encíclica se queda, dice, en Santo Tomás como si no hubiera existido Kant y otros después de él. El texto de Mt 19 es «desestabilizador», pero la encíclica está toda llena de seguridades y certezas. Además, expresa Ricoeur fuertes reservas con relación a la noción de naturaleza utilizada por la encíclica, para acabar preguntándose «¿no irradia más fulgor la belleza que la verdad?» ...

<sup>2</sup> Las críticas a la moral tradicional de los manuales venían oyéndose desde comienzos del siglo pasado, pero especialmente desde los últimos treinta años anteriores al Vaticano II; sin embargo, los redactores del esquema preconciliar sobre moral lo habían formulado como una reafirmación de la línea seguida por los manuales escolásticos. En tono defensivo, lleno de miedo frente al peligro de subjetivismo y situaciónismo, acentuaba dicho esquema el «orden moral objetivo» (n. 1), el «orden moral

de tres años, la *Gaudium et Spes*. Se dio entonces luz verde a una renovación de la moral teológica socilitada desde comienzos del siglo pasado. De ese modo se volvía a conectar con las raíces evangélicas de la moral cristiana, previas a la escisión entre moral y espiritualidad, que comienza en la Edad Media y llega al máximo en los siglos XVII y XVIII.

En esta última década, dentro del marco de una sutil deformación del Vaticano II que parece dar marcha atrás al mismo tiempo que afirma seguir su línea, se han producido textos como el llamado «Nuevo Catecismo»<sup>3</sup> (al que aquí designaremos como *Catecismo Vaticano del 92*, con las siglas CV) y la encíclica *Veritatis splendor* (VS)<sup>4</sup> que, con su

---

absoluto» (n. 2), «vigente siempre y en cualquier parte independientemente de las circunstancias» (id.); insistía en que Dios no es solamente autor y fin del orden moral, sino «su custodio, juez y vindicador» (n. 4); tras reforzar la ley natural expresada en el Decálogo con la ley evangélica que la «restauró, declaró y elevó a un orden más alto», el documento daba directamente el paso a acentuar el papel del magisterio eclesial con «derecho y obligación de explicar autoritativamente e interpretar definitivamente la ley natural...», incluso «dirimiendo con decretos disciplinares controversias sobre puntos oscuros» (n. 4); dedicaba gran parte a las refutaciones, ya que «el error es una serpiente variopinta y de muchas cabezas, pero la verdad es una» (n. 6); centraba su capítulo sobre la conciencia en la concordancia con las normas (n. 8); se extendía en poner en guardia frente a los peligros de una conciencia considerada como diálogo íntimo con Dios, los riesgos de insistir en la opción fundamental o de poner el amor como criterio de moralidad (nn. 13-15); ponía como ejemplo de pecado mortal la negación de la fe en tiempo de persecución por miedo a la tortura (n. 18), etc. Curiosamente este documento citaba en su n. 5 el texto de Mt 22,37 sobre el resumen de la ley en el amor a Dios y al prójimo, pero en el n. 15, sintiendo la necesidad de evitar que el amor se convierta en criterio único de moralidad, citaba Mt 19,17 sobre la observancia de los mandamientos. Hoy día uno tiene la vehemente sospecha de que algunos redactores de la *Veritatis splendor* han intentado desenterrar el *De ordine morali*. (Ver *Acta Concilii Vaticani II*, vol. I, Pars 1, p. 695-717: *Schema Constitutionis dogmaticae De ordine morali christiani*.)

<sup>3</sup> C. DUQUOC, *Le Catéchisme: son mode de production*: *Lumière et Vie* 43 (1994:1) 37-46.

<sup>4</sup> Es natural que este doble lenguaje suscite una gran diversidad de reacciones entre los comentaristas. Véanse, entre otros, además de los que después citaremos, los siguientes: R. C. MCCORMICK, *Zur neuen Enzyklika*: *Orientierung* 57 (1993:21) 229-231; U. RUH, *Moralencyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen*: *Herder Korrespondenz* 47 (1993:11) 548-549; K. HILPERT, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralencyklika*: *Herder Korrespondenz* 47 (1993:12) 623-629; J. Y. CALVEZ, *Liberté et vérité*: *Etudes* 379 (1993:6) 657-660; A. CHAPPELLE, *Les enjeux de «Veritatis splendor»*: *Nouvelle Revue Théologique* 11 (1993:6) 801-817; W. KERBER, *Veritatis splendor*: *Stimmen der Zeit* 118 (1993:12) 793-794; P. KNAUER, *Conceptos fundamentales de la Encíclica «Veritatis splendor»*: *Razón y Fe* 229 (1994:1145) 47-63; C. ZUCCARO, *La «Veritatis splendor»: una triplice chiave di lettura*: *Rivista di Teologia Morale* 25 (1993:4) 567-582; P. G. COTTIER, *La veritatis splendor*: *Studium* (Roma) 89 (1993:6) 811-818; M. RENAUD, *O fundamento da moral e a nova encíclica*: *Broteria* 138 (1994:2) 191-210.

doble lenguaje, no consiguen articular del todo la tensión entre una moral de diálogo y una moral de recetas prefabricadas.

Vamos a recordar primero algunos rasgos de estos dos estilos de moral; trataremos luego del doble lenguaje en el CV y en la VS; finalmente propondremos algunas sugerencias para caminar hacia una moral más esperanzadora y esperanzada.

## DOS ESTILOS DE MORAL

Hay dos estilos de metodología moral contrastantes entre sí: a) La moral creativa está siempre en actitud de búsqueda; busca porque, en parte, ha encontrado, pero es consciente de no acabar de encontrar del todo una moral que tiene que estar siempre en vías de hacerse. b) La moral prefabricada, en cambio, aplica unas normas morales ya hechas, prefabricadas y de medidas fijas. Es el estilo que se ha visto durante muchos años en los libros de texto de teología moral.

La primera, más que los principios o normas, acentúa los valores básicos, así como nuestras convicciones y actitudes fundamentales hacia esos valores. Tiene una mirada prospectiva y una actitud de búsqueda que carga más el acento en lo interrogativo que en lo imperativo. Analiza las circunstancias de cada situación, tiene en cuenta tanto los datos concretos como el aspecto científico de los problemas morales. No rechaza las normas y principios, pero los integra en el proceso de decisión moral, entendiéndolos como parte de la ayuda que nos viene de los demás, ya que en ellos ha cristalizado lo que la experiencia de otros seres humanos o la sedimentación secular de sus tradiciones filosóficas o religiosas han hallado que era razonable. Con esa ayuda corregimos y enriquecemos nuestros criterios de juicio moral<sup>5</sup>.

La segunda, de un modo deductivo, presunta y paradójicamente «racional», deriva normas y aplica principios casi automáticamente. Esta manera «tan racional» de pensar va, a veces, acompañada de algo tan poco racional como la dependencia del autoritarismo, apoyada en una concepción estrecha acerca del papel de la enseñanza de la iglesia en cuestiones morales.

---

<sup>5</sup> A lo largo de la historia de la formación de la teología moral católica se han percibido los dos estilos aludidos aquí: cf. J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987. Para la acentuación de la tensión entre ambos estilos dentro de la iglesia recientemente, véase R. McCORMICK, *The Shape of Moral Evasion in Catholicism Today: America*, 159, 1988, oct. 1, 183-188; ID., *Moral Theology 1940-1989. An Overview: Theological Studies* 50 (1989) 3-24.

En las clases de teología moral se suele citar una comparación, atribuida a Santo Tomás, entre la moral y el arte de cocinar. Para cocinar hacen falta, decía él, dos cosas: conocer la receta y tener hábito de haber practicado —con logros y fallos— en diversas circunstancias. Los principios, sin esa experiencia práctica de logros y fallos, son como una receta que por sí sola no nos garantiza el éxito. Ni en cocina ni en teología moral son suficientes las recetas. También es muy socorrida la comparación automovilística. Usar solamente el freno en caso de apuro es error de principiantes. En Moral, el freno y el acelerador nos llevan a los extremos del moralismo y la permisividad. Más vale tener rapidez de reflejos para combinar el uso de ambos con el del volante y el cambio de marcha en situaciones inéditas e inesperadas. Desde el marco de estos ejemplos habría que preguntarse: ¿para qué se cocina y para qué se conduce? ¿Por necesidad, por utilidad, por placer o por otras razones? En moral, este campo de las motivaciones cobra una relevancia especial. Ahí es donde se muestra si una moral es de estilo repetitivo o creativo, prefabricada o interrogante, dialogal o de recetas.

La moral dialogal fomenta la autonomía y el crecimiento auténtico de la persona, en vez de sofocar esa maduración con una exagerada heteronomía de preceptos. Es una moral más dinámica que estática, más preocupada de la verdadera felicidad humana que del mero énfasis en el deber o la obligación. Es una moral centrada en actitudes básicas ante valores fundamentales, buscando siempre la realización auténtica de nuestras aspiraciones más genuinas <sup>6</sup>.

Es una moral en actitud interrogante, centrada en la pregunta sobre cómo ser genuinamente humano, más que en las preguntas acerca de lo prohibido y lo permitido. Esta moral dialogal, creativa e interrogativa, se mueve en la continua tensión dialéctica entre las normas y principios generales y, por otra parte, los casos concretos. No se limita meramente a «aplicar normas». Reflexiona sobre los éxitos y fracasos pasados, individuales y colectivos, trata de pensar por sí misma y juzgar honradamente (no por obediencia ciega), para poder decidir y actuar responsablemente. Más que cauces fijos ofrece marco para poder crear. Es, además, ecuménica, en el sentido más amplio de la palabra, ya que busca el terreno común en el que podemos converger con otros que, aunque no compartan la misma cosmovisión, pueden compartir con nosotros la preocupación común por el futuro de la humanidad.

Por el contrario, la moral de recetas se centra en normas, reglas o

<sup>6</sup> Cf. F. E. CROWE, *Rethinking moral judgments: Science et Esprit*, XL/2, 1988, 137-152.

principios, aplicados a casos particulares sin flexibilidad y sin riesgo: es una moral prefabricada, deductiva y autoritaria.

### MORAL INTERROGANTE Y DIALOGAL

A la moral dialogal y creativa se la puede llamar también moral interrogativa. A algunos les parecerá insuficiente el limitarse a preguntar y buscar. Pero, en realidad, en la moral dialogal, además de lo interrogativo, está presente lo desiderativo, lo admirativo y lo imperativo, tal y como se refleja en nuestra manera de hablar de la moral.

En las clases de ciencias predomina el lenguaje indicativo, por ejemplo, «S es P», «P es así o así»; en las de moral no es raro que abunde el imperativo, por ejemplo, «esto debe o no debe hacerse». Sin embargo, no es el imperativo la única ni la principal manera de referirse a lo moral. Cuando alabamos la presencia de un valor o nos indignamos por su ausencia, expresamos lo moral en forma admirativa. Leemos en el periódico que una persona se arrojó al agua y salvó la vida de un niño exponiendo la suya propia. Y reaccionamos diciendo: «¡qué admirable!». Quizá nosotros no hubiéramos sido capaces de esa acción, ni podemos tampoco imponerla a otros como obligación. Pero admiramos la presencia de uno de esos valores que humanizan al ser humano. Leemos en el periódico que han violado a una niña de nueve años. Nos indignamos. «¡No hay derecho! ¡Eso no se hace! ¡Qué horroroso!» Estamos criticando, también en forma admirativa, la ausencia de un valor moral o la presencia de un antivalor que deshumaniza al que lo hizo y, de rechazo, repercute en la deshumanización de la sociedad en que vivimos. Son ejemplos que nos ponen en camino hacia una moral de formulación admirativa, que está en la base de la moral de expresión interrogativa propuesta aquí.

Hay también una expresión desiderativa de la moral. «¡Yo también quisiera ser como ese que se arrojó para salvar al niño!», decimos. Quizá no nos sentimos capaces de ponerlo en práctica, pero lo deseáramos; o deseáramos, al menos, que no deje de haber en el mundo personas así. Es la forma desiderativa de la moral.

Además, cuando discutimos los casos anteriores, formulamos en términos generales nuestra reacción: «Eso es admirable, debe hacerse» o «eso es vituperable, no debe hacerse». Así, de una manera comunicable a otros que esperamos coincidan con nuestro juicio, expresamos la moral en forma imperativa, en términos de obligación.

Hay también una forma adversativa de expresar la moral. Habíamos formulado el imperativo «no matarás» sobre la base de la admiración

por el valor de la vida y la indignación por verlo a veces conculcado. Surge luego un caso de legítima defensa y matizamos: «Pero... a no ser que...» Y expresamos en forma adversativa un lugar para excepciones. Pero se suceden nuevas experiencias y vemos cómo, de hecho, se abusa de las excepciones; nos vemos entonces obligados a matizar de nuevo adversativamente: «Con tal de que se tengan en cuenta los puntos siguientes, las condiciones o circunstancias siguientes...» Esta es la expresión adversativa que juega un papel tan importante en la formulación y revisión de principios morales.

¿Dónde ha quedado la moral de interrogaciones que veníamos propugnando desde el principio? Tiene que ver con las demás formulaciones presentadas aquí. En efecto, nos interrogamos sobre cómo realizar lo que la moral admirativa y desiderativa expresaba, cómo evitar lo que se oponía a ella y cómo resolver los dilemas con que tropezamos en situaciones concretas en que, a pesar de tener un criterio de moral imperativa y adversativa, seguimos sin acabar de aclararnos y sin poder decidirnos. Vemos que la interrogación abarca y engloba a las demás formas. En realidad, sería más exacto poner la moral admirativa en la base, la interrogativa en el método y la imperativa y adversativa en la reflexión posterior en que se va acumulando la experiencia de cada logro y fallo en moral. Esto nos remite a dos tiempos del verbo, el pasado y el futuro, que también tienen que ver con la moral. El pasado nos dice: «allí fallé, allí atiné»; esa experiencia sirve de elemento de juicio para la próxima vez. El futuro nos dice: «probablemente eso o aquello ocurrirá»; se nos remite así a una ética prospectiva, en la que también juega su papel la interrogación: «¿qué hacer para evitar que cuando llegue ese futuro nos sorprenda desprevenidos?».

Creo que basta esta enumeración para no absolutizar la moral imperativa como si fuera lo principal o lo único y para situarla en el contexto más amplio de una moral de interrogación, de admiración y de deseo, que es la que propugnamos al hablar de una moral del futuro, de la creatividad y del diálogo. Lo contrario de esta moral es la que hemos llamado «moral de recetas». Veamos, a continuación, la desproporción entre estos dos estilos de moral, tal y como se manifiesta en lo que nos parece el doble lenguaje del *Catecismo Vaticano del 92* y de la encíclica *Veritatis splendor*.

## EL DOBLE LENGUAJE DEL CATECISMO VATICANO

La tercera parte del CV trata de la moral cristiana. Su título promete mucho: «la fe vivida». Invita a una moral de discernimiento: discer-

nir el camino de la vida a la luz de la fe y discernir la fe en medio de la experiencia de la vida. Discernimiento, por cierto, centrado siempre en la persona de Jesucristo: «La referencia primera y última de esta catequesis será siempre Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida» (CV 1698). También promete mucho el orden de las dos secciones: la vocación del hombre y los mandamientos. Se habla antes de vocación que de obligación. Los redactores del Catecismo han resumido esta tercera parte como un camino hacia el fin último del hombre: la bienaventuranza, por medio de un obrar según la libertad y según la caridad. Pero el desarrollo del proyecto no siempre está de acuerdo con lo que prometen sus titulares. Hay en el CV una desproporción entre moral de diálogo-discernimiento y moral de recetas-autoridad.

Mons. Schoenborn, obispo auxiliar de Viena, señaló que se ha vuelto al orden del catecismo de Trento: la fe y los sacramentos antes de los mandamientos<sup>7</sup>. Era una tradición perdida con la tendencia moralista del siglo XVIII que ponía el orden «credo, mandamientos, oración y sacramentos». La parte de los mandamientos crecía, dijo, como un pulpo, con recomendaciones y prohibiciones. En vez de esta moral, que empieza por decirle al cristiano lo que debe hacer, hay que comenzar por animarle, recordándole lo que puede hacer si se deja llevar por el Espíritu de Cristo. Pero, ¿no es, precisamente, la falta de integración de ambos estilos de moral en la iglesia actual la que agudiza el problema de la fragmentación de la conciencia cristiana? De esta fragmentación hablaba el Card. Martini<sup>8</sup>. Después de decir que el Evangelio no tiene fecha y el Catecismo sí, que el Catecismo hay que volver a escribirlo una y otra vez en cada época, hablaba de la problematización de la fe y de la fragmentación actual de la conciencia cristiana. Para responder, decía, a una necesidad de unidad se emprende la tarea del Catecismo. Es, en efecto, un problema percibido en diversos lugares eclesiales. Pero ¿se logra esa integración en el CV o sigue habiendo una desproporción entre la moral de discernimiento y la moral de recetas? Eso es lo que aquí cuestionamos.

En la tradición de la teología moral católica ha habido dos líneas: una más bíblico-antropológica y otra más escolástico-jurídica. La línea bíblico-antropológica acentúa el ponerse a la escucha de la Palabra de Dios y a la escucha de la experiencia humana, escuchar al Evangelio y escuchar a la vida (*Gaudium et Spes*, 46). La línea escolástico-jurídica acentúa más el razonamiento y la argumentación para aplicar princi-

---

<sup>7</sup> *L'Osservatore Romano*, 22 de enero de 1993.

<sup>8</sup> *Id.*, 29 de enero de 1993.

pios y normas generales a situaciones particulares y la habilidad para aplicar leyes a casos concretos.

En la primera, la moral tiene más de arte y en la segunda de técnica. Para la primera, la conciencia es, como para San Pablo, el arte de discernir dejándose guiar por el Espíritu. Para la segunda, la conciencia es la técnica de aplicar deductiva y automáticamente los principios (es el estrechamiento de la noción de conciencia a partir del siglo XIII) o de técnica de aplicar la ley (es el estrechamiento de la noción de conciencia a partir del siglo XIV). Unidos ambos estrechamientos al divorcio entre moral y espiritualidad, que se acentúa en la época moderna, y también bajo el peso de la mentalidad jurídica, así como también por influjo de un modo detallista y obsesivo de practicar la confesión, se llegó en los siglos XVII y XVIII a estrechar aún más la conciencia: no sólo aplicar principios racionalmente y aplicar normas legalísticamente, sino aplicarlas con claridad, seguridad y certeza, como competía a la época que dio pábulo al tema de los escrúpulos.

Este estilo de moral, mezcla peligrosa de escolástica decadente y juridicismo, tenía más de técnica que de arte. En su estilo se redactó aquel borrador, conocido con el nombre de *De ordine morali*, rechazado por los Padres del Vaticano II, que en su lugar produjeron al cabo de tres años la *Gaudium et Spes*. Los redactores del CV han intentado un equilibrio inestable: contentar, por un lado, a los defensores actuales de una vuelta al esquema de antes del Concilio —una vuelta a una moral como técnica— y dar, por otra parte, la primacía a la moral como arte del discernimiento cristiano. Por eso no es de extrañar la desproporción entre lo que prometen los grandes títulos de cada parte, sección o capítulo y la realización de sus contenidos. Lo ha señalado muy bien Marciano Vidal<sup>9</sup>.

Veamos algunas muestras de esta desproporción, que produce fenómenos de doble lenguaje y ambigüedad en el CV. El primer ejemplo lo tomaremos de los párrafos sobre la conciencia. Los redactores del Catecismo han recogido, al hablar de la libertad humana (CV 1730), un pasaje central de *Gaudium et Spes* (GS 17) para recalcar que el hombre debe buscar a Dios «sin coacciones». Trataba el Concilio de evitar la identificación de la conciencia con un «super-yo» freudiano que nos reprima o con un impulso ciego o disimulación del propio capricho. Desde este enfoque positivo de la libertad han abordado también los redactores del Catecismo el tema de la conciencia como voz de Dios que

<sup>9</sup> M. VIDAL, *La Moral en el Nuevo Catecismo*, Folletos PPC, n. 3, Madrid 1993; Id., *La Moral en el «Catecismo de la Iglesia católica»*: Miscelánea Comillas 51 (1993) 405-441.

resuena en lo más íntimo del ser humano, como invitación a escuchar y dejarse guiar por el Espíritu y como luz para discernir la voluntad divina<sup>10</sup>.

Sin embargo, también aparece en estos párrafos otro lenguaje más reductor del sentido de la conciencia. Se habla de «juicio de la razón que reconoce la cualidad del acto moral» y de «dictamen que reconoce la ley» (CV 1778), es decir, de una conciencia que dictamina en función de una razón que juzga. ¿No predomina aquí la metáfora de los Padres de la Iglesia latina que veían a la conciencia como juez, más bien que la usada por los Padres de la Iglesia griega que veían la conciencia como pedagogo, acompañante y guía en el camino? En todo caso los dos lenguajes están reflejados en el Catecismo y su posible integración queda como asignatura pendiente.

Un segundo ejemplo lo tenemos en los párrafos sobre las virtudes. Relacionando tres números del CV (1803, 1806 y 1813) en los que habla de las virtudes, podemos observar cómo se incorpora en ellos la moral del discernimiento y se intenta unirla con lo más aprovechable de la moral de recetas. Dice (CV 1803) que la virtud como disposición habitual no es sólo lo que permite a la persona «realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma». Dar de sí lo mejor de sí. ¡Cómo le habría gustado esta expresión a nuestro filósofo X. Zubiri! Que la persona dé de sí, desde dentro de sí, lo mejor de sí misma. Pero, ¿qué hacer para ello? ¿Qué criterio seguir? Y en la respuesta a esta pregunta, dos tradiciones: una, la aristotélico-escolástica, que dice: «déjate llevar por la regla de la recta razón». Otra, la tradición evangélica, que dice: «déjate llevar por el Espíritu de Cristo». La tradición de la moral cristiana ha aspirado a integrar ambas corrientes, pero no siempre ha podido evitar los extremismos racionalistas y legalistas, por un lado, o los extremismos fideístas o subjetivistas, por otro. Cuando el CV 1806 define la prudencia como regla recta de la acción, citando a Santo Tomás, lleva buen cuidado de añadir explícitamente que Tomás habla de ese modo siguiendo a Aristóteles. Poco después (CV 1813) pasa el CV a hablar de las virtudes teologales que «viven todas las virtudes morales» y nos dan la garantía de la presencia y acción del Espíritu.

Acabamos de hacer un experimento de interpretación del Catecismo. Pero alguien podría hacer la travesura de citar solamente uno de esos tres números: el 1806, como ejemplo de retrógrado, y el 1813, como ejemplo de avanzado; lo cual falsearía, según benévola conjetura, la

---

<sup>10</sup> Todo esto tomado de *Gaudium et Spes*, GS 16, en los nn. 1776 al 1794 del CV. Culmina en una cita impresionante de Newman: «La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo.»

intención de los redactores. Se pueden subrayar líneas y párrafos con rotuladores de colores y poner así de relieve los modos de hablar y las diversas teologías que se mezclan en el reciente Catecismo. Salvando la intención de sus redactores, quizá se pueda decir que les preocupa mucho la unidad eclesial. Pero eso conlleva el peligro de un doble o triple lenguaje, reflejado en el modo de redactar documentos eclesiásticos buscando un consenso de mínimos <sup>11</sup>.

Veamos un tercer ejemplo: los párrafos dedicados a la ley nueva o evangélica. Hay un pasaje muy importante (CV 1971), en el que, después de haber dicho que el sermón del monte y las bienaventuranzas son la plenitud de la ley, recomienda la catequesis moral de la carta a los romanos <sup>12</sup>. Es notable que al subrayar la importancia del capítulo 14 de *Romanos* y de 1 Co 5 al 10, dice: «Esta catequesis nos enseña a tratar los casos de conciencia a la luz de nuestra relación con Cristo y con la Iglesia.» Es este un texto importantísimo para edificar una moral de discernimiento y de preguntas, en vez de una moral prefabricada y de solo respuestas. Recordemos que, precisamente, al final de *Romanos* 14 se encuentra el famoso pasaje sobre discernimiento: «Dichoso el que examina por sí mismo las cosas y se forma un juicio; en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede de convicción, y todo lo que no procede de convicción es malo» (Rom 12,22).

Si se toma en serio esta postura (CV 1971), habría que repensar el modo de citar y usar la Biblia en todo el resto del Catecismo. Estamos, de nuevo, ante la tensión entre dos estilos: un modo de usar la Biblia como fuente de inspiración para una moral de discernimiento y un modo de citarla como lista de recetas prefabricadas <sup>13</sup>. Esta tensión ya se manifestó en los días del Concilio Vaticano II. Cuando se discutió por primera vez el borrador del documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy y se votó el que en la redacción actual es el número 33 de la *Gaudium et Spes* (no citado por el CV), las opiniones de aquellos casi tres mil obispos estaban divididas. La mitad quería que se dijese: «el

<sup>11</sup> No quisiera presentar el problema de articular moral de diálogo y moral de recetas como simplemente una tensión intraeclesial entre un extremismo avanzado y un extremismo retrógrado, sino como una tensión aún no resuelta entre dos estilos de entender y practicar el cristianismo y la moral por parte de personas que no se sitúan en los extremos, sino en ambas aceras del centro, pero sin acabar de dialogar suficientemente entre sí.

<sup>12</sup> Cita los capítulos 12 al 15 de ésta que son, como sabemos, claves para una moral de discernimiento. Lo completa recomendando 1 Co 12 y 13 y los capítulos finales de *Efesios* y *Colosenses*.

<sup>13</sup> El reciente documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la iglesia*, 1993, nos apoya para cuestionar el uso que se hizo de los textos de la Escritura por parte de los redactores del CV y de la VS.

mundo está mal, pero la iglesia tiene las respuestas para sus males». La otra mitad prefería decir: «el mundo no está tan mal, lo que pasa es que los problemas son más complicados que antes; además, la iglesia no siempre tiene a mano respuestas automáticas para todos los problemas». Se estancó la votación en un atolladero. Pasaron dos años más. Durante ese tiempo los obispos tuvieron tiempo de aprender unos de otros. Se abrieron desde la estrechez de miras de cada país al mundo entero. Se liberaron también del excesivo control que les quería imponer la curia romana. Y, sobre todo, se dejaron cambiar por el evangelio. Cuando, al final del Concilio, se volvió a votar el texto definitivo de ese número, la casi total unanimidad aprobó lo contrario de aquel primer borrador del año 62. Dice así el texto definitivo: «La iglesia conserva la Palabra de Dios y de ella saca orientaciones en el campo religioso y moral, pero eso no quiere decir que tenga siempre a mano las respuestas para cada problema. La iglesia junta la luz que saca de la Palabra de Dios con el saber humano para iluminar el camino emprendido recientemente por la humanidad» (GS 33)<sup>14</sup>.

Este texto del Vaticano II, considerado desde la historia de su redacción, nos da una maravillosa lección para aprender a ser iglesia humilde y optimista en medio de un mundo secular y plural. Una iglesia que no extrae del Evangelio respuestas prefabricadas para lanzarlas con autosuficiencia condenatoria y con aire de superioridad y autoridad contra la sociedad quejándose de ella, sino que saca de la palabra de Dios luz y fuerza, orientación y energía para seguir buscando, junto con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las soluciones a los problemas. Soluciones que, precisamente por ser nuevas, no están aún dadas; hemos de seguir discerniéndolas entre todos mediante el diálogo, según el espíritu de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Fue también aquel Papa el que, al comienzo de su carta *Octogesima adveniens* (por cierto, olvidada de citar por los redactores del CV)<sup>15</sup>, proponía la metodología del discernimiento: no iba a dar él desde Roma soluciones particulares a todos los problemas, ni era esa su misión. Recomendaba que en cada comunidad local orásemos juntos, estudiásemos juntos los

---

<sup>14</sup> Hasta los últimos momentos hubo una minoría que proponía enmiendas como, por ejemplo, que se dijera que la iglesia «de rebus moralibus responsa habet perpetuo valida». No fueron aceptadas esas enmiendas y la votación se hizo con el resultado de 2.173 placet, de entre 2.216 congregados. Cf. *Acta Synodalia sacrosanctae Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, periodus 4, pars VII, p. 420-423.

<sup>15</sup> Véase uno de los mejores artículos recientes sobre el giro de reacción postconciliar-anticonciliar en el campo de la moral: J. RÉGNIER, *Morale conciliaire, morale du catéchisme romain: Ensemble*, 1993, 5-12; resumido en *Selecciones de Teología* 32, 1993, 340-355.

problemas de nuestra sociedad y, unidos en comunión con los pastores del pueblo de Dios, buscásemos las soluciones<sup>16</sup>.

Un cuarto ejemplo: los nn. 1787 y 1788 del CV; en ellos se enumeran los pasos a seguir en un discernimiento moral de casos difíciles y conflictivos, en los que hay inseguridad y dificultad. Dice así el CV: «El hombre se esfuerza por interpretar los datos de la experiencia y los signos de los tiempos gracias a la virtud de la prudencia, los consejos de las personas entendidas y la ayuda del Espíritu Santo y sus dones.» Desmenucémoslo punto por punto, ya que destacan cinco aspectos muy importantes en un solo párrafo.

A) Se habla aquí del Espíritu Santo y sus dones. Es decir, de las *actitudes básicas* de fe cristiana que van a ser el presupuesto, la orientación y ayuda a lo largo de todo el proceso de discernimiento. Cultivar estas actitudes es una de las funciones de la Iglesia en el discernimiento moral. Naturalmente, sólo con actitudes básicas no se resuelven los problemas. La fe nos da perspectivas, orientaciones, escalas de valores, pero no soluciones prefabricadas.

B) Se habla aquí de experiencia y de signos de los tiempos. No para canonizar sin más la experiencia o los signos de la época. Ambos son ambiguos, pero habrá que tener *información concreta y datos*. Por ejemplo, el respeto a la vida desde su comienzo no ha variado como postura cristiana, tanto en el siglo XVII como hoy. Pero en aquellos tiempos los conocimientos biológicos no eran los de hoy: cuando no se conocía la fecundación del óvulo por el espermatozoo; cuando se pensaba que dentro de un óvulo o dentro de un espermatozoo había un ser diminuto al que llamaban en latín *homunculus*, no es de extrañar que hubiera teólogos moralistas que equiparasen aborto, contracepción y masturbación bajo una categoría única. Cuando cambian los datos científicos, sin cambiar los criterios básicos morales, se puede llegar a sacar de los mismos criterios diversas conclusiones. En todo caso, aquí se habla de tomar en serio las informaciones concretas, que incluyen experiencia de la vida cotidiana, la experiencia de los datos científicos y la experiencia de la realidad social en la que vivimos.

C) Se habla aquí de interpretar. No basta tener datos. Hay que *pensar y reflexionar* seria, crítica y honradamente. La moral cristiana no nos ahorra el pensar, no nos impone mandatos y prohibiciones a ciegas.

D) Se habla aquí del consejo y *ayuda que recibimos de otros*. Aquí entra de nuevo el papel orientador del magisterio eclesiástico, pero sin

<sup>16</sup> *Octogesima adveniens*, prólogo.

sustituir ni invalidar los otros elementos ni obligarnos a no pensar o a obedecer a ciegas. Nunca nos pedirá la iglesia que dejemos de ser adultos, ni que dejemos de pensar por nosotros mismos, ni que obedezcamos a ciegas. Además, no es sólo el magisterio, sino la comunidad eclesial entera («ayudaos a crecer mutuamente», decía San Pablo, 1 Thes. 5,11) y es también la comunidad humana y la comunidad científica quienes con sus aportaciones nos ayudan. Todo ello contribuye al proceso de discernimiento en casos difíciles<sup>17</sup>.

E) Finalmente, sin negar ninguno de los pasos anteriores, se habla de la prudencia, es decir, del momento personal, único e intrasferible de la *decisión responsable en conciencia* por parte de cada uno.

¡Qué distinta habría sido toda la tercera parte del CV si se hubiera redactado en coherencia con estas líneas que acabamos de analizar! Pero para ello habrían tenido que estar sus redactores mucho más a tono con el talante y mentalidad del Concilio Vaticano II, en vez de limitarse a citarlo parcial y sesgadamente para justificar una teología del estilo que había sido rechazado cuando el Concilio rehusó el esquemático preconiliar *De ordine morali*.

Un quinto ejemplo lo podemos tomar de la sección sobre los mandamientos. Es notable el enfoque positivo de la sexualidad, con su insistencia en que abarca todos los aspectos de la persona en su unidad (CV 2332), y en que el sexto mandamiento se refiere a la globalidad de la sexualidad humana (CV 2336). También al hablar de la castidad, la considera como integración de la sexualidad (CV 2337) que abarca lo corporal-biológico y lo personal. Pone énfasis en la importancia de las etapas de crecimiento, recogiendo lo dicho por Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (FC 34, CV 2343). Y al tocar el punto controvertido de la regulación de la natalidad —causa, por desgracia, de tantos malentendidos intraeclesiales—, cita ampliamente el criterio central expuesto en el famoso n. 51 de *Gaudium et Spes*: la persona y sus actos. Cuando se ponen juntos todos estos textos, uno cree ver robustecida la moral del discernimiento y de la persona frente a la llamada «moral del semáforo»: la del «hasta aquí se puede y desde aquí no se puede...».

Sin embargo, también aquí tenemos, por desgracia, la otra cara. El modo extenso de citar la encíclica *Humanae vitae* en sus números menos afortunados y más controvertidos (HV 11 al 16): el fisicalismo y biologismo de una moral más de actos que de actitudes; el modo de hablar de la vinculación entre lo unitivo y lo procreativo, así como la

<sup>17</sup> Aquí habría que integrar debidamente la importancia del *sensus fidei* y de la *receptio*. Un caso típico de ello fueron las reacciones ante la *Humanae vitae*. Cf. J. M. DÍAZ MORENO, *25 años de la «Humanae Vitae»*: XX Siglos, 1993, 21-33.

insistencia en usar el término escolástico «intrínsecamente malo» para referirse a toda acción que hace imposible la procreación, etc. Todo ello hace muy difícil, si no imposible, el compaginar esta moral con la del discernimiento y llevará a muchos creyentes, incluidos teólogos y obispos, a disentir: a estar en desacuerdo, humilde y respetuosamente, pero sincera y responsablemente, con algunos puntos concretos que, por otra parte, sabemos que no son ni cuestión de fe, ni cuestión de pecado, ni cuestión de obediencia a directrices eclesiales<sup>18</sup>.

Ya en el prólogo del documento *Donum vitae*, dado por la Congregación de la Fe en 1986, se decía que el rechazar algunas intervenciones artificiales al comienzo de la vida humana, no se hacía por la sola razón o por el mero hecho de ser artificiales, sino que el criterio era si estaban o no de acuerdo en respetar la dignidad de la persona. Es decir, se ponía el criterio en la persona. No que todo lo artificial, sin más, sea rechazable y todo lo llamado «natural» sea, sin más, aceptable. Pero luego, en la parte concreta del documento, al hablar tanto de la contracepción como de la inseminación artificial o la procreación asistida (fecundación *in vitro*), aun con gametos de los propios esposos, se sacaban conclusiones que no eran coherentes con ese principio general. Predominaba la moral llamada fiscalista, centrada en los actos y en el aspecto biológico de éstos solamente.

El CV podría haber seguido una línea mejor, ya que al hablar de ley natural (un tema en el que no nos podemos extender aquí) ha evitado el poner como prototipo de ella lo que el hombre tiene en común con los animales y, en ese sentido, se ha abierto más a la moral de la persona. Consecuentemente, podría haber sido más personalista. De hecho, no parecen ignorar los redactores del CV este problema. Al hablar de contracepción lo hacen casi siempre con citas de la *Humanae vitae*, con lo cual sus textos tienen solamente el valor de esa cita y no mucho más. Y al hablar de fecundación *in vitro* con gametos de los propios esposos lo hacen con letra pequeña sugiriendo una cualificación teológica distinta. Pero el problema del doble lenguaje no está resuelto; nos lo ponen un poco difícil a los que tenemos que estudiarlo y explicarlo, bailando en la cuerda floja de ser honradamente críticos, a la vez que respetuosos para con las instancias curiales que ostentan el influjo en el Vaticano en estos últimos años. Menos mal que el pueblo creyente tiene sentido común y buen humor unido al sentido de fe: estos tres sentidos juntos salvan la iglesia en todas las épocas para que se deje llevar del Espíritu Santo.

---

<sup>18</sup> Cf. LISA SOWLE CAHILL, *Catholic Sexual Ethics And The Dignity of The Person: A Double Message*: Theological Studies, 50, 1989, 120-150.

## EL DOBLE LENGUAJE DE LA «VERITATIS SPLENDOR»

Cuando me puse a leer despacio la encíclica, mi primera providencia fue colocar sobre el escritorio los rotuladores de color. Aleccionado por lo que me había ocurrido con la tercera parte del Catecismo, daba por supuesto que necesitaría subrayar en rojo y azul para dilucidar cómo se entremezclan, conciliándose o confrontándose, dos teologías y dos estilos diversos de expresar la moral. Pero me había equivocado. En el caso de la encíclica la cosa se pone más difícil que en el del Catecismo. Me hacían falta por lo menos cuatro colores.

Comencé a subrayar una cantidad de frases que ocupaban más de las dos terceras partes de la encíclica. Resonaba en ellas una voz bíblica de predicador evangélico, que subrayé en amarillo, y una voz del filósofo de los valores, voz también enérgica de un defensor de la persona humana y sus derechos, que subrayé en verde. Para la primera parte de la encíclica casi me bastó con estos dos colores. Pero necesité otros dos colores para la segunda y tercera parte. Aparecían ahí otras dos voces: la voz polémica del filósofo escolástico y la voz pastoral del responsable de la comunidad creyente preocupado por su unidad. Las subrayé en rojo y azul respectivamente. Sería cómodo poder pensar que la voz del Papa se reduce a interpretar las dos primeras voces, pero ya sabemos que, desde el momento en que firma y hace suya la encíclica entera, asume todas sus voces. Y esto nos creará algunos problemas, sobre todo cuando la tercera y cuarta voz desafinen.

La tercera voz desafina a menudo y tiende a convertirse en la voz ronca e inquisitorial de algunos teólogos especialistas en denunciar desviaciones. La cuarta voz también desafina con frecuencia y se acerca a la voz de los que Juan XXIII habría llamado «profetas de desastres»: es la voz curial y disciplinar que llama al orden dondequiera que apunta la mínima discrepancia en el consenso. Uno se imagina las idas y venidas de los diversos borradores durante estos años, unos más suaves, otros más duros. Uno quisiera, con buena voluntad, imaginarse al Papa conteniendo a esta tercera y cuarta voz para que no desafinen, diciéndoles que no se propasen, diciendo a la tercera voz que se limite a un diálogo razonable en vez de entonar un racionalismo inquisitorial, diciéndole a la cuarta voz que no se exceda, que se limite a un magisterio espiritual en vez de ir a parar a un autoritarismo eclesiástico. Pero todo esto no sería más que una conjetura, quizá demasiado benévola.

Lo cierto es que en la primera parte de la encíclica predominan los solos de lo que he llamado primera y segunda voz, las voces de la moral bíblica y personalista, aunque contrarrestadas por los acordes de un

estilo de hablar de la moral que recuerda más a los manuales anteriores al Vaticano II. Eso hace que, aun en las partes bíblicas y personalistas, no desaparezca el miedo a cuanto pueda ser falta de claridad, de certeza o de seguridad. La metáfora del esplendor de la verdad es sintomática. Los orientales quizá dirán que la verdad es más opaca para el ser humano: es sospechoso cuando las cosas están demasiado claras; «demasiado claro para ser verdad», le decían al misionero los catecúmenos japoneses... En la tercera parte de la encíclica predomina la voz que polemiza contra las corrientes renovadoras de la moral durante estos últimos treinta años. Y en la cuarta parte predomina la voz de orden que llama a la uniformidad. Naturalmente, no podemos pensar que el Papa, que ha vivido bajo regímenes comunistas, pueda estar de acuerdo con una iglesia que se parezca a esos partidos políticos en que quien se mueve no sale en la foto. La interpretación benévola sugiere que, en el proceso difícilísimo de redactar muchos borradores tratando de responder a muchas presiones y contentar a muchas personas, se acaban produciendo documentos de doble lenguaje muy ambiguos.

Siguiendo con la comparación del concierto a cuatro voces, hay que reconocer que es demasiado pedir a una persona que interprete las cuatro, corrija a cada una de las otras voces cuando desafinan y, además, haga de director de orquesta. Pero el hecho es que, como hemos dicho antes, la encíclica está ahí, asumida en su conjunto y firmada por el Papa. Lo cual tampoco significa, como bien sabemos, que desde el principio hasta el final no se pueda discrepar. Por el contrario, habrá que disentir en algunos momentos de la encíclica, precisamente para sentir con el Papa y con la iglesia sintiéndose iglesia y sintiéndose en la iglesia.

En el primer capítulo, comentando la pregunta hecha a Jesús por el joven rico: «¿qué he de hacer...?», la encíclica presenta la moral cristiana como seguimiento de Jesús y no como un simple cumplimiento externo de una lista de preceptos. Es una moral de la persona que responde a la invitación de Jesús. Resuenan aquí las que en la comparación anterior llamamos primera y segunda voz. El segundo capítulo está escrito en forma polémica de confrontación con los especialistas en moral, sobre todo contra las que considera exageraciones en algunas maneras actuales de pensar sobre la moral, incluidas las de algunos teólogos católicos en los últimos treinta años. Con este motivo da un repaso a nociones fundamentales como las de libertad y conciencia, preocupado especialmente de la relación libertad-ley y conciencia-verdad. El tercer capítulo recoge los tres temas de los dos capítulos anteriores —la moral centrada en Cristo, la moral de la persona y la moral razo-

nable— desde el punto de vista de la repercusión en lo social, en la convivencia dentro de la sociedad y también dentro de la iglesia. Resuenan, unidas a lo largo de estos dos capítulos, las voces tercera y cuarta de la comparación anterior. De estos tres capítulos, el primero es el más rico en contenidos bíblicos y evangélicos, el tercero el más lleno de aplicaciones concretas en el campo de lo social, y el segundo el más abstracto, difícil y con puntos bastante controvertidos.

Merece la pena fijarse con detención en el número 115 de la encíclica, en el que el autor resume en una página lo principal de su intención. Da, ante todo, un enfoque positivo de la moral: vivir como hijos de Dios. Da, además, un enfoque personalista: he evocado en esta encíclica, dice, los rasgos esenciales de la libertad y los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona humana. En tercer lugar, indica que ha querido evaluar y discernir algunas tendencias actuales entre los especialistas de moral. Insiste en que se han querido reafirmar los aspectos universales e inmutables de la moral, por lo mucho que está en juego para cada persona y para la sociedad según admitamos o no que hay acciones del todo injustificables. Finalmente, subraya que todo esto nos lo recuerda con la autoridad propia del sucesor de Pedro. No es la autoridad de los gobiernos totalitarios, ni la de las ideologías manipuladoras, sino la de un triple servicio que el sucesor de Pedro presta a sus hermanos: 1) confirmarles en su fe; 2) iluminarles y ayudarles a aclararse en su discernimiento; 3) velar por la unidad a lo largo de ese proceso de discernimiento en común<sup>19</sup>.

Presuponiendo esta visión de conjunto, podemos estudiar el contenido de la encíclica repartiéndolo según los cuatro temas que he comparado al principio con las cuatro voces de un coro. Resuenan, decíamos, a lo largo de la encíclica, cuatro voces: 1) la voz del predicador del evangelio; 2) la voz del filósofo personalista, defensor de la auténtica libertad, de la dignidad y derechos humanos; 3) la voz del teólogo escolástico formado según los manuales de moral preconconciliares, y 4) la voz del pastor preocupado por la desorientación de los creyentes y por el problema del pluralismo en la iglesia. Digamos algo sobre cada una de estas voces.

<sup>19</sup> Este texto es importante porque, como se ha sabido, aquí es donde querían haberle hecho mencionar la infalibilidad, pero, a diferencia de borradores anteriores, en la versión final no aparece. Lo no dicho es significativo.

a) ¿UNA MORAL EN FORMA DE PREGUNTA DIRIGIDA A CRISTO,  
EN VEZ DE UNA MORAL DE PRINCIPIOS ABSTRACTOS?

En el primer capítulo de la encíclica se comenta el diálogo evangélico entre Jesús y el joven rico. La moral aparece así como respuesta a la llamada de Cristo. De ahí resulta una moral bíblica y evangélica, centrada en el seguimiento de Cristo, en vez de estar apoyada en un legalismo de preceptos. Además, ese seguimiento se concibe como algo que brota desde dentro, gracias al Espíritu del mismo Cristo en nosotros, no como una mera imitación externa. «La referencia primera y última de esta catequesis, decía ya el Catecismo, será siempre Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida» (CV 1698).

La VS, en su parte bíblica, presenta la moral como respuesta a la iniciativa de amor de Dios. Ve en el fondo del hombre la luz de Dios, verdad que nos hace libres. El que vive según el Espíritu encuentra en el camino de las diez palabras o mandamientos el modo de ser auténticamente libre: seguir a Jesús desde dentro es ser libre. Se trata, más que de una enseñanza o de unas normas, de adherirse a la persona de Jesús.

Indudablemente son luces los pasajes sobre el buen samaritano (VS 14), sobre las bienaventuranzas como clave de una moral de actitudes (15 y 16), sobre la libertad cristiana, apoyándose en la vida en el Espíritu según Gal 5 (VS 17), la insistencia en que la moral cristiana no sea para un grupito selecto que sigue los consejos dejando los mandamientos para el resto (VS 18)<sup>20</sup> y el poner como criterio central el «como yo os he amado» (VS 20). Pero junto a estas luces hay sombras, por ejemplo, el excesivo énfasis en los mandamientos, el modo de acabar esta sección citando la *Dei Verbum* de modo sesgado para dar un peligroso salto de la Revelación al Magisterio que la interpreta, o la cita no matizada del Código de Derecho Canónico n. 747 (citado en VS 27)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Es positivo que se reconozca como superada la exagerada distinción entre consejos y preceptos, que aparecía en los manuales tradicionales y en el *De ordine morali*; pero se trata aquí de una alusión aislada con la que no parece ser coherente el resto del texto.

<sup>21</sup> Pero nótese que, según el CIC, «la iglesia tiene competencia para proclamar principios morales y dar su juicio en asuntos humanos, pero solamente en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas».

b) ¿UNA MORAL DE LA PERSONA LIBRE, ORIENTADA A LA VERDAD Y AL BIEN?

También se presenta la respuesta moral como la respuesta por parte de una persona adulta y libre, con una libertad que no sea capricho y egocentrismo, sino orientación a la verdad y al bien. Resuena aquí la voz del personalismo social. Como exigencias de la persona, los preceptos negativos (VS 13) de no matar, no robar, no mentir y no usar irresponsablemente la propia sexualidad se presentan, precisamente, como el negativo de una foto en la que lo importante es su cara positiva: proteger la vida, la solidaridad, la verdad y la comunión de las personas en el matrimonio.

Reconociendo que las diez palabras o mandamientos deben ser actualizadas en cada cultura, insiste en unos valores comunes universales. Ante las graves formas de injusticia social y económica, así como de corrupción política que padecen pueblos y naciones enteras, aumenta la indignada reacción de muchísimas personas oprimidas y humilladas en sus derechos humanos fundamentales. «No hay, dice, ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra. Ante las exigencias sociales todos somos absolutamente iguales» (VS 96).

Como sombras de esta segunda voz hay que acudir la oposición a una moral «humana» (VS 36) y la manera de confrontar la distinción entre un orden humano-ético y un orden de la salvación (VS 37). También es un punto débil en esta segunda voz la insistencia en que sin una verdad trascendente ningún principio seguro puede garantizar relaciones justas (VS 99). No parece dejar lugar para una ética civil<sup>22</sup>. Resulta exagerado el que se haga coincidir, sin más, la negación de la trascendencia con los totalitarismos.

La manera de afirmar tajantemente que «Jesús relaciona la cuestión de la acción moralmente buena con el reconocimiento de Dios» (VS 9) no parece dejar lugar para que ese reconocimiento pueda quedar implícito en una moral que no apele explícitamente a raíces religiosas. No concibe la VS que pueda darse un equilibrado enfoque de la libertad allí donde no haya sentido de lo trascendente o en los casos de explícito ateísmo (cf. VS 32). Muy diferente era el estilo de la *Pacem in terris* de Juan XXII, que, a partir de los valores humanos en los que coinciden

<sup>22</sup> Cf. J. A. LOBO, *La «Veritatis Splendor» y la Ética civil: Moralia*, XVII, 1994/1, 93-106.

creyentes y no creyentes, se ponía en camino hacia una ética universalmente compartible.

También es cierto que esta segunda voz, la del personalismo social, es muy fuerte en la afirmación de los derechos humanos y la reivindicación de la justicia (VS 100-101 cita el CV para enumerar los «pecados sociales»).

Sin negar, por tanto, aspectos positivos en esta segunda voz, hay que reconocer también los negativos. Es, desde luego, positivo que VS 97 cite GS 25 para decir que el principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales es la persona y que ni las autoridades ni los individuos pueden permitirse transgredir los derechos fundamentales. También lo es el que VS 13 vea el decálogo como refracción del único mandamiento que es el bien de la persona y que insista en que los mandamientos son para tutelar a la persona. Pero es negativo y ensombrece esta parte el que VS 36 no parezca dejar lugar para una «moral humana» o que VS 37 no admita la distinción entre un orden humano ético y un orden de salvación. La preocupación por el imperativo se muestra en el citado VS 97. Dice que solamente una moral que reconozca normas válidas para siempre y para todos garantiza la convivencia. Estaríamos de acuerdo si en vez de decir normas hubiera dicho valores (como dice en VS 84), ya que las normas son concreción de esos valores, cultural y temporalmente condicionadas en su expresión. Pero el miedo excesivo al menor peligro de relativismo no le deja a la encíclica abrirse a esa clase de formulaciones.

c) ¿UNA MORAL DE DIÁLOGO RAZONABLE Y DE DISCERNIMIENTO,  
EN VEZ DE UNA MORAL DE RECETAS Y DEDUCCIONES RACIONALISTAS?

En todo el segundo capítulo de la encíclica resuena la preocupación y el miedo ante las tendencias que le parecen contribuir al desmoronamiento de la moral. Se esfuerza por repensar la libertad: no como capricho, ni como fuente de valores, ni como enfrentada a la ley, sino como una libertad orientada al bien y dirigida por la verdad (VS 84). Idealmente querría orientarse hacia una moral de diálogo razonable y discernimiento, pero la polémica con algunas tendencias actuales, que la VS caricaturiza para atacarlas con mayor impunidad, da a toda esta parte un tono más negativo.

Estarán muchos de acuerdo en gran parte del diagnóstico que hace la VS: lo malo no es solamente que se desmoralice la sociedad, sino que se justifique la desmoralización teóricamente. También estarán muchos de acuerdo en que hay que denunciar y criticar el individualismo de

decir «lo bueno es lo que a mí me va», o el relativismo de decir que «todo vale», o el consecuencialismo exagerado de decir que «cualquier medio vale con tal de que los resultados sean buenos». Igualmente, estarán muchos de acuerdo en apoyar un correcto enfoque de la libertad y la conciencia. Que todo esto lleve a una moral razonada y razonable y, por tanto, compatible y comunicable también será aceptado por muchos.

Pero cuando desde ahí se desciende a temas como el modo de entender lo que pueda llamarse ley natural<sup>23</sup>, a criticar la moral de la opción fundamental (VS 67)<sup>24</sup>, a caricaturizar como moral de consecuencias y de situación algunos logros de la teología moral de estos últimos años<sup>25</sup> o a retornar a unas explicaciones sobre el pecado (VS 69) que habían sido superadas hace mucho tiempo por los teólogos, etc., costará mucho trabajo ver cómo se acopla esta voz escolástico-jurídica con las otras dos que antes he llamado bíblica y personalista. Costará trabajo, en definitiva, interpretar este doble lenguaje<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> M. VIDAL, *Acento tomista en la «Veritatis Splendor»*: Miscelánea Comillas 52, 1994, 23-38.

<sup>24</sup> M. VIDAL, *Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica «Veritatis Splendor»*: Moralia, XVII, 1994/1, 5-30.

<sup>25</sup> K. R. MELCHIN, *Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding*: Theological Studies 51, 1990, 389-416. Leyendo artículos como éste se puede contrastar la facilidad con que la encíclica descarta los llamados teleologismos y, por otra parte, la impresionante abundancia de bibliografía sobre este debate en los últimos años. Más recientemente, después de la aparición de la encíclica, véase B. BENASAR, *La razón moral es también teleológica*: Moralia, XVII, 1994/1, 51-66.

<sup>26</sup> Llama la atención el modo sesgado de caricaturizar en VS 71-78 los enfoques teleológicos confundiendo objeto, intención y circunstancias. Al leer VS 80 hay que llevar cuidado para distinguir las tres afirmaciones que hace acerca de lo «intrínsecamente malo». Dice, en primer lugar, que hay cosas intrínsecamente malas. Apenas habrá quien lo niegue. Baste recordar Pearl Harbour, Hiroshima y Nagasaki. Pone, en segundo lugar, un ejemplo de enumeración de tales actos y lo hace citando el Vaticano II, *Gaudium et spes* 27. Pero, en tercer lugar, y eso es lo peligroso del salto, cita la *Humanae vitae* 14, uno de sus números más controvertidos. Uno sospecha que esto último era la agenda oculta de muchos redactores de la encíclica. Notablemente, en ese marco, es en el que, a continuación, VS 80 cita 1 Co 6,5-10, exegéticamente traído fuera de lugar. Nótese también que la otra cita del mismo texto de 1 Co se hace en VS 47-50, donde trata de defenderse de la acusación de fisicismo, naturalismo o biologismo y, tras hablar de unión de cuerpo y alma, cita ahí, con exégesis igualmente forzada, 1 Co 6,7. Esto nos hace pensar que el justificar a toda costa con una cita bíblica lo del *intrinsicè malum* y aplicarlo al tema de la *Humanae vitae* era parte importante de la agenda oculta de la encíclica. No consiguió esa agenda oculta abrirse paso hasta hablar de infalibilidad, como pretendían algunos borradores, y en ese sentido los textos aludidos son restos de esa tendencia que han quedado en el texto definitivo. Véase la respuesta que da Fuchs a autores como Finnis y Grisez,

d) ¿UNA MORAL DE COMUNIÓN ECLESIAL, ORIENTADA POR UN MAGISTERIO ESPIRITUAL, EN VEZ DE UNA MORAL DE CONSENSO UTILITARIO O DE AUTORITARISMO?

Critica la encíclica el que se quiera reducir el papel del magisterio eclesiástico solamente a exhortar. Dice que la tarea de interpretar la actualización cultural de la ley natural ha sido confiada a los apóstoles y sus sucesores con la asistencia del Espíritu Santo. Nota que en las discusiones postconciliares ha habido exageraciones incompatibles con la doctrina católica. Pero quiere que la intervención de la iglesia con su magisterio sea en favor de la libertad humana (VS 86). Quiere que no se desconecte la fe de la moral y que la evangelización incluya el anuncio de la propuesta moral (VS 88, 89): que intervenga el magisterio para ayudar a discernir los actos que son conformes a la fe (VS 85); que los teólogos no lesionen la doctrina de la fe; que los obispos vigilen, como parte de su ministerio pastoral, para que las instituciones católicas sean fieles a su nombre.

Es de agradecer, de todos modos, que se haya tachado en estos párrafos la alusión a la infabilidad que aparecía en borradores previos<sup>27</sup>. Es también positivo que el papel del sucesor de Pedro se conciba como animar, ayudar a discernir, y velar por la unidad (cf. VS 27), así como el que la intervención del Magisterio favorezca la libertad (VS 117). Es cierto que alienta a los teólogos a ulteriores trabajos (VS 29). Y que no quiere que se desconecte fe, evangelio y moral. Pero también es cierto que muestra mucho miedo exagerado a la línea teológica renovadora de la moral y que se deja dominar demasiado por la presión de los que intentan la vuelta atrás, al esquema romano del *De ordine morali* preconciliar. También es negativo que el papel de los teólogos se reduzca a aclarar y explicar (VS 110) y que corte tajantemente el disenso (VS 113) dejando la interpretación sólo como papel del magisterio (VS 114) sin lugar suficiente para el *sensus fidelium* ni la *receptio*<sup>28</sup>.

---

apologistas de la línea de la encíclica: J. FUCHS, *Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des «intrinsic malum»*: Stimmen der Zeit, 1994/5, 291-304.

VS 95 repite de nuevo lo de *intrinsic malum*, defendiéndose de la acusación de ser la iglesia más maestra que madre. Y citando la *Familiaris consortio* dice que la iglesia debe estar al servicio del hombre, para el crecimiento de su libertad y la búsqueda de su felicidad. Luego, citando a Pablo VI y, con él, a Jn 3,17 insiste en que Cristo no viene a condenar, sino a salvar. ¿Cómo conjugar estos textos con los anteriores? Es una pregunta que nos plantea de nuevo el tema del doble lenguaje.

<sup>27</sup> Véase cómo matiza muy críticamente lo dicho sobre magisterio e infabilidad en el CV 88, F. A. SULLIVAN, *The «secondary object» of infallibility*: Theological Studies 54, 1993, 536-550.

## MODO SESGADO DE CITAR AL VATICANO II

Este doble lenguaje de la VS, que coincide con el CV en no acabar de articular la moral de discernimiento y diálogo con la de normas y autoridad, nos produce mayor perplejidad cuando comprobamos el uso sesgado de las citas del Vaticano II. Se acentúa la impresión de que se está usando la letra del Concilio en contra de su espíritu. Veamos algunos ejemplos<sup>29</sup>.

La encíclica (VS 2) cita, por ejemplo, la *Gaudium et spes* (GS 33) en uno de sus párrafos principales, pero solamente para decir que la iglesia ofrece respuestas y presta servicio al mundo. Además, ha puesto por delante de esa cita la alusión a una «iglesia, experta en humanidad», con lo que acentúa el clima de «dar respuestas». Por el contrario, en GS 33 se había insistido en que «la iglesia no siempre tiene respuestas»<sup>30</sup>. VS habla de «luz y fuerza» incluso «para resolver las cuestiones más discutibles y complejas», mientras que GS usaba esa misma expresión para decir que no extraemos de la Biblia respuestas prefabricadas, sino luz y fuerza para buscar nosotros esas respuestas junto con los demás hombres y mujeres de buena voluntad. Se trataba, en GS, de una moral de búsqueda, de diálogo y re preguntas, mientras que en VS tenemos una moral de respuestas dadas por un magisterio autoritario y sin cabida para la incertidumbre ni para la excepción.

VS 35 cita GS 43, texto importante sobre el papel de los laicos; pero es solamente para decir que se dialogue con la cultura moderna, po-

---

<sup>28</sup> VS 16 se pasa al incluir los «preceptos particulares». Aunque parece reconocer los «límites de las argumentaciones humanas presentadas por el magisterio» (VS 110), insiste en que el papel del teólogo sea «profundizar» esas argumentaciones. ¿Qué quiere decir eso? ¿Justificar esas limitaciones o superarlas? Sin embargo, no deja de tener frases en que admite un aspecto dinámico y espiritual (VS 111). Al hablar del disenso (VS 113) matiza muy exactamente que el disenso excluido es el que se hace a base de contestaciones calculadas. Pero excluye esta matización del subrayado en cursiva, con lo que contribuye a dar la impresión de que se excluye todo disenso. Ver la crítica de B. HÄRING, *Encyclical's one aim: assent and submission*: National Catholic Reporter, nov. 5, 1993.

<sup>29</sup> Los sacamos de entre las más de cincuenta citas (más de treinta de la *Gaudium et spes*) en que se refiere la encíclica, en sus ciento ochenta y una citas de pie de página, al Vaticano II. Como en el caso del CV, el que se cite mucho Vaticano II no impide que la letra vaya, a veces, contra su espíritu.

<sup>30</sup> En el citado artículo de Regnier se criticaba al Catecismo por no citar precisamente ese número de *Gaudium et spes*. La encíclica lo ha citado, pero sesgadamente. En la línea del artículo de Regnier ha aplicado recientemente este tipo de análisis a la encíclica, J. VICO PEINADO, *Ética y Magisterio en la «Veritatis Splendor»*: *Moralia*, XVII, 1994/1, 67-92.

niendo además de relieve el carácter racional —universal y comprensible— de las normas morales correspondientes a la ley natural. No dice VS que en ese mismo número de GS 43 se afirmaba también lo siguiente: «No piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es su misión.»

VS 50 cita GS 51 en favor de la ley natural; pero eso era justamente lo que se había evitado en el Vaticano II<sup>31</sup>.

También la *Dei Verbum* está citada en la encíclica varias veces. VS 12 cita DV 10 sobre Escritura y Tradición. Pero el Concilio se refería al «hablar la Escritura de manera humana» y a que en la comprensión e interpretación de ella «madura el juicio de la iglesia» (DV 12); en definitiva, se trataba de un estilo de hermenéutica que no es el seguido por la VS. Hablaba también el Concilio de centrarse en el Espíritu, en vez de exagerar la dicotomía Escritura-Tradición. VS 29 se ha limitado a citar la DV 10 para decir que el magisterio (gran obsesión de VS) custodia y explica la Palabra de Dios. Pero DV 10 decía, lo que parece olvidarse hoy, que el magisterio no está por encima de la Palabra de Dios. VS 27 cita al Concilio para reconocer que la Tradición «crece». Lo que no dice es cómo crece: mediante la contemplación y el estudio de los creyentes, la predicación episcopal, etc., matizaba el Concilio (DV 8)<sup>32</sup>.

No se puede negar que VS reconoce la importancia de *Gaudium et Spes* 16 y 17, acerca de la conciencia. VS 38 y 42 cita GS 17 para insistir en que el hombre busque a Dios «no por coacción», sino libremente.

<sup>31</sup> El Concilio puso el peso en la dignidad de la persona humana al votar el n. 55, hoy n. 51 de GS, como se ve en la *Relatio* que afirma: «Explicite in eo laudatur quod iudicium practicum in integra humana dignitate fundatur» (*Acta Synodalia...*, periodus IV, pars 6, p. 489). Una vez aprobado, se presentaron las propuestas de enmiendas *iuxta modum*; es significativo que se rechazaron de entre éstas las que pretendían que se incluyera en el texto «la ley natural», «el orden divino» o «el magisterio». Aceptaron, como compromiso, la palabra *natura*, pero solamente para calificar a la persona y a los actos de la persona, sin suprimir el énfasis en lo personal: «Objectivis criteriis ex personae eiusdemque actuum natura desumptis» (Id., pars 7, *Expensio modorum*, ad n. 55, nunc 51, p. 502).

<sup>32</sup> VS 28 cita DV 7 para decir que Evangelio es «fuente de verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres». Pero sutilmente lo cambia en «de toda norma de conducta» y, además, lo hace sin matizar, como matiza la DV: «Todo lo revelado para la salvación» (CIC 747 sí matiza). Precisamente había concluido el número anterior, VS 27, citando el CIC. Podría haber tenido en cuenta que éste dice: «En la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas.» Como se ve por la nota de pie de página n. 100 en VS 53, la encíclica está más cerca en su talante del Vaticano I que del Vaticano II. Admite cambios en la formulación del dogma, pero no su desarrollo auténtico. Está dentro de una mentalidad más estática y sustancialista.

VS 3, 54 y 55 citan ampliamente GS 16. También reconoce VS 40 y 41 una «justa autonomía de la razón práctica» (citando GS 41 y 47), e incluso afirma que la obediencia a Dios no es la de una heteronomía que niegue la libertad humana (VS 41). Pero la VS parece especialmente preocupada con la conciencia concebida como juicio y como acto de la inteligencia (VS 32 y 40). Así, por ejemplo, VS 55 se opone a que se hable de «decisión» más que de «juicio» de la conciencia<sup>33</sup>.

VS 5 insiste en no dejar lugar para excepciones, para que influyan las circunstancias o para «soluciones pastorales». Sospecha de cuanto sea creatividad de la conciencia. VS 64 dice que el magisterio nos «ayuda» a formarnos la conciencia. Y cuando VS 53 cita a GS 16 es para recalcar, en el contexto del discutido pasaje sobre la validez de los preceptos negativos sin excepción en todas circunstancias, «la existencia de normas objetivas de moralidad válidas para todos los hombres de ayer, de hoy y de mañana». En GS 16 aparecía, ciertamente, la expresión «normas objetivas de moralidad», pero era al final de un proceso de búsqueda, a continuación del párrafo en que habla de que «la fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad».

VS 82 cita la *Dignitatis humanae* 7, para tomar de ella sola y exclusivamente la frase «orden moral objetivo» (que nos recuerda el *De ordine morali* preconiliar); el contexto es la preocupación de VS por una moral sin excepciones presidida por la «determinación racional de las normas». En realidad, la declaración conciliar, que trataba de la libertad religiosa, usaba la frase citada sobre el «orden moral» de paso, al referirse a la protección prestada por la autoridad civil para evitar posibles abusos bajo pretexto de libertad religiosa. Decía la DH que no se hiciese esto de forma arbitraria, sino de acuerdo con «normas jurídicas conformes a un orden moral objetivo». Como se ve, los contextos son bien diferentes. Da la impresión de que alguien buscó con lupa en un índice analítico, en busca de la expresión «orden moral objetivo», para reforzar con presunta autoridad conciliar las posturas de la encíclica<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> VS 59 define conciencia como juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar. Hasta ahí de acuerdo, pero nos choca el que diga que «la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular». No deja lugar para diálogo entre ley y conciencia y retorna a un legalismo que recuerda más a Ockam que al Evangelio o al mismo Sto. Tomás bien leído.

<sup>34</sup> Otra cita de DH 3 aparece en VS 43. Aludía DH 3 a la «ley divina, eterna, objetiva y universal» y se refería al hombre, hecho por Dios «participe de esta ley suya». Interpretando este texto, dice la VS que «el Concilio remite a la doctrina clásica sobre la ley eterna de Dios» y, a continuación, pasa a hablar, con textos de

Se cita en VS 52 la GS 29 para decir que todos los hombres disfrutaban «de la misma vocación y destino divino». Nadie objetará en contra. Pero el Concilio lo decía en el marco de unos párrafos destinados a la igualdad esencial entre los seres humanos y a la justicia social, en los que descendía a lo concreto criticando la discriminación educativa y cultural de la mujer. La VS 52 usa este texto como preámbulo para decir que los preceptos negativos de la ley natural obligan a todos y cada uno siempre y en cada circunstancia. La otra cita que forma ese preámbulo es aún más llamativa. Está tomada de GS 10 para decir que los preceptos positivos de la ley natural son inmutables. El contexto en el que GS decía que «bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su fundamento en Cristo» era el de un largo párrafo antropológico sobre los interrogantes profundos del corazón humano. En él, tras enumerar esas preguntas radicales y confesar la fe de la iglesia en que Cristo da al hombre «luz y fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación», se dirigía el Concilio a todos los hombres (*omnes alloqui intendit*) invitando a una cooperación en la búsqueda de las soluciones a los problemas de hoy. Es evidente que la preocupación del Concilio iba más en la línea de una moral de búsqueda, de pregunta, de diálogo y de cooperación en el discernimiento junto con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, mientras que la VS va en la línea de respuestas prefabricadas, dadas ya en la naturaleza humana y detectadas por el magisterio eclesiástico. Resulta chocante que lo único que VS destaque de este texto conciliar sea precisamente la frase «hay algunas cosas inmutables». Evidentemente está leído desde una óptica que corresponde más a la moral de recetas que a la de diálogo y discernimiento.

Pero basten estos ejemplos como botones de muestra e interrumpamos ya aquí esta enumeración que va resultando prolija.

## HACIA UNA MORAL ESPERANZADA Y ESPERANZADORA

El recorrido crítico que hemos hecho por las páginas del CV y la VS podría dejar una impresión demasiado negativa. Hemos acentuado el problema de la falta de articulación y desproporción entre la moral de discernimiento y la moral de recetas. Sin embargo, tanto el CV como la VS aspiraban en principio a esa articulación (CV 1698 y VS 6), aunque no lo lograsen en sus desarrollos concretos, quizá por haberse visto

---

Sto. Tomás, de la ley natural. Lo que parece olvidar es que precisamente el Concilio había evitado cuidadosamente el iusnaturalismo exagerado.

obligados a buscar el consenso entre tendencias diversas de sus redactores. Como orientación para que sigamos, de cara al futuro, intentando esa articulación nos puede ayudar la relectura de un pasaje muy importante de la *Gaudium et spes* (GS 46), en el que se propone como eje de la moral particular el diálogo entre evangelio y experiencia humana.

Cuando se redactó en el Concilio Vaticano II la segunda parte de la *Gaudium et spes*, hubo quienes eran partidarios de que se dijese «a la luz de la fe y a la luz de la razón», pero se rechazó esa propuesta y se dijo «a la luz del evangelio y de la experiencia humana»; así se evitó la dicotomía y la falta de integración entre discernimiento y recetas. Se insistió en un enfoque más dinámico que estático. En lugar del enfoque estático y vertical que, de arriba hacia abajo, deduce y aplica automáticamente principios y normas, tanto de la fe como de la razón, para sacar racional y legalísticamente conclusiones para casos particulares, se optó más bien por otro mucho más dinámico y abierto a la diversidad de las situaciones; un método de ir y venir, más en horizontal que en vertical, del evangelio a la vida y de la vida al evangelio: releer la vida desde el evangelio y el evangelio desde la vida. Así se convierte la vida y la experiencia en *locus theologicus*: al tratar, por ejemplo, los problemas del matrimonio, se relee y rehace esa moral a la luz de la experiencia que de la vida matrimonial tienen los que la viven, con sus dificultades concretas. Este método es el de un continuo ir y venir dinámico de manera que las dos visiones se corrigen mutuamente: la que lee el evangelio a la luz de la vida y la que lee la vida a la luz del evangelio. De ahí resulta una moral más bíblico-antropológica, más evangélico-humana que racional y legalista o escolástico-canónica. Pero es sabido que, en estos últimos años, sobre todo desde 1978, ha predominado en la cúpula de la curia romana lo estático sobre lo dinámico y ha dado lugar a una serie de hiatos entre el magisterio y la teología, entre el magisterio y la práctica pastoral, entre los teólogos y la generalidad de los fieles. Ha dado ello lugar a una serie de intentos por dar marcha atrás con relación al proyecto y espíritu del Concilio Vaticano II. El CV y la VS se sitúan en buena parte en el remate de esos intentos...

Pero también es cierto que VS contiene sugerencias para avanzar en la línea del Vaticano II, tal y como acabamos de presentarla en la cita de GS 46. Es un acierto de VS 108 el situar la tarea de la teología moral en el marco de la obra del Espíritu Santo en la Iglesia y en el contexto de la evangelización. Sólo desde ese marco se puede «comprender el puesto que en la Iglesia, comunidad de los creyentes, corresponde a la reflexión que la teología debe desarrollar sobre la vida moral» (VS 108).

Una teología moral, desarrollada como reflexión evangélica sobre la

vida, se caracterizaría por ser una moral que escucha, pregunta, acompaña, dialoga y da esperanza.

Una moral que escucha: atenta a dejarse interpelar por el evangelio y por la vida. Para ello habrá que escuchar lo que nos dicen de esa experiencia y desde ella los que la viven. La voz del cristiano seglar deberá escucharse, no como una mera referencia, sino como un lugar privilegiado para repensar la moral cristiana. La experiencia de la vida cotidiana, lugar en el que viven y buscan, sufren y gozan, dudan y descubren sentido los creyentes, es a la vez un lugar —*un locus theologicus!*— para discernir la teología moral. Más aún, habrá que prestar atención también a la voz del creyente de otras religiones o al agnóstico de buena voluntad.

Una moral que pregunta: sin precipitarse a dar respuestas, deteniéndose con calma a seguir preguntando. Hoy se requiere de un modo especial capacidad para convivir con la duda, integrar la incertidumbre y asumir la ambigüedad. Para repensar la teología moral en la línea de una moral para creyentes adultos tratados como adultos habrá que insistir más en la actitud de búsqueda, sin partir de respuestas prefabricadas, sino de cuestiones planteadas desde la experiencia de la vida.

Una moral que acompaña: caminando junto con las personas en el proceso de las tomas de decisión, ayudándoles antes de decidir y no dejándoles abandonados después de la decisión, incluso en aquellos casos en que lo decidido no haya sido lo correcto y deseable. Una moral así tiene mucho de pastoral. No reduce la pastoral a una simple aplicación práctica de lo elaborado por los teóricos de antemano. La práctica pastoral también se convierte así en *locus theologicus* para la teología moral.

Una moral que dialoga: no se limita a esperar que sea el llamado moralista el que tome en exclusiva la responsabilidad de las justificaciones teóricas de la moral; no considera que sea monopolio de los creyentes la moralidad; tampoco reduce el papel orientador del magisterio eclesial a la simple llamada al orden de los moralistas presuntamente alejados de la ortodoxia. Es tarea de toda la iglesia entera (VS 109)<sup>35</sup>, en diálogo con la humanidad, esta búsqueda de una moral que surja como reflexión evangélica desde y sobre la vida.

---

<sup>35</sup> La encíclica ve esta tarea como parte del *munus propheticum*. Así lo considera el mismo Juan Pablo II en su discurso en la Gregoriana citado en ese número de la encíclica. Curiosamente, en el contexto de dicho discurso invitaba el Papa a los teólogos a «ser creativos día a día, sin contentarse con cuanto ha sido útil en el pasado». Citado por J. GAFO, *Lectura escolástica de la «Veritatis Splendor»*: Miscelánea Comillas 52, 1994, 3-21.

Una moral que anima: moral esperanzada y esperanzadora. Para ello habrá que tomarse en serio Gal 5,1: para ser libres nos libertó Cristo, citado por VS en el subtítulo del capítulo tercero de la encíclica. Una moral así nos animará, porque donde está el Espíritu hay libertad» (2 Co 3, citado por VS 117)<sup>36</sup>.

Todo esto supone una revisión de la eclesiología y de la hermenéutica bíblica. Gran parte de los problemas creados por el CV y la VS no son problemas de moral, sino de discrepancia en la concepción eclesiológica y en las actitudes y métodos ante la lectura bíblica. Habrá que tomar igualmente en serio VS 53, que admite una evolución en la moral y la recomendación de VS acerca de no casarse la iglesia con un determinado sistema filosófico. Pero sobre todo habrá que ponerse a dialogar y discernir en comunidad en medio del mundo para responder al programa de Rom 12,2: renovar la mente para discernir, recomendado por VS 85.

---

<sup>36</sup> J. R. LÓPEZ DE LA OSA, *Libertad y autonomía. Contexto y texto en la «Veritatis Splendor»*: *Moralia*, XVII, 1994/1, 31-50.