



Calidad de vida, Ley Natural y discernimiento moral

Víctor Manuel PAJARES MUÑOZ
Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: la propuesta de la calidad de vida se debe enmarcar en el horizonte ético de la vida buena, para no ser presa de un utilitarismo reduccionista de la persona humana. En este sentido, la bioética de inspiración católica ha reservado un lugar especial a la reflexión sobre la ley moral natural, la cual no se puede considerar, sin embargo, como una lista cerrada de preceptos definitivos e inmutables. Se plantea, pues, la cuestión del pluralismo y el papel que juega el discernimiento moral.

Palabras claves: calidad de vida, utilitarismo, ley natural, pluralismo, discernimiento.

Summary: the quality of life proposal must be rooted in the ethical horizon of the good life, so as not to fall prey of an utilitarianism reducing of the human person. In this sense a Bioethics of catholic inspiration has given a special place to the reflections drawn by moral natural law, even though it cannot be considered a closed and complete set of moral norms. Hence the issue of pluralism and moral discernment.

Keywords: quality of life, utilitarianism, natural law, pluralism, discernment.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando comencé a interesarme por el estudio de la calidad de la vida en la bioética, pensé que me había encontrado con una especie de El Dorado¹. Al concepto de la calidad de vida le afecta una riqueza abrumadora de posibilidades, pero también una peligrosa ambigüedad. Elio Sgreccia lo calificaba como una *Babel inversa*, debido a la confusión que surge cuando dentro de un mismo lenguaje se esconden significados distintos². El magisterio de Juan Pablo II recogió también la ambigüedad del concepto al describir tanto sus implicaciones positivas como negativas³. La constatación de esta dualidad hizo que mi entusiasmo inicial se fuese moderando.

Mi esfuerzo se orientó hacia una crítica de ciertas teorías y aplicaciones de la calidad de vida con presupuestos de una ética utilitarista, que traté de evidenciar en tres conceptos de la bioética: la salud, la persona y el tratamiento médico. El 12 de septiembre de 1958, Pío XII en un discurso a médicos trataba los temas de la inseminación artificial, la esterilización, los preservativos, el método Ogino-Knaus y el matrimonio del cual puede provenir una herencia defectuosa. Al recordar la tradición católica, reconocía que no siempre podrá estar de acuerdo con las posiciones eugenésicas⁴; y la razón que daba es que hay un principio esencial que parece extraño a las preocupaciones de la eugenesia: los hombres son engendrados principalmente para la eternidad⁵. El principal reduccionismo

1 El presente artículo es una reelaboración de la lección inaugural del curso académico 2015-16, que pronuncié en el Instituto Teológico de San Fulgencio (Murcia) el jueves, 8 de octubre de 2015. El tema de este estudio está basado parcialmente en mi tesis doctoral en bioética (julio de 2004) y actualizado con algunas reflexiones pertinentes al presente. El título de mi disertación fue: “La calidad de la vida. Su matriz utilitarista y sus implicaciones en la definición de salud, persona y tratamiento médico”.

2 E. SGRECCIA, “La qualità della vita”, *Medicina e Morale* (1989), 461.

3 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), nn. 23 y 27.

4 Pío XII, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 50/2 (1958), 738.

5 Pío XII, *Acta Apostolicae*, 738. Texto de Pío XI al que alude el Papa: “Hay algunos, en efecto, que, demasiado solícitos de los fines eugenésicos, no se contentan con dar ciertos consejos saludables para mirar con más seguridad por la salud y vigor de la prole –lo cual, desde luego, no es contrario a la recta razón–, sino que anteponen el fin eugenésico a todo otro fin, aun de orden más elevado, y quisieran que se prohibiese por la pública autoridad contraer matrimonio a todos los que, según las normas y conjeturas de su ciencia, juzgan que habían de engendrar hijos defectuosos por razón de la transmisión hereditaria, aun cuando sean de suyo aptos para contraer matrimonio... Cuantos obran de este modo, perversamente se olvidan de que es más santa la familia que el Estado, y de que los hombres se engendran principalmente no para la tierra y el tiempo, sino para el cielo y la eternidad...” (Pío XI, *Casti connubii*, 31-12-1930, n. 24).

que la calidad de vida debe superar es la concepción que sólo toma en cuenta el aspecto terreno o mundano de la vida, concentrado en la abundancia de los bienes disponibles para saciar las necesidades y los deseos; en las buenas condiciones de salud y vivienda; en la posibilidad de una convivencia pacífica y los intercambios culturales. Todas estas aspiraciones son útiles y necesarias, pero no dan la medida de todo el hombre, que tiene también y sobre todo una vida espiritual y una dimensión sobrenatural.⁶

1.1. El utilitarismo, matriz filosófica de las teorías reduccionistas de la calidad de vida

El utilitarismo propone en términos generales dos ideas netas: los resultados de nuestras acciones son fundamentales para la evaluación moral de las mismas; y segundo, se deben enjuiciar y comparar esos resultados en términos de la felicidad o infelicidad que causan⁷. Los autores utilitaristas consideran irrelevante el objeto de nuestras acciones (mientras no se inflija directamente un claro daño a la persona o animal al que afecta la acción) al juzgar la moralidad por el resultado de las mismas⁸.

El utilitarismo clásico se puede calificar como un tipo de consecuencialismo, en concreto, hedonista, ya que de las consecuencias elige el placer. La reducción de la felicidad al placer consiste en hallar un mínimo común denominador de ese estado mental que resulta agradable a la persona. Dado que el hombre posee al menos sensibilidad, la felicidad se ubica como mínimo en la capacidad de sentir placer, y por lo tanto, todo aquello que proporcione placer hace feliz. Si tuviese que hacer una síntesis extrema del utilitarismo, lo definiría como la búsqueda de la felicidad sin la necesidad de la virtud.

No es un modo velado de decir que los utilitaristas son unos inmorales o unos amorales. Ciertamente es difícil pensar en algo más moral que la búsqueda de la felicidad. El problema es que el utilitarismo propone un atajo que, al menos en las cuestiones más importantes, no es practicable. El contencioso de que el fin justifica los medios se puede ver reflejado en querer una felicidad que no necesite de la virtud.

La teoría del utilitarismo refinado del filósofo canadiense L. W. Sumner se distancia de un hedonismo puro –pues no iguala simplemente bienestar y feli-

6 SGRECCIA, “La qualità”, 464.

7 W. SHAW, *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell Publishers, Malden MA 1999, 2.

8 SHAW, *Contemporary Ethics*, 91-92.

cidad⁹– y también del consecuencialismo, que se propone maximizar el bien general¹⁰. Sumner rechaza el consecuencialismo objetivo, propio del principio de la mayor felicidad, por no ser suficientemente subjetivo¹¹; con todo, no aceptaría que la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada¹².

Para Sumner y otros utilitaristas la conciencia psicológica se apoya en la sensibilidad o capacidad de sentir, que nos acomuna al menos a los animales superiores, hasta el punto de que la conciencia moral depende principalmente de la conciencia psicológica, y ésta, de la sensibilidad. El peso de esta argumentación recae en la trascendencia que los utilitaristas dan a la sensibilidad, debido precisamente al aspecto hedonista de su teoría ética. Aristóteles es más profundo al distinguir entre las pasiones de las que nos dota la naturaleza y las virtudes que proceden de nuestra voluntad, de tal modo que no se nos puede llamar buenos o malos por las pasiones, sino por las virtudes y los vicios. Así como una definición más exacta de la felicidad nos lleva a no reducirla al aspecto hedonista de la sensibilidad, una definición más justa de persona nos debería llevar a no reducirla a la cualidad y la calidad de la conciencia psicológica.

1.2. El horizonte ético de la calidad de vida

El horizonte ético de la calidad de vida lo podemos ilustrar de modo simbólico con la recomendación de Sócrates encarcelado a su amigo Critón, al recordarle que se ha de considerar como una vida buena aquella que es justa y honrada; Séneca, por su parte, sentenciaba: “Non enim vivere bonum est, sed bene vivere”. Estas verdades perennes siguen presentes en las mentes de los bioeticistas al proponer el ideal de una vida buena como parte integral de la calidad de vida.

Notemos que se debe distinguir entre afirmar que el principio de la calidad de la vida tiene su lugar en la bioética y afirmar que la bioética se basa en una supuesta ética de la calidad de la vida, en oposición a la ética de la sacralidad de la vida. Esta antinomia es falsa, pues una ética fundada en la sacralidad de la vida también toma en cuenta la calidad de vida, aunque no se configure como una ética de la calidad de la vida. En realidad, la ética tradicional conjuga sabiamente la sacralidad y la calidad de la vida, al proteger a todos

9 L. W. SUMNER, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1996, 139.

10 SUMNER, *Welfare, Happiness*, 3.

11 SUMNER, *Welfare, Happiness*, 20.

12 Cf JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 78.

sin excepción contra el homicidio, no exigir a nadie el uso de los medios extraordinarios en la conservación de la vida, y promover la compasión y la solidaridad en la sociedad.

Por el contrario, si se adopta una postura de una autonomía absolutista, que asume la vida sólo como una posesión, no hay límites a lo que uno puede hacer con ella, incluyendo el descartarla cuando su calidad no satisface¹³. Ahora bien, el hombre no es amo absoluto de su vida, se encuentra más bien desde siempre dentro de un valor, el de la vida, que debe administrar del modo más razonable. En este contexto, se entiende el hablar de la vida como don¹⁴. Por ello, más que tener dos éticas que compitan entre sí –una que promueva exclusivamente la sacralidad y otra la calidad de la vida– necesitamos una ética de la vida que abarque las dos dimensiones, subordinando la calidad a la sacralidad.

La definición estándar de la calidad de vida es la siguiente:

“La percepción del individuo sobre su posición en la vida dentro del contexto cultural y el sistema de valores en el que vive y con respecto a sus metas, expectativas, normas y preocupaciones. Es un concepto extenso y complejo que engloba la salud física, el estado psicológico, el nivel de independencia, las relaciones sociales, las creencias personales y la relación con las características sobresalientes del entorno”.¹⁵

Como se desprende de esta definición, la calidad de vida –aunque cubre campos objetivos variados– se subordina a la percepción del individuo. El bioeticista británico John Harris resalta que no podemos dar con el valor de la vida porque no logramos abarcar todas las razones o los motivos que le confieren valor. Opta por dirigirse a los individuos, a las razones que aducen para valorar su vida. Son ellos los que discernen el valor de la vida en vez de las explicaciones objetivas. Así pues, define persona “como aquel que es capaz de valorar su propia vida”¹⁶. Citando al filósofo John Locke, un ser así es capaz de considerarse a sí mismo en diferentes tiempos y lugares; puede

13 L. WEBER, *Who Shall Live? The Dilemma of Severely Handicapped Children and Its Meaning for Other Moral Questions*, Paulist Press, New York 1976, 40.

14 P. CATTORINI, “Qualità della vita negli ultimi istanti”, *Medicina e Morale* (1989), 277.

15 J. ORLEY - W. KUYKEN [eds.], “The Development of the World Health Organization Quality of Life Assessment Instrument [the WHOQoL]”, *Quality of Life Assessment: International Perspectives*, SpringerVerlag, Heidelberg 1994, 43.

16 Cf J. HARRIS, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge, London - New York 1985, 15-17.

valorar su vida dado que se considera un centro de conocimiento que existe en el tiempo y es capaz de mirar al futuro y de querer experimentarlo.

El bioeticista australiano Peter Singer se expresa en términos parecidos definiendo la persona como un ser autoconsciente. Quitarle la vida sería frustrar sus deseos respecto al futuro¹⁷. En definitiva, para estos pensadores un ser humano no es persona, sino que se convierte en persona cuando ha desarrollado la capacidad de valorar su propia vida; y por lo mismo, deja de ser persona cuando desaparece esa capacidad.

En resumen, una concepción débil de la calidad de vida se aferra al principio de la autonomía y evita considerar el concepto fuerte del valor trascendente de la vida. Muchos prefieren dejar al mismo nivel el valor que otorgan a su vida y la calidad de vida, con tal que cada uno pueda elegir respecto a su vida como agente moral autónomo. Estos pensadores no distinguen en la vida humana su valor intrínseco de las condiciones extrínsecas y tampoco conciben la espiritualidad de nuestra naturaleza como aquello que nos singulariza. Para ellos, la dignidad del individuo no llega hasta la indisponibilidad e inviolabilidad de la persona humana.

2. BIOÉTICA CATÓLICA Y LEY NATURAL

Nos podemos preguntar ahora si una bioética de inspiración católica, fundada en el principio de la sacralidad de la vida y atenta al principio subordinado de la calidad de la vida, deba enmarcarse en el ámbito de la ley moral natural. Según el filósofo italiano Giovanni Fornero, la bioética católica oficial es la que sigue el magisterio pontificio; y las diferentes corrientes de la bioética católica se distinguen por basarse en el principio de la sacralidad de la vida¹⁸. Sin embargo, los bioeticistas católicos se definen principalmente por basarse en la razón al poner la dignidad humana en el centro de sus reflexiones. Así parece que estamos de lleno en el campo de la ley natural¹⁹.

17 Cf P. SINGER, “Animals and the Value of Life”, *Matters of Life and Death*, T. REGAN (ed.), Random House, New York 1986², 356.

18 Cf G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, 22 y 178.

19 Para corroborar esto, podemos citar el documento de la Comisión teológica internacional (CTI) del 2009, titulado “En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural”, donde afirma en el número 9: “el cristianismo no tiene el monopolio de la ley natural. En efecto, basada en la razón común a todos los hombres, la ley natural es el fundamento de la colaboración entre todos los hombres de buena voluntad, sean cuales fueran sus convicciones religiosas”.

El término “Bioética” ya no es un neologismo, pues cuenta con más de cuarenta años de existencia. Es en “Bioethics: The Science of Survival”, artículo publicado en 1970 en la revista *Perspectives in Biology and Medicine*, donde el profesor Van Rensselaer Potter (1911-2001) puso en circulación dicho término. Este bioquímico, oncólogo y humanista de la Universidad de Wisconsin pensó que hacía falta una nueva sabiduría que uniese los conocimientos humanísticos (*ethos*) con los científicos (*bíos*). Esta unión de los dos saberes era crucial ante los retos del siglo XX, principalmente en los campos de la ecología y la medicina. Por otro lado, no es que antes la bioética estuviese totalmente ausente, pues existían la deontología médica y la ética médica. La ética médica era una ética profesional –llamada “ética de cercanías”– en tanto que la bioética es una ética de mayor alcance y amplitud.

En 1978 se publica la primera enciclopedia de bioética, dirigida y editada por el profesor Warren T. Reich. Aquí encontramos la siguiente definición de bioética: “El estudio sistemático y profundo de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y de la salud, a la luz de los valores y principios morales”. En efecto, las ciencias de la naturaleza que la bioética incorpora no son la forma, sino la materia, y corresponde a las ciencias del espíritu, en particular a la ética, informar (es decir, dar la forma) a la bioética.

Pasemos ahora a la definición de ley natural. La Comisión teológica internacional publicó en 2009 un documento titulado “En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural”. Ya casi al final, en el número 113, la define en estos términos:

“Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de obtener a partir de la observación y de la reflexión acerca de nuestra común condición humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres y de la cual la humanidad toma conciencia cada vez más a medida que avanza en la historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión. No consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que siempre mana al buscar un fundamento objetivo a una ética universal”.

Para llegar a esta definición, el documento empezaba preguntándose “¿Existen valores morales objetivos con capacidad para unir a los hombres y procurarles paz y felicidad?”²⁰. Buscando estos valores comunes, la primera opción es la propuesta de una ética mundial entendida como una ética mínima²¹. Parecería

20 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural” (2009), n. 1.

21 Cf COMISIÓN, “Ética universal”, n. 6.

una opción realista, ya que difícilmente habrá consenso en torno a un conjunto de valores fundamentales obligatorios que todos puedan compartir en caso de resultar demasiado extenso o detallado. A su vez, esta ética mínima estaría sostenida por una “ética de la discusión”²², de modo que en esta comprensión dialógica de la moral se buscase depurar los condicionamientos culturales e históricos; pero no se evita del todo el riesgo de limitar la búsqueda, en algún caso concreto, al logro parcial del compromiso²³.

Una segunda propuesta de la ley natural es aquella que la presenta como “un dato objetivo que se impondría desde fuera a la conciencia personal”. Aquí el riesgo es que se basen en la ley natural posiciones antropológicas que “aparecen condicionadas por el contexto histórico y cultural”²⁴. El hecho de que la ley natural sea objetiva no significa que ha de dejar en segundo plano al sujeto, ya que es gracias a su conciencia que puede buscar los valores que deben guiar su actuar.

A este respecto, en la definición del n. 113 se puntualiza que la ley natural “[N]o consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables”. Esta constatación obedece, entre varias razones, a una regla del conocimiento que Tomás de Aquino observó con su habitual claridad en la *Summa theologiae* (I-II, q. 94, a. 4):

“Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...]. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quod est eadem recitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota” (texto citado en la nota a pie de página 57, que aparece traducido en el n. 53 del documento de la CTI).

La razón práctica trata de lo contingente, que es el dominio propio de las acciones humanas, y aunque en los aspectos comunes se da una cierta necesidad, cuanto más se desciende a los aspectos propios, tanto más se encuentra el *defectus*. Lo contrario del defecto es lo perfecto. No se trata de una carencia culpable, sino de una “falta de determinación” (*indeterminazione, indétermination, indeterminacy*). El defecto aquí es, pues, lo incompleto, lo no acabado, no referido a la acción sino al conocimiento práctico.

22 COMISIÓN, “Ética universal”, n. 7.

23 Cf COMISIÓN, “Ética universal”, n. 8.

24 COMISIÓN, “Ética universal”, n. 10.

En el campo de las acciones humanas la verdad se define como “rectitud práctica” y no es conocida por todos respecto a los aspectos propios, sino sólo respecto a los aspectos comunes. En este sentido, la prudencia entra de lleno en el discernimiento moral, pues como afirma el Aquinate: “La prudencia no considera solo lo universal, en lo cual no se realiza la acción, sino que es preciso que conozca los singulares, pues es activa [la prudencia], es decir, el principio del actuar. La acción se ocupa de lo singular”²⁵. Y añade que al ser la prudencia *ratio activa*, “es preciso que el prudente tenga ambos conocimientos, es decir, de lo universal y de lo particular; y, si resultara que solo puede tener uno, debe tener más el de las cosas particulares, que están más cercanas a la operación”²⁶.

Como sabemos, se distinguen tradicionalmente tres grandes conjuntos de dinamismos que actúan en la persona humana: la inclinación a conservar y desarrollar la propia existencia (como ser substancial); la inclinación a reproducirse para perpetuar la especie (como ser vivo); la inclinación a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad (como ser racional)²⁷. La vida en sociedad, en el diálogo con los otros y cultivo de estrechas relaciones de amistad, es una base sólida para el ser humano, que “tiene necesidad de los demás para superar los propios límites individuales y alcanzar la madurez en los diferentes ámbitos de su existencia”. Se desarrolla así una intensa cooperación en la búsqueda de la verdad²⁸. Y en esta búsqueda de la verdad –asumiendo la historicidad de la ley natural, puesto que las aplicaciones concretas pueden variar con el tiempo²⁹–, el moralista no se puede aferrar a la pura deducción mediante silogismos; antes bien, “cuanto más afronta situaciones concretas, tanto más debe recurrir a la sabiduría de la experiencia”³⁰.

Así pues, podemos concluir que la rectitud práctica (propia de la ética) ha de basarse tanto en el fundamento de la ley natural como en el principio activo de la prudencia que discierne.

25 TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353s). Esta cita aparece en la nota a pie de página 58, correspondiente al n. 56 del documento de la CTI.

26 AQUINO, *Ethicorum*, lib. VI, 6.

27 Cf COMISIÓN, “Ética universal”, n. 46.

28 Cf COMISIÓN, “Ética universal”, n. 50.

29 Cf COMISIÓN, “Ética universal”, n. 54.

30 COMISIÓN, “Ética universal”, n. 54.

3. EL PLURALISMO TEOLÓGICO EN LA ÉTICA CRISTIANA

Parecería una contradicción que hablando de la unanimidad que propician la rectitud práctica y la ley natural, haya lugar para un pluralismo ético problemático. Sin embargo, hemos podido notar en el análisis del documento de la CTI que la claridad ética no es de tipo silogístico y que la ley natural no es una lista cerrada de preceptos definitivos e inmutables.

El P. Jorge Bergoglio escribió en 1984 un artículo titulado “Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana”³¹. Esta publicación es sintomática de su sensibilidad por el tema del pluralismo. Apareció en *Stromata*, la revista del Colegio mayor de los jesuitas en San Miguel (Buenos Aires), del que fue rector de 1980 a 1986. El artículo se volvió a publicar en 2015 en dos revistas de mayor alcance, a saber *La Civiltà Cattolica*³² de Roma (traducido al italiano) y *Humanitas*, de Santiago de Chile.³³

En su artículo estudia principalmente las obras de dos autores, Hans Urs von Balthasar y Karl Lehmann. Aunque Bergoglio no entra en el tema del pluralismo ético, recurrí a la obra de Balthasar analizada por Bergoglio, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, publicada en 1972 en alemán y traducida al español en 1979 (Ediciones Encuentro, Madrid). El capítulo número 13 de este libro lleva por título “Ética” y ocupa apenas cuatro páginas, pero que bien merecen una reseña.

Cito a Balthasar:

“Si Cristo era uno (y todas las cristologías han de converger en esta unidad suya) ha permitido aparentemente una pluralidad de actitudes éticas, más aún, las ha recomendado, ya que a unos (sobre todo, a sus discípulos) les planteó exigencias rigoristas, en tanto que, frente a los demás (el pueblo, los pecadores) manifestó una gran indulgencia”.³⁴

Balthasar resuelve esta aparente dicotomía: “[E]stas diferentes posturas de Jesús brotan de un mismo centro: el mandamiento nuevo del amor, que, por una parte, exigía una interiorización y, con ello, una radicalización de la antigua ética”, rechazando todo fariseísmo ético, a la vez que “se solidarizaba

31 Cf *Stromata* 40 (1984), 321-331.

32 Cf *La Civiltà Cattolica* (2015/I), 313-328.

33 Cf *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana*, n. 79 (2015), 458-475.

34 BALTHASAR, *La verdad*, 73.

con la pobreza de espíritu de los ‘publicanos y pecadores’, a los cuales es más accesible la vía del amor que a aquéllos que aspiran a la perfección, pero cuyo corazón está endurecido”.³⁵

Hay una frase de Balthasar que podría ser reveladora del pensamiento y del lenguaje usado por Francisco: “La ética de Jesús sería entonces una unidad dinámica que desde la ‘periferia’ apunta al ‘centro’, pero en la que la apertura al exterior respondería a la misma actitud que el movimiento hacia adentro”³⁶. Y a renglón seguido se pregunta cómo debe actuar la Iglesia para traducir esto en la vida concreta. Contempla dos posibilidades. “Por una parte, puede establecer el ideal ético como la única norma a la que hay que apuntar y mostrarla a todos, ya estén cerca o lejos de la perfección del amor” y “[L]a otra solución consiste en hacer valer una pluralidad de formas de realización en nombre del mandamiento único del amor”³⁷; y dado que el cristianismo convive con el mundo, puntualiza “la severidad del mandamiento único del amor nos lleva insensiblemente a una actitud de amorosa tolerancia frente a las múltiples debilidades humanas. Aquí aparece claramente la amenaza de un pluralismo ético”.³⁸

Balthasar reconoce que, de cara a los cristianos que sólo se identifican parcialmente con la Iglesia, ésta

*“no les puede poner delante, sin más, una norma que sólo tiene validez para los ‘totalmente identificados’ y hacia la que éstos sólo pueden aspirar a través de una fe viva. Así pues, ¿les dejará la Iglesia que adopten como norma última su ‘conciencia’, les dará en todo caso una idea del amor o de la proximidad, entendidos desde una perspectiva humana, eximiéndoles de normas y preceptos específicamente cristianos?”*³⁹

Así pues, establece algunas líneas maestras al respecto, dando prioridad a la norma espiritual que es válida para todos sin distinción, a saber, la del amor perfecto y desinteresado. Esta norma la explicita en el capítulo dedicado a la Iglesia y el mundo (páginas 81 a 92), identificando las dos tareas principales de la Iglesia. Afirma: “Es misión de la Iglesia reunir al mundo en la unidad bajo Cristo”⁴⁰. En esta tarea, la Iglesia se enfrenta con un mundo fragmentado,

35 BALTHASAR, *La verdad*, 73.

36 BALTHASAR, *La verdad*, 74.

37 BALTHASAR, *La verdad*, 74.

38 BALTHASAR, *La verdad*, 74-75.

39 BALTHASAR, *La verdad*, 75.

40 BALTHASAR, *La verdad*, 85.

dividido entre naciones explotadoras y pueblos oprimidos. En el primer mundo se da un desmoronamiento del *ethos* por el hastío de la acumulación de bienes, el aburrimiento, la necesidad de evadirse de este mundo artificial. La Iglesia ha de solidarizarse con los pobres y oprimidos, haciéndoles conscientes de su dignidad personal y combatiendo los sistemas económicos basados en la explotación.⁴¹

La segunda tarea, la más ardua, ya apuntada por Teilhard de Chardin, consiste en definitiva en ser la sal y luz de la tierra. Según Balthasar,

“la historia moderna de la libertad de la humanidad conduce a un punto en el que esta humanidad ya no ve ningún motivo suficiente para seguir adelante, y cae en la tentación de destruir el mundo y autodestruirse. En esta situación, sólo los cristianos pueden tener motivo y ánimos suficientes para seguir recorriendo el camino de la historia”.⁴²

La Iglesia, que es el modelo de la unidad del mundo, no se puede encerrar en sí misma. Por eso, san Pablo quería evitar en la comunidad de los corintios la división entre los cristianos espirituales y los carnales, entre los fuertes y los débiles. Y es el ministerio (el servicio al otro) el que arrebató a cada uno sus propias normas, para ponerlas en manos del Señor de la Iglesia⁴³. Concluye Balthasar:

“Aquí tiene su lugar originario el pluralismo de la Iglesia, que no hay que considerar únicamente como un mal a soportar, sino como el bien más alto: el hacer valer al otro en cuanto otro, con el que yo no armonizo en el plano de la experiencia, pero con quien debo llegar a una armonía objetiva en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia: “¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Para su amo está en pie o cae, pero se mantendrá en pie, que poderoso es el Señor para sostenerle” (Rom. 14,4). En definitiva, la función última del primado de Pedro consiste en promover la plena catolicidad del amor”.⁴⁴

Volviendo al artículo de Bergoglio, para conjugar el legítimo pluralismo y la necesaria unidad, indica que la comunión de la Iglesia sólo se puede garantizar si se expresa con claridad en la dinámica concreta de la reflexión teológica,

41 Cf BALTHASAR, *La verdad*, 85.

42 BALTHASAR, *La verdad*, 85-86.

43 Cf BALTHASAR, *La verdad*, 88.

44 BALTHASAR, *La verdad*, 88-89.

donde intervienen tres elementos decisivos: la referencia constante a la Sagrada Escritura como fundamento, el conocimiento de las grandes tradiciones cristianas y la comprensión actual del hombre y del mundo.⁴⁵

4. LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSTSINODAL “AMORIS LAETITIA”⁴⁶

Esta exhortación recoge lo principal de las intervenciones de los padres sinodales y las reflexiones del Papa, vertidas en sendos sínodos sobre el amor en la familia (del 5 al 19 de octubre de 2014 y del 4 al 25 de octubre de 2015). Es significativo que el Papa no haya querido zanjar todas las cuestiones suscitadas:

“[Q]uiero reafirmar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella.”⁴⁷

El Papa es consciente de que algunos “prefieren una pastoral más rígida que no dé lugar a confusión alguna” pero él cree que “Jesucristo quiere una Iglesia atenta al bien que el Espíritu derrama en medio de la fragilidad”⁴⁸. Una de las claves para comprender este curso de acción es el valor que tiene la conciencia de las personas, la cual “debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio”⁴⁹; y añade:

“esa conciencia puede reconocer no sólo que una situación no responde objetivamente a la propuesta general del Evangelio. También puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo. De todos modos,

45 Cf BERGOGLIO, “Il pluralismo”, 320.

46 Dada en Roma el 19 de marzo de 2016.

47 FRANCISCO, *Amoris*, n. 3.

48 FRANCISCO, *Amoris*, n. 308.

49 FRANCISCO, *Amoris*, n. 303.

*recordemos que este discernimiento es dinámico y debe permanecer siempre abierto a nuevas etapas de crecimiento y a nuevas decisiones que permitan realizar el ideal de manera más plena*⁵⁰.

El Papa llega a decir que es “mezquino detenerse solo a considerar si el obrar de una persona responde o no a una ley o norma general, porque eso no basta para discernir y asegurar una plena fidelidad a Dios en la existencia concreta de un ser humano”⁵¹. Al mismo tiempo, sabe muy bien que las leyes no se adecuan mejor multiplicándose según la especificidad de los casos concretos, sino que la respuesta idónea es la de un mejor discernimiento práctico ante una situación particular, el cual “no puede ser elevado a la categoría de una norma” pues solo daría lugar a una casuística insoportable y “pondría en riesgo los valores que se deben preservar con especial cuidado”⁵².

En definitiva, el Papa alienta a los pastores a ejercitarse en el discernimiento que “debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites”⁵³; se trata de “un discernimiento pastoral cargado de amor misericordioso, que siempre se inclina a comprender, a perdonar, a acompañar, a esperar, y sobre todo a integrar”⁵⁴. De nuevo, en la reflexión teológica de ambos sínodos es innegable que han intervenido los tres elementos que apuntaba Bergoglio: la referencia constante a la Sagrada Escritura como fundamento, el conocimiento de las grandes tradiciones cristianas y la comprensión actual del hombre y del mundo.

50 FRANCISCO, *Amoris*, n. 303.

51 FRANCISCO, *Amoris*, n. 304.

52 FRANCISCO, *Amoris*, n. 304.

53 FRANCISCO, *Amoris*, n. 305.

54 FRANCISCO, *Amoris*, n. 312.