

Globethics Repository



Magisterio, experiencia y saber [Magisterium, experience and expertise]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Rovira Belloso, José M ^a
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 11:09:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223639

MAGISTERIO, EXPERIENCIA Y SABER

Por JOSEP M.^a ROVIRA BELLOSO

No quiero empezar una disertación abstracta sobre lo que debería ser el Magisterio eclesiástico. Más bien me limitaré a analizar algunos ejemplos alrededor de dos cuestiones prácticas.

Quisiera comenzar con una petición de perdón que me parece justificada. En más de una ocasión habré de referirme a la «lógica de la fe» o, simplemente, a la lógica del lenguaje o de la teología. Y estas cuestiones lógicas a unos pueden parecer ociosas o teóricas —siendo así que nos jugamos cosas muy prácticas en ellas— mientras a otros les pueden parecer un tanto impertinentes, pues al que apela a la lógica le suele pasar lo que ya Abelardo constataba amargamente: «¡La dialéctica —la lógica de su tiempo— me ha hecho odioso a todo el mundo!» Procuraremos, pues, que en este caso la apelación al realismo y a la lógica no sean elementos impertinentes u ocasión de disputa, sino factores de reflexión y de comunión.

Las dos cuestiones prácticas a las que me refería prefiero enunciarlas tal como, a menudo, las oímos formular vulgarmente: ¿Desde dónde hablan nuestros Obispos en sus documentos magisteriales? ¿Desde qué experiencia vivida se expresan? Estas preguntas dan origen a nuestra primera cuestión sobre el Magisterio como transmisor de una sabiduría.

La segunda cuestión surge de la siguiente queja que oímos a veces: «El Magisterio habría de tener en cuenta que éste o aquél tema del cual se ocupan ha sido objeto de estudio por parte de especialistas en la materia, los cuales lo han tratado desde distintos ángulos.» Esta obser-

vación nos lleva al tema de la relación del Magisterio eclesiástico con los distintos saberes humanos.

Debo también aclarar, como final de esta suerte de introducción, «desde dónde» escribo yo estas reflexiones críticas. Ellas emanan de la experiencia vivida *dentro* de la comunidad eclesial: no quieren ser ni piedras lanzadas sobre el propio tejado ni desahogos «desde fuera» de la experiencia cristiana. Quede esto dicho para que estas reflexiones que voy a transcribir *no queden invalidadas por los mismos principios que quisiera enunciar*. Por eso digo que intento reflexionar desde la experiencia de la vida y de las necesidades de la comunidad eclesial. No se vea, pues, en esta aclaración ni una *excusatio non petita* ni una diplomática *captatio benevolentiae* ante algún posible lector investido del carisma magisterial.

I. LA CUESTION DEL MAGISTERIO COMO TRANSMISOR DE UNA SABIDURIA

Porque en realidad la primera crítica que hemos recensionado —¿desde dónde hablan nuestros Obispos?, ¿qué experiencia vivida respalda su posición?— equivale a plantear, más académicamente, esta otra pregunta: «¿Qué clase de "sabiduría" transmiten los diversos documentos del Magisterio eclesiástico?»

¿Qué tipo de «sabiduría» emanan aquellos documentos que se refieren a cuestiones «temporales», los cuales tienen una clara conexión teórica y práctica con la fe, aunque no enuncien el núcleo de la misma?

¿Se trata de una sabiduría *puramente deducida* del saber religioso o de unos principios evangélicos? ¿O bien esta sabiduría deberá tener en cuenta el acaecer de la historia, de suerte que ya no intentará presentarse como un saber abstracto e intemporal, sino como la sabiduría del «recto obrar» u «ortopraxis» en la condición presente de nuestro tiempo? Y si ello es así, ¿cómo será capaz esta sabiduría de asumir los datos significativos del acaecer histórico de suerte que esta historia humana pueda convertirse en historia de salvación y ser contemplada como tal? Es decir, ¿cómo podrán asumirse en la práctica de la fe vivida aquellos acontecimientos de la pequeña o grande historia que pueden ser punto de partida o «lugar teológico» de nuestra comprensión del Reino y de nuestro caminar hacia él? Y, finalmente, ¿acaso esta sabiduría no se presenta como experiencia evangélica acumulada de todo el pueblo de Dios, de suerte que deba elaborarse desde y en la comunión eclesial activada por

el deseo de discernir el querer de Dios por referencia a una situación humana determinada?

Pero lo mejor será centrar nuestro análisis en un ejemplo concreto para dirigirle alguna de las preguntas anteriormente formuladas. Por ejemplo, ¿qué tipo de experiencia vivida estaba en el trasfondo de la Encíclica *Pacem in Terris*? Esa experiencia era, en realidad, el «contexto social» desde el cual hablaba Juan XXIII, el autor de la mencionada Encíclica. Detrás de la Encíclica —constituyendo su prehistoria— se situaba una experiencia acumulada, de tipo fáctico y de tipo doctrinal.

La *experiencia fáctica* la constituían las situaciones de hecho vividas desde principios del siglo XIX por personas o comunidades católicas que, sobre todo en los países latinos, y en menor medida en los países anglosajones y germánicos, tuvieron que estar a la defensiva ante los hechos políticos y sociales de enorme importancia producidos desde 1789. Dichos católicos, o comunidades católicas, vivieron la contradicción que supone pertenecer a una Iglesia que teóricamente es fermento de liberación del pueblo y prácticamente —frente a las consecuencias de la Revolución francesa— debía anclarse en posiciones conservadoras de alianza Trono-Altar, con la doble consecuencia de que apareciera divergente la fidelidad a la Iglesia y la fidelidad a las clases populares y, asimismo, que se produjera un bloqueo en la presencia misionera de la Iglesia en los recintos sociopolíticos dominados por la ideología liberal y, más tarde, socialista.

La *experiencia doctrinal*, ciertamente negativa, consistía en el déficit que tuvimos los católicos —hasta la aparición de *Pacem in Terris*— a la hora de tratar de interpretar aquellos fenómenos sociales con instrumentos teóricos adecuados. La situación defensiva había provocado, correlativamente, una ideología igualmente defensiva o apologetica que contribuía a mantener el bloqueo antes mencionado. Lo menos que puede decirse de toda esta época es que los católicos estábamos faltos de un equipamiento teórico: interpretativo, programático, coherente y lo más completo posible.

En concreto: estos católicos, aparte de algunos documentos «abiertos» de León XIII, tales como *Libertas e Immortale Dói*, carecían de utillaje doctrinal, sereno, positivo y de largo alcance para interpretar y programar, junto con hombres de otras tendencias, aquellas realidades sociales propias de todo el siglo XIX y XX relativas al origen del poder, a los derechos humanos de los ciudadanos y de los grupos, a las bases de la convivencia y a la consideración de la misma convivencia como finalidad del cuerpo social, a la colaboración de los cristianos con otros grupos ideológicos; es decir, al problema del pluralismo reconocido, a

la paz como finalidad común, etc. En resumen: los católicos accedían a la participación democrática con un gran déficit ideológico.

La situación deficitaria, doctrinal y práctica, llevaba a los grupos católicos a adoptar una ideología y una práctica polémica de defensa que no raramente distorsionaba la fresca inspiración del Evangelio; a continuos «impasses»; a complejos de inferioridad o de superioridad; a demasiadas situaciones conflictivas —incluso de guerra religiosa— frente a otras ideologías o movimientos sociales.

La genialidad de Juan XXIII —y por una vez bien podemos hablar al margen de las amables y auténticas «floreccillas»— consistió en reinterpretar una experiencia real y colectiva del Pueblo de Dios.

Juan XXIII, que partía de esa experiencia deficitaria de defensa, la reinterpretó en un mensaje que había de conducir a una actitud positiva y superadora de antiguas posiciones demasiado unidimensionales. Su mensaje iba más al fondo que el disperso y polémico bagaje teórico-práctico anterior y, al establecer los principios y las finalidades de la convivencia, desbloqueaba a las masas católicas convirtiéndolas en factores reales en pro de la paz.

Esta doctrina del Papa Juan era, al mismo tiempo que una excelente interpretación de los aspectos prácticos de la fe, una comprensión no menos profunda de la situación y de los anhelos de los cristianos que, seguramente debido a una literatura de raíz evangélica —Peguy, Bloy, Maritain, Chesterton, etc.—, y debido sobre todo a la experiencia vivida en la Segunda Guerra Mundial, se sentían llamados a participar constructivamente en la política democrática. Incluso los no cristianos se sintieron interpretados y atraídos por el mensaje de Juan XXIII.

Así, este Papa habló desde una experiencia comunitaria que interpretaba los anhelos más acordes con la fe vivida de esa misma comunidad que, no lo olvidemos, era a pesar de todo minoritaria al lado de una masa de bautizados más conservadora. Pero se produjo mucha más claridad que equívocos.

En cambio, si Juan XXIII no hubiera hecho sino recopilar materialmente —como un «Denzinger»— la doctrina anterior; si no hubiera sido sensible a los legítimos anhelos de convivencia y participación de los grupos católicos abiertos, y no hubiera ido incluso más allá de muchos de ellos; si no hubiera tratado de interpretar a la luz del Espíritu de Jesús todos estos datos que se le ofrecían a su consideración, el resultado hubiera sido: hablar desde unos principios abstractos; contribuir a la extensión cuantitativa de un sistema ideológico lejano a la experiencia

del Evangelio y de las comunidades más significativas evangélicamente; y no se hubiera creado este instrumento que marcaba exactamente la posición y el rumbo de la comunidad universal de la Iglesia en un programa cuyas finalidades de convivencia y paz, como bases del amor gratuito que Dios da a los que preparan su presencia, quedaban suficientemente puestos en relieve.

Podemos resumir los resultados de nuestro análisis:

1.º La Encíclica *Pacem in Terris* es un buen ejemplo de documento magisterial sobre cuestiones ético-políticas, que asume la experiencia teórica y práctica vivida por las personas y comunidades eclesiales con anterioridad a ese documento.

2.º También se asume a la luz recreadora del Evangelio la doctrina anterior, que pecaba de dispersa o de polémico-defensiva, con el fin de situarla en una nueva luz —más amplia— y a través de una formulación más profunda, más abierta y más feliz que anteriormente. De esta manera el mismo Papa Juan cumplía lo que en 1962 proclamaba en la inauguración del Concilio Vaticano II:

«El espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina...» (JUAN XXIII: «El principal objetivo del Concilio», en *Concilio Vaticano II*, Madrid, 1966, pág. 753).

3.º Esto supone algo muy importante: que la pura repetición de unos enunciados anteriores (Magisterio repetitivo) no es suficiente cuando hay problemas prácticos o teóricos, nuevos o viejos, pendientes de resolución. Quien busca, como el Magisterio, cuál es el querer de Dios sobre estos problemas (por ejemplo: cuál es la actitud —¿colaboración?, ¿repulsa?— de los católicos respecto de otros grupos ideológicos) no puede dejar de apelar a los hechos reales; no puede dejar de intentar su interpretación a la luz del Evangelio; tiene que asumir una experiencia real que se vive en el pueblo de Dios y no puede dejarla al margen apelando tan sólo a la doctrina ya dicha.

4.º En esta misma línea, así como no es suficiente el Magisterio repetitivo, tampoco es suficiente un Magisterio puramente deductivo: el cual —en el caso de que los principios sean ciertos y la deducción sea correcta— llegará sin duda a conclusiones ciertas, pero éstas podrán ser unilaterales y nada garantiza que abracen y asuman los datos o problemas que realmente están en juego.

Por ejemplo, en el caso de la interpretación que hace *Pacem in Terris* del dicho «toda autoridad viene de Dios», la Encíclica hace algo más que repetir a León XIII y hace algo más que deducir unas conclusiones lógicas derivadas de Rom 13,1. Lo que hace la Encíclica es interpretar ese principio, *teniendo en cuenta* las dificultades críticas reales que son, al fin y al cabo, un hecho problemático que bloqueaba la recta interpretación de ese principio y la lectura simplemente cristiana de una serie de situaciones de hecho.

Otro ejemplo sencillo y práctico —fuera del ámbito de *Pacem in Terris*— es el del principio de la indisolubilidad del matrimonio. Una cosa es la verdad de este principio y otra cosa es preguntarse cuál es el querer de Dios en orden a la aplicación de este principio en una situación social determinada; v. gr., donde haya fuertes minorías o de divorciados o de matrimonios no canónicos. La deducción de conclusiones que apliquen este principio nunca podrá ser abstracta, esto es, prescindiendo de los hechos reales que pueden pedir un tipo u otro de aplicación análoga —no unívoca— del principio supremo.

5.º El Magisterio, en cuanto es una declaración eclesial autorizada, tiende a situar el conjunto de la Iglesia en actitud definida ante un problema determinado. Así, por ejemplo, *Pacem in Terris* situó *al conjunto de la Iglesia* ante una actitud abierta y positiva frente al problema de la paz o de la guerra fría que por entonces se debatía. Entonces la declaración magisterial se convierte en un factor de comunión y en un acto de esa misma comunión.

Digo que el documento compromete al «conjunto de la Iglesia» (universal o particular, según los casos). Porque dichos documentos no son tan absolutamente constringentes que «excomulguen» (aparten de la comunión eclesial) a tal o cual miembro de la Iglesia que, siguiendo su conciencia debidamente iluminada por el Evangelio y demás concreciones fácticas, creyera que debe tomar una actitud complementaria o distinta de aquella que ha tomado en su conjunto —de modo «oficial», podríamos decir— la comunidad particular o universal. Esta salvedad era reconocida por el Documento de trabajo de los Obispos de la Provincia Tarraconense, *Misterio Pascual y acción liberadora*, de 15 de mayo de 1974, a propósito de aquellos católicos que asumen el riesgo de explorar nuevos caminos en materia sociopolítica (ver números 87, 88, 93).

Lo que realmente sería una paradoja inexplicable es que uno o

varios de los miembros de un Concilio provincial * (C. I. C. 281-292) o de una Conferencia Episcopal expresaran opiniones o conclusiones divergentes, cuando no opuestas, a las que tomó el conjunto del Concilio provincial o Conferencia Episcopal al cual ellos pertenecían, porque, en definitiva, estos organismos tienen autoridad para señalar la posición del conjunto de la Iglesia ante un problema determinado y son índices y realizadores de aspectos serios de la comunión eclesial. El contrasentido aparece cuando estos agentes de comunión visible —miembros natos del Concilio o de la Conferencia—, por la fuerza misma de su situación como pastores de iglesias locales, tienden a situar la comunión eclesial en un terreno distinto del que la situó el organismo al cual pertenecían.

6.º En definitiva, los actos del Magisterio que tocan a cuestiones prácticas planteadas por la convivencia humana, no intentan tanto la «defensa de unos principios», cuanto responder a la cuestión que pregunta cómo se hace práctica, en tales y tales circunstancias, la lógica de la fe. O, lo que es lo mismo, tales declaraciones intentan descubrir cuál es la ortopraxis correspondiente a la comunión eclesial; cuál es la respuesta correcta y práctica al querer de Dios por relación a un marco social determinado, de suerte que se abra camino a una ortopraxis capaz de testimoniar —anunciar y hacer presente— el amor de Dios en el mundo real, quizá subyugado al pecado o amenazado por él.

De esta manera podemos, finalmente, contestar a la pregunta inicial: la «sabiduría» que expone el Magisterio no es ni una sabiduría «científica», que derive de la descripción de las leyes inmanentes del mundo, sino la «sabiduría» que proviene del Evangelio de Jesús crucificado, viviente y salvador; el cual es fuente inagotable de interpretación de las más variadas situaciones que vive el hombre; situaciones que han dado lugar a una experiencia acumulada, la cual es punto de partida para comprender la palabra que tiene que decirnos Jesús, como palabra que va más allá de los principios aprendidos y repetidos, y más allá de la suma de la experiencia humana acumulada en las situaciones vividas, porque, en definitiva, intenta expresar la dirección práctica de la fe vivida hacia el Reino de Dios, siempre más allá de nuestras posibilidades y expectativas, pero siempre capaz de ser alumbrado por gracia en el «aquende» de nuestra condición humana y pecadora.

Para expresar debidamente esta *sapientia crucis* por referencia a las situaciones que vive el hombre, así como para captar la *spes gloriae* por

* Sería muy interesante un estudio que investigara el estatuto jurídico y la obligatoriedad de las Conferencias episcopales en comparación con el estatuto de los Concilios particulares.

referencia a lo que está prometido a ese mismo hombre, no basta la repetición de los enunciados anteriores del Magisterio, ni es suficiente deducir de modo abstracto unas conclusiones de determinados principios, sin definir la situación concreta sobre la cual estos principios deben irradiar su luz, sino que es preciso captar las situaciones de hecho vividas por el hombre, la sociedad y la comunidad cristiana y —desde ellas— reinterpretar la promesa de salvación que el querer de Dios ha anunciado por medio de Jesús a los humildes de la Tierra.

II. LA CUESTION DEL «SABER» EXPRESADO POR EL MAGISTERIO FRENTE A LOS DEMAS «SABERES»

Si la primera cuestión que he tratado respondía a la pregunta: ¿desde dónde habla el Magisterio eclesial? (y hemos respondido: desde el Evangelio, desde la experiencia y desde la comunión eclesial), ahora debemos responder a este segundo interrogante: ¿junto con quién habla el Magisterio? Porque el Magisterio no es la única fuente de los saberes de este mundo. Parece demasiado evidente decir esto. Pero en cambio no es superfluo señalar las consecuencias que se derivan de algo tan obvio como es el hecho de que el Magisterio habla en este mundo, en diálogo y en concurrencia con otros «saberes» relativamente autónomos, en tanto que «dotados de consistencia, verdad y bondad propias», tal como reconoce *G et S*, número 36, § 2.º

Tales saberes provienen de fuentes ajenas al Magisterio, que, en definitiva, pueden reducirse a dos grandes apartados: las ciencias y la experiencia de personas o grupos.

Quisiera en primer lugar mostrar algo muy sencillo: la interdependencia de los saberes existe en todo acto del Magisterio, pero esta interdependencia es aún mayor en los actos del Magisterio que se refieren a temas ético-políticos.

Tomemos como primer ejemplo uno de los casos más centrales del Magisterio: la definición del Concilio de Calcedonia acerca de la unidad de la persona de Jesús en su doble naturaleza divina y humana.

En esta fórmula calcedoniana se da, por así decir, el máximo de interdependencia entre el «saber» al cual llega el Magisterio y los saberes o conocimientos, incluso religiosos, que pueden provenir del mundo. En efecto: la fórmula de Calcedonia intenta expresar «lo revelado por Dios en Cristo», que corresponde evidentemente al contenido de la fe de los

cristianos en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. Por definición, la fórmula de Calcedonia intenta expresar el centro de la fe de los Padres reunidos en el Concilio (ver P. T. CAMELOT: *Efeso y Calcedonia*, Vitoria, 1971, página 147). Esta fórmula, expresada a través del órgano auténtico y supremo del Magisterio, como es el Concilio Ecuménico, en cuanto es fórmula de revelación apenas entra en concurrencia con unos conocimientos humanos que, al lado o frente al saber expresado por el Magisterio, pudieran entrar en competencia con él.

Digo «apenas entran en concurrencia», porque —a pesar de que he elegido una fórmula señera de revelación que verticalmente intenta expresar algo relativo a la pura fe— no obstante esta fórmula no aparece mágicamente, sino que proviene de un *proceso de síntesis*.

Este proceso de síntesis aparece a primera vista; basta tan sólo tener ante los ojos la sinopsis elaborada por CAMELOT (o. c., 148-149), en la que se compara la fórmula de Calcedonia con cada una de sus fuentes. Ahora bien, este proceso de síntesis, por el cual se llega a la fórmula calcedoniana a partir de la carta de Juan de Antioquía a Cirilo, de la carta del Papa León a Flaviano, de las cartas de Cirilo a Nestorio y de Flaviano a León, supone la *concurrencia del "instinctus fidei" con la filosofía subyacente a cada una de estas formulaciones* de Juan Crisóstomo, Cirilo, Flaviano, León y Teodoreto.

Vemos, pues, que la fórmula de Calcedonia aparece como síntesis de diversas formulaciones patrísticas y como síntesis de la expresión de la fe con categorías filosóficas provenientes de otro «saber»: el saber filosófico distinto del saber de la fe y de la esperanza. Y este «saber» propio de la filosofía griega es el que aporta a la formulación calcedoniana términos tales como «perfecto», «alma racional», «naturaleza», «hypóstasis» y «propiedades».

Si en una fórmula tan «vertical» como la de Calcedonia, que intenta nada más y nada menos que expresar el sentido de lo que se ha revelado por Dios en Cristo, vemos ya la concurrencia del «saber» propio de la fe expresada por el Magisterio con el «saber» temporal de la filosofía; cuánto más se dará concurrencia de «saberes» en aquellas formulaciones magisteriales que intentan contemplar la incidencia y la dirección de la fe en el campo sociopolítico!

Tomemos, pues, otro caso bien diverso al de Calcedonia: del tipo en que no se trata de expresar directamente el contenido de la fe revelada, sino que se intenta establecer cuál es la incidencia de la fe en una

materia sociopolítica. Tomemos cualquiera de las declaraciones de los Obispos de una región o de un Estado ante la cuestión escolar.

Aquí el Magisterio tiene que habérselas ante una cuestión que tiene que ver con la «dirección» del querer de Dios: con la «incidencia» de la fe en el mundo, pero que no es la expresión del núcleo de la fe. Dicho de otra manera: el Magisterio tiene que habérselas con una cuestión ante la cual ha de tomar posición el conjunto de la comunidad de la fe, en tanto que testimonio de la benevolencia salvadora de Jesús. La Comunidad de fe tiene que definirse y situarse a sí misma, como continuadora de las opciones de Jesús Salvador y a través de sus intérpretes autorizados (Papa, Obispos, Santos), en relación a hechos relevantes que se producen en el conjunto de la sociedad humana.

Basta este enunciado para caer en la cuenta de que aquí el Magisterio se mueve en un terreno al que acceden, desde diversas perspectivas, otros saberes, porque la cuestión en juego atañe asimismo a esos «saberes». Por ejemplo: la sociología que nos dice cuántos son de hecho los padres o familias católicas en tal Estado y qué es lo que realmente desean y piden; el llamado derecho natural y el positivo, que respectivamente intervienen para decir cuáles son los derechos inalienables de las personas y de los grupos —en este caso, de los padres— y cuál es el ordenamiento jurídico escogido democráticamente en un Estado, para un espacio y un tiempo determinados, como regulación jurídica que tiene como finalidad la ordenación de la cuestión escolar de cara al bien común; la «ciencia» o el «arte» de la política, en cuanto ese saber político tiene algo que decir acerca del equilibrio de fuerzas que dibujan las posibilidades de una convivencia pacífica, etc.

Al llegar aquí debo continuar discretamente la crítica de un procedimiento exclusivamente deductivo en la presentación magisterial de estos temas. Dicho procedimiento tiene una enorme confianza en que «de principios ciertos sólo pueden derivarse conclusiones ciertas si es correcta la deducción»; ¡lejos totalmente de mi ánimo, está el contradecir este aforismo! Pero sí quiero señalar las insuficiencias a que puede dar lugar.

En efecto: Santo Tomás —en la línea del anterior aforismo— dice que «toda elección queda constituida por una sentencia o por un juicio que toma la forma de la conclusión de un silogismo operativo» (*Summa Theol.*, I-II, q 13, a 3). Y admitimos plenamente que un documento magisterial que implique un cierto juicio ético sobre la realidad está en la línea de una decisión o elección sabia y prudente; elección que, como

hemos indicado, equivale a una toma de posición del conjunto de la comunidad aquí y ahora ante el acontecimiento o problema dado.

Ahora bien: para el mismo Santo Tomás, esa elección, entendida como un «juicio racional acerca de las cosas que hay que hacer», es un juicio racional *sui generis*. Y ello debido a que versa sobre algo tan incierto como la «realidad de lo que se debe hacer»:

«Hay mucha incertidumbre en las cosas que deben realizarse. Porque las acciones son acerca de realidades singulares y contingentes que, a causa de su variabilidad, son inciertas.» (Todas las citas son de *Summa Theol.*, I-II, q 14, a 1.)

Ciertamente, para asumir las realidades singulares y contingentes (y por eso mismo inciertas) cuya recta captación y valoración debe formar parte del juicio racional que es la elección, es preciso algo más que la pura deducción de los principios. Esta es suficiente en el caso que queramos obtener conclusiones abstractas, pero no en el caso que queramos obtener conclusiones concretas, y referidas a la realidad fáctica como elemento necesario e interior del juicio electivo acerca de cómo debe actuar el hombre o la comunidad ante esta realidad.

Y, ciertamente, en la misma cuestión 14 de la I-II de la *Summa*, ofrece Tomás de Aquino dos elementos que deben concurrir en la recta elección y que son algo más que la pura deducción abstracta desde unos principios. Estos dos elementos son la percepción y el consiguiente *juicio de valor práctico* acerca de la realidad y, además, el *consejo*. Estos dos elementos, que sirven para captar, interpretar y valorar lo real, *deben* formar parte del juicio racional de la elección si queremos que ésta se refiera a una realidad concreta y sea algo más que un juicio intemporal abstracto.

Desconocer el elemento de sana valoración objetiva y subjetiva de lo real y desconocer el elemento de consejo que procede de la experiencia propia, pero sobre todo de la ajena, equivale a crear la ilusión de que se intenta un juicio totalmente objetivo: ¿qué más objetivo, se dirá, que la pura deducción de conclusiones desde unos principios rectos? Pero como que estas conclusiones no «representan» al fragmento concreto de realidad señalado por la experiencia de la gente o por los saberes pertenecientes a otras disciplinas —por ejemplo: aquí y ahora, ¿cuál es la solución más próxima al bien común en materia escolar?—, resulta entonces que la pura conclusión deductiva corre el riesgo de ser la suma de una conclusión abstracta más la emoción disimulada (temor, nostalgia, ambición), como única actitud subjetiva desde la que afrontamos lo real. De esta manera resulta que en forma ilógica pero subjetivista hacemos

incidir aquel juicio abstracto como si fuera la respuesta de una sabiduría concreta sobre un problema concreto o sobre un fragmento concreto de lo real; pero ha faltado el juicio de valor objetivo que partiese de esa realidad concreta y ha faltado el consejo, producto de la experiencia de los que están más cerca del problema (ver *Pacem in Terris*, número 154), para que la luz de la fe pudiera asumir con la máxima precisión posible el problema convivencial en juego.

Con esto voy a parar a algo tan práctico como lo que se ha debatido hace poco: ¿se puede, por simple método deductivo, es decir, partiendo de aquellos documentos pontificios que afirman que la sociedad debe rendir como tal culto público a Dios, deducir que una Constitución de un Estado debe comenzar en el nombre de Dios?

De ninguna manera. Porque, correlativamente, es necesario un juicio práctico de valor que diga qué cosa es la convivencia y qué cosa es una constitución, según el Derecho Político y Constitucional. Si no se admite esa percepción y ese consiguiente juicio objetivo y valorativo que nos dirá qué cosa es la realidad que traemos entre manos y qué tipo de respuesta está pidiendo, en tanto que realidad autónoma de este mundo, será vano pensar que el juicio deductivo «representará» la realidad que estamos analizando. El juicio deductivo aplica los principios sobre una realidad determinada, pero todavía no nos dice la naturaleza y el sentido de esa realidad. Determinar y representar analíticamente la naturaleza y el sentido de lo real corresponde a la percepción y al juicio que capta ese algo —problema o realidad— concreto.

Si sólo nos movemos por el sentido de los principios, sin tener en cuenta la entidad real de lo fáctico y lo que en ella se juega, podríamos caer en la unidimensionalidad de juzgar toda realidad por el mismo rasero, y así podríamos preguntarnos: ¿por qué una sociedad anónima no debe comenzar sus estatutos con el nombre de Dios? Ahora bien, si una Constitución es un instrumento ético-jurídico que intenta crear las bases de convivencia para un Estado, lo primero que hay que atender, para captar y valorar la realidad, es contemplar las condiciones y factores reales de convivencia y valorar qué tipo de instrumento jurídico puede conducir, de hecho, al establecimiento de unas bases reales para esa convivencia.

De esta manera la percepción objetiva y el juicio valorativo de lo concreto aseguran que se parte de la realidad, mientras que los supremos principios expresan la dirección y el sentido que puede o debe tomar la actitud cristiana ante esa realidad.

Lo dicho puede aplicarse al Magisterio eclesial acerca del matrimonio

y la familia. Ahí, partir de lo real, será examinar con percepción objetiva y con juicio valorativo pastoral la experiencia positiva y negativa de los matrimonios cristianos, tanto la experiencia positiva de los que mantienen un área de relativa felicidad y amor en la que los hijos crecen en un ambiente sano, como la experiencia negativa de tantas parejas que —debido a las fuerzas centrífugas y disolventes del ambiente consumista y erotizado, la libertad total de los dos miembros de la pareja, etc.— sufren dificultades para recentrarse y actualizar su decisión de amor fiel. A estas dos clases de matrimonios debe ayudar el Magisterio desde un conocimiento concreto de la realidad que viven, compartida por los Pastores; no pueden ayudarles tan sólo desde el enunciado de unos principios. Porque el objetivo del Magisterio no es la defensa de tales principios, sino la ayuda y el ofrecimiento de cauces para que pueda desarrollarse la «ortopraxis» de muchísimas parejas que emprenden la aventura de la familia, con buena voluntad pero sin el equipamiento adecuado.

Todavía otro ejemplo: del principio de la indisolubilidad del matrimonio, ¿qué puede deducirse tanto en pura lógica o de forma que esta deducción lógica incida rectamente sobre una realidad? ¿De qué tipo debe ser la aplicación deductiva para que sea legítima, cuando, por ejemplo, la ciencia jurídica plantea un problema muy ceñido a un aspecto de lo real como es el caso de lo que debe hacer un Estado para regular y dar estabilidad a las uniones no canónicas realizadas en ese Estado? Para ser fieles al principio de la indisolubilidad del matrimonio entre bautizados, ¿habrá que decir que el Estado debe renunciar a todo tipo de regulación de otras uniones no canónicas e incluso anticanónicas porque proceden de personas divorciadas? Pero esa deducción, ¿sería la única posible desde tal principio? ¿O acaso esa deducción se haría desde el principio de la indisolubilidad más desde la opción no confesada y emocional de que esa indisolubilidad *debe imponerse a todos los ciudadanos*, sin previo análisis de quiénes son esos ciudadanos, qué clase de unión matrimonial viven y qué representan sus voces en el concierto democrático?

La lógica de la fe me permite decir: «Quienes asumieron consciente y libremente el matrimonio canónico deben asumir consciente y libremente también la indisolubilidad aneja al mismo.» Pero la lógica de una fe, que prescindiera de la percepción recta del caso y de su evaluación a la luz de la misma fe, no me permitiría, sin más, resolver *a priori* el caso: «¿Conviene que un Estado regule los matrimonios no canónicos de forma que adquieran estabilidad jurídica, incluso en el caso de que procedan estas uniones de personas anteriormente divorciadas?»

Incluso cuando el Magisterio tiene que habérselas con algo parecido a un caso de moral, como es el caso de la apertura a la vida y a la generación de cada uno de los actos sexuales, todavía se puede estar pendiente de una deducción puramente repetitiva de ese principio fundamental de la *Humanae Vitae*, o bien puede darse este principio como adquirido. De tal manera que el Magisterio de una conferencia episcopal no hable exclusivamente desde este principio, sino que intente decir, también desde la experiencia de los matrimonios cristianos que sufren una situación de contradicción entre la necesidad de una paternidad responsable y el citado principio de *Humanae Vitae*, cómo pueden encontrar a Dios desde esa su situación real y cómo Dios no les coloca en un callejón sin salida angustioso, sino que les empuja a una fecundidad responsable y generosa, siendo Dios el primero que asume la prosaica estrechez de unas situaciones económicas muy condicionadas, y la complejidad y a veces sordidez de la vida de la gente común de las grandes ciudades, donde cada pareja debe encontrar, porque Dios así lo quiere, el modo de amarse personalizándose mutuamente y el modo de saber que el gran Dios y salvador nuestro está muy cerca de sus vidas sencillas.

En resumen: la deducción, por sí misma, no garantiza la captación recta de unos datos fácticos que deben integrarse en el juicio valorativo hecho a la luz de la fe y del consejo proveniente de la experiencia de cristianos probados. La eliminación de la percepción recta de los hechos y del juicio valorativo que junto con el consejo permite «optar», conduciría, so pretexto de la mayor objetividad, a un Magisterio por una parte abstracto, por otra parte motivado por puras emociones previas subjetivizantes y, por fin, desligado de la comunidad de los Pastores y de los fieles, así como de los restantes saberes que provienen de los diversos tipos de ciencia o de experiencia.