LAS NORMAS MORALES ABSOLUTAS Y LA OPCIÓN FUNDAMENTAL EN LA ENCÍCLICA *VERITATIS SPLENDOR*

Enrique Molina

Pocos meses después de terminar mi tesis doctoral, y metido de lleno en los trabajos de preparación de la publicación de la misma, el Santo Padre, Juan Pablo II, publicaba la Encíclica *Veritatis splendor*, cuya importancia, ya captada entonces, se ha ido poniendo patentemente de manifiesto en los años sucesivos.

Me animó entonces el Prof. Illanes, que había sido el director de mi trabajo de Doctorado, a preparar algún escrito sobre el entonces reciente documento, aprovechando todo el material estudiado en los años anteriores de cara a la tesis doctoral. Así lo hice, y del trabajo de aquellos meses surgió un artículo, publicado en la revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra[1], y una serie de lecciones encaminadas a introducir a mis alumnos en las temáticas abordadas por la Encíclica. Parte de esas lecciones son las que ahora entrego para publicación como testimonio de homenaje y profundo agradecimiento a D. José Luis.

Abordo la temática de las normas morales absolutas y de la opción fundamental por el orden en que aparecen en la Encíclica. Quizás hubiera sido preferible hacer uso ahora de una sistemática distinta, acercándome a las cuestiones según el orden intrínseco al conjunto de esos problemas[2]. Sin embargo, he preferido mantener la estructura primera para no perder aquel sabor de lecciones para los alumnos al hilo de un documento recientemente publicado.

I. El problema de las normas morales absolutas

En un ambiente doctrinal y cultural profundamente influenciado por el pensamiento postmoderno, no cabe duda de que uno de los puntos claves de

1. E. Molina, *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo*, en «Scripta Theologica» XXVI (1994/1) 123-154.

2. Según ese orden, habría que haber tratado primero las cuestiones antropológicas que están en la base de las discusiones éticas y teológicas que se tratan, la cuestión de la opción fundamental y, por último, el problema de las normas morales absolutas.

la Encíclica *Veritatis splendor* es la afirmación de la existencia de normas morales absolutas. Más en concreto, si se quiere, la afirmación de la existencia de normas que no admiten excepciones de ningún género, sean cuales sean la intención y las circunstancias del agente, y, en consecuencia, la afirmación de la existencia de *actos intrínsecamente malos*. Es ésta también una de las cuestiones morales más debatidas en los últimos tres decenios. Intentaremos clarificar este tema que guarda una relación interna inmediata con otra de las cuestiones más polémicas de los últimos tiempos: la noción de objeto moral como fuente de la moralidad de los actos humanos.

1. *La doctrina de «Veritatis splendor» sobre las normas morales absolutas*

La cuestión que nos ocupa aparece continuamente a lo largo del Documento, si bien no siempre tratada de modo explícito. En el fondo está siempre flotando la convicción de que precisamente la existencia de una verdad sobre el hombre, que contiene su origen, su mismo ser y su destino final, lleva consigo paralelamente la convicción de la existencia de unos puntos básicos de partida, que por así decir enmarcan cómo ha de ser la conducta humana para alcanzar su meta, cuya voluntaria ignorancia hace imposible a la criatura la consecución de la plenitud que de tan diversos modos ansía.

Me parece, sin embargo, que se pueden localizar tres lugares de la Encíclica donde el tema es abordado en directo.

El primero se encuentra en el capítulo I, cuando el Papa, en su consideración del pasaje evangélico de la conversación de Jesús con el joven rico, se detiene en la respuesta de Cristo a la pregunta del joven por los mandamientos que debe observar (n. 13). El Señor, en ese momento enuncia una serie de mandamientos que

a) pertenecen a la segunda tabla del Decálogo y son todos negativos, es decir, prohibiciones;
b) no coinciden exactamente con los citados en los lugares paralelos de Marcos y Lucas.

Teniendo en cuenta que la segunda tabla puede ser compendiada en el mandamiento del amor al prójimo, el Papa concluye que

> «los diversos mandamientos del Decálogo no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona, como compendio de los múltiples bienes que connotan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo material... Los mandamientos, recordados por Jesús a su joven interlocutor, están destinados a tutelar *el bien* de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus *bienes particulares*... expresan con singular fuerza la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama... Constituyen la *primera etapa necesaria en el camino hacia la libertad*, su inicio».

Los términos con que se expresa el Documento son lo suficientemente elocuentes para que no sea necesario ningún comentario. Sólo quiero detenerme aquí un momento para llamar la atención sobre lo que a mi juicio constituye la esencia misma de las normas morales absolutas. Para ello llamo la atención sobre algo de lo que acabamos de leer: la presentación de los mandamientos negativos como la tutela de los bienes humanos fundamentales que conforman el bien de la persona humana misma. Lo que el Papa está sosteniendo, con el testimonio mismo de la Revelación, es que existen una serie de bienes que son de tal modo fundamentales en la persona humana, que su conculcación llevaría inevitablemente consigo la destrucción de la persona misma. La existencia misma de unos bienes de tales características es la que impone el carácter absoluto de la norma que los custodia. Como ya decíamos antes, una afirmación de este calibre sólo es posible cuando se parte de la convicción inconmovible de la existencia de una verdad misma del hombre, que responde a la Sabiduría misma de Dios.

El segundo lugar a que antes nos referíamos se encuentra en el capítulo II de la Encíclica, al abordar, en la sección I, el problema de la relación entre la libertad y la ley. El Papa aborda aquí, entre otras cosas, las propiedades de universalidad e inmutabilidad de los preceptos de la ley natural, y refiriéndose a los preceptos negativos señala:

> «Los *preceptos negativos* de la ley natural son universalmente válidos: obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia. En efecto, se trata de prohibiciones que vetan una determinada acción "semper et pro semper", sin excepciones, porque la elección de un determinado comportamiento en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo. Está prohibido a cada uno y siempre infringir preceptos que vinculan a todos y cueste lo que cueste; a no ofender en nadie y, ante todo, en sí mismos, la dignidad personal y común a todos. Por otra parte, el hecho de que solamente los mandamientos negativos obliguen siempre y en toda circunstancia, no significa que, en la vida moral, las prohibiciones sean más importantes que el compromiso para hacer el bien, como viene indicado por los mandamientos positivos. La razón es más bien la siguiente: el mandamiento del amor de Dios y del prójimo no tiene en su dinámica positiva ningún límite superior, sino más bien uno inferior, por debajo del cual se viola el mandamiento. Además, lo que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever globalmente con antelación; por el contrario, se dan comportamientos que nunca y en ninguna situación pueden ser una respuesta adecuada, o sea, conforme a la dignidad de la persona. En último término, siempre es posible que al hombre, debido a presiones u otras circunstancias, le sea imposible realizar determinadas acciones buenas; pero nunca se le puede impedir que no haga determinadas acciones, sobre todo si está dispuesto a morir antes que hacer el mal» (n. 52).

Inmediatamente después, el Papa sostiene que el hecho de que las circunstancias culturales y existenciales de la vida de los hombres cambien con el correr de los tiempos, no significa que no permanezca un sustrato que es precisamente el que permite llamar «hombres» a los hombres de todos los tiempos, sustrato del que emanan esas normas. Como es lógico, eso no quita, al contrario, lo exige, que «ciertamente es necesario buscar y encontrar *la formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuada* a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad» (n. 53).

Resaltemos en este segundo lugar, una de las consideraciones del texto, que recogíamos en la larga cita anterior, porque nos precisará un poco más el significado de las normas morales absolutas. Se decía que determinados comportamientos nunca pueden ser una respuesta acorde al ser y la dignidad del hombre. De aquí que podamos decir ahora que lo que estas prohibiciones significan es que determinados tipos de acciones nunca pueden ser realizadas porque, sea cual sea el contexto en que se realicen, obrarán siempre la destrucción de la persona.

El tercer lugar a que antes nos referíamos, lo encontramos también en el capítulo II, en la sección IV, donde se aborda la cuestión del acto moral. Allí el punto central de estudio son las fuentes de la moralidad, y en concreto, el objeto moral como fuente esencial —siempre junto con el fin— de la moralidad de cualquier acto humano. Asentada la noción de objeto moral, el Papa afirma expresa y claramente la existencia de actos intrínsecamente malos, es decir, de actos que por su objeto nunca, sin excepciones, pueden ser ordenados a Dios (cfr. nn. 80-83).

La doctrina que aquí recuerda el Papa es que sólo pueden ser considerados moralmente buenos aquellos actos que se ordenan a Dios, pues sólo esos actos van obrando en el hombre, creado a su imagen y semejanza, la plenitud de su vida. Siendo esto así, los actos humanos que no puedan ser ordenados a Dios, nunca pueden ser buenos. Y precisamente es el objeto moral el que nos informa sobre la ordenabilidad de un acto a Dios. Por lo tanto, si el objeto moral de un acto concreto es malo, la elección de dicho acto será siempre inmoral, no pudiendo ser justificado ni por la intención del sujeto ni por las circunstancias. Las normas morales absolutas negativas tienen precisamente por función vetar esos comportamientos, y precisamente así aseguran y expresan la buena intención del agente (cfr. n. 82).

En este punto es donde se encuentra el grueso de la discusión teológica en torno al tema que nos ocupa. En efecto, en el fondo toda la cuestión depende de como se entienda el objeto moral del acto humano, pues en todas las demás reflexiones la práctica totalidad de los moralistas católicos está de acuerdo. La piedra de toque está en admitir o no que al margen de la intención del sujeto que obra hay otra fuente de moralidad de sus actos que, además, la condiciona: el objeto. Por este motivo, gran parte de los teólogos con-

trarios a la enseñanza de la Iglesia en este punto defienden una noción de objeto moral bien diversa de la que aquí recuerda el Papa.

Añadamos ahora sólo una cosa más, porque después volveremos sobre este asunto. Lo que el Documento está afirmando no es que existan males que no se pueden nunca realizar. Eso es obvio y no necesita ser recordado. Lo que realmente afirma es que hay conductas que no pueden ser nunca *libremente elegidas* porque sea cual sea la intención con que se elijan, buscan el bien de tal manera que en el fondo lo destruyen en cuanto dimensión de plenitud de la criatura humana.

2. *La cuestión teológica de las normas morales absolutas*

Aún corriendo el riesgo de incurrir en un cierto reduccionismo, podemos simplificar la terminología con que estamos tratando esta cuestión describiendo el tema con otras palabras: el debate teológico se centra en la existencia o no de normas morales que no admiten excepciones, es decir, que describen ciertos tipos de acciones que podrían ser elegidas por un agente, calificándolas como siempre prohibidas sin excepciones.

El Magisterio de la Iglesia, en sintonía con la Tradición ha mantenido siempre la existencia de acciones que son malas en sí y por sí mismas, apoyándose en la célebre regla de San Pablo: no es lícito hacer el mal para que venga el bien (*Rom* 3, 8). Las normas que prohíben esos actos son las que estamos llamando normas morales absolutas: sin excepciones. Y son normas que abarcan fundamentalmente tres ámbitos: el de la vida, el de la comunicación entre los hombres y el de la sexualidad, y esto porque se trata de tres esferas que son aspectos esenciales del ser personal de los hombres[3]. Lo mismo se puede encontrar en la gran tradición teológica católica, dentro de la cual es figura señera Santo Tomás de Aquino, cuya doctrina al respecto no ofrece lugar a dudas[4].

Sin embargo, tras la modernidad el tema pasa a ser objeto de polémica. Y en concreto, me parece que se puede afirmar sin ambages que el momento clave de toda esta discusión es la publicación de la Encíclica *Humanae vitae*, que sostiene el carácter intrínsecamente malo de determinadas conductas tocantes al ejercicio de la sexualidad y, en consonancia, sostiene el carácter absoluto de las normas que regulan dichos actos.

Los autores que disienten de la enseñanza de la *Humanae vitae* articulan toda una teoría de alcance general que permita desmontar la argumentación tradicional y pontificia.

Veamos a grandes rasgos cómo construyen su modo de ver esta cuestión.

3. Cfr. L. MELINA, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Milano 1993, 42.
4. Baste, como botón de muestra de ello, consultar *De Malo*, q. 15, a. 1.

En primer lugar introducen una distinción entre normas morales trascendentales o formales y normas morales materiales. Las primeras serían las que tienen carácter orientativo o exhortativo pero no concreto ni normativo[5]; señalan actitudes, no actos. Es decir, contienen indicaciones sobre el vivir humano, pero no contenidos concretos. Por ejemplo, una norma que pudiera enunciarse como «no odiar» pertenecería a este tipo: señala un género de conducta que ha de ser evitada, pero no señala los comportamientos concretos que la realizan. Las segundas, por el contrario, serían las que tienen contenido concreto: señalan un tipo concreto de acción como permitida o prohibida, no un género de conducta o actitud.

Añaden que las normas formales se refieren a la persona y sus actitudes de fondo, y precisamente por eso abarcan el campo de lo moral: lo que es bueno o malo moralmente hablando se sitúa en este nivel de la norma formal. En cambio, las materiales miran a los actos externos, y por eso no tienen alcance moral, sino de *adecuación* o *corrección*. Así, lo inmoral sería el atentado contra las actitudes de fondo; en cambio, el atentado a la ley con un acto externo sólo sería algo *incorrecto* pero no moralmente malo. Dicho de modo más claro, las normas trascendentales expresan la relación éticamente obligatoria frente al valor moral; las normas materiales, en cambio, expresan la relación éticamente obligatoria frente a los valores ónticos o premorales.

Una vez precisados estos puntos, sostienen que a nivel trascendental existen normas absolutas, pero no a nivel material. O lo que es lo mismo, que existen actitudes siempre vetadas, pero no *actos* siempre vetados.

Por lo tanto, según estos autores, no es posible formular normas morales absolutas relativas a acciones determinadas que sean descritas en términos neutros (no moral). Por ejemplo, una expresión del tipo «mantener una relación sexual con una persona que no sea la propia esposa» sería una descripción neutra de una acción, y esta acción, según estos autores no puede estar absolutamente prohibida: se podrían hipotizar circunstancias en las cuales no sólo no fuera inmoral, sino que fuera obligatoria. En cambio, si decimos «asesinar injustamente», la descripción no es neutra pues al contener el término injustamente ya se está diciendo que es inmoral; por lo tanto, sí podría ser objeto de enunciación absoluta. Lo que pasa es que en ese caso simplemente se estaría diciendo que es injusto hacer injusticias, es decir, la norma quedaría reducida a una tautología.

Dicho de otra manera. Si la acción se describe en términos del bien ontológico o premoral que está en juego, no es posible hacerla objeto de una norma absoluta. Esto es lógico, pues la moralidad de dicha acción sólo puede conocerse tras la aplicación del método proporcionalista, es decir, comprobando si existe o no una razón proporcionada para la misma. No tendría sentido una norma previa.

5. Cfr. J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, 117-137.

A la vista de lo ya dicho, se comprende que la negación de la existencia de normas morales absolutas y de actos intrínsecamente malos proceda de las dos teorías conocidas como moral autónoma y proporcionalismo. Ni la una ni la otra —por otro lado tan relacionadas entre sí— pueden dejar lugar a dichas normas y actos tal y como fueron siempre entendidos en la tradición doctrinal y teológica católica.

A mi modo de ver, toda la sustancia de esta cuestión se puede reducir a un sólo punto. Se trata de lo siguiente. El problema que está en juego es el del significado moral de las acciones humanas, o más exactamente, el de las fuentes de la moralidad del obrar humano. Me explico. Cuando ponemos ante nuestra consideración un determinado acto humano a fin de dilucidar su moralidad, lo que nos estamos preguntando es qué es moralmente lo que estamos haciendo o vamos a hacer. Para responder a esa cuestión, hemos de examinar los elementos del acto que nos informan de su cualificación moral, y además, hemos de conceder a esos elementos el peso que realmente les corresponde en la moralidad integral del acto. Tradicionalmente esos elementos fueron llamados el objeto moral, la intención o fin y las circunstancias. Y entonces, lo que se plantea es de qué manera objeto e intención cooperan a la moralidad del acto. La tradición defiende que el objeto informa de la primera moralidad del obrar; el papel del fin se ve condicionado del modo por todos sabido por esa primera moralidad; y las circunstancias sólo afectan accidentalmente a la moralidad de la acción. Si por su objeto el acto era moralmente malo, el fin no podía convertirlo en bueno: se trataba de un acto intrínsecamente malo, o malo en sí mismo. Ahora bien, ¿qué ocurre si en virtud de toda una teoría moral se altera la noción misma de objeto moral? Como ya apuntamos en otro momento, esto es precisamente lo que hacen las corrientes de pensamiento ético-moral criticadas en la Encíclica. Y precisamente por esto, el Documento aborda la cuestión del objeto moral inmediatamente antes de entrar en la de los actos intrínsecamente malos.

De aquí que, a la hora de la verdad, buena parte de la problemática de las normas absolutas —por no decir toda— se concentra en el análisis del acto moral y, en concreto, en la cuestión del objeto moral. Veamos algunos detalles al respecto.

3. *Los actos intrínsecamente malos y el objeto moral de los actos humanos*

¿Qué es lo que nos dice si un acto es moralmente bueno o malo? Ésta es la cuestión que ahora abordamos[6].

6. Cfr. para todo este tema el excelente trabajo de A. RODRIGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO ABEJÓN, *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Madrid 1995.

Como ya hemos recordado varias veces, las corrientes morales que la Encíclica denomina *teleologismos*[7] consideran que toda la carga moral de un acto humano hay que localizarla en la voluntad del sujeto: lo que el hombre *quiere hacer*. Precisamente en virtud de esto, al considerar que la noción clásica de objeto moral no tiene carga intencional alguna, sostienen que éste no puede condicionar el papel de la intención como lo hacía en la moral clásica: no nos puede informar sobre aquello a lo que se apega la voluntad. Si además recordamos que para estos autores el objeto del acto viene prácticamente identificado con el acto físico externo que se realiza, el asunto aparece aún más claro: sólo la intención subjetiva del agente nos suministra información sobre aquello que su voluntad ama.

No quiere esto decir, sin embargo, que baste con la intención, en la opinión de estos autores, para determinar la moralidad de un acto. La intención sin más no bastaría para justificar lo injustificable. La intención global del agente será buena, y por lo tanto, el acto moral, cuando quiere con el conjunto del acto un bien que pueda superar todo efecto malo. Lo que les parece es, pues, que aquello que nos informa sobre lo que un acto humano significa moralmente ha de ser el conjunto integrado por el acto externo que se realiza, el fin que se pretende conseguir y las circunstancias (entre ellas fundamentalmente las consecuencias que se seguirán de la acción) en que el acto se desenvuelve[8]. En definitiva, de acuerdo con lo que ya sabemos, todo se reduce a discernir por la comparación de bienes en juego si hay razón proporcionada para poner el acto de que se trata o no. Si la hay, la intención de seguirla hace que el acto sea moralmente bueno.

Frente a este modo de pensar, el Papa reafirma la doctrina tradicional de las fuentes de la moralidad, si bien ofreciendo una consideración del objeto moral enormemente clarificadora frente a las dificultades que ofrecía en buena parte de la manualística.

En efecto, el Papa señala que el significado moral de un acto viene dado por el objeto moral, la intención del sujeto que actúa y las circunstancias de la acción (n. 74), recogiendo el penetrante análisis del acto moral de Santo Tomás de Aquino, aún válido[9]. Y en concreto, en un texto clave para nuestro tema sostiene:

> «*La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*, como lo prueba el penetrante análisis, aún válido, de Santo Tomás. Así pues, para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspec-*

7. Cfr. Epígrafe primero de la sección IV del capítulo II titulado «Teleología y teleologismo».

8. Tanto Fuchs como McCormick y Knauer defienden expresamente este planteamiento (cfr. sus artículos ya citados en J. WILKINS, *Understanding Veritatis Splendor. The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's moral teaching*).

9. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 6.

> *tiva de la persona que actúa*. En efecto, el objeto de un acto de la voluntad es un comportamiento elegido libremente. Y este objeto, por el hecho de ser conforme con el orden de la razón es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, en el amor originario. Así pues, es ilícito tomar como objeto de un determinado acto moral un proceso o un acontecimiento de orden físico solamente, que deba valorarse en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que nace de la voluntad de la persona que actúa» (n. 78).

Fijemos nuestra atención en dos afirmaciones contenidas en este texto, que a mi modo de ver son extremadamente importantes para nuestro tema. Por una parte el Papa sostiene que para poder aprehender el objeto (fuente de moralidad) de un acto, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. Con ello está rechazando toda postura que identifique el objeto moral con la acción física, *asépticamente* contemplada, que se realiza. Es necesario tener en cuenta algo más, que viene dado por la segunda afirmación a que me refiero: la definición de objeto moral como el «fin próximo de una elección deliberada». El objeto moral, pues, viene dado por aquello que *se elige hacer* en orden a la consecución de un determinado fin. Dicho de otro modo: el objeto moral viene dado por aquello que el sujeto *quiere hacer* como camino para alcanzar el objeto de su intención. Es muy significativo que la Encíclica insista en emplear la terminología «acciones cuya elección deliberada nunca es lícita»: no está hablando de lo que en la acción es puramente físico o natural.

Observemos que, por un lado, así entendido, el objeto moral no carece en el conjunto del acto de intencionalidad, como afirmaban los autores que antes comentábamos. Cuando la voluntad escoge hacer algo en vistas a un fin está *queriendo* ese algo, y querer es algo intrínsecamente susceptible de moralidad.

Por otro lado, ese algo que se quiere guarda una relación a la razón: puede ser un bien humano o algo que destruye un bien humano o algo totalmente indiferente.

Si se tratase de algo que destruye un bien humano fundamental, al elegir hacerlo de hecho se está queriendo la destrucción de ese bien. Y esto es precisamente lo que nunca puede ser moralmente aceptable, sea cual sea el fin por el que se haga.

Por lo tanto, aun suponiendo un fin o intención buena, cuando lo que se hace es malo, de hecho se está queriendo y haciendo algo malo. Si además tenemos en cuenta que los actos de la voluntad tienen también un carácter inmanente, al querer algo malo se está haciendo a sí misma mala, aunque fuera de sí cree un *estado de cosas bueno*.

Esta es la razón por la que siempre se ha afirmado que el objeto malo vicia de raíz el acto moral convirtiéndolo en malo independientemente de la intención del agente o de las circunstancias. Y por ello, el Documento mantiene con firmeza la existencia de acciones cuya elección deliberada nunca es

moralmente lícita: aquéllas en las que se elige destruir un bien personal fundamental es decir, aquéllas vetadas por las normas morales absolutas negativas. Nunca puede haber razón o proporción entre la destrucción de la persona en una de sus dimensiones fundamentales y cualquier bien por grande que sea. El mal no está en la acción sin más, sino en la elección de esa acción.

Queda, pues, fuera de lugar toda acusación de «objetivismo» a la doctrina tradicional y también a la doctrina del documento pontificio: el acto humano siempre se está juzgando desde dentro —no desde fuera, en su dimensión física—, y, además, en el caso de los actos intrínsecamente malos, no se está prescindiendo del contexto en que el acto se realiza, sino que precisamente se está juzgando el acto como malo porque incide negativamente en la red de relaciones del sujeto consigo mismo, con los demás o con Dios[10].

A mi juicio, pues, a la vista de todo lo dicho, es obligado señalar que, en el fondo, al sostener la realidad de los actos intrínsecamente malos, y con ellos de las normas morales absolutas, se está defendiendo y promoviendo la dignidad misma del ser humano, sus posibilidades de plenitud y salvación. A la hora de la verdad, el Papa, con la tradición plurisecular de la Iglesia, está defendiendo frente a todo ataque el valor incondicionado de la persona humana, como hombre y como hijo de Dios[11].

II. La opción fundamental

1. *Doctrina de «Veritatis splendor» sobre la opción fundamental*

«No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que da el ser a la vida moral y compromete la libertad a nivel radical ante Dios. Se trata de la *elección de la fe,* de la *obediencia de la fe* (cfr. *Rom* 16, 26), por la que "el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece 'el homenaje total de su entendimiento y voluntad'" (Con. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 5; Con. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre la fe católica *Dei Filius*, cap. 3: *DS*, 3008). Esta fe, que actúa por la caridad (cfr. *Gál* 5, 6), proviene de lo más íntimo del hombre, de su "corazón" (cfr. *Rom* 10, 10), y desde allí está llamada a fructificar en las obras (cfr. *Mt* 12, 33-35; *Lc* 6, 43-45; *Rom* 8, 5-8; *Gál* 5, 22)».

Estas palabras textuales del n. 66 de *Veritatis splendor* ponen de relieve sin lugar a dudas de ningún género la afirmación en la tradición cristiana, ya desde la era apostólica, de la existencia de un nudo central de la entera vida moral, que le da su significado unitario: se trata de la elección de la fe, que actuando por la caridad informará y especificará la entera vida moral del cristiano.

10. Cfr. A. Rodriguez Luño, *El acto moral y...*, 711.
11. Cfr. *ibidem*.

Con ello, fijémonos bien, el Documento pone de relieve que no es ajena a la doctrina moral de la Iglesia la visión de la vida moral de la persona como un todo unitario. Todo unitario que no es la simple agregación de actos singulares hipotéticamente independientes unos de otros, como probablemente dejaba entenderla el tratamiento manualístico del acto moral, la conciencia y la ley.

Por tanto, y me parece importante resaltarlo aquí, la noción de una elección fundamental iluminante del entero obrar moral de la persona, y criterio de la moralidad de su actuar, no es una novedad asumida por el Magisterio en los últimos años, y subrayada ahora por *motivos intraeclesiásticos*. A pesar de muchos tratamientos teológicos del actuar humano poco sensibles a este tema, la noción pertenece a la doctrina cristiana desde la mismísima revelación en los escritos apostólicos. Para la Iglesia, la vida moral es la consecuencia directa de la fe profesada, y de ella recibe su especificidad y características propias. Lo que sí es cierto, es que los últimos tiempos han traído consigo una especial sensibilidad e interés hacia la libertad humana, que han facilitado volver a descubrir que ésta no es sin más una elección de actos, sino una disposición de sí (cfr. n. 65).

Notemos también, sin embargo, que el Santo Padre habla aquí de «elección fundamental», cuando hasta ahora venía hablando de «opción fundamental», y seguirá usando esta última terminología para rechazar una determinada concepción de la misma.

El hecho, a mi modo de ver, es significativo. Y lo es en dos sentidos. En primer lugar porque manifiesta que no tiene inconveniente alguno en reconocer como propios los aspectos positivos que esa noción trae consigo en cuanto renovación de una moral que en el tratamiento de los manuales había descuidado este punto. Y en segundo lugar, porque pone de relieve que quiere separarse de un modo de entender la opción fundamental que no puede ser acorde a la doctrina de la Iglesia.

Y es que, precisamente, la gran diferencia entre los diversos modos de la opción fundamental está en considerarla o no una elección, tal y como este término es normalmente entendido, como veremos con más detalle enseguida.

Ese concebir la opción fundamental como una elección fundamental lleva al tratamiento del problema que realmente está en el fondo de toda esta cuestión, que es la relación entre opción fundamental y actos particulares, que determina, en última instancia, la noción misma de pecado mortal y venial. De aquí el título de esta sección III del capítulo II de *Veritatis splendor*: «La elección fundamental y los comportamientos concretos», y su entero tratamiento.

a) *La noción cristiana de opción fundamental*

En este contexto, la Encíclica nos presenta una opción fundamental que podíamos más o menos describir con los siguientes términos: aquella elección

humana por la que una persona compromete su libertad a nivel radical ante Dios. Elección que, a pesar de su carácter genérico, tiene contenido específico, que es la fe como principio vinculante de todo el obrar, y se constituye en tal por asumir y dar su sentido —no separemos nunca estos dos polos— a una multiplicidad de prescripciones particulares. Así, la opción fundamental puede ser concebida como la respuesta al «ven y sígueme» de Jesús, respuesta que, además de ser una actitud de fondo del creyente —o quizás precisamente porque lo es— vincula las elecciones de los actos particulares (cfr. n. 66).

Por consiguiente, se entiende que es una y única la libertad que se determina a sí misma en la opción fundamental y en cada una de las elecciones particulares, de modo que la elección particular contraria a la elección fundamental puede —según sus características— romperla (cfr. nn. 67 y 70).

b) *La noción de opción fundamental contraria a la verdad revelada*

La Encíclica rechaza una noción de opción fundamental entendida como un acto realizado por la libertad fundamental, no electivo ni reflejo, sino trascendental y atemático, por el que la persona dispone de sí hacia el Bien absoluto (cfr. n. 65).

Esta noción procede de la distinción de dos niveles diversos de libertad en el hombre: un nivel fundamental o trascendental y uno categorial o intramundano. El primero tiene por objeto el Bien absoluto, el segundo los bienes particulares o finitos.

Hay pues una distinción entre el acto propio de la libertad trascendental, que es la opción fundamental, y los actos propios de la libertad categorial, que son las elecciones particulares por las que el sujeto tiende a bienes finitos. Estas elecciones, obviamente, guardan una relación con la fundamental, pues son signo suyo, y modos de su realización práctica. Pero precisamente por no poder expresarla totalmente, al estar a otro nivel de libertad, tampoco pueden romperla.

De aquí que muchos autores introduzcan una disociación del obrar humano en dos niveles: uno trascendental que sería propiamente el moral, y uno categorial que no tendría propiamente significado moral sino que se vería afectado simplemente de una condición de corrección o incorrección dependiente de las exigencias naturales y sociales de la vida intramundana de las criaturas[12].

De este modo, para estos autores sólo habría pecado (mal moral) cuando la opción fundamental es cambiada por otra contraria, pero no cuando al-

12. A uno y otro nivel siguen las directrices de conducta trascendentales o materiales a que se hacía referencia más arriba al tratar de las normas morales absolutas.

gún acto particular es contrario a la ley moral. Estos últimos podrían ser correctos o incorrectos pero no buenos o malos. Se dinamita así la realidad del pecado mortal tal y como ha sido entendido en la tradición de la Iglesia a partir de la revelación misma (cfr. nn. 65, 69 y 70).

La crítica fundamental que el documento dirige a la opción fundamental entendida de este modo es que niega la integridad sustancial o unidad personal del agente moral, introduciendo una dualidad que no es conforme a la doctrina revelada.

2. *La cuestión teológica de la opción fundamental*

La cuestión teológica de la opción fundamental es una de las más evidentes pruebas de la profunda reorientación de que es objeto la teología moral en nuestro siglo, y en especial a partir del Concilio Vaticano II. Se trata claramente de uno de los frutos en los que cuaja una de las líneas personalistas de renovación de la moral. Como botón de muestra significativo de lo que acabo de decir puede tomarse el caso del conocidísimo moralista Bernhard Häring, un hombre emblemático en la renovación de la moral, que pasa de no tocar siquiera el tema como tal en su difundido manual *La ley de Cristo*, publicado en los años 60, a proponerlo en su último tratado *Libertad y fidelidad en Cristo* como uno de los conceptos fundamentales de la teología moral[13].

En efecto, nuestro siglo presencia la reacción frente a la visión objetivista, legalista y demasiado juridicista que de la moral presentaban los manuales clásicos y, en general, los preconciliares, buscando un enfoque y una elaboración mucho más personalista para la moral. Se señala —y con justicia— que los actos humanos no pueden seguir siendo considerados como «casos» aislados los unos de los otros, que no se contemplan tampoco en relación a la persona misma que es su sujeto. Y se insiste, al mismo tiempo, en que no todos ellos tienen el mismo valor en orden a configurar la identidad moral de la persona[14].

En este contexto aparecen las primeras construcciones teóricas que introducen la noción de opción fundamental.

Quizás el primer intento que encuentra fortuna en la elaboración de esta doctrina como tal es el famoso artículo de M. Flick y Z. Alszeghy *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, publicado en la revista Gregorianum en 1960[15]. En su trabajo aplican a la moral diversas tesis procedentes de la investigación sobre el papel de la gracia en la psicología del obrar.

13. Cfr. B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona 1985, p. 177.
14. Cfr. L. MELINA, *Morale: tra crisi...*
15. «Gregorianum» 41 (1960) 543ss.

A mi modo de ver es lógico que la raíz de toda esta teoría se encuentre en una determinada comprensión del hombre: en una antropología. Es imprescindible una noción bien precisa de la libertad humana para construir después las consecuencias ético-morales que conforman la opción fundamental.

Y en este sentido, me parece fuera de toda discusión que el más profundo basamento de la teoría de la opción fundamental ha de situarse en la antropología trascendental de K. Rahner[16]. Quiero decir con esto que la doctrina de la opción fundamental que es rechazada en la Encíclica es aquella que se desarrolla desde las tesis antropológicas rahnerianas[17]. A partir de su trabajo algunos moralistas elaboraron la correspondiente construcción teológico-moral[18].

En el trasfondo de toda la teoría sobre la opción fundamental estará la distinción en la vida del hombre entre un orden de la salvación (o esfera de la relación con Dios) y un orden intramundano o histórico (o esfera de la relación con los demás y de la acción en el mundo), ya presente en el seno de lo que en su momento llamamos moral autónoma. De aquí se procede a la distinción neta entre la libertad trascendental de la que antes hablábamos y la categorial con sus objetos respectivos: el Bien absoluto y los bienes humanos particulares. La primera no es plenamente consciente o reflexiva precisamente porque versa sobre la disposición que la persona hace de sí misma, y la persona nunca puede tomarse a sí misma por objeto de un acto suyo con la misma consciencia con que toma otros objetos diferentes de sí para sus actos. En este sentido se dice que la opción fundamental es «atemática», en la terminología usada por estos autores, como veíamos antes que recoge la Encíclica. La segunda, en cambio, sí es refleja y consciente, pues la persona puede tomar de forma plenamente consciente los bienes humanos como objeto del ejercicio de su libertad.

A la vista de todo esto se puede decir que la opción fundamental puede ser descrita por medio de las tres características esenciales siguientes: a) procede del centro mismo de la persona humana, siendo, por tanto, el lugar de la autodeterminación, y, consiguientemente, de la responsabilidad moral; b) su

16. Así lo afirma expresamente J. FUCHS, uno de los más notables defensores de esta postura, en el artículo *Good acts and good persons*, en J. WILKINS, *Understanding Veritatis Splendor. The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's moral teaching*, Wilts 1994, 21-26, en el que responde a las críticas de que esa noción es objeto en la Encíclica.

17. Sobre este asunto puede consultarse el excelente estudio de J.M. YANGUAS, *La intención fundamental: el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, contribución al estudio de un concepto moral clave*, Barcelona 1994.

18. Se puede decir, pues, que pasos representativos en la génesis de esta propuesta moral los tenemos en K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977; J. FUCHS, *Libertà fondamentale e morale*, recogido en J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Brescia 1970, 113-179, así como sus apuntes para uso de los alumnos *Esere del Signore*, Roma 1981, 108-120; R.A. MCCORMICK, *Personal conscience*, en G.J. DYER (ed.), *An American Catholic Catechism*, New York 1975.

objeto es el ser entero del sujeto en su relación a Dios, y no una acción o un conjunto de acciones; c) como ejercicio de la libertad fundamental no es una «acción» en el sentido normal de la palabra, sino más bien algo parecido a una preferencia que cuaja en un a modo de actitud, sin que haya constancia explícita para el sujeto del momento en que se adoptó[19].

Como se puede colegir de esta descripción de la opción fundamental, el ejercicio de la libertad fundamental que supone, no se identifica con la elección libre, como afirman los autores que la sostienen. Por otro lado, no queda claro, como se puede también comprobar acudiendo a esos mismos autores, qué tipo de relación existe entre la decisión libre y el ejercicio de la libertad fundamental. Por último, sí queda claro que la elección libre puede ser no coincidente con la opción fundamental sin por ello necesariamente romperla.

De acuerdo con todo esto puede decirse que

1) la propuesta moral que se denomina con el nombre de opción fundamental consiste en la afirmación de la existencia de dos niveles éticos diferentes en la persona humana, relacionados pero no coincidentes. Uno de ellos sería el nivel del obrar humano intramundano, en el que se ejercita la libertad de elección. El otro sería el del obrar trascendental, en el que tiene lugar la disposición de uno mismo en relación a Dios. De estos dos niveles de la libertad solo el segundo es el lugar de la moralidad del obrar pues en él se da la decisión más honda e íntima de la persona hacia Dios. En el nivel categorial los actos y elecciones no proceden del núcleo mismo de la personalidad libre, sino de áreas periféricas a éste, de modo que aun expresando la decisión fundamental de la misma nunca pueden hacerlo total y plenamente: no pueden comprometerla;
2) de esta propuesta moral se deriva inmediatamente la exigencia de cambiar la tradicional dimensión bipartita de los pecados (mortal/venial) por otra tripartita (mortal/grave/venial). El venial se daría cuando se trata de una materia leve o falta la necesaria advertencia o libertad de elección. El mortal se daría cuando se pone en juego la libertad fundamental rechazando a Dios como fin último. El grave tendría lugar cuando está en juego una materia grave, existe la advertencia y libertad debidas, pero no se afecta a la opción fundamental[20].

Por lo tanto, se está afirmando:

1) que pueden darse acciones concretas contrarias gravemente a la ley moral sin que se cometa con ello un pecado mortal: son actos «incorrectos»;

19. Cfr. J. BOYLE, *La libertad, la persona y la acción humana*, en W. MAY, *Principios de vida moral*, Barcelona 1990, 162. El autor cita esas características atendiendo a las ideas de Rhaner.
20. Cfr. L. MELINA, *Morale: tra crisi...*, 67.

2) las elecciones libres de la vida cotidiana carecen de una inmediata y necesaria referencia a Dios. Con otras palabras, son poco menos que irrelevantes en orden a la salvación personal.

3. *Algunos elementos de crítica*

Desde el punto de vista del Magisterio de la Iglesia, expresión auténtica de la Revelación cristiana, tenemos, además de la Encíclica *Veritatis splendor*, dos instancias de referencia directa a la cuestión que tratamos. Una de ellas es el Concilio de Trento en sus decretos sobre la Justificación y sobre la Penitencia. La otra, la Declaración *Persona humana* sobre algunas cuestiones de ética sexual (1975).

Trento sostiene, apoyándose claramente en la Sagrada Escritura, que la gracia se puede perder no sólo por actos directos contra la fe, que hacen perder la fe misma, sino también por la comisión de cualquier pecado mortal. También afirma que nadie puede tener la absoluta certeza de encontrarse en estado de gracia, pero al exigir como necesaria la confesión de todos y cada uno de los pecados mortales cometidos, está manteniendo la posibilidad de tener la certeza moral de haberlos cometido, de modo que los partidarios de la opción fundamental no pueden encontrar un apoyo en este texto sino más bien un rechazo. No deja el Concilio (como tampoco Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 17) lugar para un pecado grave que no sea mortal.

La Declaración *Persona humana* entra directamente a criticar algunas de las tesis de la opción fundamental en relación a la cuestión del pecado mortal en materia sexual. En concreto, afirma explícitamente que la opción fundamental puede ser radicalmente modificada por actos particulares.

También desde un punto de vista filosófico y teológico la teoría de la opción fundamental es susceptible de crítica.

En primer lugar, habría que plantearse si es posible un ejercicio de la libertad semejante del tipo que en la teoría de la opción fundamental se da a la libertad fundamental. Da la impresión de que se habla de una libertad poco menos que angélica, perfecta, ajena, por una parte, a los condicionamientos espacio-temporales en los que necesariamente se da todo ejercicio humano de la libertad, y no afectada, por otra, por la multiplicidad de factores que influyen en una libertad finita, creada y propia de una criatura compleja (cuerpo y alma).

Pero sobre todo, me parece que es necesario enfocar la crítica a un aspecto reiterativamente denunciado por la Encíclica *Veritatis splendor* al enjuiciar las doctrinas morales que afronta. Y es que introduce una antropología dualista al separar netamente dos campos en el ser humano, el fundamental y el categorial, prescindiendo de la unidad sustancial del mismo. Parece, como afirma Melina, que se separan las dimensiones espiritual y material del hom-

b re, atribuyendo a la primera el nivel trascendental y a la segunda el categorial o periférico, como si no hubiera entre ellas una unidad perfecta[21], sin que en ningún momento se justifique y se pruebe una tal distinción. Más en concreto aún, se presenta el mundo de lo categorial como una limitación y condicionamiento del espiritual, que impide la expresión plena de la opción por Dios, de modo que en los bienes particulares no se puede elegir a Dios, que es elegido directamente al nivel fundamental, muy en contra de toda la doctrina clásica que afirma y demuestra con su método que al Bien absoluto (que es el fin último) se le elige en la elección de los bienes particulares ya que la voluntad del bien en general se actualiza y determina en la voluntad de los bienes concretos al no poder nuestra razón y voluntad finitas y limitadas aferrar el Bien absoluto[22].

Por otro lado, tal y como la doctrina de la libertad fundamental es presentada por sus defensores más o menos moderados, la cuestión de su existencia ofrece bastantes dudas. Por una parte esa libertad fundamental de ejercicio prerreflexivo y atemático no forma parte de la experiencia humana, por tanto, su existencia no puede deducirse de la experiencia. Por otra parte, no parece existir argumento filosófico alguno que intente demostrar que es inevitable la afirmación de la libertad fundamental[23]. Parece que el único argumento que lleva a la afirmación de su existencia y características es la convicción de que la libertad de elección no es capaz de explicar la autodeterminación del sujeto personal, es decir, la capacidad de disposición total de sí mismo en orden a un fin. Pero esto, como bien ha mostrado J. Boyle en el trabajo a que hemos hecho ya frecuente referencia no es cierto. Una cosa es que la elección de bienes particulares sea limitada y finita, y otra muy distinta es que no suponga una verdadera autodeterminación del sujeto. Y el fondo de este error se encuentra en que la consideración que se hace de la libertad de elección es errónea, o al menos impropia. En efecto, se considera que con las elecciones particulares lo único que hace la persona es crear un determinado estado de cosas fuera de sí, en el mundo en que vive. Pero se olvida que la elección libre es fundamental y esencialmente no el crear un estado de cosas en el mundo sino una autodeterminación de sí mismo. Es decir, se olvida o se niega que la elección tiene un efecto inmanente al sujeto que actúa, que es su propia autodeterminación por la que el sujeto no sólo crea algo fuera de sí sino que *se hace a sí mismo algo*. Por ejemplo, quien comete un asesinato no sólo da lugar una situación injusta, sino que *se convierte a sí mismo en asesino*, elige ser asesino[24]. La cuestión, como es bien conocido, fue magistralmente mostrada ya por Santo Tomás, y pertenece a la más genuina tradición moral católica.

21. *Ibidem*, 69.
22. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1.
23. Cfr. J. BOYLE, *La libertad, la persona...*, 162.
24. Cfr. *ibidem*, 166ss. y L. MELINA, *Morale: tra crisi...*, 71.

Desde el punto de vista teológico podría decirse que esta doctrina desvincula la fe del obrar de tal modo que se aleja de la verdad misma de la fe y del obrar tal y como la Revelación la enseña. Parece como si se pudiera desvincular la relación con Dios que supone la fe, de las obras concretas que componen la vida en el mundo, de modo que la fe no vinculase concretamente la conducta. En el fondo se vuelve a presentar la cuestión de la relación entre la caridad y los mandamientos, de tal forma que la primera, que es la ley del Espíritu, la ley nueva, constase sólo de exhortaciones, orientaciones, intencionalidades, etc., que se expresarían en los mandamientos que no formarían normas morales concretas, de contenido material, sino simples líneas genéricas de conducta no vinculantes. Y esto es manifiestamente contrario a la Revelación y a la Tradición. En efecto, desde las cartas de San Pablo o de San Juan a la conducta de los cristianos de la primera época se puede ver la conexión y vinculación intrínseca que existe entre la interioridad y la exterioridad del agente. Por ejemplo, los mártires que entregan la vida por no quemar unos insignificantes granos de incienso ante una estatuilla que nada significa, revelan con su conducta que el obrar externo es manifestación necesaria de la propia interioridad, de modo que su significado no le viene sólo del acto que físicamente se realiza, sino de lo que moralmente supone.

En definitiva, y para concluir, a mi modo de ver no está justificada la introducción de la noción de libertad fundamental que sirve de apoyo a la teoría de la opción fundamental, así como tampoco queda suficientemente probadas sus características y propiedades. Y aquí está precisamente la crítica fundamental a esta doctrina, que por lo demás, si se acepta este postulado básico, es perfectamente coherente en sus afirmaciones. Me parece que sobre este asunto puede dar luz una analogía. A mi juicio se puede decir que el bien —en singular— del hombre no es algo singular al modo de los demás bienes humanos: uno entre muchos, sino que es más bien la unidad manifestada por lo que el conjunto de todos los bienes humanos particulares significan. No su simple agregación o suma. Los bienes particulares son, por decirlo de otro modo, dimensiones limitadas del único bien humano que es su plenitud, o, si se quiere, Dios mismo. Pues así como no es necesario introducir una noción de bien humano trascendental diverso de los bienes humanos particulares, tampoco es necesario introducir una noción de libertad fundamental o de opción fundamental diversa de las elecciones particulares de la criatura: cada una de ellas es una dimensión de la disposición de sí que hace la misma criatura en su obrar en el tiempo.