



LOS ACTOS INTRÍNSECAMENTE MALOS Y LA ENSEÑANZA DE LA ENCÍCLICA «VERITATIS SPLENDOR»

WILLIAM E. MAY

Hacia el final del Capítulo III de la Encíclica *Veritatis Splendor*, al recordarles a sus hermanos los obispos sus responsabilidades como pastores, el Papa Juan Pablo II ofrece como signo distintivo del «núcleo de las enseñanzas de esta Encíclica», núcleo «que se reafirma con la autoridad del Sucesor de Pedro», el siguiente: «la reafirmación de *la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos morales* y, en particular, de aquellos que prohíben siempre y sin excepción *los actos intrínsecamente malos*» (n. 115).

La finalidad de este artículo es la de presentar y comentar la enseñanza de la *Veritatis Splendor* sobre la cuestión de los actos intrínsecamente malos, y —con referencia a ellos—, de las normas absolutas que no admiten excepciones. Al hacerlo, prestaré atención a lo siguiente: 1) el significado existencial de los actos humanos; 2) su especificación moral; 3) los criterios para evaluar su bondad o malicia moral, y la verdad de que los absolutos morales, al excluir los actos intrínsecamente malos, protegen la dignidad inviolable de la persona humana y señalan el camino hacia la plenitud humana en Cristo; y 4) la incoherencia de las teorías éticas, rechazadas por el Papa Juan Pablo II, que niegan la existencia de absolutos morales y la noción de actos intrínsecamente malos tal como se entiende en la tradición católica. Concluiré con una reflexión acerca de la infalibilidad de la enseñanza expuesta en la *Veritatis Splendor*.

El significado existencial de los actos humanos

En la tercera parte del Capítulo II, dedicada a la consideración de la opción fundamental y de los distintos tipos específicos de comportamiento, Juan Pablo II subraya que la libertad humana, con justicia, debe considerarse no sólo como «la elección de esta o aquella acción particular», sino que «es también, dentro de esa elección, *decisión sobre sí* y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios» (n. 65). Además, al principio de su discusión acerca del acto moral en la cuarta parte del Capítulo II, el Papa observa que «es precisamente mediante sus actos como el hombre se perfecciona en cuanto tal, como persona llamada a buscar espontáneamente a su Creador y a alcanzar libremente, mediante su adhesión a Él, la perfección feliz y plena» (n. 71). Afirma, más adelante, que nuestros actos libremente escogidos «no producen sólo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su *profunda fisonomía espiritual*» (n. 71).

En estos textos, Juan Pablo II no hace más que reafirmar una verdad central acerca de la persona humana que es materia de nuestra fe católica, a saber: la realidad de la libre elección como *autodeterminante*. Esta es una verdad central de la Escritura (cfr. Sirac 15, 11-20), de los Padres y de todos los escolásticos,¹ y es la enseñanza

1. El propio Juan Pablo II, en el n. 71 de la *Veritatis Splendor*, cita un pasaje altamente esclarecedor de San Gregorio Niseno sobre este punto. A saber: «Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos». (San Gregorio Niseno, *De vita Moysis*, II, 2-3; PG 44. 327-328). En cuanto a los Padres de la Iglesia sobre el tema de la libre elección, véase también San Agustín, *De libero arbitrio*. Los padres apostólicos, tales como San Justino Mártir, acentuaban la libre elección frente al determinismo pagano. Muy pronto en la historia del cristianismo, San Justino desarrolló una línea de razonamiento que se volvería a usar una y otra vez por autores tales como San Agustín, San Juan Damasceno y Santo Tomás de Aquino. San Justino escribió: «Hemos aprendido de los profetas y lo consideramos como

definida por la Iglesia². La libre elección, en efecto, es el principio existencial de la moralidad, del bien moral y del mal moral, precisamente porque el bien moral y el mal moral dependen, para su propio ser, del poder de la libre elección. Esto es así porque lo que hacemos es *nuestra* acción y ésta puede ser una *mala* acción o lo contrario sólo si nosotros decidimos libremente realizarla³. Es a través de la libre elección, precisamente, como la persona humana como el tipo de persona que es, se hace una persona moralmente buena o mala. Esta es la razón por la que la libre elección es un principio existencial de nuestra vida moral, y esa es la verdad precisa expuesta por Juan Pablo II en los números 65 a 70 de la *Veritatis Splendor*, en los que rechaza aquellas teorías de la opción fundamental que disocian la autodeterminación de las libres elecciones que realizamos a diario, y la colocan en un supuesto acto de libertad básica que es distinto y diferente de la libre elección.

Los actos humanos, en otras palabras, son configurados por las elecciones libres. Los actos humanos no son simplemente eventos físicos que van y vienen, tales como la caída de la lluvia o el agitarse de las hojas con el viento. Los actos humanos no son «cosas» que «ocurren» a una persona, sino que por el contrario son la expresión externa de la elección de la persona, el desvelar o la revelación de

verdad, que los castigos y las penas y los buenos premios son distribuidos según el mérito de las acciones de cada hombre. Si este no fuera el caso, y si todas las cosas ocurrieran según el decreto del destino, no quedaría nada en absoluto en nuestro poder. Si es el destino lo que decreta que este hombre ha de ser bueno, y aquel hombre malvado, entonces ni podemos alabar al primero, ni culpar al segundo. Además, si la raza humana no tiene el poder de una elección libremente escogida para huir del mal y para abrazar el bien, entonces no se pueden pedir cuentas a los hombres por sus acciones». (*The First Apology* 43: trad. de W. A. JURGEN, *The Faith of the Early Fathers* [Collegetown, Minnesota 1970] I, n. 123). Véase también Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, Prólogo.

2. El Concilio de Trento definió solemnemente la verdad de que la persona humana, incluso después de la Caída, es poseedora del don del libre albedrío. Para el texto, véase DENZINGER y SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Romae 1975), n. 1555. Véase también el Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 17, en la que los padres conciliares subrayan que el poder del libre albedrío «es un signo excepcional de la imagen divina en el hombre».

3. Sobre esto, véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1, 83, 1; 1-2, 1, 1; 1-2, 6, 1; 1-2, 18, 1; véase también G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus, Christian Moral Principles*, Chicago 1983, p. 41.

la identidad moral de la persona. En el núcleo de un acto humano, como acto moral y personal, hay una elección libre y autodeterminante, que es algo espiritual por naturaleza y que habita en la persona, otorgándole su propia identidad moral. Es precisamente por esta razón por lo que Santo Tomás afirma que «obrar es una acción que permanece en el propio agente»⁴. La Escritura, particularmente el Nuevo Testamento, es muy clara a este respecto. Jesucristo enseñó que no es aquello que entra en la persona lo que le mancha; más bien, le mancha aquello que sale de la persona, de su corazón, del núcleo de su ser como agente moral, de su libre elección (cfr. Mateo 15, 10-20; Marcos 7, 14-23).

Somos libres para escoger lo que vamos a hacer y, por medio de esa elección, para hacer que nosotros *seamos* la persona que somos. Pero *no* somos libres para hacer que aquello que decidimos realizar *sea* bueno o malo, el bien o el mal. Podemos acertar o no cuando elegimos. Elegimos bien cuando decidimos hacer el bien; elegimos mal cuando decidimos hacer el mal. ¿Pero cómo podemos determinar, previamente a la elección, qué alternativas son *moralmente buenas* y cuáles son *moralmente malas*? Esto nos lleva a considerar la especificación de los actos humanos y los criterios necesarios para determinar si los actos son moralmente buenos o malos.

La especificación moral de los actos humanos

El Papa Juan Pablo II se preocupa explícitamente por la especificación de los actos humanos y por los criterios para la evaluación de su bondad o malicia morales en la cuarta parte del Capítulo II de la *Veritatis Splendor*. Después de rechazar ciertas teorías éticas contemporáneas, que él identifica como tipos de «teleologismo», como teorías absolutamente inadecuadas (volveré sobre ello más adelante), el Santo Padre subraya que «*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente*

4. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 57, 4: «agere est actio permanens in ipso agente».

por la voluntad deliberada» (n. 78)⁵ Luego, en un pasaje extremadamente importante que resume muy bien la tradición moral católica expresada por Santo Tomás de Aquino, Juan Pablo II escribe lo siguiente:

«Así pues, para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario. Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa» (n. 78).

Este pasaje es central respecto de la enseñanza de la *Veritatis Splendor* acerca de los actos intrínsecamente malos; por lo tanto es preciso entenderlo correctamente. En este pasaje, como ya he indicado, Juan Pablo II resume atinadamente la tradición moral católica tal como había sido expresada magistralmente por Santo Tomás de Aquino. Nótese que el Papa insiste en el hecho de que no podemos aprehender el objeto que especifica moralmente a un acto humano si no es desde la perspectiva del agente, y que subraya que el objeto de un acto moral no es «un proceso o un evento de orden físico solamente». En esto, no hace más que reafirmar la enseñanza de Santo Tomás, que claramente distingue entre la *especie natural* de un acto —un acto considerado como evento material o proceso físico (por ejemplo, matar, copular)— y la *especie moral* de un acto (por ejemplo, el ajusticiamiento de un criminal *versus* el asesinato de una persona inocente;⁶ el acto conyugal *versus* un acto

5. Aquí el Papa se refiere explícitamente a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, 1-2, 18, 6.

6. Vid. *Summa theologiae* 1-2, 1, 3, ad 3: «Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae». Antes, en el ad 3, Santo Tomás había distinguido entre el fin remoto —el objeto de la voluntad que intenta— y el fin próximo —el objeto de la voluntad que escoge—.

de adulterio)⁷. Para Santo Tomás, el acto exterior, es decir el acto de cualquier poder humano que no sea la voluntad, imperado o mandado por la voluntad, queda especificado por su objeto, es decir por *la materia de que se trata* —lo que él llama *la materia circa quam*, para distinguirla de *la materia ex qua*⁸—, o lo que podemos llamar *la propuesta inteligible aprehendida por la razón y deseada voluntariamente por el agente, esto es, adoptada por su elección*.

Santo Tomás explica esto con claridad. Señala que un acto humano no es como una «cosa» en el mundo de la naturaleza que recibe su forma, y a través de su forma su especie, de la naturaleza. Los actos humanos, como actos que proceden de la inteligencia, reciben su forma, y a través de su forma su especie, de la razón humana⁹. Esta «forma» constituida inteligentemente es el «objeto» del acto exterior, que lo sitúa en su especie moral.

El «objeto» de un acto humano, entonces, es precisamente aquello que uno decide hacer. Es el «objeto» de la voluntad de uno; es aquello que uno elige voluntaria y libremente y, al escogerlo, lo que uno ratifica en su corazón y aprueba. Por ejemplo, si el «objeto» de mi elección es mantener relaciones sexuales con una persona que no es mi cónyuge, estoy eligiendo libremente cometer el adulterio y, al hacerlo, hago que yo mismo *sea* un adúltero. Además, ya que «obrar es una acción que permanece en el propio agente», sigo siendo un adúltero hasta que, mediante otro acto humano libremente escogido, me arrepiento de mi adulterio y me convierto en un *adúltero arrepentido*.

Más aún, Santo Tomás insiste en que *la bondad primera* de un acto humano proviene del objeto escogido y deseado, y que *la mali-*

7. Vid. *ibid.*, 1-2, 18, 5, ad 3: «actus coniugalís et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et paenam. Sed secundum quod comparatur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem».

8. Sobre esto, vid. *ibid.*, 1-2, 18, 2, ad 2: «obiectum non est materia ex qua, sed est materia circa quam; et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem».

9. *Ibid.*, 1-2, 18, 10: «sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae». Véase también 1-2, 18, 5; 19, 3 y 4; 94, 1 y 2.

cia primera de un acto humano procede de la misma fuente¹⁰. La bondad que poseen los actos humanos en razón de los buenos fines por cuya búsqueda son escogidos y de los que dependen como de sus causas finales, es otra fuente de la bondad de los actos humanos, además de la bondad absoluta inherente o intrínseca de esos actos¹¹.

Para completar esta presentación de la tradición católica acerca de la especificación moral de los actos humanos, nos será útil fijarnos en el artículo 3 de la cuestión 20 en la *Prima secundae* de la *Summa theologiae* de Santo Tomás. En este artículo el Doctor Universal subraya que hay una *doble fuente* para la bondad moral o la malicia moral de los actos exteriores. Una fuente es el *fin* hacia el cual se ordena el acto exterior, el fin por el cual se decide realizar por ese acto; pero la otra fuente es la *materia aprehendida inteligiblemente (el objeto propio) del acto exterior*, una fuente que debe tenerse en cuenta y que proporciona una *especificación moral* del acto exterior con *independencia del fin* para el cual el agente decide realizar ese acto exterior. En un texto clave, Santo Tomás escribe lo siguiente:

Cuando el acto exterior tiene una bondad intrínseca o una malicia intrínseca, es decir, una bondad o una malicia que le vienen dadas por razón de su materia (i. e., su *materia circa quam* u objeto) o sus circunstancias, entonces la bondad (o malicia) del acto exterior es una cosa, mientras que la bondad (o la malicia) de la voluntad derivada del fin es otra. Así que la bondad (o la malicia) del fin presente en el acto por razón del deseo del fin se comunica al acto exterior, y la bondad (o la malicia) de la materia y de las circunstancias se comunica al acto de la voluntad¹².

10. *Ibid.*, 1-1, 18, 2: «Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto... Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti... puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est si res generata non consequitur formam specificam... ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena».

11. *Ibid.*, 1-1, 18, 4: «Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit».

12. *Ibid.*, 1-2, 20, 3: «Quanto autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quae est ex fine, est alia; ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis».

Además, en un artículo anterior de la cuestión 20 (artículo 1), Santo Tomás había insistido en que «la bondad o malicia que tiene *en sí* un acto exterior por razón de su materia y circunstancias propias, *no* deriva de la voluntad, sino de la razón». Había concluido que «si la bondad del acto exterior es considerada en cuanto que deriva de la razón que lo aprehende y lo informa, esta bondad tiene prioridad por encima de la bondad que deriva de la voluntad»¹³.

No obstante, —y esto es lo más importante a tener en cuenta—, precisamente porque un acto humano es un acto *moral* en cuanto que es el objeto de la elección libre y autodeterminante de uno mismo, especificado por su objeto, es *moralmente* bueno o malo porque es *escogido y deseado por la persona que actúa*. Por consiguiente, en otro texto importante, escribe Santo Tomás:

... la voluntad puede ser considerada bajo dos aspectos: (i) según su intención, en cuanto que versa sobre un fin último, y (ii) según su elección, en cuanto que versa sobre un objeto próximo que se ordena a ese fin último. Si es considerada de acuerdo con la primera acepción, entonces basta con la malicia de la voluntad para que el acto sea malo, porque aquello que se hace con vistas a un fin malo, es malo. Pero la bondad de la voluntad que intenta no es suficiente como para hacer que el acto sea bueno, porque el acto puede ser malo en sí, puede ser un acto que no puede convertirse en bueno de ninguna manera. *Pero si la voluntad es considerada según va eligiendo, entonces es universalmente verdadero que un acto puede decirse bueno por razón de la bondad de la voluntad, y malo por razón de la malicia de la voluntad*¹⁴.

13. *Ibid.*, 1-2, 20, 1: «Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior *secundum se*, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideratur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis».

14. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a 2c: «... voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in obiectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur: quia quod malo fine agitur malum est. Non autem bonitas voluntatis intendens sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. *Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus*» (énfasis del autor). Sobre esto, véase J. FINNIS, «Object and Intention in Moral Judgments according to St. Thomas of Aquinas», J. FOLLON-J. MCEVOY (eds.) en *Finalité et Intentionnalité: Doctrine Thomiste et Perspectives Modernes: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990*, Paris 1992), pp. 127-148.

Con esta noción del «objeto» del acto humano en mente, resulta fácil entender la conclusión de Juan Pablo II, a saber, que *«hay que rechazar la tesis, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie —su «objeto»— la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas»* (n. 79; cfr. n. 82).

Los criterios para evaluar la bondad moral o la malicia moral de los actos humanos. La verdad de que los absolutos morales, al excluir los actos intrínsecamente malos, protegen la dignidad inviolable de la persona humana e indican el camino hacia la plenitud humana en Cristo

Con este entendimiento del «objeto» en mente, es también fácil entender el argumento del Papa, que él mismo resume al decir que «la razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como ‘no-ordenables’ a Dios, *porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen»* (n. 80; énfasis del autor).

He puesto énfasis en este último pasaje de la *Veritatis Splendor* porque aquí el Santo Padre se refiere a los criterios morales, a las *verdades* que nos permiten determinar si un «objeto» propuesto de la elección humana es moralmente bueno o malo. Anteriormente en la Encíclica, en el Capítulo I, el Papa Juan Pablo II señala el vínculo esencial entre la obediencia a los mandamientos y la vida eterna. Empieza señalando que los tres primeros mandamientos del Decálogo, las «diez palabras», nos llaman a «reconocer a Dios como Señor único y absoluto, y a darle culto solamente a El porque es infinitamente santo» (n. 11). Pero el joven rico del Evangelio de San Mateo, como respuesta a la declaración de Jesús de que había de guardar los mandamientos para alcanzar la vida eterna, quiere saber «cuáles» (Mat. 19, 18). Juan Pablo II observa: «le interpela sobre qué debe hacer en la vida para dar testimonio de la santidad de Dios» (n. 13).

En su respuesta a esta pregunta, Jesús especifica los mandamientos del Decálogo respecto de nuestro prójimo: «por boca del mismo Jesús, nuevo Moisés —dice el Papa—, los mandamientos del Decálogo son nuevamente dados a los hombres» (n. 12). Y estos mandamientos, nos recuerda el Papa, están arraigados en el mandamiento de que hemos de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, un mandamiento que expresa «*la singular dignidad de la persona humana*, la cual es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, n. 24) (n. 13)¹⁵.

Es en este punto, en el que Juan Pablo II desarrolla un tema de crucial importancia respecto del significado de nuestra existencia como personas morales y del entendimiento de las *verdades* que han de guiar nuestras elecciones, a saber, que podemos amar a nuestro prójimo y respetar su dignidad como persona sólo si apreciamos los verdaderos bienes que le perfeccionan y si nos negamos a dañar, destruir o impedir esos bienes. Apelando a las palabras de Jesús, el Papa subraya la siguiente verdad:

«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» (n. 13).

15. Aquí creo que es muy importante señalar que para Santo Tomás el doble mandamiento de amar a Dios por encima de todas las cosas y de amar al prójimo como a nosotros mismos, es uno de los «primeros y comunes preceptos» de la ley natural. En efecto, según Santo Tomás es el *primer principio moral* a la luz de cuya verdad puede aprehenderse la verdad de los preceptos del Decálogo. Así escribe: «*illa duo praecepta [Diliges Dominum Deum tuum, et Diliges proximum tuum] sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia*» (*Summa theologiae*, 1-2, 100, 3, ad 1). Sobre esto, véase el magnífico tratamiento de la enseñanza de Santo Tomás sobre el doble precepto del amor como primer principio moral que hace Aurelio Ansaldi, *El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 1990), cap. VII, pp. 143-195.



El Papa continua afirmando que los preceptos negativos del Decálogo —no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no mentirás—, «expresan con singular fuerza la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio», etc. (n. 13).

Aquí, el Papa está articulando, una vez más, la entera tradición moral católica. Hace siglos, Santo Tomás de Aquino señaló que «Dios es ofendido por nosotros sólo porque actuamos en contra de nuestro propio bien»¹⁶. Los actos humanos, especificados por sus objetos, que la tradición católica siempre ha reconocido como actos intrínsecamente malos, quedan excluidos por preceptos negativos que nos prohíben adoptar propuestas de libre elección para dañar, destruir o impedir los bienes de la persona humana. Estos preceptos, además, no dicen que es malo actuar en contra de una virtud —por ejemplo, «matar injustamente» o «realizar actos sexuales impuros»—. Más bien, estos preceptos excluyen —sin excepción, como nos recuerda el Papa (cfr. nn. 52, 67, 76, 82)—, *tipos de comportamiento* «específicos», «concretos», «particulares» (cfr. nn. 49, 52, 70, 77, 79, 82) como especificados por el objeto de la elección humana. Esos tipos de comportamiento —por ejemplo, hacer algo para propiciar la muerte de una persona inocente o mantener relaciones sexuales con una persona a pesar de que uno mismo o la otra persona se haya comprometido irrevocablemente a una tercera persona en el matrimonio—, quedan excluidos por los correspondientes preceptos negativos sin haber sido identificados antes por su oposición a virtudes¹⁷.

16. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Libro III, Capítulo 122: «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus».

17. Los teólogos que no aceptan esto admiten que hay absolutos morales de un tipo *formal*, que excluyen actos ya descritos como moralmente malos, como el «asesinato injusto» de una persona inocente o la relación sexual con «la persona que no corresponde». Algunos —por ejemplo John Dedek y John Milhaven—, hasta llegan a argumentar que cuando Santo Tomás afirma que los preceptos del Decálogo son indispensables, él los entiende en este sentido formal. Véase J. MILHAVEN, *Moral Absolutes in Thomas Aquinas*, en Charles E. Curran (ed.), *Absolutes in Moral Theology?*, Washington 1968), pp. 154-185; John Dedek, *Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas*, «Thomist» 43 (1979), pp. 385-413. Para una magnífica crítica de esta interpretación sesgada de Santo Tomás y para una excelente exposición de su pensamiento, véase Patrick Lee, *Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators*, «Theological Studies» 42 (1981), pp. 422-443.

Como explica Juan Pablo II, los «preceptos morales negativos... que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos» (n. 67), protegen la dignidad de la persona y son requeridos por el amor al prójimo como a uno mismo (nn. 13, 50-52, 67, 99). Los actos intrínsecamente malos violan (cfr. n. 75) y «contradicen radicalmente» (n. 80) el «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» (n. 13; cfr. n. s 78-80). Es imposible, explica el Papa, —una vez más en consonancia con toda la tradición católica—, respetar el bien de la persona sin respetar los bienes que son intrínsecos a ella, «los bienes... indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir» (n. 67), los «bienes para la persona... tutelados por los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural» (n. 79; cfr. nn. 43, 72, 78). Juan Pablo II subraya que «la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales», entre los cuales está la vida del cuerpo (n. 48; cfr. n. 50).

La gran verdad de que las normas absolutas, «siempre válidas y para todos, sin excepción», prohíben los actos intrínsecamente malos, es, obviamente —como subraya Juan Pablo II—, crucial para la defensa de los derechos humanos inviolables (n. 97). El Papa escribe: «estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes. *Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie*» (n. 96). La negación de la existencia de actos intrínsecamente malos y de normas morales que los excluyen absolutamente, lleva a la negación de derechos inviolables de la persona, derechos que han de ser reconocidos y respetados si ha de ser decente la sociedad¹⁸.

18. Sobre esta cuestión, véase la excelente discusión de la relación inherente entre los absolutos morales y los derechos humanos inviolables en J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series Nueva York 1980, pp. 198-230.



El Papa reconoce el coste de «sufrimientos y de grandes sacrificios» que puede exigir la fidelidad al orden moral (n. 93). No obstante, insiste en que el discernimiento que hace la Iglesia con respecto a los *teleologismos* «no se reduce a su denuncia o a su rechazo» porque llevan a la negación de normas absolutas que proscriben actos intrínsecamente malos, sino que «trata de guiar con gran amor a todos los fieles en la formación de una conciencia moral que juzgue y lleve a decisiones según verdad», en última instancia según la verdad revelada en Jesús (n. 85). Porque es precisamente «*en Cristo crucificado*» en quien «*la Iglesia encuentra la respuesta*» a esta cuestión, por lo que hemos de obedecer «las normas universales e inmutables» (n. 85). Estas normas obligan precisamente porque protegen la dignidad inviolable de la persona humana, a la que hemos de amar con el amor de Cristo, un amor que se sacrifica a sí mismo y que está dispuesto a padecer el mal antes de cometerlo.

Juan Pablo II ilustra esta gran verdad apelando al testimonio de los mártires. «El no poder aceptar las teorías éticas ‘teleológicas’, ‘consecuencialistas’ y ‘proporcionalistas’ que niegan la existencia de normas morales negativas relativas a comportamientos determinados y que son válidas sin excepción, halla una confirmación particularmente elocuente en el hecho del martirio cristiano, que siempre ha acompañado y acompaña la vida de la Iglesia» (n. 90). El Papa luego cita algunos ejemplos: Susana en el Antiguo Testamento, que estuvo dispuesta a morir antes que cometer adulterio; Juan el Bautista, que murió mártir por dar testimonio a Herodes de «la ley del Señor» respecto del matrimonio; así como otros ejemplos del Nuevo Testamento, incluyendo el caso del propio Jesús (n. 93). Juan Pablo II señala que «en el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la intangibilidad de la dignidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios» (n. 92). En efecto, —continúa diciendo—, «el martirio demuestra como ilusorio y falso todo ‘significado humano’ que se pretendiese atribuir, aunque fuera en condiciones ‘excepcionales’, a un acto en sí mismo moralmente malo; más aún, manifiesta abiertamente su verdadero rostro: el de una *viola-*

ción de la 'humanidad' del hombre, antes aún en quien lo realiza que en quien lo padece» (n. 92)¹⁹.

Las normas morales absolutas que prohíben, siempre y en todo lugar, los actos intrínsecamente malos por razón del objeto de la elección humana —dañar, destruir o impedir los bienes fundamentales de la persona humana—, señalan el camino hacia la plenitud en Cristo, el Crucificado que, como nos enseña el Concilio Vaticano II, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (n. 2)²⁰ «El Cristo crucificado» —que nos da la respuesta última acerca de por qué, si hemos de ser plenamente las criaturas que Dios quiere que seamos, debemos inhibirnos de cometer los actos prohibidos por las normas morales absolutas— «*revela el significado auténtico de la libertad, lo vive plenamente en el don total de sí y llama a los discípulos a tomar parte en su misma libertad*» (n. 85). En un pasaje singularmente importante, Juan Pablo II escribe:

«Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad. Es parte constitutiva de la imagen criatural, que fundamenta la dignidad de la persona, en la cual aparece la vocación originaria con la que el Creador llama al hombre al verdadero Bien, y más aún, por la revelación de Cristo, a entrar en amistad con él, participando de su misma vida divina. Es, a la vez, inalienable autoposesión y apertura universal a cada ser existente, cuando sale de sí mismo hacia el conocimiento y el amor a los demás (cfr. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 24). La libertad se fundamenta, pues, en la verdad del hombre y tiende a la comunión» (n. 86).

19. Es importante subrayar aquí que en el pie de página 144 que se adjunta al final de este pasaje, el Papa se refiere explícitamente a la enseñanza del Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 27, en la cual los padres conciliares, tras hablar de la dignidad inviolable de la persona humana, siguen diciendo que «todas las ofensas contra la vida misma, tales como el homicidio, el genocidio, el aborto, la eutanasia y el suicidio voluntario... todas estas y sus semejantes son ofensas criminales: envenenan la civilización; y rebajan a los que las cometen más que a sus víctimas, y militan en contra del honor del Creador».

20. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.



Como nos revela Jesús, «la libertad se realiza *en el amor*, es decir, en el *don de sí mismo*... el don de uno mismo *en el servicio a Dios y a los hermanos*» (n. 87). Esta es la verdad última que ha de guiar nuestras elecciones libres: amar, del mismo modo en que hemos sido y somos amados por Dios en Cristo, cuya «carne crucificada es la plena revelación del vínculo indisoluble entre libertad y verdad, así como su resurrección de la muerte es la exaltación suprema de la fecundidad y de la fuerza salvífica de una libertad vivida en la verdad» (n. 87).

Lo podemos expresar de esta manera: Dios hizo que seamos el tipo de criaturas que somos, personas dotadas de inteligencia y de libertad, porque quiso crear seres a quienes El pudiera dar su propia vida y su amor, seres a los que pudiera llamar a la intimidad personal y a la comunión. Somos libres de amar, es decir, de darnos sin reservas a los demás y de esta manera entrar en comunión con ellos. Y no sólo esto, porque por medio de nuestra unión con Cristo a través de la gracia, somos libres de amar *como El nos ama*, con un amor de sacrificio, con un amor redentor. Esta es la verdad que nos hace libres. Este es el último vínculo que relaciona la libertad con la verdad, y la razón última por la que las normas absolutas que prohíben los actos intrínsecamente malos son verdaderas.

Al enseñar estas normas absolutas, la Iglesia no es, de ningún modo, rigorista o poco realista. Simplemente nos recuerda nuestra dignidad como personas humanas y la dignidad que estamos llamados a darnos a nosotros mismos, por medio de nuestras elecciones libres, con la ayuda de la gracia de Dios: la dignidad de personas que aman del mismo modo que nos ama Dios en Jesús crucificado. Más aún, en nuestra lucha por vivir meritoriamente como seres hechos a imagen de Dios y llamados a la comunión con El, no estamos solos. Podemos vivir como Dios quiere porque El está siempre dispuesto a ayudarnos con su gracia. Como nos recuerda el Papa, Dios nunca manda cosas imposibles: «las tentaciones se pueden vencer y los pecados se pueden evitar porque junto con los mandamientos el Señor nos da la posibilidad de observarlos» (n. 102). Esta verdad, —nos recuerda Juan Pablo II—, es materia de fe. El Concilio de Trento, señala el Papa, condenó solemnemente el argumento de que «los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir por el hom-

bre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas, y te ayuda para que puedas» (n. 102)²¹.

La verdad de que haya actos intrínsecamente malos y, con respecto a ellos, normas absolutas que no admiten excepciones, no se opone de ninguna manera a la libertad y a la dignidad del hombre. Al contrario, esta verdad está arraigada en la dignidad inviolable de la persona humana hecha a imagen y semejanza de Dios y llamada, como Dios mismo, a ser absolutamente inocente de todo mal, a no estar dispuesta a poner el corazón, la voluntad o la decisión en la realización del mal, es decir, en dañar, destruir o impedir los bienes que perfeccionan a la persona humana. Esta es la verdad a la cual han dado testimonio los mártires y, sobre todo, el Cristo crucificado. Más aún, con la ayuda de la gracia sempiterna de Dios podemos, de hecho, evitar cometer el mal. Jesús es, en efecto, como señaló Santo Tomás hace siglos, «nuestro mejor y más sabio amigo»²² y él nos otorgará la gracia precisa para ser fieles imágenes de Dios, hijos amadísimos de nuestro Padre, dispuestos, como él, a hacer sólo aquello que le agrada.

La incoherencia de las teorías éticas que niegan la existencia de actos intrínsecamente malos y de normas morales absolutas

En la cuarta parte del Capítulo 2, al tratar el tema del acto humano, Juan Pablo II distingue claramente entre lo que él llama «teleología» y los llamados «teleologismos». Afirma que «la vida moral posee un carácter 'teleológico' esencial, porque consiste en la ordenación deliberada de los actos humanos a Dios, sumo bien y fin (*telos*) último del hombre» (n. 73). Pero contrasta la teleología con el «teleologismo»:

21. Concilio de Trento, Sesión VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, Capítulo 11: *DS* 1536; cfr. Cánón 18: *DS* 1568. En su pie de página, Juan Pablo II señala que en este texto el Concilio de Trento cita y hace suyo un célebre pasaje de San Agustín, en *De natura et gratia*, 43, 40 (CSEL 60. 270).

22. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, 108, 4, sed contra: «Christus est maxime amicus et sapiens».

«Algunas teorías éticas, denominadas «teleológicas», dedican especial atención a la conformidad de los actos humanos con los fines perseguidos por el agente y con los valores que él percibe. Los criterios para valorar la rectitud moral de una acción se toman de la *ponderación de los bienes* que hay que respetar. Para algunos, el comportamiento concreto sería recto o equivocado según pueda o no producir un estado de cosas mejores para todas las personas interesadas: sería recto el comportamiento capaz de «maximizar» los bienes y «minimizar» los males» (n. 74).

Un tipo de «teleologismo» identificado por el Papa —el «consecuencialismo»—, «pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión» (n. 75). Y otra variante —el «proporcionalismo»—, «ponderando entre sí los valores y los bienes que se persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del ‘bien más grande’ o del ‘mal menor’, que sean efectivamente posibles en una situación determinada» (n. 75). Los que mantienen estas teorías²³ aducen que resulta imposible determinar si un acto tradicionalmente tenido por intrínsecamente malo (por ejemplo, el aborto directamente inducido) es, en realidad, moralmente malo hasta que no se haya considerado, en el caso concreto, el estado de cosas «pre-moral» de bien y de mal que ese acto fuese a propiciar. Concluyen

23. Los principales defensores del «proporcionalismo» en el pensamiento moral católico actual, son Bruno Schueller, Franz Boekle, Louis Janssens, Joseph Fuchs y Richard McCormick. Una colección de ensayos que representan su modo de análisis moral y la negación de los actos intrínsecamente malos se halla en C. E. CURRAN y R. McCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology, n. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, Nueva York 1979. Dos manuales de teología moral, destinados a su uso en los seminarios y en las universidades católicas y muy difundidos en los Estados Unidos, que incorporan el «proporcionalismo» como metodología moral propia son: R. GULA, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, Nueva York 1989, y T. P. O'CONNELL, *Principles for a Catholic Morality*, Nueva York 1978. Las mejores críticas de este planteamiento, a mi juicio, se hallan en G. GRIZEZ, *Christian Moral Principles*, Capítulo 6, y en J. FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington 1991. Una buena crítica se halla igualmente en B. KIELY, *The Impracticality of Proportionalism*, «Gregorianum», 66», (1985), 656-666. Véase también mis libros *Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, The Père Marquette Lecture in Theology 1989 Milwaukee 1989, y *An Introduction to Moral Theology*, Huntington, Indiana 1991, pp. 99-138.

que las proporciones previstas de bien y de mal «pre-morales» en las alternativas disponibles justifican, a veces, excepciones a preceptos que tradicionalmente son tenidos como absolutos (cfr. n. 75).

Juan Pablo II rechaza estas teorías con fuerza, declarando que «no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural» (n. 76). Afirmar el Papa que este modo de evaluar los actos humanos «no es un método adecuado para determinar si la elección de aquel comportamiento concreto es, ‘según su especie’ o ‘en sí misma’ moralmente buena o mala, lícita o ilícita», porque «cada uno conoce las dificultades, o mejor dicho la imposibilidad, de valorar todas las consecuencias y todos los efectos buenos o malos —denominados pre-morales— de los propios actos» (n. 77).

Al Santo Padre no le falta razón en absoluto cuando afirma que los métodos consecuencialista y proporcionalista de efectuar juicios morales piden lo imposible. Pero la incoherencia de estos métodos puede mostrarse aún con más claridad. Según el «teleologismo», un juicio moral se basa en una evaluación comparativa de los bienes y de los males que prometen decisiones alternativas, y uno ha de escoger la alternativa que promete la mejor proporción de bien y de mal.

Pero, como ha demostrado Germain Grisez, esta propuesta requiere el cumplimiento de dos condiciones incompatibles. ¿Cuáles son éstas? La primera condición es que «ha de efectuarse un juicio moral, lo cual significa a la vez que ha de realizarse una elección y se podría escoger una opción moral equivocada». La segunda condición es que «se sepa cuál es la opción que ofrece definitivamente la mejor proporción de bien y de mal»²⁴ Pero estas dos condiciones no pueden cumplirse simultáneamente. Grisez demuestra que esto es así por medio de la siguiente consideración:

Si se cumple la primera condición y se pudiera escoger la opción moralmente equivocada, entonces sería preciso saber cual es su alternati-

24. G. GRISEZ, *o. c.* en nota 3, p. 153.

va moralmente correcta. De otro modo, uno no podría escoger equivocadamente, porque uno escoge equivocadamente sólo cuando sabe cuál opción ha de escoger, y de hecho escoge otra opción distinta. Pero cuando se cumple la primera condición, no puede cumplirse la segunda. La opción que promete la proporción definitivamente superior de bien respecto del mal no puede ser conocida por una persona que escoge una alternativa que promete una proporción inferior. Si la opción superior fuese conocida como superior, su alternativa inferior simplemente no podría escogerse. Cualquier razón en favor de la elección de la opción inferior sería una mejor razón aún en favor de la elección de la opción superior. Cuando uno sabe de verdad que una posibilidad es sin duda alguna superior en términos de la proporción de bien respecto del mal que promete, cualquier alternativa simplemente desaparece²⁵.

Podemos expresar esto de otra manera: para que sea posible la libre elección, deben existir alternativas. Las alternativas, sin embargo, sólo existen cuando los bienes que prometen son inconmensurables. Si fuesen conmensurables, entonces se sabría que una alternativa es definitivamente superior y así desaparecería la atracción hacia las demás alternativas, ya que dejarían de ser alternativas de cara a la elección.

Grisez concluye de la manera siguiente:

Al requerir que se cumplan dos condiciones incompatibles, el proporcionalismo no es sólo falso, sino absurdo, literalmente incoherente. Los juicios genuinamente morales gobiernan las elecciones libres. Cuando se realiza una elección libre, las opciones en torno a las cuales se realiza son inconmensurables las unas respecto de las otras en relación con bienes inteligibles relevantes. Ninguna opción moralmente significativa promete una proporción de bien por encima del mal definitivamente superior que pueda, de modo alguno, interesar a una persona que se preocupa por la moralidad, a no ser que la superioridad sea medida por una norma que contenga un «deber» moral... [Pero] tal norma no puede derivarse de un conjunto de premisas que consideran, todas ellas, bienes y males pre-morales y la proporción en que se darán según se adopten distintas propuestas. Cuando uno puede proceder desde tales premisas hasta una conclusión práctica, no se realiza ninguna elección y así no es posible ninguna elección moral²⁶.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, pp. 153-154.

La infalibilidad de la enseñanza expuesta en la Veritatis Splendor

Juan Pablo II no introduce, en ninguna parte de su Encíclica, el tema de la infalibilidad. No obstante, en todas partes enseña que la verdad de las normas morales absolutas es una verdad revelada. Rechaza el consecuencialismo y el proporcionalismo no sólo porque son teorías morales que fallan filosóficamente, sino —más importante aún— porque *se oponen a la revelación divina y a la enseñanza perenne de la Iglesia*. Nos recuerda que «los fieles están obligados a reconocer y respetar los preceptos morales específicos, declarados y enseñados por la Iglesia en el nombre de Dios, Creador y Señor» (n. 76), y al recordarnos esto se refiere específicamente al magisterio solemne del Concilio de Trento²⁷. Más adelante, dice que «la Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente malos, acoge la doctrina de la Sagrada Escritura» (n. 81). Luego cita dos textos de San Pablo —Romanos 3, 8 y I Corintios 6, 9-10—. Se refiere al texto de San Pablo a los Romanos primero, en una cita de Santo Tomás (n. 78)²⁸, y luego en el enunciado de los números 79 a 83, y finalmente en una cita tomada de la *Humanæ Vitæ*, n. 14, en la que el Papa Pablo VI enseña que «no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien (cfr. Rom. 3, 8)» (n. 80). Y hacia el final de su discusión de los actos intrínsecamente malos, en la cuarta parte del Capítulo 2, el Papa señala: «la doctrina del objeto, como fuente de la moralidad, representa una explicitación auténtica de la moral bíblica de la Alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes» (n. 82).

Como ha dicho Germain Grisez, la apelación de Juan Pablo II «es a la autoridad de Dios al revelar, la cual es la fuente de la infalibilidad de la Iglesia al creer y de la autoridad del Magisterio al en-

27. Véase el pie de página correspondiente al n. 76, en el que el Papa se refiere al Concilio de Trento, Sesión VI, Decreto sobre la Justificación *Cum hoc tempore*, Cánón 19: DS 1569. Véase también Clemente XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius* (8 de septiembre 1713) contra los errores de Pascasio Quesnel, nn. 53-56; DS 2453-2456.

28. El texto tomista citado por el Papa y anotado en el pie de página 128 es de *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: opuscula theologica*, II, n. 1168. Ed. Taurinen. (1954) 250.



señar». Grisez dice más adelante que «a los teólogos que habían disentido de la doctrina reafirmada en esta Encíclica, sólo les quedan ahora tres opciones: o admitir que estaban equivocados, o admitir que no creen la palabra de Dios, o alegar que el Papa interpreta exageradamente mal la Biblia».

Concluye de la forma siguiente: «al mantener que la enseñanza recibida acerca de los actos intrínsecamente malos es una verdad revelada, el Papa también afirma implícitamente que esta verdad es definible. Esta afirmación implícita será negada por aquellos que rechazan esta enseñanza. La discusión es sin duda acerca de cosas esenciales, y no puede seguir mucho tiempo sin resolverse... Sólo quedará resuelta mediante el dictamen definitivo del Magisterio»²⁹.

William E. May
John Paul II Institute on Marriage and Family
WASHINGTON

29. G. GRISEZ, *Revelation versus Dissent*, «The Tablet», 16 de octubre, 1993, 1331.