



PERSONALISMO Y TRASCENDENCIA EN EL ACTUAR MORAL Y SOCIAL

Estudio del tema a la luz de los documentos
del Concilio Vaticano II

PHILIPPE DELHAYE

1. *Introducción*

Estimados colegas y amigos:

Pido, antes de empezar, que se vea en mi presencia aquí un testimonio de estima y la esperanza de hallar aliados en el penoso combate moral de hoy, muchísimo más que una participación en una disputa académica. Quiero especialmente rendir homenaje a la Universidad de Navarra, cuyos trabajos sigo con atención y admiración. Deseo asimismo expresar mi estima plena hacia el Opus Dei, que sostiene esta Universidad, así como las esperanzas que dicha Asociación representa para mí. Muy a menudo, en Roma, he tenido la ocasión de encontrarme con Mons. del Portillo. Conozco personalmente a otros estudiosos y profesores socios del Opus Dei y aprecio su trabajo científico así como su sentido cristiano. Las residencias que el Opus Dei ha instalado en Lovaina y en Brumagne son, para mí, no sólo razones para la esperanza, sino también "lugares de refugio" en este período decisivo de la historia de la Iglesia.

Han tenido la gentileza de invitar a este coloquio a muchos miembros de la C.T.I. No sé si los organizadores del Simposio tuvieron presente que el tema de la objetividad de la moral fue el

* Traducción del original francés.

objeto de alguno de sus trabajos durante todo el primer quinquenio (1969-1974), así como uno de los temas de la primera sesión del segundo quinquenio. De todas maneras, han encontrado en nosotros lo que hoy llamaríamos aliados objetivos, de la misma manera que nosotros tenemos el consuelo de poder continuar nuestro esfuerzo en la mejor compañía.

Sin duda, es a la vez honesto y oportuno que yo señale, de entrada, tres hechos que tendrán su incidencia con respecto a mi exposición de hoy.

El primer hecho es que no abordo este tema por vez primera. Corro por tanto el riesgo de caer en la tentación de la pereza, y de desarrollar una repetición apenas camuflada, o en la de intentar hacer, a toda costa, algo novedoso. De hecho, el problema no deja de evolucionar y de adoptar formas nuevas. Un profesor de teología, y aún más, un miembro de la C.T.I. ha de desarrollar, en solitario o en grupos, nuevas reflexiones en torno a las cuestiones planteadas.

Me permito, no obstante, recordarles algunos estudios que he publicado sobre la crisis de la moral y sobre la objetividad que se ha de salvaguardar. Es posible que alguno de los que me escuchan quiera referirse a ellos. En algunas ocasiones, he abordado la cuestión por sí misma¹. En otros momentos, en colaboración con el Cardenal Ratzinger, he planteado el problema bajo el aspecto del pluralismo. Recuerdo en este sentido, dos capítulos del volumen de la C.T.I., *El pluralismo teológico*².

La segunda condición concreta de este estudio es mi deseo de poner de relieve la moral bíblica y personalista del Concilio Vaticano II. Por encima de las acusaciones de los que tachan al Concilio de traición y de los que, por otro lado, se muestran celosos, yo pienso que una de las tareas más urgentes de la Iglesia, en su reflexión y en su vida, es la de estudiar y de poner en práctica las enseñanzas del Vaticano II.

Una vez más, la moral es en este caso el pariente pobre. Muchos autores de moral, de tendencia clásica, prescinden con ligereza de todo lo que hay de nuevo en el Concilio sobre este tema.

1. Cfr. *Unité et diversité en morale*, en "Esprit et Vie" (1973) pp. 321-328, 337-342; *L'objectivité en morale*, en "Esprit et Vie" (1974) pp. 369-381, 386-393.

2. Cfr. *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976: *El aspecto ético* (del pluralismo), pp. 69-106 y *Unidad de la fe y pluralismo según los documentos del Magisterio romano...* pp. 149-175; *Le témoignage moral chrétien dans un monde pluraliste*, en "Revue théologique de Louvain" VIII (1977) pp. 30-50 y 180-187.

Por el otro extremo, se buscan en el Concilio modos de subversión únicamente. El otro día, el oficial de una diócesis francófona belga presentó una defensa apenas camuflada a favor del matrimonio de divorciados, en nombre de la libertad de conciencia y de la autonomía de las realidades profanas enseñadas por el Vaticano II.

Ciertamente, lo sé, este trabajo de integración de la moral conciliar en la enseñanza y en la vida es difícil. Pocos moralistas son competentes en Sagrada Escritura; además están desorientados por las tesis "asombrosas" de ciertos expertos en Sagrada Escritura que se han transformado en una especie de *derviches*. Por otra parte, el personalismo cristiano de Lacroix y Mounier en el cual Mons. Haubtmann se ha inspirado para redactar la primera parte de la *Gaudium et Spes* es tenido por sospechoso o es mal conocido en muchos países. En Italia, por ejemplo, toda una escuela rechaza, *a priori*, cualquier personalismo, por considerar que se trata de un puro subjetivismo. Mi intención, ténganlo por seguro, no es la de polemizar, sino simplemente de recordar el sentido en el cual el Vaticano II ha hecho sus opciones.

Por último, hay una tercera condición de este trabajo que debo absolutamente subrayar. Los organizadores del Simposio me han pedido que hable de la objetividad moral desde el punto de vista del personalismo y de la trascendencia. Pues bien, me he limitado a esa única perspectiva, aunque fuese sólo porque la tarea ya era inmensa, demasiado amplia para una ponencia. Era, entonces, normal que no tocase el problema de la objetividad moral bajo otros aspectos, no haciendo apelación a otros criterios que no sean la dignidad de la persona humana y la trascendencia de los valores morales en Cristo. Pero esto no quiere decir que yo pase por alto, critique o niegue esos otros criterios. Se sobreentiende sin decirlo, hubiese añadido Etienne Gilson, pero se entiende todavía mejor diciéndolo. Al poner de relieve los dos criterios presentados por el Concilio, he sido, a veces, considerado como sospechoso de intentar suprimir los otros criterios. Nada de eso. Lo único que pido es lo siguiente: si no se me puede tachar de exclusivismo alguno, yo querría que se me trate con reciprocidad. Deseo que aquellos que presenten —como debe hacerse— otros criterios, no reivindiquen una exclusividad para ellos, como es a veces su tentación.

Esta exposición se divide en dos grandes partes, en las cuales consideramos la acción de la Iglesia y de sus hijos *ad intra* y *ad extra*.



Ad intra, me preguntaré, desde el principio, “¿cuáles son los criterios morales y sociales que han merecido una atención especial por parte del Vaticano II?” (epígrafe 2). Luego estudiaré cada uno de estos criterios: “Cristo, centro de la historia de la salvación” (epígrafe 3), y “la dignidad de la persona humana” (epígrafe 4). Desarrollaré a continuación (epígrafe 5) la cuestión de “la aplicación de estos dos criterios a algunos valores sociales profanos”.

Ad extra, se plantean entre nosotros dos cuestiones muy urgentes. El Concilio ha querido hablar en nombre de la fe y no obstante dirigirse a todos los hombres. ¿Cómo, pues, conciliar “la autenticidad cristiana y la universalidad del mensaje moral y social del Vaticano II?” (epígrafe 6). Por otro lado, el Concilio ha enseñado la libertad de las conciencias morales; debemos entonces preguntarnos cómo la sociedad y los individuos pueden defenderse contra opiniones y actitudes nocivas (epígrafe 7).

PRIMERA PARTE

PROBLEMAS AD INTRA

2. *Los criterios morales y sociales especialmente favorecidos por el Concilio Vaticano II*

Desde hace quince años Occidente pasa por una crisis moral profunda. Distintos autores han intentado hacer un diagnóstico de esta enfermedad generalizada. Aquí, sin embargo, nos ocuparemos ante todo, de la terapia que el Concilio Vaticano II había esbozado en el momento de describir la mutación en marcha.

En un sentido, dicha terapia es única. La vemos aparecer en todos los momentos de crisis morales, cuando se están preparando mutaciones de valores. Consiste en apelar a dos puntos de anclaje primordiales: lo divino y lo humano. Empleo términos ambiguos con el fin de aplicarlos igualmente al hundimiento de las ciudades griegas enfrentadas al universalismo del Imperio macedonio, a la decadencia y caída del Imperio romano, a la crisis de los cátaros, a los asombros del siglo xvi ante los descubrimientos geográficos y al renacimiento del paganismo, y al siglo xvii con sus “luces” que provocaron la caída del Antiguo Régimen. En un primer momento, durante todas las crisis morales, todo se echa



por tierra, tanto las normas y costumbres establecidas, como las autoridades que aseguran su fundamento. Se vive entonces un momento de locura y de anarquía, de *anomía*. Luego viene una reconstrucción. No es ésta posible sino mediante el estudio del hombre, de sus aspiraciones, de las condiciones de su progreso auténtico dentro de la sociedad. Esto, sin embargo, no basta, porque el hombre es ambivalente, y por mucho que se empeñen Rousseau y sus discípulos, no es “inocente”. Entonces se recurre a algo que vaya más allá del hombre, a algo absoluto y trascendente. Lenin lo llamaría el bien de la clase obrera e instauraría la dictadura del proletariado. Todo lo que va en favor de los trabajadores es bueno —diría—, todo lo que va en su contra es malo. Algunos, hoy, hablarán de lo que hay de grande, de divino y de eterno en el hombre. Las palabras pueden variar pero siempre se trata de apelar desde el hombre concreto, egoísta, codicioso y sibarita, a un ser humano mejor, que acepta la convivencia con los demás y que busca superarse. Los cristianos somos más explícitos y hablamos de nuestro Dios y de la naturaleza del hombre.

Esto es lo que he intentado hacer en los artículos que he mencionado anteriormente, que sin duda explica la razón por la que se me ha concedido el honor de participar en este Simposio. Evidentemente, podría volver a insistir sobre todo aquello, variando las palabras, desde luego, porque mis puntos de vista sobre la terapia que hay que emplear no han variado sustancialmente desde que escribí esos artículos. Unos planteamientos análogos a los que acabo de resumir van a ser presentados, por otra parte, por otros miembros del coloquio; me alegro por ello.

No obstante, la invitación para insistir en torno al personalismo y a la trascendencia, además de las investigaciones más recientes que he llevado a cabo y las discusiones e intercambios sobre el peligro de malas y falsas interpretaciones del último Concilio, me han llevado a pensar que sí se puede hacer —como dijo una vez el General De Gaulle— “lo novedoso y lo razonable”. Las llamadas a lo divino y a lo humano, en casos de crisis morales generalizadas, son a la vez legítimas e indispensables. Pero un tal llamamiento puede hacerse, creo, de muchas maneras. Aquí, yo quisiera insistir sobre el personalismo cristiano y la trascendencia que se manifiestan en la historia de la salvación, tal como quedan expresados en los textos conciliares, sobre todo en la *Gaudium et Spes*.

Podemos presentar los puntos de anclaje de la moral de una manera “esencial”, abstracta y platonizante, pero también lo po-

demostramos hacer vinculando la exigencia moral cristiana a la "historia de la salvación" y a la dignidad que debe alcanzar la persona humana. Cualquiera de los dos procedimientos es válido. No tenemos que hacer una elección exclusiva, porque tanto una como otra presentación guarda algo de la otra y no puede prescindir de ella.

En muchos estudios anteriores, he hecho hincapié sobre todo en lo que pudiéramos llamar el platonismo cristiano, o, si se quiere, el cristianismo platonizante. De acuerdo con la venerable tradición agustiniana y tomista, he buscado vincular nuestra formulación de la moral al orden divino y al orden natural. La razón iluminada por la fe escudriña el cosmos, obra divina, en el que vivimos. Analiza las realidades de nuestro entorno, de nuestro estar en el mundo, así como lo que la Revelación nos dice del plan de Dios. De allí, venimos a pasar, como Sócrates y Platón, pero dentro del registro de la fe, a definiciones de virtudes de las cuales deducimos exigencias particulares. Al mismo tiempo, se analiza la finalidad de las acciones humanas, incluso bajo su aspecto físico. La objetividad y la trascendencia del orden moral humano están evidentemente aseguradas por la concordancia y la fidelidad que guarda con respecto al orden moral tal como Dios lo ha querido. Voy a repetirlo: no se puede poner en tela de juicio un tipo de moral como éste. Creo incluso que no podemos prescindir de ello. Sin embargo, por otra parte, tampoco debemos albergar demasiadas ilusiones acerca de la posibilidad actual de irradiación de este mensaje doctrinal. En la medida en que los seminaristas estén siendo formados con arreglo a la filosofía realista del aristotelismo tomista, y los catecismos o las clases de religión no tengan miedo de formular una doctrina y de transmitirla mediante la enseñanza, esta moral será aceptada —por lo menos en teoría— sin mayores dificultades. Proporciona al sacerdote y a los fieles armas para toda la vida. Además, yo pienso que debemos esforzarnos por conservar o restaurar las condiciones doctrinales que permiten comprender este lenguaje.

Pero, ¿tenemos el derecho de comprometer la moral divina y humana mediante un vínculo a lo que, al fin y al cabo, no es más que una de las presentaciones válidas? ¿Debemos empeñarnos en que sea aceptado nuestro vocabulario cuando éste no es ya comprendido? ¿Cuándo compromete las ideas que debería transmitir? Algunas contestaciones que se han manifestado en los últimos quince años demuestran que, a veces, es el lenguaje y el tipo de argumentación lo que ya no se acepta, incluso entre aquellos que



aceptarían la doctrina. Vemos, en efecto, que se adhieren a la doctrina cuando ésta se explica o formula de otra manera.

Esta es la razón, me parece, por la que no resulta ni temerario ni falso considerar otra presentación de los fundamentos de la moral, especialmente cuando está acreditada por un Concilio Ecuménico. En vez de partir del arquetipo de las ideas divinas y de la naturaleza que más frecuentemente se presenta como el cosmos, podemos plantear la cuestión desde otra óptica: la de la historia de la salvación, aliada con el personalismo, tal como lo han expuesto, antes del Vaticano II, Mons. Nédoncelle y Emmanuel Mounier.

Con el fin de justificar este punto de vista, basta, en mi opinión, investigar las razones que han motivado la opción del Concilio en la redacción de la *Gaudium et Spes*. No se trata, evidentemente, de una falta de fe, del olvido deliberado del sentido de las tradiciones doctrinales o de un relativismo. Otra vez hace falta distinguir entre lo que realmente ha dicho el Concilio y las conclusiones erróneas o arriesgadas del metaconcilio.

En el primer plano de las razones que han motivado la elección hecha por el Vaticano II, es necesario colocar, a mi juicio, la voluntad de provocar contactos más numerosos y más conscientes entre la Sagrada Escritura y la vida de la Iglesia con la praxis de todos los cristianos. Esto se dice muy claramente en las sugerencias del decreto *Optatam Totius*³, así como en las directrices de la Constitución *Dei Verbum* sobre la Escritura, alma de la teología y de la vida cristiana⁴. Esta misma resolución es la que ha orientado una parte de la reforma litúrgica y la que sobre todo ha querido que un número más elevado de textos sean proclamados ante los fieles. Dado que estos textos habían de ser explicados en la homilía, la presentación de la moral al pueblo cristiano era necesariamente más bíblica y mejor encuadrada dentro de la historia de la salvación. De esto se deriva, por tanto, que la enseñanza de la moral a los futuros sacerdotes no puede ser sino bíblica. El Concilio de Trento ha engendrado una moral casuística porque buscaba, ante todo, preparar a confesores capaces de juzgar la gravedad de las faltas cometidas. El Vaticano II ha formulado, en parte, una moral bíblica, y la pide porque pretende una especial insistencia sobre la proclamación de la palabra de Dios y sobre los comentarios que han de acompañar a esa

3. Cfr. *Optatam Totius*, n. 16.

4. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 24 y 25.



proclamación. Por ello, no lo olvidemos, el sacerdote no es solamente el celebrante del sacrificio eucarístico, sino asimismo el ministro de la Palabra.

Las intenciones del Concilio, por otra parte, van todavía más lejos. Manifiestan la preocupación por presentar el mensaje cristiano *fides credenda et moribus applicanda*⁵, teniendo en cuenta la mentalidad del hombre postkantiano y posthegeliano⁶. Este hombre desconfía de las ideas (que no vacila en llamar ideologías), y, con mayor razón, de las ideas consideradas como arquetipo. Para él, la naturaleza ya no es la *vicaria Dei* que era en la Edad Media. El hombre de nuestra época cree haberla penetrado y sabe que posee el poder físico de manipularla. En fin, el hombre de esta segunda mitad del siglo **xx** niega su propia estabilidad, y pretende ser un ser evolutivo, “histórico”, en camino hacia una emancipación y una libertad cada vez mayor.

En tales condiciones, el problema de la objetividad y de la trascendencia morales es, tal vez, más difícil de solucionar. No quiero decir con esto que se trate de una causa desesperada. En vez de buscar esta objetividad y esta trascendencia en la Santísima Trinidad, más o menos identificada en el primer motor inmóvil del segundo sistema de Aristóteles, se buscará en los gestos y en las palabras de Cristo. Hay de hecho una historia de la salvación, una historia de la Iglesia, una historia humana e incluso una historia de cada uno de nosotros. Pero estas historias y estas evoluciones se recapitulan en Cristo, *alpha et omega*, como dice el Apocalipsis y como repite con insistencia la *Gaudium et Spes*⁷. Pero estamos en la alianza definitiva entre Dios y su pueblo. Cristo ha realizado esta alianza nueva; es sacerdote para la eternidad, como anota la *Epístola a los Hebreos*, 7,11ss. Si “cambiando el sacerdocio se sigue necesariamente el cambio de la ley” (Heb 7,12), se trata de la economía y de la alianza nuevas anunciadas por Jeremías (31,31; Heb 8,7-13), que inscribe definitivamente la ley dentro de los corazones (digamos en el interior), en vez de presentarla sobre tablas de piedra, entendiéndose en la heteronomía total. La misma epístola precisa, en medio de preceptos morales cristianos que resume: “Jesucristo es el mismo, ayer y hoy; lo será para la eternidad”. Pablo VI, en más de una ocasión, se ha referido a este texto para combatir el relativismo de la temporalidad en la moral. Es cuestión, en efecto, de una toma

5. *Lumen Gentium*, n. 25.

6. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 5, § 3.

7. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 45.



de conciencia ante el hecho de que la moral cristiana se resume en la vida en Cristo y con Cristo. Ciertos escolásticos han expresado esta idea con la fórmula *a Deo, ad Deum, secundum Deum ipsum*.

El discurso moral cristiano no da como fruto unas leyes puramente positivistas, más o menos arbitrarias. Es la expresión de lo que la Sabiduría, la Santidad del Redentor exigen inexorablemente, por necesidad, de nosotros. Si añadimos la *gracia* que aporta la fuerza, a la *luz* de la norma, sabemos entonces lo que viene de Cristo: *a Deo*. El cristiano pronuncia el "sí" de la alianza a Dios Salvador, no para obedecer a un capricho divino, sino porque Cristo mismo pronunció el "sí" de la obediencia y del amor a Dios Padre (Heb 10,5-10; 12,2). "Y en virtud de esta voluntad somos nosotros santificados, de una vez para siempre, por la oblación del cuerpo de Jesucristo" (Heb 10,10).

El criterio de objetividad y de trascendencia divinas también aparece en el hecho de que una actitud, una vida y un acto pueden ser referidos a Dios: *ad Deum*, según las consignas paulinas: "Así que os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: éste es el culto que debéis ofrecer. Y no os conforméis a este mundo; al contrario, transformaos por la reconvención de vuestro entendimiento para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable a El, lo perfecto" (Rom 12,1-2). En otras palabras, lo que es bueno es lo que agrada a Dios. Ciertamente, podríamos invertir la fórmula y decir: "lo que agrada a Dios es lo que es bueno; busquemos, pues, lo que es bueno". Pero aquí el modo de pensar y la búsqueda del criterio moral están invertidos. Se parte de lo que Dios nos ha dado a conocer, cuando por la gracia y la revelación ha renovado nuestra inteligencia. *Ad Deum*: será otra vez la perspectiva del juicio. Los griegos buscaban ser perfectos en sí mismos y pretendían desarrollar sus capacidades naturales mediante sus propias virtudes. El cristiano, por el contrario, busca ser justo, es decir, justificado ante un interlocutor autorizado que es su Señor y su Salvador.

Secundum Christum es un tercer criterio que podemos traducir en términos evangélicos de "seguir a Cristo" o, más frecuentemente, de "imitar a Cristo". Aquí, nos vienen a la mente un gran número de textos de la *1 Ioh*: 1,6; 3,3; 3,16; 4,17 por ejemplo. Me limito a citar el 2,6: "el que afirma que permanece en El, debe conducirse como El se condujo". Tampoco podemos pasar por alto *Phil* 2,5; *1 Cor* 11,1; *1 Pet* 2,21-25. En sus gestos y en sus acti-



tudes profundas, Cristo Jesús es un criterio moral definitivo para aquél que le ama y le conoce en la fe.

Demostraremos dentro de un instante que es en el mismo Jesucristo donde el Vaticano II ha anclado una gran parte del mensaje moral que ha querido recordar a los cristianos y a todos los hombres. Antes, sin embargo, debemos señalar un segundo criterio que es como un punto de apoyo y de aplicación del primero: la dignidad de la persona humana. No se trata de contraponer lo que debe completarse y coordinarse. No podemos dejar de notar, no obstante, que el Concilio sólo habla tres o cuatro veces de la ley natural: evita sacar un criterio moral de la conformidad del hombre con respecto al cosmos y los animales, como lo hacían con frecuencia Aristóteles (*Política* I), ciertos estoicos y Ulpiano. Por el contrario, se refiere su discurso moral un centenar de veces al valor de la persona humana, en cuanto imagen de Dios. Haré sólo unas pocas indicaciones antes de volver sobre el tema más detenidamente detallando los textos. Con el fin de justificar los valores del orden temporal y de enseñar su buen uso, el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* introduce, entre otros, este argumento: “Esta bondad natural de las cosas temporales recibe una dignidad especial por su relación con la persona humana, para cuyo servicio fueron creadas”⁸. Así, por un lado, está la naturaleza del orden temporal; por el otro, la dignidad de la persona humana. La primera queda subordinada a la segunda y es finalizada por ésta. ¿De dónde proviene esta dignidad del hombre? De Dios que la funda por su creación y la acaba mediante la elevación a la dignidad de hijo de Dios. El ateísmo se equivoca, pues, cuando pretende valorar a la persona mediante la negación de Dios. Es lo que la *Gaudium et Spes* adelanta, al precisar la actitud de la Iglesia ante la negación de Dios⁹. El mismo texto demuestra por otra parte y en seguida, cómo puede operar este criterio: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”¹⁰. Aquí, al menos esto es lo que yo pienso, volvemos a encontrar la conjunción entre dos movimientos de pensamiento que han sido ignorados durante mucho tiempo, desde la Segunda guerra mundial. Por un lado, tenemos las investigaciones de filósofos cristianos como Mons. Nédoncelle y M. Mouroux sobre el personalismo. Por otro, numerosos teólo-

8. *Apostolicam Actuositatem*, n. 7.

9. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 21, § 3.

10. *Ibid.*, n. 22, § 1.

gos y expertos en dogma o en patología han recogido la enseñanza de los primeros siglos cristianos sobre el hombre creado a imagen de Dios. Esta imagen tiene por otra parte una doble dimensión: la de la gracia y la de lo humano. El criterio de la dignidad de la persona moral se desenvuelve a dos niveles, el de la divinización y el de la humanización.

Estos dos criterios juegan constantemente de una manera paralela. Dios Creador llama y atrae hacia Sí a la persona humana que ha creado a su imagen. Un segundo estadio de la historia de la salvación —y, ¿por qué no? de la moral— aparece después de la caída: Dios recusa esta imagen de Sí mismo en el hombre manchado por el pecado y prepara por la “ley antigua” su restauración en Cristo. El Señor Jesús salva al hombre del pecado, restaura la imagen divina en nosotros mediante la gracia en la cual la persona humana colabora por su libertad. Objetividad y trascendencia están perfectamente ligados. La divinización de la persona humana asegura, desde luego, el vínculo entre la trascendencia divina y la trascendencia participada del hombre.

Una vez recordadas estas perspectivas, quisiera demostrar cómo el Vaticano II les ha dado todo su sentido y toda su actualidad.

3. *La referencia a Cristo, centro de la historia de la salvación*

La revelación de Cristo es a la vez acontecimiento y palabra. Se refiere, al mismo tiempo, a Dios mismo y a la participación en la vida divina ofrecida a todos los hombres. “La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación del hombre se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”¹¹.

Dicha revelación no sólo atañe a misterios propiamente dichos, sino que asimismo engloba verdades y normas accesibles a la razón humana, de tal manera que “en la condición presente del género humano, estas verdades puedan ser conocidas por todos fácilmente, con absoluta certeza y sin mezcla de error”¹². Así “Dios quiso manifestarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad”¹³. La objetividad y la trascendencia del ideal de vida cristiana se vinculan pues a Dios mismo, a su Verdad Revelada y a su designio redentor.

11. *Dei Verbum*, n. 2.

12. *Ibid.*, n. 6. Cfr. Vaticano I.

13. *Dei Verbum*, n. 6.



En efecto, a este designio divino, a esta voluntad divina de elevar al hombre, debe el hombre responder mediante un asentimiento activo de fe y de amor. La manera en la cual el Concilio describe esta aceptación fructuosa de la manifestación divina¹⁴, no deja de recordar la línea de pensamiento de la *Carta a los Romanos* que habla de la ley de la fe que se expande en la esperanza y en la caridad (Rom 3,27-5,5). Esta doctrina paulina sostiene la línea de pensamiento de la Sesión VI del Concilio de Trento, consagrada a la justificación. “Cuando Dios revela hay que prestarle *la obediencia de la fe* por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por El”¹⁵. La *Lumen Gentium*¹⁶, precisa las consecuencias prácticas de la divinización, en la línea de la “ley de la fe” (Rom 3,27), de la Ley de Cristo (Gal 6,2): “es necesario que con la ayuda de Dios, (los que han llegado a participar de la naturaleza divina) conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El Apóstol les amonesta a vivir *como conviene a los santos* (Eph 5,3) y que, *como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia* (Col 3,12) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cfr. Gal 5,22; Rom 6,22)”. Ciertamente, dice el Concilio, se trata de un ideal y de una norma elevados; esta es la razón por la que la conciencia del pecado forma parte de la vida cristiana¹⁷. Es ir más allá de la enseñanza del Concilio el aplicar, a propósito de la objetividad de esta moral de la divinización, lo que nos dice el acto de fe: “Señor, yo creo firmemente todas las verdades que Tú has revelado y que nos enseñas por medio de tu Iglesia, porque ni puedes engañarte, ni engañarnos”. Esto, en mi opinión, nos daría: “Señor, yo creo en tu amor y le respondo por medio de mi amor y mi obediencia. Tú no puedes engañarme ni sobre el fin hacia el que me diriges, ni sobre los senderos por los que me llevas, ni sobre las exigencias morales de la gracia que Tú me has dado”.

14. Cfr., p. ej., *Dei Verbum*, n. 5 y *Lumen Gentium*, n. 6.

15. *Dei Verbum*, n. 5.

16. *Lumen Gentium*, n. 40.

17. Cfr. *Ibid.*



4. *La dignidad de la persona humana como criterio moral conciliar*

El Vaticano II no confunde fe y razón; tal como lo hemos recordado, el Concilio sabe muy bien que la Revelación aporta también verdades naturales. Tampoco olvida lo que distingue la gracia y la naturaleza. Pero sabe muy bien que la gracia no suprime la naturaleza, y que incluso la naturaleza histórica (*natura condita, lapsa redempta*) del hombre siempre queda enmarcada, a pesar de su autonomía, dentro de una única vocación divina. He ahí el fundamento del personalismo cristiano que ya he mencionado tantas veces; quisiera hablar un poco más explícitamente de ello, en la perspectiva que el gran cristiano Etienne Gilson llamaba “la filosofía cristiana”... después de tantos Padres de la Iglesia y particularmente de San Agustín. Como verán en seguida, no paso por alto tampoco a Jacques Maritain en su protesta contra una filosofía moral que, en las mismas escuelas católicas, llegaba hasta a imaginar furtivamente un fin puramente natural del hombre, y a vincular a dicho fin todo su discurso.

El Vaticano II plantea un ideal humano que pide un esfuerzo moral utilizando los dictados de la fe y los de la filosofía personalista. Este ideal queda ofrecido, al mismo tiempo, a los cristianos, a los no cristianos y a los ateos. La *Gaudium et Spes* al final del capítulo consagrado a la dignidad del hombre declara: “Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”¹⁸. En otras palabras, se trata de que en todo hombre, de forma activa o pasiva, en sí mismo o en los demás, se reconozca una dignidad que, en último análisis, está fundada en la creación del hombre a imagen de Dios y aún más en Cristo *imago Dei Invisibilis* que es el hombre nuevo, que descifra para todos el misterio del hombre.

Empecemos viendo los deberes que nos exige “el respeto a la persona humana” en los demás. La enseñanza del Concilio, a este propósito, no queda expuesta sólo en el párrafo 27 de la *Gaudium et Spes*, cuyo capítulo acabamos de citar. También se halla en

18. *Gaudium et Spes*, n. 22, § 5.

el párrafo 28 (respeto y amor para con los adversarios), en el 29 (igualdad esencial entre todos los hombres y justicia social), en el 30 (necesidad de superar una ética individualista) y en el 41 (ayuda que la Iglesia quiere prestar a todos los hombres). Hay allí una abundante materia que aquí sólo podemos esbozar. Sirve, por otra parte, de ejemplo y de criterio con respecto a uno mismo, pues a menudo es en el diálogo interpersonal del Yo y del Tú donde nos percibimos a nosotros mismos mejor en tanto que sujeto.

En buena medida, esta moral personalista constituye una llamada al respeto de los derechos del hombre. No paso por alto el hecho de que, en la historia europea, la reivindicación de estos derechos se ha manifestado, en la mayoría de los casos, dentro de un contexto antirreligioso y hasta casi revolucionario. La línea anglosajona de dichas reivindicaciones, no obstante, sigue siendo religiosa. De todas maneras, la *Pacem in terris* nos ofrece una lectura cristiana de estos derechos, en la que los Padres conciliares pensaban, sin duda, a la hora de escribir, en la *Gaudium et Spes*: "...aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada"¹⁹. En su aplicación, el texto habla, en el mismo párrafo, de la dignidad personal, de la libertad y de la dignidad de la conciencia²⁰. Más arriba, el concilio buscará, en la creación hecha por Dios del hombre a su imagen, el fundamento de la igualdad esencial entre todos los hombres, por encima de las diferencias personales. Dirigiéndose a diversas sociedades, la *Gaudium et Spes* dice: "Las instituciones humanas, privadas o públicas, esfuércense por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre. Luchen con energía contra cualquier esclavitud social y política y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre"²¹.

En otros momentos, el Concilio hará apelación a presentaciones que aseguran la continuidad con respecto a los manuales clásicos. Es en este espíritu en el que la *Gaudium et Spes* recuerda una lista de pecados contra la dignidad de la persona, como el homicidio, el genocidio, el aborto, la eutanasia, las mutilaciones, la

19. *Ibid.*, n. 41, § 2.

20. Cfr. *Ibid.*, n. 41, § 2.

21. *Ibid.*, n. 29, § 4.



tortura física o moral, las coacciones psicológicas, las condiciones de vida infrahumanas, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes, las condiciones laborales degradantes... "Todo esto es infame", dice el Concilio²². Yo me pregunto si todos los católicos volverían a recobrar su unanimidad de 1965 para decir esto, hoy. ¿Qué no hemos oído en los últimos 15 años en cuestión de propaganda a favor del aborto! Y, no obstante, no podemos andar con rodeos. Estos preceptos son, ciertamente, "negativos", pero, por eso mismo, indican un mínimo por debajo del cual no se puede descender sin violar desde el principio la dignidad de la persona humana y, en segundo lugar, la sabiduría y la santidad de Dios Creador. He aquí, me parece, objetividad y trascendencia.

Es lo que asimismo encontraremos si examinamos a la persona, ya no como objeto, sino como sujeto de la moral²³. El centro mismo de esta dignidad es la conciencia moral²⁴. Ahora bien: el Concilio precisa bien que dicha conciencia se halla ante "normas objetivas de moralidad"²⁵. Es la misma idea que volvemos a encontrar a propósito de la regulación de los nacimientos: "los esposos cristianos tengan en cuenta que no pueden proceder a su arbitrio, sino que siempre deben regirse por la conciencia, que hay que ajustar a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente aquélla a la luz del Evangelio"²⁶. "Al tratar de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos..."²⁷. Una vez más, vemos que la persona interviene como criterio moral. El Concilio lo reafirma en la siguiente fórmula concisa: "Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, *iuxta consilium et voluntatem divinam*, sea conforme al auténtico bien del género humano (*cum genuino humani generis bono congruat*) y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación"²⁸.

22. Cfr. *Ibid.*, n. 27, § 3.

23. Cfr. *Ibid.*, cap. I: *De personae humanae dignitate*.

24. Cfr. *Ibid.*, n. 16.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, n. 50, § 2.

27. *Ibid.*, n. 51, § 3.

28. *Ibid.*, n. 35, § 2.



5. Aplicación a algunos valores sociales profanos

El Vaticano II no se contenta con formular ambos criterios morales y con aplicarlos de una manera precisa a problemas fundamentales. También ha querido esclarecer, mediante el recurso a Cristo y a la dignidad de la persona humana, algunos “problemas más urgentes”²⁹. Estos problemas atañen a la vida social y, por una parte, tocan a valores profanos, incluso si, como es el caso del matrimonio de los cristianos, han adquirido además una dimensión sacral.

A propósito del matrimonio, el texto recuerda de entrada que este vínculo sagrado escapa al capricho del hombre. Porque Dios mismo es el autor del matrimonio...³⁰, tanto en la Creación como en la Redención. Por otra parte, notamos que el compromiso es “eminentemente humano, ya que va de persona a persona”³¹. Como acabamos de decir, la moral matrimonial entraña el criterio de la naturaleza de la persona³².

En cuanto a la cultura, la *Gaudium et Spes* anota que si “los cristianos, en marcha hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba... el misterio de la fe cristiana les ofrece (para la causa de la cultura) valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre”³³. Mediante la cultura, los cristianos obedecen “al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de sus hermanos”³⁴. Y, por otra parte, “...la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad...”³⁵.

Pasando a la vida económica y social, el capítulo 3 de la segunda parte del estudio de “algunos problemas más urgentes”, sobre los cuales el Concilio quiere “hacer resplandecer la luz de los principios que brotan de Cristo”³⁶, leemos: “también en la vida económico-social debe respetarse y promoverse la dignidad de

29. *Ibid.*, 2.^a parte.

30. Cfr. *Ibid.*, n. 48, § 1.

31. *Ibid.*, n. 49, § 1.

32. Cfr. *Ibid.*, n. 51, § 3.

33. *Ibid.*, n. 57, § 1.

34. *Ibid.*, n. 57, § 2.

35. *Ibid.*, n. 59, § 1.

36. *Ibid.*, n. 46, § 2.

la persona humana...”³⁷. Pero el impacto de la dimensión cristiana aparece con la misma fuerza. El trabajo del hombre continúa y acaba la obra de Dios Creador: “...los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret”³⁸. Continúa el texto de la forma siguiente: “De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar, así como también el derecho al trabajo”. Una justa remuneración ha de permitir al trabajador y a su familia “una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual”³⁹. Las directrices morales, pues, están menos sacadas del análisis de mecanismos económicos y sociales, que de la relación al hombre y al plan creador y redentor que aquí, por otra parte, se concretizan en el ejemplo mismo de Jesucristo.

Hablaremos más adelante de la vida política. Me limito a anotar aquí sólo los siguientes puntos: el hecho y la exigencia de base son una conciencia cada vez más viva de la dignidad humana⁴⁰. La justa libertad política de los ciudadanos no puede llevar a un menoscabo del orden establecido por Dios⁴¹. El ejercicio de la autoridad política... debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común...”⁴².

Ciertamente, la Iglesia reconoce la autonomía del poder político, y renuncia a su ayuda en la aplicación de la moralidad pública, así como a ciertos privilegios que sin embargo están legítimamente adquiridos⁴³. Pero no cesa de reclamar el derecho de “predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden público, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas...”⁴⁴.

Tal vez no sea un procedimiento de exposición demasiado afortunado repetir sin cesar la misma cosa, es decir, hacer lo que he hecho con respecto a los “problemas más urgentes” de nuestro tiempo. Si lo he hecho, a pesar de sus inconvenientes, es esencialmente porque, entre los aspectos de la crisis moral, suelen apare-

37. *Ibid.*, n. 63, § 1.

38. *Ibid.*, n. 67, § 2.

39. *Ibid.*, n. 67, § 3.

40. Cfr. *Ibid.*, n. 73, § 2.

41. Cfr. *Ibid.*, n. 74, § 3.

42. *Ibid.*, n. 74, § 4.

43. Cfr. *Ibid.*, n. 75, § 5.

44. *Ibid.*, n. 76, § 5.



cer unas deformaciones del pensamiento conciliar que niegan la existencia de normas objetivas y trascendentes en la vida social. So pretexto de secularización, muchos dejan caer la referencia a Dios y transforman el personalismo en individualismo, léase anarquía. Si la misma Iglesia declara que el criterio mayor es la expansión del hombre, ciertos profesores de moral piensan que llegarán más fácilmente a dicho fin dando una libertad completa a los individuos, deshaciéndose de las directrices de la Iglesia y de la moral.

Que algunos moralistas trabajan contra la moral, preconizando el hedonismo y el subjetivismo, no tiene nada de asombroso para aquellos que conocen la historia de la moral. Pero que tomen como punto de partida para esta obra de demolición las enseñanzas de Vaticano II, esto sí que de veras es asombroso. Como hoy se dice: "hay que hacerlo...".

Hubo un tiempo en el que estos propósitos parecían tan aberrantes que bastaba encogerse de hombros y decir que estos errores flagrantes desaparecían por sí mismos. Hoy, es necesario explicar y refutar estos errores de modo sistemático. Es, por otra parte, un asunto largo y trabajoso. Pero, ¿qué hacer con ello? Hace falta examinar, por lo menos brevemente, los pasajes que se utilizan contra la objetividad de la moral, porque los detractores del Concilio hablan de la autonomía de lo temporal, del rechazo de directrices detalladas y del distanciamiento de la Iglesia con respecto al Estado y a la libertad religiosa.

SEGUNDA PARTE

PROBLEMAS AD EXTRA

6. *Autenticidad cristiana y universalidad del mensaje moral y social del Concilio Vaticano II*

En cambio, hace falta tratar acerca de una aparente antinomia entre autenticidad cristiana moral y lenguaje o acción comunes con todos los hombres, en lo que se refiere a la praxis. Vaticano II, en su voluntad de recurrir a materiales bíblicos en materia de moral individual y social, sigue de modo manifiesto el Sermón de la Montaña. ¿No hay, sin embargo, una dificultad, por no decir una imposibilidad, en este siglo de ateísmo y de seculariza-



ción, a la hora de querer presentar a la vez un proyecto de vida explícitamente inspirado por la fe, y de buscar al mismo tiempo el diálogo y la colaboración con el mundo?

Intentaremos ver, en un principio, cómo el mensaje moral cristiano se dirige a todos. Después determinaremos cuál ha sido el puente escogido por Vaticano II para pasar de una orilla a otra.

Veamos entonces algunos textos en los que el Concilio (y especialmente la *Gaudium et Spes*) propone un modelo moral y social para todos los hombres, partiendo de la fe. Ya desde el "prólogo (*prooemium*) de la *Gaudium et Spes*, quedan netamente indicadas las intenciones de Vaticano II. El Concilio se dirige no sólo a los fieles sino a todos los hombres⁴⁵. "Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias..."⁴⁶. El Concilio no abandona por ello la perspectiva cristiana: desea "anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual"⁴⁷, "...el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación"⁴⁸.

Esta doble afirmación volverá a ser constantemente recordada. Al principio del capítulo I (*La Iglesia y la vocación del hombre*), el Concilio declara que está "movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor... La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas"⁴⁹. Se trata, efectivamente del hombre y concretamente "de discernir en los acontecimientos las exigencias y los deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos"⁵⁰. Quedarán reconocidos entonces los valores auténticos y buenos "en la medida en que procedan del genio del hombre, que es un don de Dios"⁵¹. No obstante, tendrán que ser purificados y elevados.

45. Cfr. *Ibid.*, n. 2, § 1.

46. *Ibid.*, n. 2, § 2.

47. *Ibid.*, n. 2, § 1.

48. *Ibid.*, n. 2, § 2.

49. *Ibid.*, n. 11, § 1.

50. *Ibid.*, n. 11, § 1.

51. *Ibid.*, n. 11, § 2.



El capítulo II expresa las mismas intenciones. Constata el Concilio que el hombre de hoy posee una conciencia y una exigencia muy vivas por el hecho de la comunidad de personas y del respeto recíproco de su plena dignidad espiritual. La Iglesia se congratula de esta coincidencia con una de las inspiraciones más netas de la Revelación y quiere orientar un entendimiento más penetrante de la vida social⁵². Defiende asimismo la dignidad de la persona humana contra las desviaciones individualistas o socialistas⁵³.

Precisando todavía más en torno a su papel con respecto a las sociedades y a los individuos, la Iglesia conciliar declara que puede aportar, a unos y otros, una ayuda auténtica⁵⁴, de la misma manera que ella ha podido y puede recibir ayuda abundante en el plano de la humanización⁵⁵.

Terminaré con el siguiente texto sobre la cultura porque me parece que presenta, en pocas palabras, una síntesis particularmente neta: “La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído; combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, los consolida, perfecciona y restaura en Cristo. Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye, por lo mismo, a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior”⁵⁶.

¿Por qué y cómo la Iglesia espera reunir a todos los hombres partiendo de las luces de la fe y de las exigencias de ésta en cuestión de moral?

Algunos han intentado explicar estos procedimientos mediante un vínculo con posiciones teológicas anteriores. Unos piensan en una extensión de la apologética del Cardenal Deschamps que está avalada por el Concilio Vaticano I. La Iglesia es, en sí misma, un signo de credibilidad, porque presenta “una inextinguible fecundidad en toda suerte de bienes”⁵⁷. Pero aquí se trata menos de preparar a un acto de fe —por lo menos directamente—, que

52. Cfr. *Ibid.*, n. 23, § 1.

53. Cfr. *Ibid.*, n. 29.

54. Cfr. *Ibid.*, nn. 41, 42 y 43.

55. Cfr. *Ibid.*, n. 44.

56. *Ibid.*, n. 58, § 4.

57. DS 3013.



de una autoridad moral que hay que hacer creíble, de cara a aquellos que, en ese momento en todo caso, permanecen "fuera" de la fe explícita. Otros (especialmente en el metaconcilio), han propuesto una solución radicalmente diferente: para ellos, sin decirlo explícitamente, la Iglesia reconocería que no existe ninguna diferencia real entre gracia y naturaleza, divinización y humanización. Aun conservando un vocabulario sacral, sería la sola humanización lo que el Concilio Vaticano II se hubiese propuesto investigar. Esto realmente es confundir los textos auténticos y es precisamente lo que las deformaciones posteriores han pretendido hacer. Hemos demostrado suficientemente la densidad de la enseñanza conciliar acerca de la divinización, para poder refutar explícitamente esta última desviación.

Si hemos hecho, sin embargo, una alusión a estas dos tentativas de "reducción", es con el fin de que se vea cómo las posiciones del Vaticano II, aun recogiendo muchos elementos tradicionales y realizando una labor de recopilación de materiales bíblicos y patrísticos, ha basado su tentativa sobre la base de una renovación de la problemática de las relaciones entre gracia y naturaleza.

a) La solución de los siglos XVIII y XIX de cara al acercamiento en la acción de cristianos y no cristianos, se basaba, en el fondo, sobre la hipótesis de la *natura pura*. Ningún teólogo de dicha época hubiese negado la llamada de todos los seres humanos a la divinización, a lo sobrenatural. Pero una vez planteado este principio, se buscaba apresuradamente forjar la hipótesis de la "naturaleza pura", es decir, de lo que hubiese sido el hombre de no haber sido elevado por Dios a su amistad, a la participación en su vida trinitaria y, en definitiva, a un fin sobrenatural. Se veía como ventajoso construir una moral orientada *de facto* hacia una finalidad natural de la humanidad, y encontrarse en igualdad de condiciones con los no cristianos al nivel de la ética filosófica. Dado que quedaba mal y poco conceptualizada la aceptación de valores humanos por parte de los cristianos que viven en el mundo, su "deber de estado" quedaba situado al mismo nivel. Eran posibles, pues, el diálogo y la colaboración. Tal vez hubiese habido asimismo cierto remordimiento con respecto a la autenticidad del Evangelio. Así que quedaba constituido un segundo nivel de la vocación cristiana bajo el nombre de "espiritualidad". Al lado de la moral conyugal casuística, había una espiritualidad conyugal. Pero sobre todo estaba la espiritualidad de los religiosos con



su base en los tres votos. El *De Ordine Morali* preconiliar estaba construido sobre este esquema. El Vaticano II cambia bastantes cosas a este propósito, haciendo apelación —como me gusta repetir— a la Escritura y a los Padres de la Iglesia. El Concilio de ninguna manera niega la gratuidad de lo sobrenatural y de hecho la reafirma. Pero jamás recurre a la hipótesis de la *natura pura*. Ya que todos los hombres están llamados a la divinización, resulta inútil tratarlos como si no lo estuvieran; “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”⁵⁸. “Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible... la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina”⁵⁹. Esto no quiere decir que haya desaparecido la naturaleza humana: el solo hecho de que Cristo la haya asumido asegura su consistencia: “no queda absorbida”⁶⁰. Pero toda persona humana, incluso en su dimensión puramente natural, está siempre en relación con el misterio e historia de la salvación. Por encima de las dificultades del vocabulario y del temor a todo tecnicismo, la *Gaudium et Spes* apela constantemente a la naturaleza de la persona humana, en su relación con Dios Creador y Redentor, del mismo modo que los Padres de la Iglesia y los primeros escolásticos. La naturaleza está en el estado de creación (*natura condita*), en el estado ruinoso del pecado (*natura lapsa*), o rescatada por la victoria de Cristo (*natura redempta*). Esta última se halla con una “dignidad sin igual”⁶¹. Si es así, ¿no resulta normal que la Iglesia, dirigiéndose a todos los hombres, tenga en cuenta esta gracia que, de modo invisible, obra en todo hombre? Asimismo, en su evangelización, no olvida los *semina Verbi* que hay en todo hombre⁶². Si hago esta comparación, es para evitar sobre todo un equívoco. Porque la evangelización tiene el fin de conducir a la fe, mientras que la colaboración moral y social entre los católicos y los demás hombres —sin excluir, por supuesto, la conversión— se refiere a la construcción del mundo actual. Nada más falso que ver aquí una tentativa de recuperación. Cuanto más alejada esté esta idea, mejor se evita la confusión entre divinización y humanización, y además, la “revolución copernicana” del Concilio aporta un segundo aspecto. Si por

58. *Gaudium et Spes*, n. 22, § 1.

59. *Ibid.*, n. 22, § 5.

60. *Ibid.*, n. 22, § 2.

61. *Ibid.*

62. Cfr. *Ad Gentes*, nn. 11, 15 y 18.



un lado el no cristiano se acerca a la gracia, el cristiano, a su vez, se acerca al mundo y a las ocupaciones profanas. Ya lo hemos dicho: en vez de considerar que estas últimas realidades constituyen medios con un solo fin escatológico⁶³, los valores y las actividades humanas se inscriben dentro del marco de un fin secundario que es la construcción de la Ciudad terrena. Ya hemos citado suficientes textos conciliares en este sentido. Apuntemos, solamente, que en el número 22 de la *Gaudium et Spes* que estamos considerando de modo especial aquí, esta misma idea queda recordada y llevada, ella también, a Cristo, imagen del cristiano y del hombre auténticos: "El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre"⁶⁴. Hace un momento, he subrayado el acercamiento de las exigencias morales y sociales al plano de la gracia; aquí hace falta hacerlo desde la perspectiva de la aceptación, por parte de los hijos de la Iglesia, más franca y más lúcida de las responsabilidades humanas.

b) Sigamos con nuestra encuesta sobre el acercamiento de una parte de la praxis cristiana y de la simplemente humana. Acabamos de explorar una vía: la del acercamiento de las orientaciones finales o intermediarias. Vaticano II ofrece una segunda serie de consideraciones: la comunidad de los valores humanos en causa. Estas consideraciones quedan presentadas bajo dos aspectos principales: los servicios que el mundo puede prestar a la Iglesia, y la ayuda que la comunidad de creyentes puede prestar al mundo.

Hablemos pues de lo que el mundo puede aportar. También aquí, podemos hablar de "revolución" o de evolución radical cuando se piensa en la hostilidad de tantos católicos del siglo XIX con respecto a todo lo que era moderno a la sazón (*Gaudium et Spes* dice bien: "el mundo de este tiempo"). Si bien a veces este rechazo era moderado, a menudo lo que más se expresaba era una actitud de defensa, de miedo o de apologética. De buenas a primeras, al contrario, *Gaudium et Spes*⁶⁵ expresa su admiración por el genio humano y su obra a lo largo de los siglos. "Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material". Pero va todavía más

63. Cfr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 7.

64. *Gaudium et Spes*, n. 22, § 2.

65. Cfr. *Ibid.*, n. 15.

lejos y más profundamente el texto, para llegar hasta hablar de sabiduría. “Quince años después” —según la fórmula que a mí me es grata— uno se puede preguntar si un concilio escribiría la misma cosa... y también si, en este año triste de 1979, el mundo mismo aparece con rasgos tan encantadores a la colectividad de los hombres. El último texto de la *Gaudium et Spes* ya ha sido visto de nuevo desde perspectivas menos optimistas que las de los redactores de Zurich y de Arricia. ¿Qué decir hoy, cuando el mundo se ha derrumbado desde el punto de vista moral, merced al hedonismo y al permisivismo? Volveremos sobre ello en un instante. De momento, busquemos un término medio y algunos principios de orientación acerca de la colaboración entre la Iglesia y el mundo en el plano moral y social. San Ignacio de Loyola tenía razón cuando dijo: “hace falta tomar resoluciones cuando las cosas no van ni demasiado mal (por lo que queda rechazado el pesimismo radical del siglo XIX) ni demasiado bien” (lo cual sirve para moderar el optimismo más o menos beato de 1965). En este sentido, el número 44 de la *Gaudium et Spes* puede venir en nuestra ayuda. Si entiendo bien el sentido profundo del pasaje, diría que se trata esencialmente de tres afirmaciones que en otras partes quedan expresadas de una forma más detallada. La primera sería que ideas justas, morales y sociales, pueden, perfectamente, aparecer y experimentarse fuera de la Iglesia. En otros términos, las sabidurías y las culturas no cristianas pueden proporcionarnos algo. Sin duda, los cristianos deben confrontarlas con los criterios de la Revelación, pero, de todas maneras, la Iglesia católica reconoce que algunas praxis morales y sociales pueden llegar por el camino de los paganos. Cuando pensamos en lo que San Agustín debe a Platón, no nos extrañamos, aunque tampoco olvidamos que el Obispo de Hipona se cree obligado a atribuir la filosofía de Platón a una influencia recibida, en Egipto, del profeta Jeremías. Una segunda oportunidad para una colaboración nace del gran número de movimientos de ideas, de descubrimientos científicos y de nuevas técnicas que aparecen hoy. Los cristianos harían mal en no colaborar con aquellos que no pertenecen a la Iglesia, cuando se trata de sacar el sentido moral y social de las nuevas corrientes. A estas dos colaboraciones, que brotan más bien de la cultura, *Gaudium et Spes* añade una tercera que atañe sobre todo a las comunidades y a los grupos. La Iglesia puede, aquí, sacar provecho de las experiencias del mundo teniendo en cuenta, evidentemente, su estructura divina propia. Pero los cristianos todos, en la medida



en la que conviven con hombres de todas las tendencias, también pueden encontrar ventajas en este hecho. "...todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas"⁶⁶. ¿Hará falta decirlo? De ninguna manera predica el Vaticano II ese complejo de inferioridad ante el mundo que el metaconcilio le atribuye. Los cristianos no olvidan el anclaje de su fe; son interlocutores activos y como tales aportan y reciben. No es cuestión de encerrarse en una hostilidad e indiferencia, sino de dar un testimonio de su fe al nivel de la cultura y de la vida social.

Por otra parte, la Constitución pastoral insiste muy claramente sobre "la ayuda que la Iglesia quiere prestar a todo hombre"⁶⁷ y la que "busca prestar a la sociedad humana"⁶⁸. Aquí la comunidad de ideal y de acción, en el plano moral y social, está basada en la voluntad de la Iglesia de aceptar las justas aspiraciones humanas, de participar en ellas y —lo que es más importante— de fundamentarlas y prolongarlas. "El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia"⁶⁹. Esta misión, ciertamente, es esencialmente religiosa, pero ni es inútil ni peligrosa (en otras palabras, la Iglesia debe hablar en nombre de su fe) porque, precisamente, derivan de dicha misión "funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina"⁷⁰. Como hace poco nos recordaba el papa Juan Pablo II, la Iglesia de este modo se halla convidada a encontrarse con el mundo al nivel de lo que éste desea muy particularmente en nuestra época: la dignidad de la persona humana, la libertad, la solidaridad y la paz. Recordemos sólo unos cuantos textos de la *Gaudium et Spes*: "No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo,

66. *Ibid.*, n. 44, § 3.

67. *Ibid.*, n. 41.

68. *Ibid.*, nn. 42 y 43.

69. *Ibid.*, n. 42, § 5.

70. *Ibid.*, n. 42, § 2.



confiado a la Iglesia”⁷¹. “La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos”⁷². “La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica”⁷³. “La Iglesia, por su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión”⁷⁴.

c) Del personalismo humano a la trascendencia divina: una vez más, el Concilio nos propone el mismo camino cuando explica su postura con respecto a la moral social. Una vez más, por otra parte, sentimos la trampa del vocabulario. Para algunos, marcados por luchas recientes, el personalismo connota el subjetivismo, el culto del Yo que se opone a la objetividad y a la trascendencia. Para *Gaudium et Spes*, como para Nédoncelle, Mounier, Lavelle y La Senne, la persona ya es una realidad objetiva, y la definición de Boecio conserva todo su valor: *rationalis naturae individua substantia* (*De duabus naturis* III). He aquí por qué la llamada a la dignidad de la persona es un criterio moral objetivo, y una referencia a una conciencia que se halla ante una escala de valores que valen para todos, aunque estos valores sean a veces modulados según los individuos. Es muy significativo que este movimiento filosófico-teológico contemple el paso desde el personalismo a la trascendencia, dentro de la línea de la *cuarta vía* de Santo Tomás o de la teoría de la participación del neoplatonismo cristiano. Se trata, pues, de demostrar que la trascendencia participada de la persona se funda sobre la trascendencia absoluta de Dios, que los valores humanos hallan no sólo su fundamento último, sino asimismo su puesta a punto, su prolongación y su superación en la luz y la gracia de Cristo.

Al subrayar las nobles aspiraciones de toda persona humana, el texto definitivo de la *Gaudium et Spes* constata, con realismo, que es difícil llegar a la verdad y asimismo difícil hacer el bien. En el momento mismo en que la noción del hombre imagen de

71. *Ibid.*, n. 41, § 2.

72. *Ibid.*, n. 41, § 3.

73. *Ibid.*, n. 42, § 3.

74. *Ibid.*, n. 42, § 4.



Dios, central para la moral cristiana, queda expresada por el Concilio, el Vaticano II constata que muchas opiniones se expresan en torno a la realidad humana. Algunos han exaltado dicha realidad hasta hacer de ella una norma absoluta; otros se han resignado a constatar una derrota desesperada. "Instruida por la Revelación divina", la Iglesia afirma, con fuerza, que ella posee la clave de este misterio humano, que ella sabe de dónde proviene el hombre, hacia dónde se encamina y cómo debe caminar⁷⁵. El pecado es una realidad terrible y universal: "el hombre se halla inclinado hacia el mal", rechaza con frecuencia el reconocimiento de su Creador, está dividido, en sí mismo, incapaz de vencer efectivamente las asechanzas del mal. He aquí por qué la Constitución pastoral⁷⁶ afirma: "A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación". La misma dialéctica y el mismo dinamismo de pensamiento se manifiestan a propósito de la libertad. El Concilio constata que "nuestros contemporáneos estiman en mucho la libertad". La Iglesia reconoce en ella "un riesgo privilegiado de la imagen divina". El esfuerzo moral se funda sobre la búsqueda personal y libre de la dignidad, pero interviene el obstáculo de la propia debilidad. Desde allí hay que concluir: "La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado"⁷⁷.

Pasemos ahora de los principios de una moral fundamental, a los valores de la vida interpersonal y social. Lo mismo que en la *Epístola a Diogneto*, la Iglesia se reconoce responsable de ser "el alma del mundo", no confundiendo progreso terrenal y crecimiento del Reino, como hace el metaconcilio en desprecio de los textos⁷⁸, sino mediante la misión que tiene de dar una consistencia y un espíritu trascendente y divino al peregrinaje, por el contrario errante de los hombres⁷⁹. Cuando se trata, por ejemplo, de los derechos del hombre, *Gaudium et Spes* explicará, con un sentido real y auténtico, el papel que la Iglesia puede desempeñar: "Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del

75. Cfr. *Ibid.*, n. 12.

76. *Ibid.*, n. 13, § 1-3.

77. *Ibid.*, n. 17.

78. Cfr. *Ibid.*, n. 39, § 1.

79. Cfr. *Ibid.*, n. 40, § 2.



espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma de la ley divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece”⁸⁰. La energía que la Iglesia es capaz de prestar al deseo de solidaridad humana “radica en esa fe y en esa caridad aplicadas a la vida práctica”⁸¹. El Espíritu de Cristo obra en el corazón del hombre, “purificando y robusteciendo también... aquellos generosos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin”⁸².

Tal vez no resulte inútil resumir lo que el Concilio se propone para expilcar una cierta comunidad moral y social entre la Iglesia y el mundo. El Vaticano II subraya, desde el principio, el hecho de que todo hombre está orientado hacia Cristo y afectado por la gracia, mientras que el cristiano, por su parte, tiene una vocación terrenal secundaria pero auténtica.

Se obra también un acercamiento si consiedramos lo que el mundo puede aportar a la Iglesia. Pueden nacer fuera de la Iglesia unas ideas afortunadas. La colaboración entre cristianos y no cristianos es a menudo necesaria para poder sacar el sentido humano auténtico y las normas morales y sociales de los descubrimientos recientes. Una cierta comunidad de orientación y de sensibilidad se desprende de los movimientos sociales y políticos.

Por otra parte, la colaboración entre la Iglesia y el mundo es lógica si, por parte de uno y otro, se ponen en primer plano los mismos valores: dignidad de la persona, libertad, sentido de la solidaridad, paz social e internacional. La paradoja cristiana es que, mediante la persecución de un fin superior, la divinización, la Iglesia está obligada a fundar, reforzar e irradiar la humanización personalista y sus exigencias.

Pero la Iglesia va más lejos, incluso a la hora de dirigirse a los que no comparten su fe. No les oculta el hecho de que, para ella, el valor y el fundamento objetivo de la dignidad humana, así como su papel de criterio moral, se fundamentan en última instancia en Cristo. Enseña que el medio para evitar desviaciones doctrinales y tentaciones morales, es la Revelación y la gracia. Incluso si no aceptan la fuerza de esta parte del discurso moral

80. *Ibid.*, n. 41, § 3.

81. *Ibid.*, n. 42, § 3.

82. *Ibid.*, n. 38, § 1.



de la Iglesia, muchos hombres pueden, de todos modos, apreciar la realidad de los peligros señalados y la indicación de medios que buscarán aplicar, tal vez, a su manera. Lo que Vds. buscan en el reino de Dios como impacto moral y freno al egoísmo o al hedonismo —me decía un día un marxista—, nosotros lo buscamos en el bien de las futuras generaciones. Para nosotros —añadía— se trata de un absoluto que puede exigir sacrificios.

Terminamos con la siguiente observación. Este itinerario moral común a la Iglesia y al mundo en las vías de la búsqueda de la dignidad humana puede constituir, asimismo, un prólogo al acto de fe. En todo caso, esta posibilidad y estas consideraciones apartan la sospecha de fideísmo que algunos no vacilan en formular —equivocadamente— contra una presentación de la moral como ésta.

7. *Límites de la libertad de las conciencias*

Acabamos de examinar los casos —numerosos, es de esperar— en los que cristianos y no cristianos pueden unirse para realizar una acción social común. Incluso los que no tienen fe en Cristo, Verbo Encarnado, pueden admirar en Él sus actitudes valientes y elevadas que hacen que sea tomado, por lo menos, como uno de los modelos morales de la humanidad. Mahoma y Gandhi reconocían en Jesús un profeta, un “alma grande”. Por otra parte, cristianos y no cristianos pueden encontrarse en la búsqueda común de una humanización cada vez más generalizada y eficaz. Pueden trabajar juntos en atención a la aplicación de los derechos de la persona humana.

Pero también hay que anticipar algunos casos de conflicto, o, en todo caso, de divergencias graves, especialmente en nuestras sociedades civiles pluralistas. Hace quince años, los cristianos y los no cristianos estaban de acuerdo sobre una moral sexual y conyugal. Ahora la ruptura es patente. Algunos reclaman, como derechos, la contracepción generalizada, el divorcio, el aborto, la tolerancia del homosexualismo y de la pornografía. ¿A qué criterios morales, pues, debemos referirnos?

Resulta interesante volver a encontrar aquí —bajo diversas formas— uno de los dos criterios morales subrayado por el Vaticano II. Por una parte, se trata de tolerar hasta cierto punto la libertad que algunos individuos pretenden utilizar contra la trascendencia divina —o por lo menos contra las exigencias que pa-

recen derivar objetivamente de ella—. Por otra, el Vaticano II, ha optado —hasta cierto punto por lo menos— a favor de descargar a las autoridades civiles y políticas de la tarea de ser explícitamente los garantes y guardianes de un orden moral trascendente, como lo habían sido en el pasado. Queda, pues, hacer apelación al segundo criterio únicamente, al de la dignidad de la persona humana. En el texto que estudiamos, bien se considere el nivel de las relaciones interpersonales o individuales, bien el nivel de la vida común y civil, —querámoslo o no— hace falta recurrir a las autoridades políticas puesto que tienen a su cargo la responsabilidad de la paz pública. Que este criterio pueda entrar en juego aquí y sea capaz de resolver los conflictos de derechos, me parece por otra parte un argumento más en su favor.

Desde siempre, los que han luchado por la libertad de las conciencias han tenido que reconocer que los derechos que dicha conciencia reivindica han de tener en cuenta los derechos de las demás personas. El “principio de reciprocidad”, la igualdad fundamental de los seres humanos así como el temor de conflictos que incesantemente surgen, están en el fondo de esta toma de posición. En el mismo sentido, *Dignitatis humanae*, declara: “En el uso de todas las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social. Todos los hombres y grupos sociales, en el ejercicio de sus derechos, están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos ajenos y sus deberes para con los demás y para con el bien común de todos”⁸³.

Concretamente, se ha dicho frecuentemente en los últimos años, nadie puede invocar los derechos de su conciencia o de la religión a la cual se adhiere, contra los “derechos del hombre” tal como quedan enumerados en la Carta de las Naciones Unidas de 1948. Al igual que todas las fórmulas simples, ésta evidentemente necesita ser explicada y matizada. No obstante, hay que reconocerlo, ofrece un criterio de acción práctico y seguro. Nadie ha pretendido escandalizarse cuando hace unos años los gendarmes franceses vinieron a buscar a un niño moribundo para llevarlo, contra la voluntad de sus padres, a una clínica para salvarlo. Los padres pertenecían a la secta del Cristo de Montfavet (cerca de Avignon) que prohíbe el recurso a la medicina. Los americanos, campeones —si los hay— en lo que a libertad de las conciencias se refiere, no protestaron contra las intervenciones —por desgracia demasiado tardías— contra una secta californiana, la de los

83. *Dignitatis humanae*, n. 7.

“Amigos de Dios”, que exigía el suicidio colectivo en desprecio del derecho a la vida. La opinión pública de algunos países europeos, cada vez más permisiva en cuestiones de sexualidad, sigue condenando la violación: tal vez lo haga con un celo renovado, porque el incremento de este género de agresión se debe, en parte, al permisivismo reciente. Parece entonces, que, dentro de esta óptica, las faltas morales voluntarias de los adultos se escapan a toda represión, incluso si ofenden a Dios, desde el momento en que no son nocivas de cara a la vida, la libertad, los bienes materiales, a la buena fama o los derechos unánimemente reconocidos de los demás.

Se habrán dado cuenta de que he dicho “los adultos” porque, en mi opinión, el texto no contempla la situación de “los jóvenes”. Por una parte, éstos dependen de las opciones de sus padres. Incluso en una época en la que no estaba en el candelero la cuestión de la libertad civil de las conciencias, se admitía sin vacilar que no se podía bautizar a los niños judíos sin el consentimiento de sus padres. El punto 26 de la Declaración de las Naciones Unidas declara: “Los padres tienen, prioritariamente, el derecho de escoger el género de educación que quieren para sus hijos”. (¡Ojalá fuera esto reconocido en todas partes a los católicos!). Pero, por otra parte, hay que educar a los jóvenes para que asuman sus responsabilidades. Pueden ser víctimas de sus padres; acabamos de ver casos muy precisos de ello. Se plantean otros interrogantes: ¿a qué edad pasan los jóvenes de la infancia “dirigida”, por así decirlo, a la adolescencia “aconsejada” y a la mayoría “autónoma”? Saco a colación el trabajo de Mons. Séjourné, *L'option religieuse des mineurs et l'autorité parentale*⁸⁴. Este prelado de la Secretaría de Estado ha intentado llenar esta laguna y completar la enseñanza de la Declaración *Dignitatis humanae*.

No dejaría de tener su interés ver a los moralistas escrutar, cada vez más, las distinciones que se refieren a las condiciones de las personas y las consecuencias que éstas entrañan en cuanto a la libertad o a la protección de las personas. Me ciño a un solo ejemplo, el de la droga, que nos hará ver más de cerca la diversidad de condiciones personales posibles. Desde el punto de vista del drogadicto, hace falta, desde el principio, distinguir entre el adulto que puede reivindicar sus responsabilidades y el joven que ha de ser defendido contra los espejismos, las tentacio-

84. SEJOURNE, *L'option religieuse des mineurs et l'autorité parentale*, Beauchesne, Paris 1972.



nes personales y la influencia de ciertos grupos. También está el caso del adulto que desea curarse de su vicio y que no es capaz de ello sin la ayuda desde fuera. Las condiciones serán evidentemente muy variables cuando se trata del traficante de drogas frente a tres categorías de personas: adulto, joven y adicto que busca la curación. Pero habrá que añadir la diversidad de las responsabilidades según los escalones de la procedencia de la droga. Empieza su camino con el campesino que cultiva el opio con vistas a grandes beneficios, y con las organizaciones comerciales o políticas que compran el producto y lo comercializan. ¡Pien- sen en el llamado “triángulo de oro”! Llegamos a las “conexio- nes” que traen estas drogas del Asia del Sureste o de Turquía, a Amsterdam, Marsella, Montreal, qué sé yo... Por fin empieza el juego de los traficantes locales. A veces su único móvil es el lu- crativo. Otras veces se trata de drogadictos que reciben la droga gratis, con la condición de hacerla circular entre otras personas, y que difícilmente se pueden escapar del chantaje debido a su propia complicidad. También están los puntos de vista de los poderes públicos. ¿No han de proteger la salud pública contra la droga, por lo menos en la misma medida que contra los abusos del alcohol, del tabaco o de las epidemias? Podemos recriminar- les su pasividad cuando vemos cómo las drogas han destruido un ejército, tal como fue el caso de los americanos en Extremo Orien- te. Como se ve, el permisivismo no es ni mucho menos una solu- ción simplista; es cuestión de regularlo y de modelarlo según un gran número de circunstancias concretas.

Esto nos lleva explícitamente al límite de la libertad de las conciencias desde el lado de las autoridades políticas que se en- cargan del bien público. El párrafo 7 de la *Dignitatis humanae* menciona “el bien común de todos” al final de la frase citada más arriba a propósito de los derechos de los demás. Un poco más adelante, hace alusión a la “paz pública”, a la verdadera justicia y a la protección debida a la “moralidad pública”. Todo esto constituye una parte fundamental del bien común y entra en la definición del “orden público”.

Si nos referimos a la historia, tan complicada y casi torturada de estos textos conciliares, habremos de reconocer que se afron- taron dos tendencias. La tendencia favorable a la libertad más amplia insistía contra los abusos posibles de lo arbitrario. Esta es la razón por la que esta tendencia pedía “el máximo de liber- tad” y definía el “bien común” como “el conjunto de condiciones de la vida social, que hacen posibles, a los grupos y a cada uno

de sus miembros, el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”⁸⁵. La otra tendencia recordaba que los hombres son débiles y egoístas, que dentro de una sociedad e incluso dentro de una comunidad, el bien común es algo más que la suma de intereses privados, y menos que una opinión pública que añadiría —mediante encuestas sociológicas, por ejemplo— posiciones puramente subjetivas. Esta es la razón por la que el texto, si bien nos pone en guardia contra los actos arbitrarios o caprichosos —tanto de las dictaduras personales como de las dictaduras colectivas—, hace referencia a la objetividad: “...como la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse 'so pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente al poder civil el prestar esta protección. Sin embargo, esto no debe hacerse de forma arbitraria o favoreciendo injustamente a una parte, sino según normas jurídicas *conformes con el orden moral objetivo*, normas que son requeridas por la tutela eficaz, en favor de todos los ciudadanos, de estos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esta honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la *verdadera justicia*; y por la debida custodia de la *moralidad pública*”⁸⁶.

Más de una vez he oído expresar la opinión de que había aquí una solución puramente verbal o una contradicción. O los individuos viven su vida religiosa y moral según sus opciones individuales y según la libertad, o deben, en un cierto número de casos —más restringidos hoy que antaño, pero de todos modos en un cierto número de casos— basarse en una objetividad que trasciende a las personas. No admito este dilema. No se trata de hacer una apología del Concilio a favor o en contra de todo, como un intangible *a priori*. Al fin y al cabo, ha sido el Concilio mismo quien ha rechazado el recurso al carisma de la infalibilidad. De todos modos, no se ve aquí cómo ni por qué se pueda hablar de incoherencia. Si existen contradicciones aparentes, es porque no todos entienden de la misma manera ciertas palabras y ciertas nociones claves. Cuando Vaticano II habla del orden moral objetivo, se refiere, desde luego, a que dicho orden está compuesto por los derechos y deberes objetivos de las personas humanas. Cuando el Concilio habla del hombre, de la persona humana, no se refiere a caprichos individuales, sino a lo que Dios Creador y

85. *Gaudium et Spes*, n. 26, § 1.

86. *Dignitatis humanae*, n. 7.

Redentor ha querido en esta imagen participada que es su reflejo. Esta es la razón por la que el Vaticano II insiste tanto sobre la expresión *dignidad de la persona humana*. No quiere decir solamente que el hombre ha de ser considerado como algo grande... un poco como Luis XIV debía pensar cuando hablaba de la dignidad del rey de Francia... y de Navarra. Para él, esto más bien implicaba el triunfo de su modo de querer las cosas. Gobernaba a su antojo, trataba a Dios como a un igual con mucha condescendencia, y sobre todo, no se privaba de ninguna libertad a la hora de considerar la moral. Sus amantes tenían su puesto de honor en la capilla de Versalles... en la que, por otra parte, los cortesanos tenían puestos los ojos en el rey y no en el altar. Este tipo de personalismo, o, si se prefiere, este culto de la personalidad y este cuidado del personaje, no son más que un subjetivismo puro y simplemente. Comprendemos, pues, las reticencias de aquellos que interpretan la palabra de este modo. Pero para el Vaticano II, la persona y su dignidad son otra cosa completamente distinta. Son realidades objetivas, como dice el papa Juan Pablo II en las páginas introductorias de su obra *Amor y responsabilidad*, escrita inmediatamente después del Concilio. Cuando el Concilio habla de la "dignidad de la persona humana" (título del primer capítulo y tema de toda la primera parte), lo hace en nombre de una antropología cristiana que se funda en último término en la trascendencia de Dios Creador y Redentor. La dignidad de la persona humana, que entra en juego aquí, queda condicionada por el buen uso de la inteligencia, del cuerpo y de la responsabilidad que Dios ha infundido en su criatura. Esta dignidad se pierde si la persona rompe sus vínculos de colaboración, de amor recíproco y de misión en el mundo que contiene la alianza humano-divina.

Mediante el respeto hacia los demás, los hombres, como los Estados, no se hallan ante un "libre examen" universal, una "libertad sin límites", sino que tienen como criterio la dignidad de la persona tomada como individuo o como ser social. Si bien deben tolerar muchas cosas, especialmente en la vida privada (el hogar de uno es su castillo), no por eso deben dejar de tener *in mente* lo que el General De Gaulle hubiese llamado "una cierta noción del hombre". Sobre esto podríamos citar muchos textos⁸⁷. Me limito a citar algunas líneas de la *Gaudium et Spes* número 74.

87. Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 60, 67, 73, 74, 75; *Dignitatis humanae*, nn. 6 y 7.

El texto constata que a menudo los miembros de la comunidad política tienen puntos de vista diferentes sobre una multitud de cosas. Declara entonces: "A fin de que, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una *fuerza moral* que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno. Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza *humana*, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por *Dios*, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos. Síguese también que el ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los *límites del orden moral* para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer. De todo lo cual se deducen la responsabilidad, la dignidad y la importancia de los gobernantes".

Por muy larga que esté resultando esta exposición, no considero oportuno terminar sin aplicar los principios derivados de este estudio a algunos ejemplos como las uniones libres, las relaciones prematrimoniales, la contracepción, el divorcio y el aborto.

Me parece evidente que las autoridades civiles en algunos países no tienen más remedio que tolerar ciertas faltas, como, por ejemplo, las segundas nupcias de divorciados ante el Estado civil. He ahí, no nos engañemos, no sólo un atentado contra la institución humana del matrimonio, sino contra el bien psicológico de los hijos e incluso una amenaza contra la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado. El celo intempestivo de ciertos clérigos, así como de numerosos laicos, lo deja bastante claro. Pero, al fin y al cabo, se trata, ante todo, de personas adultas que saben lo que quieren y que regulan su vida sexual e íntima de acuerdo con su manera de entender el asunto. Por otra parte, la presión de la opinión pública es tal, que resulta prácticamente imposible resistir a ella. Al final del siglo XIX, los católicos de Francia y de Bélgica intentaron, en vano, impedir la votación de leyes que suprimían la indisolubilidad del matrimonio. Desde luego, la opinión pública tiene muchísima fuerza, cada vez más aumentada por la televisión y la radio que "aporrean" al auditorio en el sentido del izquierdismo de aquellos que han llegado a

ser los maestros de los medios de comunicación social. El siglo pasado, en más o menos la misma época, la opinión pública en los Estados Unidos fue lo suficientemente fuerte como para obligar a los Mormones a abandonar la poligamia. Otra cosa es lo que hoy ocurre en Irán: todavía más considerando que los *ayatollahs* ven en la poligamia una expresión de la ley natural que —como decía uno de ellos— quiere un gallo para muchas gallinas y un potro para muchas yeguas...

¿Hasta qué punto puede llegar la tolerancia de los poderes públicos con respecto a las píldoras anovulatorias? Aunque las cosas están claras para los cristianos guiados por las enseñanzas de Pío XII y de Pablo VI, tal vez no sean tan evidentes al nivel del poder legislativo y ejecutivo. La ley civil no prohibirá absolutamente la venta de dichas píldoras, bajo prescripción médica, dado que, en ciertos casos, no pasan de ser medicamentos. Algunos irán un poco más lejos en cuanto a la tolerancia, cuando se trate de adultos cuya intimidad conyugal evidentemente se escapa de la jurisdicción civil. Pero he aquí otra cuestión distinta: ¿es tolerancia o complicidad cuando la ley permite la puesta en venta de estas píldoras sin el más mínimo control médico, cuando la Seguridad Social las incluye dentro de sus prestaciones sin tener en cuenta las diferentes situaciones que se dan y, sobre todo, cuando se las ofrece a menores que únicamente pueden encontrar en ellas un modo para perder la vergüenza?

Por último, hay una cuestión sobre la que la ley no puede admitir ningún tipo de tolerancia, me parece: el aborto. En un país neutro como Bélgica, los socialistas llevan a cabo una fuerte campaña a favor de la “liberalización” o de la “despenalización” del aborto. Dirigiéndose a los católicos dicen: “habéis sabido acomodaros al divorcio, entonces ¿por qué no estáis dispuestos a hacer lo mismo con el aborto? Ciertos artículos publicados por *Les Etudes* de París y las posturas de una parte de la ATEM⁸⁸ en la época de la presidencia del P. Simón son evidentemente utilizados. Algunos diputados católicos no dejan de ser impresionados y de pensar en concesiones. Uno de ellos me decía: “Al fin y al cabo, yo no tengo obligación alguna de ser más católico que los Jesuitas de los *Etudes*”. Algo similar ha ocurrido en Francia. Declarando ante la “Comisión para la salud” que estudiaba el proyecto de ley, el Reverendo Pohier decía: “No existe sólo una opinión católica sobre la cuestión, sino dos: la del Vaticano dice

88. ATEM: Asociación de Teólogos para el Estudio de la Moral.

no, pero nosotros en París pensamos que sí". Y añadía: "Soy decano de la Facultad de Saulchoir, elegido por mis compañeros y confirmado por Roma. ¿Lo hubiera hecho, de no aceptarse la pluralidad de opiniones? El P. Pohier, por otra parte, hacía partícipe de este planteamiento, en el mismo sentido, al P. Liégé, decano de teología en la Universidad Católica. Yo sé, sin embargo, de sus propios labios, que el P. Liégé no estaba en absoluto de acuerdo con lo dicho. Séame permitido, pues, rendirle este último homenaje en el momento en que acaba de dejarnos.

Volvamos pues a la doctrina. ¿Por qué una ley de Estado no puede tolerar el aborto? Pues bien, en nombre mismo de los principios de la *Dignitatis humanae*. Se trata aquí del derecho a la vida de un nuevo ser humano, de una persona que se está formando. Este, desde luego, es el criterio más claro y el deber más imperioso del Estado: proteger los derechos de unos hombres contra las maquinaciones de algunos que se vanaglorian de una libertad sin responsabilidad. Vemos en seguida la diferencia existente con respecto a los otros casos citados arriba. El Estado y los individuos pueden ser llamados a tolerar las faltas de algunos adultos que las cometen voluntariamente, en tanto y en cuanto que dichas faltas no pongan en tela de juicio los derechos del hombre. Aquí, por el contrario, se trata claramente de un derecho, de aquel que queda afirmado en el artículo 3. "Todo individuo tiene el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona".

¡Bueno! Ciertamente, después de ocho o nueve años de pelea en torno a esta cuestión, sabemos muy bien qué argumentos se van a poner en contra de nosotros. El feto, el embrión, no es ni un ser humano, ni un individuo, ni una persona. Por cierto, si comparamos entre un feto de ocho días, uno de tres semanas, y una persona adulta, veremos diferencias patentes. Pero, ¿podemos afirmar que antes de llegar a los 18 ó 20 años de su mayoría de edad oficial, el joven no es una persona? La personalidad, en el sentido pleno de la palabra, cuesta años en formarse, tanto es así que jamás se adquiere de forma definitiva y total. Pero desde la fecundación y la nidificación, el código genético está programado; no hay ningún paso por ningún umbral que determine lo que hace que este ser pase del nivel vegetativo o animal, a un modo de ser humano. Aun contando con que la animación espiritual se retardase 40 ó 60 días según los sexos (¡Santo Tomás no tiene en ninguno de sus puntos tantos discípulos como en éste, hoy por hoy!), ya existiría aquella orientación ontológica



y psicológica que de por sí merece todo respeto. Y además —no tengamos miedo en decirlo— por amor de Dios. Tanto es así que, conscientemente o no, el personalismo cristiano desemboca siempre en la trascendencia. Dios es quien da y quita la vida humana y, como se dice, entre otros lugares, en el *Génesis* (9,6): toda vida humana está reservada al único Señor “porque Dios ha hecho al hombre a su imagen”.

Nos hallamos aquí ante un nuevo caso de colaboración entre la Revelación y la razón, la Gracia y la naturaleza humana. En sí, la reprobación del aborto puede ser demostrada mediante argumentos puramente racionales. También podemos pensar que el instinto materno y la responsabilidad paterna son fuerzas humanas capaces de asegurar la transmisión de la vida y la preservación de la prole. Es allí mismo donde Ulpiano sitúa la expresión primera del derecho natural. Y no obstante, históricamente, cuando la opinión pública pierde sus raíces y su sensibilidad religiosas, muchos dejan de condenar el aborto. Esta condena proviene hoy de un sector minoritario. La ausencia de fe en Dios ha adormecido la perspicacia de la razón, incluso en su propio dominio. Esto, hoy, es demasiado evidente. Pero también lo era en los dos primeros siglos de la Iglesia. Los textos que conservamos de aquella época post-apostólica no son muy numerosos. ¿No deja de ser un hecho significativo que por lo menos cinco veces, los autores mencionan la condena del aborto y del infanticidio como elemento específicamente cristiano? Los cristianos no quieren vivir fuera de la sociedad de los demás hombres, y temen ser considerados como enemigos del género humano. En la medida de lo posible, intentan vivir como los demás, (recogiendo los términos de Tertuliano y de la *Carta a Diogneto*). Pero como también dice este texto, no olvidan por ello las leyes paradójicas de su república espiritual. Si dichas leyes les permiten aspirar al papel de ser almas del mundo, también les imponen ciertos “distanciamientos”. Sigue siendo un hecho penoso no estar de acuerdo con grupos importantes; lo es especialmente cuando se pierde la situación de cristiandad o de postcristiandad.



Summarium

PERSONALISMUS ET TRASCENDENTIA IN SOCIALI ACTUATIONE
HOMINUM

Auctor indolem biblicam et personalisticam moralitatis iuxta mentem Vaticani II intendit perstringere. Etiam si non desint criteria valida ad statuendam objectivitatem in scientia morali, Delhaye instat in momentum humanae personae dignitatis atque in relationem ad Christum veluti criteria fundamentalia iuxta doctrinam Vaticani II. Omnis objectivitas, immutabilitas ac transcendentia innituntur in Christo, historiae centro, et in humanae dignitate personae. Auctor animadvertit alias variasque opiniones adesse easque profiquas, sed tamen Vaticanum II ob plurimas causas illas duas elegisse.

Relatio ad Christum manifestat necessitatem appellandi ad divinitatem et ordinatur secundum gradus scholasticae formulae: a Deo, ad Deum, secundum Deum. Revelatio secum fert enim quaedam mysteria et veritates et normas, quae postulant fidei et amoris responsum atque intellectus et voluntatis obsequium, prout sessio illa VI C. Tridentini iam declaravit.

Concilium Vaticanum II censet naturam historicam hominis in una tantum vocatione divina inesse. Denuo gratuitatem defendit ordinis supernaturalis, sed non recurrit ad hypothesin naturae purae. Appellatio ad dignitatem personae humanae sinit Concilium ad omnes homines alloqui, quoniam hominum dignitas tribuenda est ad creationem atque communem vocationem ad salutem. Centrum huius dignitatis est conscientia moralis quae operari debet cum observantia erga externas normas moralitatis. Exemplar christianae vitae quod Concilium ostendit postulat moralem nexum fulcitum in argumentis vel datis fidei ac philosophiae personalisticae. Falsum enim esse personalismum necessario in subjectivismum devenire Concilium aperte demonstravit. Nam Persona est quaedam realitas objectiva et transitus ex personalismo usque ad transcendentalismum coniunctus est cum quarta via Sancti Thomae: transcendentia personalis participata innititur in transcendentia absoluta Dei.

Ecclesia colloquium instituit erga totam hominum familiam, sciens se in Christo possidere veritatem plenam circa hominem, circa omnes homines, quia omnes vocati sunt ad salutem. Hoc, dum iuvat ad instaurandam cooperationem cum mundo et ad elucidandum sensum positivum humani progressus, simul Ecclesiam et christifides sinit atque compellit ad munus exercendum criticum. Quamvis christianis et non-christianis sciendum sit se ad societatem in actione communi vocatos esse, admittendum tamen est graves adesse dissensiones, quae in societate sic dicta pluralistica in dies ingravescent. Progressus hominum et Regnum Dei non sunt una eademque res, immo aliquando sibi invicem opponunt, propter quod christifidelis debet, ob exigentias fidei atque humanae dignitatem personae, fortiter reprehendere illa conamina progressus quae contraria evadant hominum dignitati.

Summary

PERSONALISM AND TRASCENDENCE IN SOCIAL BEHAVIOUR

The author's intention is to draw attention to the biblical morality and personalism of Vatican II. Granted that there are other valid criteria on which to base objectivity in morality, he wishes to highlight the importance of the dignity of the human person and council's reference to Christ as the

fundamental criteria in the teaching of Vatican II. Objectivity, immutability, and transcendence rest on Christ, the centre of history, and on the dignity of the human person. He points out that other valid perspectives are possible but Vatican II opted for this for several reasons.

The reference to Christ expresses the necessary recourse to God and is in the line of the scholastic formula: a Deo, ad Deum, secundum Deum. Revelation brings with it mysteries, truths and norms which claim a response of faith and love, a homage of the intelligence and will that is in keeping with session VI of Trent.

The Second Vatican Council considers historic nature in a unique divine vocation. It reaffirms the gratuity of the supernatural but does not use the hypothesis of natura pura. Recourse to the dignity of the human person allows the Council to address itself to all men, since this dignity is based on creation and on the one vocation to salvation. The centre of this dignity is the moral conscience which should act respecting the objective norms of morality. The ideal presented by the Council asks for a moral effort parting from the data provided by faith and from a personalist philosophy. It is not true that personalism necessarily leads to subjectivism. The Council has shown it. The person is an objective reality and the path from personalism to transcendence is consistent with the lines of the fourth way of St Thomas: the participated transcendence of the person is based on the absolute transcendence of God.

The Church dialogues with the world conscious that in Christ it possesses the full truth about man, about all men since all are called to salvation. This is what makes it possible for the Church to cooperate with the world, to discover the positive side of progress and at the same time it allows and obliges both the Church and christians to have a critical function. Although granting that christians and non-christians should consider themselves invited to cooperate in common action, it is necessary to note the existence of serious conflicts, ever more frequent in a pluralist society. Human progress is not the same as the Kingdom of God. Sometimes one opposes the other and on this account the christian should adopt a critical attitude with respect to attempted developments contrary to human dignity in view of his commitment to the faith and to the dignity of the human person.