
MAGISTERIO Y MORAL

Alberto Múnera D., S.J.*

INTRODUCCION

Ocurre con relativa frecuencia en las comunidades cristianas locales, que los Obispos tomen posición públicamente sobre acontecimientos de orden ético que presentan problema ante la opinión pública.

Generalmente estas tomas de posición de los Obispos suscitan controversias que rebasan el campo de los cristianos y se extienden a todos los sectores de la sociedad.

En América Latina este tipo de controversias por razón de las intervenciones de los Obispos se polarizan en el campo de lo político y de lo social. Pero en algunas ocasiones ocurren también en el sector de la

problemática familiar y sexual. No faltan tampoco las que acontecen en el ámbito de lo sacramental.

A ésto se añade que los pronunciamientos del Papa, de los Sínodos, o de las Congregaciones Romanas normalmente tocan asuntos difíciles y complejos que afectan los intereses de los cristianos del mundo entero, por lo cual producen reacciones contrastantes en los diversos países. No hay duda de que los medios masivos de comunicación permiten a los cristianos de todo el mundo enterarse rápidamente de los pronunciamientos episcopales referentes a asuntos de importancia para la comunidad cristiana, y asumir una posición frente a ellos.

* Doctor en Filosofía y Letras, Universidad Javeriana; Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Decano Académico de la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

Cuando los mencionados pronunciamientos de la Jerarquía católica se refieren a cuestiones éticas, la repercusión suele ser más acentuada. Baste recordar el impacto producido en la opinión pública mundial por la Encíclica *Humanae Vitae*.

En razón de las divergencias de opinión surgidas por esta clase de pronunciamientos de la Jerarquía sobre temas éticos, se ha generado entre los Teólogos una seria inquietud relativa a las relaciones entre el Magisterio y la Moral.

Teniendo como punto de partida la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad, y la comprensión eclesiológica del Vaticano II, los autores que han abordado esta espinosa cuestión, han venido publicando sus apreciaciones en artículos de gran interés para la Teología.

Estos estudios de competentes teólogos, efectuados entre los años 1967 y 1982, presentan puntos de vista muy iluminadores para la comprensión adecuada del problema.

Es mi intención presentar inicialmente las principales líneas de pensamiento de los autores sobre el tema, posteriormente intentar una interpretación de la problemática propuesta, y finalmente arriesgar la sugerencia de una posible solución. Es evidente que la brevedad de un artículo de Revista no permitirá una investigación exhaustiva, pero al menos puede ayudar a nuestros lectores a entrar en contacto con

una temática de gran incidencia en la Teología actual, a la vez que puede contribuir, según espero, a cualificar su criterio cristiano y eclesial cuando se presenten las intervenciones de las diversas instancias de la Jerarquía católica.

1. LOS TEOLOGOS ACTUALES OPINAN SOBRE MAGISTERIO Y MORAL

1.1. Las diversas clases de Magisterio

1.1.1. La Nomenclatura

Teóricamente todos sabemos que hay diversas clases de Magisterio y que su respectivo valor es igualmente diverso. Conviene, sin embargo, recordar brevemente estas distinciones, para ubicar con claridad el contexto del problema: en efecto, algunos estudios se centran en la interpretación de una clase de Magisterio (el infalible), y otros en la de otra clase diferente (el no-infalible).

Se suele hacer la distinción entre Magisterio ordinario y extraordinario:

“El magisterio extraordinario comprende las declaraciones ex cathedra del Papa y las declaraciones solemnes de los obispos convocados en Concilio en unión con el Papa para definir la fe. El magisterio ordinario se refiere a la doctrina diaria normal de los obispos por todo el mundo” (1).

(1) MAGUIRE, Daniel C., “Los absolutos morales y el Magisterio”, en el libro *Principios absolutos en Teología moral?* dirigido por Charles E. Curran, Sal Terrae, Santander 1970, p. 70.

Además se distingue entre Magisterio infalible y no-infalible, explicando que algunos problemas se refieren principalmente al primero; al que se relaciona principalmente con el Magisterio extraordinario:

"En cuanto a la infabilidad, el magisterio ordinario se considera infalible cuando hay 'unanimitad del magisterio episcopal'. El concepto de un Magisterio ordinario infalible presenta algunos problemas especiales. En primer lugar, la determinación de qué es lo que constituye la unanimidad no es siempre una cosa obvia, especialmente en cuestiones específicas de moral. (. . .) En cualquier caso la discusión de la infabilidad viene a centrarse más en el magisterio extraordinario" (2).

Lo indicado por Maguire hace ver que es inconveniente oponer Magisterio ordinario a extraordinario reduciendo la infabilidad al segundo, pues existe la hipótesis de infabilidad también en el ordinario.

Por eso hay autores que prefieren la distinción entre Magisterio infalible y Magisterio auténtico, reconociendo que este último no goza del privilegio de la infalibilidad.

"No podríamos afirmar más bien la opinión contraria, en cuanto que Cristo al conceder a su Iglesia —además del Magisterio infalible— un Magisterio simplemente auténtico (no infalible), ha dado

implícitamente a entender que a los que obedecen a este Magisterio auténtico no se les garantiza que reconocerán la voluntad de Dios sin error siempre y en todo momento? Creo que tal opinión es defendible" (En nota a pie de página el traductor y condensador del artículo de Schüller afirma: "El autor acepta la nomenclatura adoptada ya por muchos teólogos. Según ella, Magisterio auténtico significa lo mismo que Magisterio no infalible). (3).

Esta distinción es aceptada por el Padre Paolo Dezza, S.J. cuando escribe sobre el tema a todos los Jesuitas en su Anexo a la carta del 25 de marzo de 1982, explicitando el tipo de asentimiento correlativo a la diversa clase de Magisterio, y aclarando incluso el ámbito propio de posibles afirmaciones contrarias al Magisterio por parte de los teólogos. Aunque se trata de un Documento interno a la Compañía de Jesús, me parece conveniente hacer conocer su contenido en este aspecto, tanto por la prestancia del Padre Dezza como por el contexto de su Carta, ampliamente conocido por la opinión pública mundial: el P. Dezza está tratando precisamente de puntualizar la relación entre la Teología y el Magisterio en el ámbito de una Orden como la Compañía de Jesús, dedicada especialmente al servicio del Papa:

(2) Ibid.

(3) SCHÜLLER, Bruno, S.J., "Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes", *Theologie und Philosophie*, 41 (1967), pp. 534-551. Texto condensado en *Selecciones de Teología*, Julio-Sept. de 1968, No. 27, pp. 221-229.

“La fidelidad al Magisterio tiene naturalmente diversa expresión, según la diversa naturaleza del mismo. Cuando se trata del Magisterio infalible es clara la necesidad de adhesión por parte de cualquier católico.

(. . .) Respecto al Magisterio auténtico, pero no infalible, hay que tener presente lo que nos dice el Concilio Vaticano II (Lumen Gentium, n. 25), el cual, después de haber indicado el religioso respeto debido a la enseñanza de los Obispos (‘doctores auténticos, es decir, revestidos de la autoridad de Cristo’) en comunión con el Papa, prosigue de este modo: ‘Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento se debe de modo particular al Magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable ‘ex cathedra’, de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y se adhiera con sinceridad al parecer expresado por él según el deseo que haya manifestado él mismo, como puede descubrirse o por la índole del documento o por la insistencia con que se repite una misma doctrina o por las fórmulas empleadas’.

Por eso, cuando se trata de una doctrina clara y repetidamente enseñada en documentos solemnes, como las Encíclicas, es un deber del ministro de la Iglesia comunicar a los fieles, en la enseñanza o la predicación, la doctri-

na auténticamente enseñada y ayudarles a vivirla, con fe en la asistencia del Espíritu Santo prometida a la Iglesia y a su cabeza visible, el Romano Pontífice, en su ministerio universal de conducir a los hombres a la salvación eterna.

Naturalmente, en este caso permanece intacta la libertad de investigación científica, que en sus métodos debe regirse solamente por las leyes propias del método teológico. Pero por nuestra parte debemos evitar la promulgación —fuera de los círculos científicos— de afirmaciones contrarias al magisterio en el sentido arriba indicado para no confundir la mente de los fieles que de los ministros de la Iglesia esperan saber cuál es la doctrina auténtica de la Iglesia” (N.B. El último subrayado es mío) (4).

Como bien puede verse, el P. Dezza supone la posibilidad de afirmaciones contrarias al Magisterio como algo propio del ámbito científico. Lo supone en base a la no infabilidad de este tipo de Magisterio. Encontramos incluso alguna otra precisión por parte de J.P. Mackey:

“El magisterio de la Iglesia es de dos especies diversas no sólo porque se trata de dos campos diversos, como ya se ha dicho, sino también por razón del grado de solemnidad tanto de la autoridad que enseña cuanto del modo en que la enseñanza es comunicada.

(4) DEZZA, Paolo, S.J., “Anexo a la carta del Delegado Pontificio”, 25 de marzo de 1982, Edición española Provincia Colombiana, U. Javeriana, Bogotá 1982, pp. 50-51.

Se afirma que es infalible el magisterio del Papa ex cathedra o el de la jerarquía reunida cuando se refiere a un tema de fe o de moral que debe ser creído por toda la Iglesia. De lo contrario se trata de un magisterio autoritativo (autorevole) o auténtico, como se dice a veces. El magisterio infalible se caracteriza por el hecho de ser irreformable y como ha afirmado el concilio Vaticano I (Denz 3074). La enseñanza autoritativa, aunque exige 'un religioso respeto de la voluntad y del entendimiento' sobre todo si proviene del Papa, como afirma el concilio Vaticano II (LG 25), es reformable. Esta especie de magisterio no infalible pero autoritativo es llamado a veces 'magisterio auténtico'. Pero quizás la palabra 'auténtico' dé la impresión de que esta enseñanza no sea solamente oficial, y esto es, adoptada y presentada por los jefes oficiales de la Iglesia, sino también ciertamente correcta y por tanto no susceptible de ser reformada. La palabra 'auténtico' puede contribuir ulteriormente a dar la impresión de que la enseñanza autoritativa sea una forma de enseñanza infalible inferior, en lugar de una enseñanza que se encuentra en una categoría del todo diversa" (5).

Como puede verse, Mackey, al hacer la distinción y clarificar el

- (5) MACKAY, J.P., "La funzione del Magisterio nel campo della fede e della morale", en el libro **II Magisterio morale: compiti e limiti** de autores varios, Ed. Dehoniane, Bologna 1973, pp. 154-155. (Traduzco del italiano).
- (6) HUGHES, Gerard J., S.J., "Infallibility in Morals", **Theological Studies**, Vo. 34, No. 3, Sept. 1973, pp. 415-428. (Traduzco del inglés).
- (7) TIERNEY, Brian, "Infallibility in Morals: a Response", **Theological Studies**, Vol. 35, No. 3, Sept. 1974, pp. 507-510. (Traduzco del inglés).

uso de la palabra auténtico o autoritativo, insiste en una característica de este tipo de Magisterio, a saber su reformabilidad. También Gerard J. Hughes, S.J. acude a esta nomenclatura, prefiriendo el término "irreformable" al de "infalible" (6), si bien tal expresión no le parece adecuada a Brien Tierney (7), por razones que posteriormente explicaremos.

La nomenclatura utilizada normalmente por los autores no me satisface. Porque llamar Magisterio auténtico al Magisterio no-infalible tiene, además de los inconvenientes mencionados por Mackey, el de no considerar debidamente la autenticidad del Magisterio infalible. Considero que simplemente debe distinguirse, a nivel de infalibilidad, entre Magisterio infalible y Magisterio no-infalible. Es Magisterio infalible el extraordinario cuando quiere ser definitorio, y el ordinario en el caso mencionado por Maguire (cfr. Nota 2). De resto nos encontramos con el Magisterio no-infalible.

1.1.2. Los principales problemas

1.1.2.1. En referencia al Magisterio infalible

Tanto el Magisterio infalible como el no-infalible presenta intereses problemas a la Teología moderna. Tratado de identificarlos en los principales autores:

La controversia teológica suscitada por Hans Küng, ha llevado a profundos estudios sobre el Magisterio infalible: su lugar propio, sus funciones, su ejercicio, etc. El límite del presente estudio nos lleva a considerar el asunto únicamente en relación con la Moral. A este respecto los principales problemas propuestos son los siguientes:

1. Existe la infalibilidad de la conciencia humana respecto a la decisión moral concreta. Esta infalibilidad consiste en que cada hombre debe actuar siempre en conformidad con su propia convicción respecto a lo que percibe como bien para asumirlo y a lo que percibe como mal para rechazarlo. Cómo se relacionan la infalibilidad de la conciencia y la del Magisterio? El Padre Häring se expresa al respecto de manera magistral:

"La conciencia de la persona es la única que tiene competencia en la decisión moral concreta. Y esta competencia pertenece a toda conciencia recta y sincera. Nadie, ni siquiera el papa, puede tomar sobre sí la decisión concreta de la decisión de otro.

(. . .) El Concilio Vaticano II establece claramente la competencia de la conciencia aun en el caso en que el hombre no haya llegado todavía a un desarrollo perfecto y a la madurez del conocimiento de todos los valores morales. (Cita GS 16). Cuando se busca lealmente la verdad y el bien, la conciencia no pierde su dignidad ni su competencia, aunque le falte la plenitud del conocimiento. Esto quiere decir que la persona debe seguir siem-

pre su propia conciencia, incluso en el caso de que su conciencia no esté perfectamente informada o no logre, a pesar de su buena voluntad, intuir un valor moral objetivo. Ni siquiera en este caso, nadie, y tampoco el magisterio, debe suplantar la conciencia.

(. . .) La conciencia tiene su infalibilidad en el sentido de que se debe actuar siempre de acuerdo con la propia convicción sincera y firme. El hombre normalmente moral no podrá rechazar nunca esta infalibilidad.

(. . .) La infalibilidad de la conciencia de que venimos hablando es una infalibilidad formal: actuar según la propia convicción.

(. . .) El magisterio de la Iglesia enseña, bajo la guía del Espíritu, con infalibilidad, el contenido esencial del camino de salvación que se nos ha revelado en Cristo Jesús.

(. . .) Pero es distinto el grado de certeza entre las enseñanzas sobre las orientaciones o mandamientos que nos ha dado Cristo, por una parte, y su aplicación a casos concretos, por otra.

(. . .) Jamás puede darse un verdadero conflicto entre magisterio infalible y conciencia infalible, tomando estos términos en el sentido señalado. Por el contrario es posible este conflicto entre magisterio infalible y conciencia sincera cuando el hombre no ha llegado aún a creer en la infalibilidad del magisterio. Para el creyente, en sentido ple-

no, puede darse conflicto únicamente entre la conciencia y el magisterio falible" (8).

2. Quizás el problema más delicado en el ámbito del Magisterio infalible es el que los autores modernos plantean respecto a la posibilidad real de infalibilidad en el terreno moral, teniendo en cuenta que la definición conciliar del Vaticano I se refiere a "la fe y las costumbres" (fides et mores).

Los teólogos católicos lógicamente asumimos la posibilidad a partir de la definición conciliar, pues a pesar de todas las interpretaciones que se pretendan dar al "mores" en la frase definitoria (sobre este asunto hablaremos más adelante), no hay duda de que el Concilio Vaticano I pretendía indicar en alguna forma que la competencia del Magisterio infalible se extendía también a los asuntos morales. Pero de todas maneras ha surgido la pregunta sobre el sentido de la definición conciliar:

"Cualesquiera que sean los problemas que presenta la definición a este respecto, una cosa es clara: el Concilio pretendía decir que de algún modo la autoridad docente de la Iglesia se extiende realmente al campo de la moral. La práctica del magisterio jerárquico en aquella época y el tono general del Concilio no dejan duda alguna de que ésto era lo que se enseñaba. Lo que el Concilio no hizo fue explicar cómo

se realiza y se explica mejor esta competencia docente. Este problema permanece todavía y atrae nuestra atención ahora.

Tradicionalmente la Iglesia se ha atribuido autoridad para enseñar 'la fe y la moral'. Lo que quiere decir 'moral' en esta expresión no está claro, pero la opinión dominante últimamente ha sido que se refiere a las cuestiones generales y específicas de la ley moral natural (Cita a Pío XII en la alocución Magnificate Dominum y a Juan XXIII en la Pacem in terris).

Sin embargo las discusiones recientes vienen a centrarse cada vez más sobre si a esta competencia se le ha de calificar de 'infalible'. Gregory Baum escribe: 'Yo me doy cuenta de que no pocos autores en los últimos tiempos han afirmado que la Iglesia, al interpretar la ley natural, es ciertamente infalible. Esto no es verdad. . . La Iglesia habla con gran autoridad en el campo de los valores humanos pero cuando no está tratando de la ética revelada en el Evangelio, no ejercita un oficio infalible de enseñar' (BAUM, Gregory, O.S.A., "The Christian Adventure-Risk and Renewal", en Critic, 23, 1965, 44) (9).

A continuación Maguire muestra cómo el Jesuíta John J. Reed dice apodóticamente lo contrario de Baum, y cómo el también Jesuí-

(8) HÄRING, Bernard, "Magisterio" en el Diccionario Enciclopédico de Teología Moral, Madrid 1978, pp. 606-608.

(9) MAGUIRE, Daniel C., op. cit. pp. 78-79.

ta McCormick reconoce que hay "un creciente cuerpo de opinión por los dos lados de la cuestión" (10), y concluye Maguire:

"Yo creo que el término 'infalible' de hecho no describe con aptitud la naturaleza o función del magisterio moral, y que habríamos de dejar de usar ese término al describir el magisterio moral" (11).

Luego expone Maguire ocho extensas y profundas razones para mantener su opinión. Las resumo por su importancia: 1) La misma Iglesia no ha ejercido nunca, según parece, una tal prerrogativa. Por lo demás, si las circunstancias éticas cambiables forman parte esencial del "objeto moral", cómo definir infaliblemente algo en este campo? 2) Siguiendo a Sto. Tomás, "los principios morales no son, por razón de las implicaciones éticas de las circunstancias, universalmente aplicables. Los principios completamente generales tales como 'haz el bien y evita el mal' se pueden llamar absolutos y universales precisamente debido a su falta de contenido circunstancial". 3) El conocimiento moral nunca está libre de error, y esta noción era ajena a los hombres del Vaticano I que "pretendieron captar la verdad nullo admixto errore." 4) Hay conflicto en el concepto de una afirmación infalible a través de una lengua falible. Y Sto. Tomás afirma que el acto del creyente termina no en la proposición sino en la realidad. 5)

Ejemplos de doctrinas en campo moral corregidas posteriormente por el mismo Magisterio llevan a considerar que nunca se pronunció la Iglesia infaliblemente sobre ellas; ésto equivale a reconocer el encarnacionismo de la experiencia cristiana. 6) Como consta por las Actas del Vaticano I, Gasser "intentaba afirmar la competencia docente relativa a materias relacionadas con los datos de la revelación". 7) Se supone que la ley natural es parte integrante del Evangelio y que la Iglesia, al proponer infaliblemente la moral del Evangelio, puede enseñar la ley natural infaliblemente. Pero la ley natural en el Evangelio no pasa de postulados absolutamente genéricos. De allí "no se sigue de ningún modo que la Iglesia tenga el poder de pasar infaliblemente por los múltiples juicios y procesos informativos que se requieren para aplicar estos valores naturales y del Evangelio a problemas especiales de la ley natural". Por lo demás, decir que la Iglesia es infalible con respecto a la ética revelada en el Evangelio, es proponer una infalibilidad baladí para la Iglesia, pues la mayor parte de la ética evangélica está aplicada a la situación circunstancial de la época y no se extiende sin más a todas las épocas. 8) Cumplir el deseo del Vaticano II de que los hermanos separados puedan realmente comprender la doctrina católica en términos adecuados, supone no dar a la palabra "infalible" mayor extensión que la que es posible darle en el campo moral, según las razones aducidas (12).

(10) McCORMICK, Richard A., S.J., "Notes on Moral Theology", *Theological Studies* 26, 1965, p. 614. Citado por MAGUIRE, op. cit. p. 79.

(11) MAGUIRE, D., *ibid.* p. 79.

(12) *Ibid.*, pp. 79-87.

En este mismo sector del problema se desarrolla el pensamiento de Hughes cuando pretende que el término "irreformable" sea más adecuado que "infalible" referido a la Moral. De todas maneras el autor insiste en que los principios morales por su misma naturaleza no pueden considerarse como absolutamente irreformables:

"En el sentido de "irreformable" que he propuesto, entonces, aparecería que los principios morales por su misma naturaleza no pueden ser completamente irreformables. No quiero significar simplemente que tales principios serán reformulables respecto a su expresión, lenguaje, y fraseología, aunque esto, por supuesto, es verdadero. Quiero indicar que hasta cierto punto serán necesariamente reformables respecto a su contenido. La aplicación de la teoría de la infalibilidad en Moral tiene que tener en cuenta esta característica de los principios morales" (13).

"La tesis depende simplemente del hecho (en cuanto asumo que es un hecho) de que nuestro conocimiento factual en todo tiempo dado es incompleto, y de la presunción metaética de que los juicios morales son hechos a la luz del conocimiento factual —una presunción que— yo considero ser la correcta" (14).

Explica después el autor la diferencia que encuentra entre la infa-

libilidad a nivel de fe y la infalibilidad en el campo moral.

Y finalmente insiste en que los principios morales son por su propia naturaleza ligados a la temporalidad ("time-bound"), lo que impediría que fueran irreformables o infaliblemente postulados.

La fuerte respuesta de Tierney a Hugues parte de la suposición de que negar la posibilidad de una infalibilidad de la Iglesia en la Moral, significa simple y llanamente negar el dogma de la infalibilidad definido en el Vaticano I. Y luego aclara:

"Sus asertos (los de Hughes) no son justificados por los argumentos sobre la necesaria estructura de las proposiciones morales; más bien son justificados (si acaso) por un argumento sobre los necesarios límites de la comprensión humana. Hugues sostiene que todo principio que pueda formular un moralista tiene necesariamente que ser inadecuado porque el moralista no puede estar enterado de toda la gama de posibles aplicaciones de su principio en el momento en que lo formula. Mucho menos puede la mente humana del moralista prever todas las posibles aplicaciones futuras de su principio. Por eso ningún principio moral puede ser irreformable. Esta es la esencia del argumento de Hughes" (15).

Por eso insiste Tierney en su posición contra Hughes afirmando

(13) HUGHES, G., op. cit., pp. 425-426.

(14) Ibid. p. 426.

(15) TIERNEY, B., op. cit., pp. 515-516.

que el problema está en reconocer previamente el dogma de la infalibilidad de la Iglesia incluso en el terreno de la Moral. Esto supuesto, si la Iglesia llegara a definir algo en este campo, simplemente significaría que la verdad enseñada tiene valor permanente para todos los tiempos, es decir, que no está ligada a la temporalidad: no sería "time-bound". Porque reconocer la infalibilidad en el Magisterio eclesial en la Moral, significa reconocer que la Iglesia ha recibido una asistencia divina para pronunciarse en dicho campo, y se supone que la asistencia divina es la que garantiza que no haya error en el conocimiento humano de por sí falible, reformable, imperfecto e incapaz de ser plenamente en el tiempo, debido a su intrínseca temporalidad. Sin embargo su conclusión deja abierta la cuestión de la posibilidad real del ejercicio de un Magisterio infalible en Moral, supuesta la aceptación de la definición del Vaticano I:

"Hughes ha analizado con gran claridad y perspicacia las dificultades inherentes a la tarea de fraguar un principio moral irreformable. Como hemos indicado antes, un historiador que se acerca al mismo problema desde diferente perspectiva, encuentra abundante evidencia de estas dificultades en los cambios actuales que han ocurrido en las enseñanzas de la Iglesia sobre ciertas cuestiones morales a través del curso de los siglos. Puede ser que Hughes tenga razón en esta pretensión central. Puede ser que la Iglesia no pueda definir una doc-

trina moral en el sentido de garantizar de antemano que el contenido de la doctrina permanecerá irreformable a través de todo el curso del tiempo futuro. Pero no podríamos suponer que uno puede mantener este punto de vista y mantener simultáneamente la doctrina de la infalibilidad como fue definida en el Vaticano I" (16).

Se puede sintetizar el problema en los siguientes términos: los teólogos católicos admitimos la definición Conciliar del Vaticano I sobre la infalibilidad de la Iglesia en pronunciamientos definitorios sobre fe y moral. Pero ni el Concilio aclaró ni nadie hasta el presente ha podido determinar cómo puede la Iglesia en la práctica ejercer este privilegio de la infalibilidad en el campo de la Moral. Para el campo de la fe existe por lo menos el hecho de que la Iglesia ha ejercido explícitamente su Magisterio en tal sentido. Pero no ha ocurrido lo mismo en el ámbito Moral. Esto permite a los teólogos, sin negar el dato, preguntarse sobre el cómo. Y así algunos, muy pocos, intentan una descripción. La mayoría considera que de hecho el ejercicio de un Magisterio infalible en Moral sería prácticamente imposible, o que, por lo menos traería una ingente cantidad de serias dificultades. Nos tranquiliza pensar que la asistencia especial del Espíritu Santo al Magisterio infalible lo ha llevado a no pronunciarse hasta el momento con tal intención en asuntos de Moral; y que esta praxis lleva a la presunción de que tampoco en el futuro la Iglesia lo intentará. Claro está que si lo llegara a

(16) *Ibid.*, p. 517.

hacer, a pesar de las serias dificultades que ello acarrearía, el asentimiento de los teólogos morales católicos se obtendría de inmediato, supuesto, como lo indica el P. Häring en el artículo ya citado, que es imposible el conflicto entre Magisterio infalible y conciencia infalible.

Hasta aquí los problemas principales en la relación Magisterio y Moral, en lo que concierne al Magisterio infalible.

1.1.2.2. *En referencia al Magisterio no-infalible*

Respecto al terreno del Magisterio no-infalible los principales problemas detectados son los siguientes:

1. Ante todo, que conviene explicar cómo el Magisterio no-infalible significa que, en cierto sentido, es falible. Lo cual, por una parte permite entender por qué la doctrina del Magisterio ha sido modificada tan rotundamente en algunos casos del orden moral, y por otra facilita a toda la Iglesia la comprensión del trabajo del teólogo que puede asumir posiciones contrarias a este tipo de Magisterio, sin que por ello se pueda afirmar que no está en comunión con el mismo.

Esto permite a la Iglesia desenvolverse en el terreno de los hechos concretos cotidianos con un sentido pastoral que busca la solución de los problemas inmediatos, a veces, incluso, en oposición a postulados explícitos del Magisterio.

Reconocer la falibilidad del Magisterio no-infalible parece causar un serio malestar tanto en el ámbito

de la Jerarquía eclesiástica como en el de muchos fieles amantes sinceros de la Iglesia. Cuando los teólogos presentan su reflexión al respecto, se asume frente a ellos una actitud de reproche y de rechazo como si los teólogos pretendiéramos destruir la autoridad magisterial, o como si nuestro amor a la Iglesia fuera menos profundo y sincero que el de quienes prescinden del tratamiento de este tema.

Pero de todas maneras, el silencio respecto al asunto ha causado serios problemas a la misma Iglesia porque ha llevado a multitud de malos entendidos con perjuicio de la justicia y de la caridad; y, por otra parte, ha retardado la solución de situaciones insostenibles que llevaban a una desfiguración de la misma Iglesia.

Por lo demás, el reconocimiento de la falibilidad en la doctrina moral del Magisterio no-infalible, no disminuye su autoridad sino que, incluso, la amerita. Oigamos cómo se expresan los autores al respecto:

“Según la teología, el Magisterio en sus manifestaciones simplemente auténticas habla con genuina autoridad, pero no es infalible. Autoridad genuina del Magisterio auténtico significa que este Magisterio habla con la asistencia especial del Espíritu Santo, y consecuentemente con una penetración superior en el evangelio y en la Ley de Cristo, que le protege de un modo también especial contra los errores. Por eso puede garantizar la verdad de lo que enseña y merece nuestra confianza, que nosotros estamos obligados a concederle

por cuanto es un portador fidedigno de la verdad evangélica.

(. . .) la autoridad docente eclesial no es un fin en sí misma, sino que debe simplemente transmitir el conocimiento de la verdad. Nuestro reconocimiento del Magisterio auténtico consiste en la disponibilidad para dejarnos enseñar, siempre que ésto sea necesario.

El Magisterio "auténtico", al no ser infalible, puede equivocarse alguna vez en sus decisiones. Cómo pueden estar obligados los fieles a confiar en este Magisterio? Cómo puede tal autoridad reclamar que es digna de confianza, si ella se sabe falible? Con otras palabras diríamos: Es verdadera autoridad la autoridad falible?" (17).

Resuelve la cuestión el P. Schüller, indicando que, si bien toda autoridad humana es falible, el hombre se confía a quien detenta la autoridad, por razón de que ésta por lo general no suele fallar, aunque en casos excepcionales le ocurra padecer error. Se corre un riesgo de equivocarse al fiarse de la autoridad falible, pero tal hipótesis entra en el presupuesto de quien se atiene a la autoridad falible. Pero añade:

"El Magisterio auténtico debe su autoridad a la voluntad de su fundador Jesucristo y en ésto se distingue de toda otra autoridad humana. Pero en cuanto que su

autoridad es fundamentalmente falible, se aplica al Magisterio auténtico cuanto llevamos dicho de la autoridad falible en general. Basado en el apoyo del Espíritu Santo, puede decir este Magisterio de sí mismo que sus decisiones en materia de fe y costumbres son 'por lo general' rectas y sólo 'en casos excepcionales' equivocadas. Cuando el Magisterio auténtico exige la obediencia de los fieles, presupone dos cosas: lo primero, que él está por lo general mejor defendido contra el error que el fiel particular, porque posee un conocimiento superior del evangelio; lo segundo, que él mismo en aquellos casos en los que proclama decisiones simplemente auténticas, no está seguro de sí mismo de aquella manera absoluta que le capacitaría para pronunciarse de un modo infalible.

De aquí nace una grave consecuencia para el portador del Magisterio auténtico: debe contar siempre con la posibilidad de equivocarse en sus decisiones, lo que a su vez implica que debe estar dispuesto a retirar una decisión magisterial tan pronto como se demuestre ser falsa. Y a causa de esta falibilidad fundamental del Magisterio auténtico se sigue para los fieles la posibilidad de que algo que antes era considerado como falso por el Magisterio auténtico, después deba ser considerado como verdadero y bueno, precisamente por la proclamación del mismo Magisterio.

(17) SCHÜLLER, Bruno, S.J., Op. cit., pp. 222-223.

(. . .) Recordemos que en los problemas morales los fieles no tienen acceso a la verdad sólo a través del Magisterio eclesiástico, porque nadie negará que cada hombre tiene la facultad propia de formular juicios morales con la que puede discernir 'qué es la voluntad de Dios, qué es bueno, agradable y perfecto' (Rom 12, 2). Respecto a las exigencias morales, pues, el Magisterio eclesiástico no desempeña más que una tarea simplemente subsidiaria. Además de esto, como el Magisterio auténtico es falible, no posee más que una superioridad relativa frente a la facultad moral de cada fiel. Por lo tanto: cuando en cuestiones referentes a la ley moral el juicio del Magisterio auténtico y el de un fiel particular no coinciden, no puede decidirse de antemano que siempre el Magisterio auténtico tiene la razón. Este Magisterio 'por lo general' tendrá razón; pero habrá 'casos excepcionales' en los que el fiel la tendrá.

Cómo averiguar, en cada caso concreto, quién tiene la razón? Para dirimir la cuestión no se puede exigir que tanto el Magisterio auténtico como el simple fiel aduzcan sus razones para ver cuáles son las concluyentes. Esta equiparación es falsa. El Magisterio auténtico, en general, es superior en conocimiento moral. Por lo que existe más probabilidad de que su decisión sea la verdadera. Consecuentemente podemos decir que existe la presunción general de que los juicios del Magisterio auténtico son verdaderos.

Tal suposición no excluye todo error, pero por ser éste improbable debe mostrarse su existencia en cada caso concreto.

(. . .) Por eso leemos en Wernz-Vidal que el asentimiento interno de un fiel a las decisiones del Magisterio auténtico 'aliquid habet de provisorio et fundatur in praesumptione, quod authenticis doctrinae magister non erret nisi de contrario adsit vehemens suspicio ipsum inhonesta praecipere' " (18).

He querido extenderme en la cita de Schüller por la nitidez con que presenta el problema de la falibilidad del Magisterio auténtico. A continuación el autor trata de demostrar cómo el reconocer con sinceridad y humildad los posibles errores en un Magisterio auténtico, no lleva a la disminución de la autoridad sino a su justa apreciación. Insiste el insigne moralista en que callar esos posibles errores por respeto a la autoridad y con el detrimento de la paz de conciencia de los fieles en los casos en que posiciones Magisteriales ya no sostenibles causan graves conflictos de conciencia a los cristianos, eso sí es en detrimento de la autoridad del Magisterio auténtico. Y concluye Schüller haciendo ver que, aunque lo ideal fuera que el Magisterio auténtico se enterara de sus posibles fallas para corregirlas sin que se estableciera un debate público, la historia de la Iglesia ha mostrado hasta el presente que generalmente este proceder ha sido ineficaz, en perjuicio del mismo Magisterio y de los fieles que han soportado si-

(18) Ibid., pp. 223-224.

tuaciones inaceptables por la tardanza del Magisterio auténtico en corregir sus posibles fallas.

También Maguire considera que la autoridad del Magisterio no-infalible no se disminuye por el hecho del reconocimiento de su falibilidad. Y que, por el contrario, facilita la vivencia de la fe cristiana cuando con toda paz los católicos se acostumbran al progreso en asuntos morales, al desarrollo de la doctrina eclesial sobre los mismos, a partir del principio de que las posiciones Magisteriales en este campo son susceptibles de modificación porque corresponden a un Magisterio no-infalible. Oigamos la opinión de este autorizado autor:

“Impondrá respeto un magisterio moral que no se llama a sí mismo infalible? Sí. Podrá ejercer una influencia positiva un magisterio auténtico que es consciente de sus limitaciones lo mismo que de su fuerza?. En primer lugar, ahorrará a muchos católicos la angustia del cambio inesperado que hace naufragar hoy a tantos de nuestros fieles. Sin saber que la Iglesia puede cambiar de muchos modos —y ha cambiado con frecuencia en el pasado— muchos católicos se conmueven hoy en su fe. Los católicos futuros, educados en la realidad de ser un pueblo peregrino, recibirán con alegría y no con pánico el progreso. Las declaraciones formales del magisterio que presantan voz fiel a la conciencia cristiana se recibirán con respeto. En

materias morales, tales declaraciones se atesorarán como una expresión de la sabiduría del pueblo cristiano. Tal doctrina se considerará como una ayuda invaluable pero no como un sustituto de la conciencia, puesto que ninguna intervención puede sustituir a la función única de la conciencia” (19).

2. Un segundo problema detectado en los análisis de los teólogos, se refiere al posible y válido conflicto entre Magisterio no-infalible y conciencia del cristiano. Aquí resulta que la ubicación del uno y de la otra corresponde a planos diferentes. Lo que hace posible el conflicto, sin que haya detrimento para ninguno de los dos. Se supone que cuando no hay claridad en este punto por parte de los cristianos, resultan serios problemas en perjuicio tanto del mismo Magisterio como de los fieles:

“Para el creyente, en sentido pleno, puede darse conflicto únicamente entre la conciencia y el magisterio falible: es decir, cuando el magisterio propone una doctrina no infalible, o presenta unas orientaciones o un precepto que no gozan por sí mismos, de la certeza infalible de la revelación. Se evitarían muchos conflictos entre magisterio y conciencia si se tuviera una idea clara del hecho de que la enseñanza del magisterio y la decisión de la conciencia están en planos diferentes” (20).

(19) MAGUIRE, Daniel C., op. cit., p. 105.

(20) HÄRING, Bernard, op. cit., p. 608.

Ahora bien: este problema de la relación entre el Magisterio no-infalible y la conciencia cristiana radica en un manejo inadecuado de la hermenéutica por parte de los moralistas. En efecto: cuando los moralistas trabajan con una hermenéutica adecuada, se hace evidente para los beneficiarios de las interpretaciones teológicas, que el Magisterio no-infalible procede condicionado por una serie de limitantes que hace a sus declaraciones no definitivas ni eternas sino transitorias y susceptibles de cambio, de acuerdo con las cambiantes situaciones de la historia. Cuando los moralistas no explicitan estas características del Magisterio no-infalible en el campo moral, se induce a error a los fieles porque llegan a percibir una identidad entre la verdad moral objetiva y las formulaciones históricas que de la misma ofrece el Magisterio; cuando en ésto no puede haber identidad sino evidente distinción.

El P. Häring aclara que San Alfonso de Ligorio, patrono de los moralistas, fue especialmente cuidadoso en proponer esta distinción, en beneficio del Magisterio y de los fieles. Y coincide con Schüller en la necesidad de ser explícitos en expresar las limitaciones del Magisterio no-infalible. Se atreve, incluso, a decir, que quien pretende una conformidad mecánica con formulaciones del Magisterio no-infalible, sin tener en cuenta el caso concreto cuyas circunstancias determinan la aplicabilidad de la ley, y sólo por no caer en pecado de presunción al seguir su propia conciencia en contra de una posición del

Magisterio no-infalible, “peca no sólo contra el respeto debido a la conciencia, sino también contra el respeto debido al magisterio. Pues no hay que olvidar nunca que el magisterio está al servicio de la madurez y de la sinceridad de la conciencia cristiana y que, por tanto, jamás puede desear una aplicación mecánica y ciega de un solo principio” (21).

3. Detecta el P. Häring un tercer problema que conviene hacer explícito con toda sinceridad, en beneficio del mismo Magisterio. Se trata de un problema de orden más práctico que teórico, en cuanto no se refiere a límites abstractos del Magisterio no-infalible propuestos por los teólogos en sus análisis, sino a limitaciones humanas de las personas que ejercen el servicio magisterial en la Iglesia. Denuncia el P. Häring con gran valentía profética, que los conflictos entre Magisterio no-infalible y conciencia cristiana pueden provenir, en efecto, no únicamente de la falla hermenéutica de los moralistas consignada anteriormente, sino de algunas deficiencias del mismo orden en los depositarios del Magisterio. No resisto a la tentación de transcribir para nuestros lectores estos párrafos que, por provenir de un moralista de tanto valor y sentido eclesial, adquieren mucha mayor trascendencia:

“Pero puede ser también un titular del magisterio mismo cuando rebasa los límites de la propia competencia; cuando no tiene en cuenta la experiencia y la refle-

(21) Ibid. p. 609.

xión de la comunidad humana; cuando no se informa suficientemente; cuando no se inserta en la plena vitalidad del colegio episcopal y del Pueblo de Dios; cuando declara como verdades absolutas lo que es únicamente una convicción sincera, pero no suficientemente probada; cuando inculca un principio, verdadero en sí, pero a costa de otros principios, valores y verdades no menos importantes; cuando perpetúa formulaciones propias de culturas ya superadas, en nombre de la tradición; cuando quiere aplicar una regla o una formulación de principios morales a culturas totalmente diversas de aquella en la cual y por la cual han sido rectamente afirmadas” (22) (El subrayado es mío).

“Muchas tensiones entre conciencia y magisterio derivan actualmente del hecho de que el ejercicio de la autoridad del magisterio está marcado por un concepto jerárquico, históricamente condicionado, de la Iglesia, mientras que el concepto actual de conciencia es muy sensible a la democracia moderna. El magisterio debe seguir siendo jerárquico, pero debe librarse también de la unilateralidad de una época en la que el sacerdocio común y la corresponsabilidad de los laicos no estaban suficientemente valorados” (23).

4. Otro de los campos problemáticos analizado por los moralistas en cuanto a limitación del ámbito del

Magisterio no-infalible, se refiere al campo específico de la ley natural. Poco a poco en el campo del mismo Magisterio y de la Teología, se ha ido convirtiendo en axioma la afirmación de la competencia del Magisterio en lo referente a la ley natural. Sin embargo, la afirmación demasiado amplia no ha permitido entrar en matices como los anotados por los autores que estamos analizando. Realmente en estas precisiones se ha entrado sólo a partir del Concilio Vaticano II. Y ha resultado también cada vez más claro, que esta competencia del Magisterio no-infalible en el campo de la ley natural, es restringida.

Ante todo, se parte del principio propuesto por el mismo Magisterio, de que su función sólo se entiende en razón del servicio a la fe y en relación indisoluble con la Revelación. Tal fue la posición explícita del Vaticano II. Por consiguiente, cuando se trata de discernir en cuestiones de ley natural no suficientemente claras en la Revelación, el Magisterio, como es lógico, no puede ir más allá de su propia competencia. Esto quiere decir que, sólo en la medida en que la ley natural aparece vinculada con la Revelación, puede el Magisterio pronunciarse sobre ella. De lo contrario, la autoridad magisterial no va más allá del valor de sus propios argumentos; es decir, se sale de los límites de su competencia específica y entra en un ámbito en el cual su autoridad corre a la par de las opiniones simplemente humanas, merecedora sí de un gran respeto,

(22) Ibid., p. 609.

(23) Ibid., p. 609.

pero no propiamente normativa con igualdad de valor como cuando se mantiene dentro de los límites de su competencia; de allí que sea posible, entonces, a los fieles, disentir de esta acción del Magisterio no-infalible, claro está, supuestas las consecuentes condiciones de riesgo y honestidad:

“Pero cuando se trata de afirmaciones concernientes sólo a la ley natural, de las que la revelación no nos dice nada con claridad, entonces la ley natural es, por definición, aquello que el hombre mismo, en comunión de esfuerzo con los demás, logra descubrir gradualmente en su interior.

(. . .) A veces, un grave peligro para la moralidad y la integridad de los fieles puede inducir al magisterio a pronunciarse sobre cuestiones de ley natural, aunque no estén suficientemente esclarecidos todos sus aspectos. Esta puede ser una actitud prudente, aunque los motivos aducidos para adoptar una solución sean falibles. El tal caso, los fieles deben tener en cuenta los argumentos aducidos, aunque no les resulten plenamente convincentes, y si, en caso de conflicto, creen que deben actuar de un modo diferente, tienen la obligación de examinar sinceramente ante Dios sus propios motivos” (24).

5. A propósito de esta relación del Magisterio no-infalible con la ley natural, los autores han ido pre-

cisando aún más los límites de competencia de esta función eclesial. Así es como, con base en los planteamientos del Vaticano II sobre la autonomía del hombre en la búsqueda de soluciones concretas a los problemas humanos, y teniendo en cuenta la complejidad del mundo actual por el desarrollo y madurez de los conocimientos humanos, se ha ido estableciendo que el Magisterio no-infalible propiamente no se tiene por qué ejercer en los terrenos propios de la ética natural; a no ser, claro está, que se trate de incorporar elementos de este campo a la práctica cristiana, o que deba rechazar posiciones asumidas por el hombre en terreno de la ética, contrarias a los principios evangélicos:

“Peter Huizing de Nimega emplea un análisis que, para quienes tienen familiaridad con esta literatura, reconocerán como el de J. David, S.J.: donde el Magisterio se implica, tiene su propia misión y competencia en cuestiones éticas en la medida en que éstas tienen una respuesta en las fuentes de la revelación. En cuestiones de ley natural, el Magisterio tiene tan solo una competencia negativa. Esto es, puede enseñar que ciertas afirmaciones éticas están en contradicción con la revelación. Pero las proposiciones ya más positivas sobre específicas exigencias de la ley natural, no pertenecen al Magisterio (Lehramt) eclesialístico en su más estricto sentido. Más bien representan un empleo del oficio pastoral (Hinteramt), de un cierto poder directivo. Esta función

(24) *Ibid.*, p. 611.

de autoridad es puramente subsidiaria. Cuando los hombres alcanzan suficiente madurez, la solución de los asuntos de ética natural debe ser dejada a su propio juicio y a las ciencias seculares. Huizing concede que la comunidad eclesial como totalidad no puede en ningún momento histórico menospreciar los aspectos técnicos científicos de los asuntos morales, las concretizaciones de la ley natural. El cristiano tiene el encargo de formar el mundo de acuerdo al contenido específico asociado con la visión cristiana. Pero este desarrollo de una ética natural intramundana es tarea del laicado, no de la jerarquía" (25).

Según esta posición del moralista Jesuíta, pareciera que la misma esencia de lo ético es competencia privativa de la conciencia humana. De allí que en este campo el Magisterio no-infalible propiamente no tenga sino carácter indicativo y no decisivo. No se trata de negar al Magisterio no-infalible su capacidad de intervenir en el terreno de la ética natural (aplicación concreta de la ley natural), sino de manifestar que en este campo propio de la autonomía de la conciencia, el Magisterio no-infalible encuentra uno de sus límites, precisamente en razón de la esencia misma de lo ético.

Se aclara la situación cuando se hace ver que el Magisterio, por razones históricas de la inmadurez humana en el campo ético, ha intervenido actuando con una función subsidiaria pero no en su función original. Opina el Profesor Auer que la Iglesia en el terreno ético natural tiene, sin duda, una función crítica. Y que, dentro de la competencia propia de la relación con la Revelación, el Magisterio integra al cristianismo elementos del campo ético desarrollados por el hombre en razón de su autonomía en este campo, cuando tales elementos son afines al cristianismo. Pero que la proposición de normas éticas concretas intramundanas ha sido función subsidiaria de la Iglesia. Ahora que la madurez del hombre en el campo de lo ético intramundano se ha desarrollado tanto, gracias incluso al progreso de las ciencias, la Iglesia va dejando de ejercer la mencionada función de subsidiariedad. De allí que si la Iglesia insiste en proponer tal tipo de normas, no establecidas ni por la Revelación ni por una conciencia ética histórica que las valide, su exigencia no puede ir más allá de los argumentos en que el Magisterio no-infalible sustenta su proposición (26).

Dentro de esta problemática de la relación entre Magisterio no-infalible y terreno de la ética intramundana, Louis Janssens opina que el

(25) McCORMICK, Richard, S.J., "Notes on Moral Theology", *Theological Studies* 30, 1969 p. 654. (Traduzco del inglés). Cita a HUIZING, Peter, S.J., "Göttliches Recht und Kirchenverfassung", *Stimmen der Zeit* 94 (1969) 162-73.

(26) AUER, Alfons, "Nach dem Erscheinen der Enzyklika 'Humanae vitae', Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen", *Theologische Quartalschrift*, 149 (1969) 75-85. Citado por McCormick, *Theological Studies* 30 (1969), p. 654.

contenido de la moral cristiana ante todo tiene que ser idéntico con el de la ley natural. Es decir, que de suyo el cristianismo no va más allá de lo propuesto por la ley natural, o sea, que en este campo no propone una verdad radicalmente nueva. Insiste en que al hombre corresponde descifrar las leyes y valores de lo creado. Si la Iglesia propone normas morales en el terreno ético, lo hace como quien ayuda al hombre pecador, y en razón de su misión de ser como conciencia de la humanidad. Pero la autonomía del hombre y la historicidad de las normas morales exigen el diálogo del Magisterio con el Mundo. Si la Iglesia propone normas morales concretas, se coloca en el plano del conocimiento humano donde la palabra final no viene de la autoridad sino de la validez de las razones. Los pronunciamientos del Magisterio, si son la expresión de la vida del Pueblo de Dios, son bienvenidos por éste; si no, produce reacciones negativas en los cristianos (27).

Los teólogos se extienden en el análisis de esta relación Magisterio no-infalible-normas éticas concretas intramundanas. Philippe Delhaye distingue el dominio doctrinal del dominio pastoral del Magisterio: piensa que el primero constituye el sector en el que el Magisterio determina la verdad o falsedad de las proposiciones; y opina que el segundo es la esfera propia de las determinaciones prudentes en que se confrontan los principios básicos

con las estructuras sociales del momento, y que, por este mismo motivo, tienen que ser necesariamente variables. Concluye, como los demás autores, que donde se implica la moral, el Magisterio procede en terreno pastoral, y que sería erróneo interpretarlo en tal caso como si estuviera procediendo en el terreno de la moral teórica, es decir, en el terreno de lo estrictamente doctrinal (28).

La opinión del Jesuita Walter Kerber es crítica de las anteriores y avanza una hipótesis de gran interés: después de reconocer los cambios de parecer del Magisterio no-infalible en el transcurso de la historia respecto a cuestiones morales, afirma que quienes interpretan esta situación como proveniente de limitaciones del ámbito de competencia del Magisterio, lo hacen debido a una insuficiente comprensión de la moral neotestamentaria. En efecto, dice el autor, si se restringe el Magisterio no-infalible al ámbito de la moral revelada, se está suponiendo que el mensaje ético del Nuevo Testamento corresponde a un sistema moral cerrado y con validez permanente a través de todos los tiempos. Pero la hermenéutica ha detectado que en la moral evangélica propiamente existe tan sólo una exigencia fundamental cristiana que es diversamente aplicable a las cambiantes condiciones históricas que varían con los tiempos. Supone, entonces, que sí es competencia del Magisterio no-infalible pronunciarse

(27) JANSSENS, Louis, "Considerations of 'Humanae vitae' ", *Louvain Studies* 2 (1969) 231-53. Citado por McCormick, *ibid.*, p. 656.

(28) DELHAYE, Philippe, "Conscience et autorité ecclésiale", *La foi et le temps*, Jan-Feb. 1969, pp. 5-35. Citado por McCormick, *ibid.*, p. 656.

sobre la aplicabilidad concreta de la exigencia fundamental cristiana, pero teniendo en cuenta la variabilidad de esta aplicación por tratarse de una acomodación a circunstancias diferentes (29). Tenemos entonces que, en último término, también este autor reafirma como los anteriores el dato de la no-infalibilidad del Magisterio en el campo moral cuando trata de normas morales concretas; se diferencia de los demás en el sentido de que los otros perciben la no-infalibilidad en base a que el ámbito de la ética es autónomo del hombre (no susceptible de comprensión por vía revelada), mientras que Kerber percibe la no-infalibilidad del Magisterio en el ámbito moral por la sólo mutabilidad de las circunstancias a las que se aplica la exigencia fundamental cristiana de la moral evangélica.

Franz Böckle reafirma esta posición cuando reconoce con toda la fe cristiana, que en Cristo ha sido revelado algo decisivo al hombre sobre su propio constitutivo; y que la Iglesia, cuando propone la verdadera imagen del hombre a este mundo, ejerce el sentido pleno y original del Magisterio. Sólo que esta comprensión específica del hombre, que se deduce de la revelación cristiana, tiene que ser comprendida siempre en relación con los condicionamientos históricos en que cada hombre intenta la comprensión de sí mismo. Lo cual incide en la no-

infalibilidad del Magisterio cuando se ubica en el terreno ético de la aplicabilidad concreta de la antropología teológica proveniente de la Revelación (30).

El aporte de Donald Wuerl a esta mejor comprensión de los límites del Magisterio no-infalible en el terreno moral concreto, proviene de su afirmación, evidente por sí misma, de que los condicionamientos concretos de la comunidad humana son los que determinan la interpretación de toda clase de principios fundamentales. Afirma, incluso, que la misma realidad humana de Cristo condiciona la comprensión de la Revelación. Posteriormente postula el principio cristiano de que toda comprensión del hombre se hace a la luz del suceso Cristo. Ahora bien, dice el autor, cuando el Magisterio interpreta la ley natural, interpreta el sentido crítico del hombre, pero dentro de un determinado sistema de valores ya condicionado por muchos limitantes. En consecuencia, prosigue Wuerl, estas especificaciones que realiza el Magisterio cuando aplica a situaciones concretas la interpretación crítica del hombre, no pueden ser sino directivas; por lo que, en caso de alguna oposición individual a ellas, no se puede hablar de oposición al Magisterio como tal (31).

6. Un avance en las reflexiones teológicas lleva a los moralistas a

(29) KERBER, Walter, S.J., "Hermeneutik in der Moral theologie", *Theologie et Philosophie* 44 (1969) 42-66. Citado por McCormick, *ibid.*, p. 658.

(30) BÖCKLE, Franz, "Understanding the Signs of the Times", *Concilium* 25, p. 4. Citado por McCormick, *ibid.*, p. 659.

(31) WUERLE, Donald, "Natural Law, the Community and Authority", *Priest* 25 (1969) 272-82. Citado por McCormick, *ibid.*, p. 660.

señalar otro aspecto problemático en la comprensión del Magisterio no-infalible: existe la tentación de pensar que los teólogos pretenden con sus reflexiones recortar la competencia del Magisterio o desconocer su valor superior en la comprensión de la moral, como si los moralistas pretendieran ser superiores al Magisterio. Se aduce, entonces la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio para el desempeño de su función en la Iglesia; asistencia que se supone superior en toda hipótesis a la que el mismo Espíritu ofrece a los teólogos cristianos como cristianos y como detentores de una función eclesial que lógicamente es también de origen carismático.

A este propósito de la asistencia especial del Espíritu Santo a los pastores para el ejercicio de su función magisterial no-infalible, se procura una comprensión en términos reales: lo primero que se supone es que tal asistencia no ocurre en los pastores sin la mediación de los procesos humanos. Por eso dice Maguire, no sin fundamento histórico, que la asistencia del Espíritu requiere abundante trabajo por parte de los teólogos. Queriendo indicar con ésto que, en la Iglesia, el Magisterio ha sido siempre ejercido no a partir de un fideísmo en que a los pastores les llega la asistencia directa del Espíritu para sus pronunciamientos sobre temas concretos de moral, sino a partir de un serio, profundo y prolongado estudio de los asuntos problemáticos, que incluye ciertamente las opiniones de los más connotados teólogos.

(32) MCCORMICK, op. cit., (30), pp. 662-666.

(33) RAHNER, K., S.J., "Commentary on the Documents of Vatican II", Herder, New York 1967, 1, 214, Citado por McCormick, ibid. p. 666.

Concluye sobre este punto el P. McCormick que hay que evitar dos extremos: el identificar el Magisterio con los procesos humanos, y el pensar que la asistencia del Espíritu Santo ocurre sin intervención de dichos procesos. Ahora bien: teniendo en cuenta la privilegiada posición del obispo-pastor para percibir la acción del Espíritu Santo en los procesos humanos de los fieles, se comprende mejor cómo ocurre a través de éstos la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio eclesial no-infalible (32).

Esto implica que el Magisterio no-infalible tiene la necesidad de recurrir, para el discernimiento de la asistencia del Espíritu Santo, a la acción del mismo en los procesos humanos de los fieles. Esto ya lo recomendaba el P. Karl Rahner poco después del Concilio Vaticano II cuando sintetizaba los medios aptos para descubrir la verdad cuando se pretende ejercer el Magisterio; él se refería al infalible, pero con cuánta mayor razón se puede referir también al no-infalible: recurso constante a la Sagrada Escritura, al trabajo teológico de los exegetas, historiadores y teólogos; contacto vivo con el instinto de fe de los fieles, diálogo ecuménico, respeto a la jerarquía de las verdades de la fe y a la herencia espiritual de las iglesias orientales; diálogo franco y corajudo con las realidades espirituales y sociales de cada época; aceptación seria del elemento carismático en la Iglesia; superación de las visiones restringidas de las escuelas teológicas; consideración de la opinión pública eclesial (33).

Más específicamente indica Mackey que la asistencia del Espíritu Santo opera teniendo en cuenta la naturaleza misma de la moral; esto nos conecta con la opinión de los autores que analizábamos en el numeral 5, en cuanto nos indica que la asistencia especial del Espíritu al Magisterio no-infalible en el terreno de la moral, no dispensaba a dicho Magisterio de los condicionamientos intrínsecos de lo ético, siempre variables y sometidos a un desarrollo autónomo por parte del hombre que progresa en su auto-comprensión (34). Por eso afirma este autor que la autoridad legal del Magisterio no puede tener en el campo moral el mismo puesto que se le concede en el campo de la fe, supuesta la actividad fundamental que la razón humana ha desempeñado y desempeña en la evolución de los códigos morales, y supuesta la necesidad de la razón para establecer las propias convicciones morales o para relacionar éstas con la propia razón en orden a convertirse en verdadero agente moral (35).

Sintetiza lo expuesto en la problemática anterior, la posición del P. Böckle:

“La competencia específica de la Iglesia en el campo de la moral se centra en aplicar la fe a la vida moral. En la Lumen gentium se afirma expresamente que el magisterio debe “fidem credendam

et moribus applicandam praedicare” (No. 25). De ahí derivan dos cuestiones muy concretas. Ante todo y sobre todo, qué consecuencias tiene para el conocimiento moral la inteligencia específica de la fe? Segundo, y más indirectamente, qué repercusiones podría tener sobre el mensaje de la fe (“Sancte custodiendum et fideliter tradendum”) el progreso en el conocimiento del ethos secular?” (36).

“También hay que tener presente que la confirmación y proclamación por el magisterio de suyo no confiere a las normas morales carácter absoluto, es decir, no hace que sean normas válidas sin excepción y en todas circunstancias. Gozan de una validez general en las condiciones a que están sometidas y, por la contingencia de las condiciones, son susceptibles de aplicación y de ulterior desarrollo”. Cfr. Ratzinger J., “Zur Frage nach der Unaufloslichkeit der Ehe” en Ehe und Ehescheidung, Munich 1972, 49ss (37).

Sintetizando la problemática referente al Magisterio no-infalible podemos decir:

1. No conviene callar la no-infalibilidad del Magisterio no-infalible, y ésto no le resta valor ni autoridad.

(34) MACKAY, J.P., op. cit., p. 178.

(35) Ibid., p. 176.

(36) BÖCKLE, Franz, “Moral fundamental”, Cristiandad, Madrid 1980, p. 316.

(37) Ibid., p. 317.

2. Es posible el conflicto entre conciencia cristiana y Magisterio no infalible. Y ocurre por no explicar el valor relativo del mismo, o por intentar una aplicación mecánica del mismo sin tener en cuenta la concreción de las circunstancias a las que es aplicable.
3. Ha habido deficiencia en el manejo del Magisterio no-infalible por parte de los titulares del mismo, provocando conflicto con la conciencia de los fieles.
4. La relación intrínseca del Magisterio con la revelación determina que su competencia termine allí donde termina ésta; parece que la ley natural en sus aplicaciones concretas, no es objeto de la Revelación.
5. Por lo anterior y por la autonomía de las realidades terrenas propuesta en el Vaticano II, la ética natural parece ser campo autónomo de la conciencia humana. En tal sector, entonces, el Magisterio sólo es subsidiario, no normativo; su valor corresponde a sus razones propuestas; actúa en función pastoral, no doctrinal; sólo está en condiciones de determinar la aplicación concreta de la exigencia fundamental cristiana a circunstancias variables y por eso es susceptible de error.
6. La asistencia especial del Espíritu Santo al Magisterio no-infalible no ocurre con prescindencia de los procesos humanos en los que opera el mismo Espíritu. Y el mismo Espíritu no prescinde para su asistencia especial, de la naturaleza misma de la moral, de

por sí variable en su aplicación concreta.

1.2. La interpretación de la fórmula "fides et mores"

Toda la problemática anterior referente a las diversas clases de Magisterio hace alusión necesariamente a la competencia del mismo para pronunciarse en el campo de la Moral. Y ya advertíamos que era necesario clarificar el significado de la fórmula "fides et mores" empleada en la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad, para entender el sentido de dicha definición, con lo cual sabríamos cómo el Magisterio mismo se señala sus propios límites para el ejercicio de esta función eclesial.

Es decir: si el Magisterio afirma definitivamente su competencia ilímite para pronunciarse en el campo de "fide et moribus", será vano todo intento de los teólogos por pretender fijar límites al Magisterio eclesial en lo referente a "mores" como aparece en el estudio efectuado hasta aquí. Porque en tal caso, el Magisterio habría afirmado definitivamente que sí es competente sin restricciones para pronunciarse en ese campo y de manera infalible, mientras que los teólogos se atreven a interpretar que esa competencia es imposible de hecho en lo que a infalibilidad se refiere, y que cuando ocurre en términos de no-infalibilidad tiene un valor muy relativo.

Por eso es necesario saber qué significó para el Magisterio en su definición sobre la infalibilidad, la fórmula "fides et mores".

Así se expresa el Vaticano I:

“...enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra —esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y las costumbres (de fide vel moribus) debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres (de fide vel moribus)” (38).

Y así se había expresado el Concilio de Trento:

“...y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las

tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres (tum ad fidem, tum ad mores), como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica” (39).

El Vaticano II a su vez se expresa en los siguientes términos:

“Entre los principales oficios de los Obispos se destaca la predicación del Evangelio. Porque los Obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, o sea los que están dotados de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida, y la ilustran bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y viejas (cf. Mt 13,52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de su grey los errores que la amenazan (cf. 2Tim 4,1-4). Los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su Obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto” (40).

“Aunque cada uno de los Prelados no goce por sí de la preroga-

(38) Dz. 1839

(39) Dz 783.

(40) Lumen Gentium, N. 25.

tiva de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispuestos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo” (41).

“El Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, goza de esta misma infalibilidad en razón de su oficio cuando, como supremo pastor y doctor de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos (cf. Lc 22,32), proclama de una forma definitiva la doctrina de fe y costumbres” (42).

El máximo interés de la fórmula reside en la definición del Vaticano I. Porque no hay duda de que las referencias del Vaticano II hacen alusión a ella. Ahora bien, el mismo Vaticano I encontró dificultad en interpretar el sentido de la fórmula, como aparece en las Actas:

“Ciertamente el Cardenal Berardi, inmediatamente después de la distribución del esquema final de la definición de la infalibilidad, señalaba la vaguedad de la definición referente a las materias prácticas morales. Decía él que las palabras incluso implicaban que la infalibilidad no se extendía a las decisiones sobre la moralidad de las acciones in concre-

to spectatae. Esta dificultad no se solucionó al día siguiente con la exposición final de Gasser.

Cualesquiera que sean los problemas que presenta la definición a este respecto, una cosa es clara: el Concilio pretendía decir que de algún modo la autoridad docente de la Iglesia se extiende realmente al campo de la moral. La práctica del magisterio jerárquico en aquella época y el tono general del Concilio no dejan duda alguna de que esto era lo que se enseñaba. Lo que el Concilio no hizo fue explicar cómo se realiza y se explica mejor esta competencia docente. Este problema permanece todavía y atrae nuestra atención ahora.

Tradicionalmente la Iglesia se ha atribuido autoridad para enseñar la ‘fe y la moral’. Lo que quiere decir ‘moral’ en esta expresión no está claro (43).

Nos preguntamos hoy si es posible dilucidar el sentido de la fórmula acudiendo al Concilio de Trento ya que fue en él donde se usó por primera vez en el Magisterio solemne de la Iglesia. A este respecto existen dos extensos y documentadísimos artículos que intentan descubrir el sentido original del “mores”. El primero del P. Marcelino Zalba, S.J., y el segundo de Teodoro López Rodríguez. Me permito sintetizar el pensamiento de ambos con el fin de ilustrar al respecto a nuestros lectores:

(41) Ibid.

(42) Ibid.

(43) MAGUIRE, D., op. cit., p. 78.

Las conclusiones a que llega Teodoro López son relativamente breves y se refieren más bien al sentido del binomio "fides et mores" en el Decreto Tridentino:

1. Según él, las "traditiones tum ad fidem tum ad mores pertinentes" lo mismo que la Escritura, expresan un doble aspecto: lo que hay que creer y obrar. El interés del Concilio se centraba, contra la posición protestante, en encontrar estos mismos elementos en la Tradición, como se encuentran en la Escritura.
2. Así, pues, "fides et mores" significa la fe y las exigencias prácticas de la fe. "Mores" implica, entonces, normas de conducta deducidas, exigidas por la fe y que tienen un carácter perenne.
3. Esta perennidad proviene del sentido de "traditiones", que explícitamente consta se consideraban ser la substanciales que se equiparan a la Escritura, por oposición a las mudables y percederas: se trata de las tradiciones directamente conectadas con el contenido de la Revelación, e implican la fe tanto en su aspecto teórico ("fides") como en su aspecto práctico ("mores").
4. No es posible pretender que el "mores" de Trento no tenga contenido substancial referente a la Revelación, en cuanto implica exigencias de orden práctico que necesariamente dirigen la conducta del cristiano.

5. Es admisible interpretar "fides et mores" en el sentido moderno de "fe y moral" (44).

Las conclusiones del P. Zalba son mucho más extensas y ponderadas. Brevemente se pueden reducir a los siguientes puntos:

1. Trento no intentó aclarar el sentido de la fórmula, pues su interés se centraba en el valor de las tradiciones apostólicas.
2. Las tradiciones mencionadas incluían dogmáticas, morales, ceremoniales y disciplinares.
3. Por el contexto se puede interpretar el término "mores" como equivalente a "res agendas", así como el término "fides" se interpreta como "res credendas". La vida cristiana se muestra en la observancia de cuanto se debe creer y obrar.
4. Tal fue el sentido de la expresión en la teología anterior al Concilio y en otros lugares del mismo: el del comportamiento propio del cristiano.
5. Se trata de "mores" en cuanto contenidas en las "traditiones" que han de ser recibidas "pari pietatis affectu et reverentia" como se recibe lo contenido en la Escritura.
6. Pareciera, entonces, que el orden moral contenido en el Evangelio se percibe más ampliamente por complemento —si bien acciden-

(44) LOPEZ RODRIGUEZ, Teodoro, " 'Fides et mores' en Trento, *Scripta Theologica*, V (1973), pp. 175-221.

tal— de las tradiciones apostólicas.

7. Hay tradiciones sustanciales de menor consistencia, como las ceremoniales; y hay tradiciones inmutables como las de derecho divino, seguidas de las tradiciones que pertenecen a lo dogmático, y de modo más mitigado, las que pertenecen al orden moral si son sustanciales.

8. La Iglesia, aunque recibiera con todo respeto estas tradiciones, sabía discernir —salvas las de derecho divino y las referentes a la sustancia de los sacramentos— determinando cuáles eran sujetas a modificación e incluso supresión dentro del régimen de la Iglesia, teniendo en cuenta las condiciones de tiempos y lugares (45).

De acuerdo con los estudios mencionados, podemos entonces sugerir que el sentido de “mores” en las fórmulas del Magisterio, desde Trento al Vaticano II, pasando por la definición dogmática del Vaticano I, indica ciertamente la competencia de la Iglesia y en concreto del Magisterio para pronunciarse sobre el comportamiento moral cristiano.

Pero ciertamente consta que ninguno de los tres Concilios explicitó de manera definitiva la extensión del sentido indicado. De manera que el mismo Magisterio solemne, al dejar en la generalidad y la vaguedad el sentido de su competencia

para intervenir en la moral cristiana —eso sí en relación con la Revelación—, justifica el intento de los teólogos de estudiar los posibles límites de dicha competencia.

Así, pues, supuesto este dato fundamental proveniente de la interpretación directa de la posición solemne del Magisterio, se comprende la razón de los teólogos estudiados para plantear las dos posiciones ya resumidas: que en el campo de la infalibilidad, si bien se acepta la competencia del Magisterio para pronunciarse “de iure” sobre concreciones morales, “de facto” no ha habido pronunciamientos infalibles y pareciera que tampoco convendría que los hubiera; y que en el campo de la no-infalibilidad, igualmente se acepta la competencia del Magisterio para pronunciarse sobre concreciones morales, y se comprende que el valor de tales pronunciamientos se mantiene en el orden de la mutabilidad.

Tal posición, propia de los teólogos después del Concilio Vaticano II como se ha demostrado ampliamente, parece no estar en oposición alguna con las manifestaciones del Magisterio solemne de los últimos tres Concilios Ecuménicos, por cuanto en ellos no se clarificó el sentido de su competencia en los pronunciamientos morales concretos, a excepción de la necesaria relación de ellos con la Revelación contenida tanto en la Escritura como en la Tradición.

(45) ZALBA, Marcelino, S.J., “ ‘Omnis et salutaris veritas et morum disciplina’ —Sentido de la expresión ‘mores’ en el Concilio de Trento”, *Gregorianum*, 54, 1973, pp. 679-715.

2. APROXIMACION INTERPRETATIVA AL PROBLEMA

Con todo lo dicho anteriormente nos encontramos ante el núcleo de la cuestión planteada por el ejercicio del Magisterio en el terreno de la moral.

Podemos afirmar que en los últimos años la controversia suscitada por intervenciones concretas del Magisterio en determinados terrenos de la moral, se ha ido aumentando pero ha permitido simultáneamente clarificar muchos elementos valiosos sobre la teología del Magisterio, a la vez que ha permitido esclarecer puntos fundamentales de la misma moral.

Tratando de interpretar el trabajo de los teólogos en este difícil esfuerzo de servir a la Iglesia en el trabajo de puntualizar la relación entre Magisterio y moral, creo descubrir algunos aspectos que vale la pena mencionar, con la intención de proponer sobre ellos una interpretación personal y avanzar una hipótesis que permita reubicar el problema en un terreno que considero más apto para su tratamiento.

2.1. Aspectos genéricos del problema

Los aspectos a que me refiero son los siguientes:

Primero, los teólogos analizados en el presente estudio, captan las serias dificultades que han presentado y presentan las intervenciones del Magisterio en algunos campos concretos de la moral. Estas dificul-

tades son las que han motivado las controversias intraeclesiales de los últimos años, en las que se han manejado toda clase de argumentos para precisar el valor de las exigencias magisteriales y las correspondientes obligaciones de los católicos.

Segundo, la intuición teológica de fondo se orienta en el sentido de que la esencia misma de la moral, por una parte pertenece a la autonomía humana de manera que no parece susceptible de ser intervenida desde el Magisterio, y por otra, está constituida tan fundamentalmente por la mutabilidad histórica que impide un ejercicio determinante o definitivo del Magisterio.

Tercero, el mayor énfasis se pone en la imposibilidad de que los principios morales tengan aplicación universal perenne. A este propósito recordemos la doctrina de Santo Tomás, precisamente aducida por los teólogos para reforzar su posición:

“Los obispos del Concilio (Vaticano I) hubieran estado bien servidos con la advertencia de Tomás de las quasi infinitae diversitates que caracterizan el material de la ética (S. Th. IIa-IIae., q. 49, a. 3). El realismo de Tomás sobre la naturaleza de la ética es una introspección extraordinaria que nunca ha tenido el suficiente impacto en la Teología moral católica.

Siguiendo a Aristóteles, Tomás vio que los principios morales no eran principios de la razón especulativa, que admiten una aplica-

ción universal. El principio de la no-contradicción, por ejemplo, entendido debidamente, no admitirá excepción alguna. Por el contrario, los principios morales proceden de la razón práctica. Son realmente principios válidos que encarnan valores eternos, pero, puesto que están relacionados con las contingencias del comportamiento humano, cuanto más desciende uno a las particularidades de la vida, tanto más se expone a encontrar excepciones. Insistiendo sobre este punto, Tomás explica que los principios morales más generales (hacer el bien; evitar el mal; amar a Dios y al prójimo) no admiten excepción alguna.

Sin embargo, cuando uno tiene que decidir por lo que él llama 'principios secundarios', de qué modo, en concreto, hace uno el bien y ama, efectivamente —y éste es el corazón de la ética—, se descubre que estos principios son aplicables la mayor parte de las veces (in pluribus); en los casos particulares (in aliquo particulari et in paucioribus) puede ser que no se apliquen (Ia-IIae., q. 94, a. 4, a.5).

(. . .). Claramente Tomás no sostiene la intención de hacer ética por el uso deductivo de principios concebidos como derivados estáticos de una naturaleza inmutable. 'La naturaleza del hombre es mutable' (IIa-IIae., q. 57, a.2 ad 1). 'Al contrario de la naturaleza divina, nuestra naturaleza es variable' (Supp., 41, 1 ad 3, 65, 2

ad 1; De Malo, 2,4 ad 13). Anticipando casi la conciencia moderna de la dificultad de enseñar moral transculturalmente, Tomás escribió que la ley no es en todas partes la misma 'debido a la mutabilidad de la naturaleza del hombre y las diversas condiciones de los hombres y de las cosas, según la diversidad de lugares y de tiempos' (De malo, 2,4, ad 13).

(. . .) Esta concepción tomista no lleva obviamente a esperar pronunciamientos sobre moralidad que hayan de ser infaliblemente verdaderos en todo tiempo y lugar sin excepción" (46).

Cuarto, sin embargo los teólogos no niegan el derecho del Magisterio a pronunciarse sobre especificidades morales, si bien reducen el valor de tales pronunciamientos a la fuerza de los argumentos aducidos y a la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio entendida siempre en contexto de mediación humana.

Quinto, se recuerda con insistencia que la función magisterial está esencialmente ligada a la Revelación contenida en la Escritura y la Tradición, lo que, en último término, determina estructuralmente sus propios límites a nivel teológico: intervenciones magisteriales que no procedan en razón de este constitutivo estructural, rebasan los límites de su competencia y entran en lo terreno de lo simplemente humano.

Sexto, es evidente que la intención de los teólogos católicos no

(46) MAGUIRE, D., op. cit., pp. 77-78.

puede ser minimizar el valor del Magisterio o desconocer el dogma de la infalibilidad o considerar sus posiciones superiores en valor a las del Magisterio. Pretender que el trabajo teológico en este campo vaya enderezado por tan maligna intención, es demasiado infantil y signo de desconocimiento de la acción del Espíritu Santo en el trabajo teológico. La intención de los teólogos no puede ser otra que ayudar al mismo Magisterio a desempeñar su función eclesial dentro de los marcos de la fe católica y evitar que desborde su competencia en perjuicio suyo propio y de la Iglesia a la que sirve.

2.2. Aproximación interpretativa

Ahora bien: me permito interpretar, supuesto todo lo anterior, que los teólogos han buscado afanosamente establecer los límites de la función magisterial en el campo de la moral, a partir de un principio válido sí, pero insuficiente.

Es decir, considero que centrar la fuerza del argumento sobre los límites del Magisterio en moral, en la esencia misma mudable de la moral, explica en términos generales el asunto, pero insuficientemente en cuanto a la teología católica se refiere. Porque se sitúa básicamente la posición en una perspectiva puramente humana que prescinde para su argumentación de la esencia estructural del Magisterio, a saber, su relación con la Revelación.

Por este motivo algunos teólogos sospechan que el procedimiento mencionado, puede significar una no suficientemente explícita aceptación del dogma por parte de algunos autores, cuando habría que partir primordialmente de la posición de fe que se espera sea la base de todo teólogo católico (47).

Resumiría así la primera parte de mi interpretación del asunto: parece insuficiente en términos de teología católica, determinar los límites del Magisterio en sus pronunciamientos sobre la moral, a partir de la esencial mutabilidad de lo ético, por prescindir del enfoque más determinante en lo teológico, cual sería la relación intrínseca del Magisterio con la Revelación.

Así la segunda parte de mi interpretación se podría explicitar de la manera siguiente:

Es en la intrínseca relación del Magisterio con la Revelación donde se puede encontrar con más exacto sentido teológico católico, la razón última de los límites del Magisterio en sus pronunciamientos sobre moral concreta.

Esto se puede explicitar así: el Magisterio puede pronunciarse sobre moral concreta únicamente en la medida en que ésta se relaciona con la Revelación. Esto equivale a reconocer que el cristiano en su obrar moral específicamente cristiano procede a partir de su vivencia de fe, la cual, necesariamente está en conexión con la Revelación. Y

(47) Véase la opinión citada de Tierney en la nota 7.

en razón de esta conexión, compete al Magisterio pronunciarse sobre el comportamiento moral específicamente cristiano de los fieles.

En qué medida este planteamiento delimita el ejercicio del Magisterio en el campo de la moral? Ante todo, y partiendo de su estructura esencial, se propone al Magisterio una competencia reducida a los comportamientos específicamente cristianos de los fieles, esto es, en referencia a estos comportamientos en cuanto son fruto de una vivencia de fe. En segundo lugar, exige que se analice un aspecto fundamental de la moral específicamente cristiana, que delimita aún más el ámbito de pronunciamiento del Magisterio: es evidente que la vivencia de fe cristiana, en cuanto operativamente realizada en el comportamiento moral, no consta de una única posibilidad de ejercicio, sino que es, ahora sí por razón de la naturaleza humana mutable, pero también por el dinamismo de la fe y del Espíritu, necesariamente múltiple.

Efectivamente: el cristiano realiza en su obrar moral concreto su vivencia de fe. Esto quiere decir que el obrar moral en el cristiano no es independiente ni separable de su incorporación vital a Cristo (fe). Pero la incorporación a Cristo y por él a la vida Trinitaria, producen en el cristiano una transformación entitativa u ontológica que genera un dinamismo operacional proveniente específicamente de la acción del Espíritu Santo en él. Ahora bien: es evidente que el Espíritu Santo no está limitado a impulsar a los cristianos a un único tipo de comportamiento moral, sino que, precisa-

mente guía la acción moral cristiana en cada circunstancia cambiante de la vida, y variadamente según los condicionamientos circunstanciales históricos de cada individuo.

Lo anterior significa que el comportamiento moral específicamente cristiano —y es tal precisamente por su transformación ontológica— no es uniforme ni idéntico sino variable y modificable según que el Espíritu Santo vaya guiando a cada cristiano para ejercer su cristianismo en la multiplicidad de circunstancias de la historia.

En razón de lo anterior, y precisamente por la múltiple posibilidad que la guía del Espíritu concede a cada cristiano para realizar su cristianismo ontológico, se puede afirmar que las validísimas intervenciones del Magisterio eclesiástico, si están en plena conformidad con su estructura esencial, serán de utilidad al cristiano para discernir el impulso del Espíritu en cada circunstancia moral determinada.

Pero: primero, un ejercicio “de facto” de la infalibilidad en el terreno moral, podría significar, entonces, que el Magisterio logra detectar un tipo explícito de comportamiento moral específico del cristiano, que en una determinada concreción es evidentemente exigitiva del cristianismo ontológico; y que, en tal caso, ese tipo de comportamiento es infaliblemente obligatorio para todo cristiano en toda hipótesis circunstancial. Tal definición del Magisterio establecería los límites de la acción del Espíritu en los cristianos concretos para una acción moral concreta; lo cual supone una limitación de esa acción

del Espíritu, en oposición a la probada multiplicidad de posibilidades que la praxis cristiana ha demostrado ser el modo ordinario de obrar del Espíritu Santo.

Lo anterior no prejuzga en manera alguna la definición del Vaticano I, sino que simplemente indica el efecto del ejercicio del derecho definido, en el campo específico en que, por su naturaleza, puede obrar el Magisterio.

Y segundo: un ejercicio del Magisterio no-infalible en el terreno moral, no puede significar sino que por asistencia a él del Espíritu Santo, el Magisterio discierne o interpreta que determinado comportamiento concreto de la moral específicamente cristiana, es afín al impulso del mismo Espíritu Santo en determinada circunstancia. Sin poder desconocer que el mismo Espíritu Santo puede impulsar a los cristianos concretos a ejercer su cristianismo ontológico en acciones morales diferentes a las detectadas por el Magisterio como propias del impulso del Espíritu, debido a la multiplicidad de acción que el mismo Espíritu puede suscitar en los cristianos.

Esto significa que tales pronunciamientos del Magisterio no-infalible en el terreno moral no pueden ser inmutables ni universales. Sin que ello vaya en detrimento de la autoridad Magisterial porque todo el valor de la función del Magisterio se pone, en este caso, en el terreno propio del cristianismo, en el que la fe común de los fieles y de sus pastores no pretende otra cosa que discernir los caminos más aptos, en

cada momento de la historia, para hacer operante la vivencia de Cristo por la fe.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, mi interpretación del problema trata de complementar la posición de los teólogos en su apreciación sobre los límites del ejercicio del Magisterio en terreno moral, a partir de la vinculación esencial y exclusiva del Magisterio con la Revelación, y desde la esencial multiplicidad de posibles acciones morales concretas del cristiano en razón de la acción del Espíritu en quien ha sido transformado ontológicamente por la vida Trinitaria. Esto complementa la visión de los teólogos considerados anteriormente, pues su énfasis está puesto en la naturaleza mudable de la moral.

2.3. Hipótesis

La anterior interpretación me pone a las puertas de una proposición en forma de hipótesis, que puede ser de utilidad para reubicar el problema en un terreno de más adecuado tratamiento:

El sector en que se ha manejado la controversia contrapone al Magisterio y a la moral llevando a aquél a someterse a los procesos humanos de la estructura misma de la moral. A mi modo de ver, se trata de un terreno compuesto por dos planos diferentes, con lo que se dificulta seriamente la comprensión teológica adecuada.

Me permito proponer que la segunda parte de mi interpretación, como acabo de exponerla, sitúa tanto al Magisterio como a la moral

a la que puede referirse (la moral específicamente cristiana), en un mismo plano de fe y vivencia cristiana. Esto, me parece, facilita la comprensión adecuada del problema.

La hipótesis que trato de proponer incluye una afirmación sobre el pasado y una sugerencia sobre el futuro y se podría formular así:

Es posible que en épocas anteriores los pronunciamientos del Magisterio sobre la moral, hayan adolecido de una comprensión de dicha moral en términos no específicamente cristianos; si los pronunciamientos del Magisterio sobre moral se realizaran en términos de una moral específicamente cristiana, el mismo Magisterio operaría necesariamente dentro de sus límites constitutivos, (tanto del mismo Magisterio como de la moral cristiana), lográndose así una comprensión teológica adecuada de la función magisterial en el campo de la moral.

Ante todo: me refiero a "moral específicamente cristiana" en el sentido de que todo cristiano, por razón de la transformación ontológica que opera la Gracia en su ser estructural humano, obra con especificidad cristiana en el campo concreto del quehacer moral siempre que actúa bajo el impulso de la misma Gracia guiado por el Espíritu Santo. Sin que ésto signifique, como ya lo ha dilucidado el P. Josef Fuchs, S.J. (48), que una acción moral concreta como tal,

sea en sí misma distinta en un cristiano y en un no-cristiano.

La hipótesis pretende afirmar que durante muchos siglos la Iglesia ha manejado la moral en categorías más bien legalistas (quizás más propias de la comprensión véterotestamentaria) y extrinsecistas. Es obvio que las intervenciones del Magisterio en tal perspectiva, fácilmente pueden ser consideradas como un tanto ajenas a la razón intrínseca esencial del mismo Magisterio (su necesaria vinculación con la Revelación), e, igualmente, un tanto contrastante con los caminos por que el Espíritu Santo va guiando el obrar moral cristiano de los fieles para acomodar su cristianismo ontológico a las vicisitudes de la historia. Claro que ésto no pasa de ser una apreciación personal probablemente muy discutible y en todo caso, propuesta con el máximo respeto.

Al proponer la hipótesis de un Magisterio que se pronuncia sobre moral en términos de especificidad cristiana de ésta, (es posible que siempre haya operado así el Magisterio y que los teólogos no lo hayan percibido suficientemente. . .), simplemente se hace hincapié en la línea asumida por el Vaticano II en el campo de la moral. Esta línea, supongo que mi interpretación no es errada, retorna con mucha fuerza a la que nos presenta el Nuevo Testamento y la Iglesia de los primeros siglos: una moral centrada fundamentalmente en la transformación ontológica del cristiano por su com-

(48) FUSCHS, Josef, S.J., "Esiste una morale cristiana?", Herder-Morcelliana, Brescia 1970.

promiso vital de fe; centrada en la vida Trinitaria que opera el crecimiento de Cristo en nosotros; centrada en el desarrollo de una conciencia guiada por el Espíritu Santo; centrada en una libertad propia de los hijos de Dios que no es otra cosa sino la docilidad al mismo Espíritu; centrada no en la economía de la ley sino de la Gracia; centrada en la procesualidad del fenómeno humano y en la equivalente comprensión procesual del pecado y de la justificación y de la penitencia. En esta moral los comportamientos del cristiano en el ámbito moral, necesariamente brotan de su mayor o menor incorporación a la vida Trinitaria y de su mayor o menor docilidad al Espíritu de Amor.

En esta hipótesis consideremos brevemente cómo se entendería una intervención del Magisterio infalible en terreno moral: se trataría de un pronunciamiento que determinara que ciertos comportamientos morales del cristiano están siempre y universalmente en conformidad con el cristianismo ontológico que constituye el ser del cristiano. Me atrevo a pensar que en esta línea se podría interpretar la infalibilidad que se reconoce a la Iglesia cuando se pronuncia sobre la santidad de algunos miembros de la misma en las declaraciones de canonización: allí se está reconociendo que las obras morales específicas de un cristiano ciertamente provienen de su realidad entitativa crística. En tal caso la universalidad no se entendería en el sentido de que todo cristiano que obrara moralmente de manera semejante (ya que idéntica es imposible), también necesariamente se debería reconocer como

canonizable; porque esto se opondría a lo ya dicho de la múltiple posibilidad de acción bajo la guía del Espíritu; con esto no hago sino reconocer lo que la Iglesia reconoce, que la santidad de cada santo es distinta a la de los demás. Así, pues, en este caso la universalidad se referiría a que todo tipo de conformidad de las obras morales con el cristianismo ontológico constitutivo del cristiano, necesariamente constituyen elemento de santidad. Igualmente la perennidad se entendería en sentido paralelo: siempre que un cristiano obrara, guiado por el Espíritu en su comportamiento moral, estaría adecuando su vida a su cristianismo ontológico. Y así un santo canonizado sería un caso concreto de la proposición infalible sobre moral. Lógicamente este tipo de declaración infalible de la Iglesia sobre actuaciones morales, no equivaldría a que el Magisterio propusiera a nivel teórico que determinado comportamiento moral infaliblemente siempre y en todo tipo de circunstancias fuera específicamente cristiano.

Igualmente en esta hipótesis, la intervención del Magisterio no-infalible iría en la línea de discernir qué tipos de comportamientos morales concretos en determinada época y circunstancias corresponden hipotéticamente a un cristianismo ontológico. Con la posibilidad, claro está, y en razón de los límites propuestos por su naturaleza, de que ello no abarque a todos los cristianos y mucho menos a todas las circunstancias posibles.

En tal caso los pronunciamientos del Magisterio difícilmente pueden

entrar en conflicto con la conciencia cristiana y difícilmente se ejercerá un Magisterio en la moral en términos de imperativos absolutos inmutables. Claro está que ésto presupone un largo trabajo de implementación del Concilio Vaticano II en la Iglesia. Trabajo que apenas podemos considerar como recién iniciado y que, por tanto, no debe impacientar a nadie por su misma lentitud. Los procesos de cambio son lentos en la Iglesia, y esto favorece a la solidez con que ocurren.

La hipótesis propuesta me parece que no sólo no desvirtúa el valor del Magisterio eclesiástico en el terreno de la moral, sino que lo acentúa, en beneficio del mismo Magisterio y de la moral. Porque le hace recuperar su sentido pleno y lo desvincula, si es que alguna vez estuvo vinculado, de una ética natural que no es el ámbito de su propia competencia. Es decir: le propone de nuevo su necesaria vinculación con la Revelación, y hace comprensibles sus límites intrínsecos en razón de la multiplicidad posible de acciones concretas morales en el ejercicio del cristianismo ontológico.

Para resumir podríamos decir que quizás el Magisterio ha entrado en conflicto en sus pronunciamientos sobre moral en los últimos tiempos, por una posible no suficiente claridad respecto a la estructura teológica de la moral específicamente cristiana que aparece en el Nuevo Testamento y en la praxis eclesial sobre todo de los primeros siglos del cristianismo. Y que tales conflictos quizás puedan superarse en el futuro cuando se desarrolle más intensamente esa comprensión

de la moral que se sigue de los planteamientos del Vaticano II.

CONCLUSION

Decía el Papa Juan Pablo II en su alocución a los provinciales de la Compañía de Jesús reunidos en Roma, el 27 de febrero de 1982: "Me parece que la Compañía de Jesús, impregnada cada vez más del espíritu de la auténtica renovación, va a estar en disposición de desempeñar hoy plenamente su cometido, lo mismo que ayer y que siempre: es decir, ayudar al Papa y al Colegio apostólico a hacer avanzar a toda la Iglesia por el magnífico camino trazado por el Concilio" (No. 7).

El espíritu con que he escrito las anteriores consideraciones ha sido el de humilde obediencia a la disposición expresa del Papa.

Todos sabemos que los gigantescos cambios producidos por el Vaticano II en la teología moderna, apenas comienzan a ser percibidos en diversos estratos de la Iglesia y del mundo.

Considero que uno de los cambios más fundamentales afectan profundamente a la Eclesiología: en el Concilio la Iglesia ha tomado nueva conciencia de su ser y de su obrar. Dentro de este cambio impresionante en la percepción de sí misma, la Iglesia no puede menos de incluir lo referente al Magisterio. Es decir: sólo en el contexto de la Eclesiología del Vaticano II puede la misma Iglesia entender su Magisterio. Y estoy convencido de que esta Eclesiología lo entiende en su contexto teológico más profundo,

un poco a la manera como se ha pretendido presentarlo en este artículo.

El profundo respeto y amor al Magisterio eclesiástico que nace en el teólogo jesuíta no sólo de su sincera fe cristiana sino además de su específica vocación al servicio del Papa, no puede menos de llevarlo a considerar la estructura del Magisterio, su fundamento eclesial y los ámbitos de su competencia, con el respetuoso deseo de contribuir a la penosa y larga labor que toda la Iglesia se ha impuesto de avanzar por el magnífico camino trazado por el Concilio.

Así, pues, cuando el teólogo reflexiona sobre el Magisterio, basado tanto en su fe como en la sabiduría teológica de quienes afanosamente buscan ayudar a la solución de los grandes problemas que plantea hoy la Teología, no lo hace con intención de presentar su opinión como más digna de consideración que las proposiciones del mismo Magisterio: tal presunción no cabe sino en el ámbito de la ignorancia o de la deficiencia cristiana. Pero igualmente existe el peligro de calificar de presuntuosos los estudios de los teólogos por el prurito de defender al Magisterio con argumentos que más bien lo perjudican que lo favorecen. Este último plan-

teamiento suele hacerse en términos semejantes: "qué vale más: la opinión del Magisterio, o la de los teólogos?" Se contraponen así dos funciones eclesiales de muy diverso orden y de valores muy dispares pero de una evidente necesidad para la Iglesia.

No se considere, pues, como irrespeto o presunción, el esfuerzo del teólogo por intentar dilucidar los límites del Magisterio en el campo de la moral. La Teología en este caso simplemente intenta cumplir con su función eclesial en el campo de su competencia, que, evidentemente no es función Magisterial. En el tema tratado, conviene recordar que el Magisterio no se ha expresado explícitamente para manifestar apodícticamente los límites del ejercicio de su función. Esto es lo que permite a los teólogos intentar, desde su propio terreno, prestar el servicio de reflexión sobre los datos de la fe.

Espero que, precisamente por haber insistido en un punto estrechamente referido a este servicio propio de la Teología, como es la vinculación intrínseca del Magisterio con la Revelación, puedan contribuir estas líneas a un replanteamiento del problema en sentido más estrictamente teológico.