José Silvio Botero

Evolución de los *Principios éticos*

El por qué...,
El cómo de la renovación

SAN PABLO

ACTUALIDADES TEOLÓGICAS

EVOLUCIÓN DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO

Evolución
de los principios éticos

El por qué y el cómo de una renovación

El título de esta obra *Evolución de los principios éticos* obedece a la propuesta de *renovación* sugerida por el concilio Vaticano II (*OT* 16). Más de 31 veces emplean los documentos conciliares el término "renovación", lo que indica la insistencia con que quiere promover el cambio, no sólo a nivel de las instituciones eclesiales, sino también a nivel de las disciplinas eclesiásticas.

"La teología moral, escribe Charles Curran, no puede ser una excepción a la renovación teológica de la Iglesia. (...) En realidad, se habría de esperar un mayor cambio y evolución en el campo de la teología moral ya que ésta versa sobre el hombre y sus acciones. En los dos o tres últimos siglos nuestra comprensión del hombre y de su mundo ha cambiado dramáticamente. Han tenido lugar las revoluciones industrial, científica, democrática y educacional. Desafortunadamente, todos los cambios en la comprensión por parte del hombre de sí mismo y de su mundo han tenido todavía muy poco efecto o ninguno sobre la teología moral católica"[1].

Precisamente, uno de los campos necesitados de renovación dentro de la teología moral es el de los *principios morales*. Juan Pablo II, en su carta encíclica *Veritatis splendor,* había insinuado la necesidad de "buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad" (53).

La constitución pastoral *Gaudium et spes,* del concilio Vaticano II, dejó constancia de que "la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis" (5).

Los principios éticos evolucionan responde, no sólo a la necesidad de la moral de "adecuarse a los diversos contextos culturales", sino también a las exigencias que se derivan de un nuevo punto de partida, de un nuevo lenguaje, de un nuevo método dentro de la ética cristiana para expresar mejor la verdad.

El tema de *la evolución de los principios éticos evolucionan* no ha sido analizado a fondo por los teólogos moralistas. Se han hecho diversos intentos de estudio de la evolución de uno u otro de dichos principios[2]. Sin embargo, sigue siendo uno de los elementos más importantes para la renovación de la ética, pues los principios morales son directrices para regular la conducta moral. De ahí que nos hayamos propuesto elaborar esta reflexión, ateniéndonos fundamentalmente a los nuevos principios que están surgiendo dentro del panorama de la teología

moral.

Hemos concretizado este estudio en doce capítulos, dedicados a los temas que consideramos más importantes. En ellos hemos examinado, sobre todo, algunos de los nuevos principios que son el resultado de la evolución de alguno de los viejos principios, o algunos de los que son verdaderamente nuevos enfoques, o incluso, alguno de los viejos principios que se habían ocultado en la historia y que ahora reaparecen en el horizonte de la teología moral.

Los destinatarios de esta reflexión son todas las personas interesadas en la ética: educadores, padres de familia, sacerdotes y estudiosos de la teología moral. La centralidad que se da a la persona humana en la ética postconciliar, la nueva pedagogía que reclama el cambio a todos los niveles, urgen una puesta al día en un tema que afecta el juicio moral sobre la propia conducta y sobre el comportamiento de los demás.

El hecho de que las notas de pie de página sean numerosas indicará al lector que nos hemos interesado en documentar lo mejor posible esta reflexión como un servicio a los estudiosos de la teología moral; el lector encontrará también una bibliografía sobre algunos de los autores (sea de la postura tradicional, sea de la línea renovadora) que pueden ayudar a completar esta información. Consideramos útil conocer una y otra posición; de este modo, se puede evaluar mejor el horizonte renovador del postconcilio.

Esperamos que la lectura de estas páginas suscite en los lectores el gusto por la capacitación en la ética cristiana, y los anime a vivir con una perspectiva renovada la vocación humana y cristiana, como personas que buscan su propia realización personal y comunitaria según un proyecto verdaderamente humano y cristiano.

1 CURRAN, Charles E. "Introducción". En: *Principios absolutos en teología moral*. Sal Terrae, Santander, 1970, p. 10.

2 Cf. FINNIS, John. *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*. The Catholic University or American Press, Washington, 1991; SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. Universidad Pontificia de México, México, 1993; BOTERO G., J. Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. PS, Madrid, 2003; SALGADO MENOR, Andrés. "Los principios éticos. Como formadores y reguladores de los valores universales". En: *Religión y Cultura* 48 (2002), pp. 64-89.

CAPÍTULO I

"A problemas nuevos, soluciones nuevas..."

Introducción

Recordamos haber leído, en una publicación de E. Moore de hace 50 años, una frase que hizo impacto: "A problemas nuevos, soluciones nuevas". El autor, deduciendo las conclusiones que le sugería el estudio de la moral del siglo XVI y primera mitad del XVII, afirmaba que "son sorprendentes las analogías que existen entre los problemas de aquella época y los que se nos presentan en nuestros días. En ambos períodos notamos ansias de renovación, de algo nuevo, de querer revisar todos los valores –especialmente los que se consideran como tradicionales–, de querer encontrar nuevos caminos, de pensar y decir que no todo está hecho, casi que está todo por hacer..."[3].

Es lógico que si bien hay semejanzas (analogías), también habrá diferencias. La categoría de lo "nuevo" tiene su puesto en la misma Escritura y también en la reflexión teológica del presente[4]. El concilio Vaticano II aludió a que el paso de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva está creando un "nuevo conjunto de problemas" que "exige nuevos análisis y nuevas síntesis" (*GS* 5). Se comprende entonces el porqué de la sentencia "a nuevos problemas, nuevas soluciones".

El concilio Vaticano II aludirá a los cambios rápidos y radicales que hemos visto durante el siglo XX: "El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados. (...) Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre él, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive" (*GS* 4).

La primera tentación que viene a la mente, aludiendo al "ansia de cambio", es la de romper con la tradición. Sin embargo, Moore anota que ésta no es la clave inteligente en la búsqueda de una solución: "Parece que casi todos los autores que tratan del tema, coinciden en señalar que los gérmenes del espíritu renacentista se pueden encontrar ya en la época medieval, que no hay solución de continuidad, que hay sí evolución, desarrollo, pero no ruptura, discontinuidad"[5].

Tradición y *renovación* serán los dos parámetros que nos acompañarán a lo

largo de la presente reflexión. Es el mismo concilio Vaticano II el que los ha sugerido: "A la luz del Evangelio y de la experiencia humana, llama ahora la atención de todos sobre algunos problemas actuales más urgentes que afectan profundamente al género humano (*GS* 46).

La Iglesia, haciendo frente al cambio, se esfuerza por mantener una doble fidelidad: a Dios y al hombre. Fidelidad a Dios "que nos muestra su admirable condescendencia y que adapta su lenguaje a nuestra naturaleza" (*DV* 13). Fidelidad al hombre, "pues nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (*GS* 1).

Analogías entre los siglos XVI-XVII y los siglos XX-XXI

Moore señala las "sorprendentes analogías" que encuentra entre los siglos XVI y XVII, que no son pocas: a nivel de las ciencias naturales, "se lanzan hipótesis tras hipótesis, y se pretende llegar a la constatación experimental de todos los fenómenos, para un más profundo conocimiento de la naturaleza" (...) En el terreno filosófico encontramos el paralelismo: después del excesivo culto a la razón de los siglos que inmediatamente nos han precedido, nos encontramos hoy con un intento de buscar otra clase de conocimiento que no sea el intelectual"[6]. Se debe tener en cuenta que la "analogía" implica un poco de semejanza, pero también algunas diferencias.

Algo similar denuncia Vico Peinado confrontando la moral escolástica (de intelectuales para intelectuales) con "la pretensión eminentemente pastoral de la ética" que propiciaba hacia 1600-1611 la aparición de las *Institutiones morales*[7]. B. Häring, refiriéndose a la misma época, alude a la oposición que se dio en los siglos XVI y XVII entre los patrocinadores de una moral rigorista (probabilioristas y jansenistas) y los promotores de una ética renovada (probabilistas): "Existían, por otra parte, numerosos pastores y teólogos, principalmente probabilistas, mucho más conscientes del carácter dinámico de la historia, de la naturaleza humana y de la ley natural. Éstos estaban preocupados principalmente por el respeto de la conciencia de la persona sincera"[8].

Una analogía muy especial que no se ha subrayado lo bastante en la historia es la figura del "laico" en una y otra época. Moore afirma que "ya no son los clérigos los que dirigen la sociedad, sino los laicos"[9]. Denys De Chartreux (1402-1471) con su obra *De laudabili vita coniugatorum* dejó testimonio de la presencia activa de un grupo de laicos promovidos en la Iglesia y en la sociedad de entonces.

Este fenómeno halla un paralelo en el relieve que en torno al concilio Vaticano II se da a la "teología del laicado" por parte de Y. Congar; B. Häring va más allá todavía elaborando una "teología moral para sacerdotes y seglares" como lo anota en el frontispicio de sus dos grandes obras maestras de teología moral: *La*

ley de Cristo y *Libertad y fidelidad en Cristo;* una y otra llevan como subtítulo *Teología moral para sacerdotes y seglares*. Este título está revelando un cambio sustancial en el campo de la ética renovada: la moral ya no es "monopolio" de los sacerdotes en vista al ministerio de la confesión; por cuanto la ética se orienta "a mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo (a la perfección como vocación universal a la santidad" (cf. *OT* 16), también los laicos pueden y deben ser competentes en ética.

Queriendo detallar algunos elementos más que denotan el paralelo entre los siglos XVI-XVII y la época presente, se deben subrayar éstos: en primer lugar, entonces como hoy, se daba relieve a la persona humana. Un detalle que lo demuestra es el cambio de una expresión latina: en vez de hablar del "fin" del acto moral en sí mismo (*finis operis*), se preferirá emplear la fórmula *finis operantis* que da relieve a la intención de la persona, al sujeto agente de la acción. Otra expresión que revela el énfasis a la persona, entonces y ahora, fue ésta: mirando a las circunstancias se prestaba más atención a la situación de la persona (*ob circunstantiam personalem*) que a la circunstancia del acto en sí mismo (*ob circunstantiam ipsius actus*)[10].

Este cambio de lenguaje nos advierte otro muy significativo. Pinckaers se pregunta: ¿qué significado tienen para nosotros términos como caridad, virtud, justicia, temperanza...? Son conceptos abstractos que hoy no evocan nada especial; habrá que dar a las virtudes, a la moral, la fuerza primitiva que tenían[11]. Es el mismo Pinckaers quien más adelante plantea la necesidad de cambiar el lenguaje escolástico (abstracto, analítico, esencialista y a-histórico, impersonal, ontológico) por el lenguaje corriente de hoy (concreto, global, existencial e histórico, personal y psicológico)[12].

No sólo hay que cambiar el lenguaje: existen unas categorías nuevas que están suplantando a otras viejas por haber caducado; por ejemplo, en la teología de la pareja humana se ha desplazado la categoría de "contrato" para darle paso a la "alianza" con un fuerte sentido bíblico; la realidad del amor humano, al que se le miraba con cierta sospecha, hoy es categoría fundamental[13]; la indisolubilidad, un vocablo eminentemente jurídico, hoy es reemplazado por "fidelidad"[14].

En segundo lugar, como anota Moore, "ya desde el siglo XIV, la naturaleza ejerce un atractivo especial en los hombres. Se revaloriza, por así decirlo, y hace que se considere como ideal vivir en el campo, gozar del paisaje, ponerse en contacto y disfrutar de las maravillas naturales. Por eso los pudientes edifican casas en el campo, donde poder retirarse por temporadas. Es más, en las mismas construcciones urbanas, no se olvida el jardín: es el deseo de acercarse a la naturaleza"[15].

La segunda mitad del siglo XX y el comienzo del tercer milenio están dando relieve a la naturaleza, tal vez como reacción de la postmodernidad a una época en que se enfatizó "la cultura", es decir, el influjo de la razón. Demuestra este acento a la naturaleza el hecho del relieve dado hoy al cuerpo humano, al sexo, al placer, con menoscabo de otros valores humanos, como son el amor auténtico, el sentido de responsabilidad y el del auto-control, etc.

Otra analogía que halla Moore hace relación a lo "concreto". Por ejemplo: "No se estudian las virtudes en abstracto, haciendo un profundo análisis de ellas, como podemos encontrar en la *Suma Teológica* del angélico, sino que se prefiere verlas en su manifestación concreta. Esto lleva insensiblemente a no estimar la virtud en sí, sino al hombre virtuoso, a un antropocentrismo que exalta todos los valores del hombre, desde la virtud a la belleza corporal. Se vuelve al culto del desnudo como expresión de belleza"[16].

Este interés por lo "concreto" aflora hoy con una exuberancia especial; B. Mondin alude al despliegue de "teologías de la praxis": teología del trabajo, teología del desarrollo, teología del juego, etc.[17] El énfasis sobre lo concreto ha tenido una consecuencia muy clara: es el desplazamiento que ha sufrido la teología desde la "ortodoxia" a la "ortopraxis". E. Cambón explica este desplazamiento de este modo: no son tanto las realidades sobrenaturales las que centran la atención del hombre de hoy, sino que son sobre todo el preguntarse, ¿qué significa nuestra vida, nuestra experiencia, nuestra práctica concreta, para la teología?[18].

Unos nuevos problemas...

Ciertamente existen problemas nuevos que en otros tiempos no se conocieron. Sin duda que hoy las dificultades nos abruman más que en otra época, por una razón sencilla: el hombre del pasado era más pasivo, más resignado, más tolerante. Hoy, porque se es más consciente de ser sujeto-agente de historia, más activo y dinámico, no se soporta fácilmente la dificultad. De otra parte, la postmodernidad está generando un tipo de hombre "light"[19] que no está dispuesto al esfuerzo, a la lucha, a la abnegación.

Los "problemas éticos actuales" son muchos... Se les encuentra en todas las áreas de la actividad humana; no es posible anotarlos todos y menos aún hacer una descripción de cada uno en particular. Nos limitaremos a señalar algunos de ellos, atendiendo a los campos más concretos según la sensibilidad del pueblo.

1. En el área de la "economía" mundial, un problema grave es la "globalización" que se presenta con otros nombres: mundialización, planetarización, internacionalización, glocalismo, etc. Juan Pablo II juzgaba "'ambiguo'" el fenómeno de la "globalización", porque el juicio ético depende de la orientación que se le dé: si pretende someter el hombre a los intereses

económicos de la élite mundial, será un fenómeno inhumano; la "globalización" puede ser positiva si se dirige al servicio de la promoción del ser humano[20]. "El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado" (*Mc* 2, 27).

No se puede perder de vista la orientación concreta que la "globalización" está tomando en América Latina: el "primado de la economía" tiende a sacrificar los intereses políticos de un determinado país en beneficio de las multinacionales; y para asegurar el buen funcionamiento de la maquinaria, promueve una determinada escala de valores como es la primacía de lo económico, y se fomenta la creación y difusión de una cultura que favorezca los objetivos de la "globalización". Debemos estar atentos al tipo de cultura que la globalización está difundiendo[21].

2. En el campo ético de la vida humana, un problema alarmante es la aplicación del llamado "imperativo tecnológico"[22], que consiste en "deber hacer todo aquello que se puede hacer". Muestras de la eficacia de este principio es la ruptura entre amor – sexo – procreación que se explicita en formas diversas: la anticoncepción, la eutanasia, la experimentación biogenética con todas sus modalidades, la manipulación de la moralidad pública, etc.

También aquí prevalece una actitud equivocada: hacer que el hombre esté al servicio de la ciencia. De aquí que los científicos argumenten en favor de una "ciencia neutra". Un especialista europeo de la biogenética afirmaba recientemente que la ley de Dios no le importaba, menos aún la ley civil; lo único que contaba para él era la posibilidad de experimentar, sin importarle los costos... Una revista europea denunciaba hace algunos años el atrevimiento de un médico que pretendió fecundar a una joven enfermera, sin su consentimiento, con semen de un simio, con miras a conocer el resultado simplemente.

La prensa informa frecuentemente sobre los experimentos que han tenido éxito en los laboratorios... Pero no dan noticias acerca de aquellos experimentos fracasados. ¿Es que la "'ética del éxito" justifica los atropellos a la naturaleza, al ser mismo del hombre? El "'imperativo tecnológico" y una "ética del éxito" caminan unidos de la mano en nuestro tiempo. El criterio genuino y verdadero es hacer que la ciencia esté al servicio del hombre.

3. En el mundo de la ética religiosa se observa el fenómeno de la "secularización" que no se ha sabido asumir correctamente y que está desembocando en el "secularismo". El concilio Vaticano II abonó positivamente la secularización como la justa autonomía de la realidad temporal (cf. *GS* 36), pero rechazó como contrario a la fe cristiana el "secularismo" por ser la negación de Dios.

El "secularismo" está sirviendo de "caldo de cultivo" a la globalización. Uno y otra están operando el desplazamiento del "'valor religioso" del centro a la

periferia; es decir, que "lo religioso" pasa a ser un valor marginal que se deja a la opción privada del individuo. Incluso, se habla de una religiosidad "light", superficial, muelle, blanda, débil... Alguien habla de una "religiosidad a la carta" o de un "coctel religioso". Cada uno elige la religión que le parezca o hace una mezcla de todas a su gusto[23].

También aquí la globalización está haciendo impacto: al marginar lo religioso auténtico, está "idolotizando lo económico"; hace de la economía una religión y del dinero el centro del culto. El problema se plantea por cuanto, siendo lo religioso un valor básico en la estructura del ser humano, al marginarlo se está operando un grave atentado al proceso de humanización que exige la evolución del hombre.

4. En lo que respecta a la ética conyugal y familiar, un problema de actualidad es la ruptura que se está haciendo del trinomio "amor-sexualidad-procreación". Al romper la lógica de este trinomio se está desvirtuando el sentido genuino del plan creador de Dios. La procreación debe ser una misión responsable y para ello es necesario que la sexualidad sea de verdad expresión de amor humano auténtico.

El amor humano en nuestro tiempo se confunde con un simple erotismo pasajero; el sexo se convierte en un mero juego egoísta de dos personas "a flor de piel"; la procreación, por cuanto exige una gran responsabilidad, queda descalificada. A la raíz de este problema está el fenómeno postmoderno de la prevalencia que da al "presente".

Esto quiere decir que el "pretérito" no interesa; es cosa del pasado; el futuro tampoco preocupa porque está por ver todavía. Volvemos así al *carpe diem* de los antiguos latinos: sólo interesa el momento presente del que hay que disfrutar a todo trance, al máximo posible! El hombre postmoderno es un ser sin raíces y sin perspectiva de futuro. Vive sólo en función del "presente".

5. Un problema no menos importante, que afecta a toda la gama ética en sus diversas ramas, es el fenómeno del "relativismo". Se explica, si recordamos el largo período histórico que ha vivido la moral tradicional con el énfasis a la ley, a lo absoluto, al autoritarismo... M. Vidal alude a este propósito haciendo mención de "la acumulación normativa" que se dio en épocas pasadas en que los mismos canonistas se quejaban de la superabundancia de leyes. *Obruimur legibus* (estamos inundados por las leyes), decían.

Para el *relativismo* "todo vale", "todo es igual". No existe una escala de valores... Da lo mismo ser honrado que deshonesto, ser culto que inculto. El relativismo ético no tiene sentido por cuanto se "autodestruye", se contradice. Si se admite el relativismo ético, se abre la puerta al autoritarismo despótico de quien quiere aprovecharse de la ideología de que "nada vale", para imponer su hegemonía.

A la base del relativismo ético hay una mala comprensión de la dialéctica de

las cosas[24]: no es la "'ley del péndulo" la que gobierna el mundo (o blanco o negro), sino la "ley de la espiral" que integra los polos opuestos: blanco y negro. Hubo un tiempo en que se empleaba el principio "todo o nada", que hoy no puede mantenerse en pie. Unos nuevos principios éticos como el de la "totalidad" y el de la "gradualidad" están respondiendo a una nueva cosmovisión.

6. Finalmente, porque no se pretende ser exhaustivo, otro problema ético en nuestro tiempo es el peligro del "fundamentalismo". Como reacción lógica a las amenazas del relativismo ético, y siguiendo la "ley del péndulo", se cae en la tentación de irse al otro extremo. Creo que no es necesario ofrecer ejemplos de "fundamentalismos" porque están a la vista...

En otro tiempo tuvo valor positivo el axioma 'teme al hombre de un solo libro'. Hoy, se diría que sucede lo contrario. Olegario González de Cardenal, en el periódico madrileño *ABC* (9 septiembre 2005) escribía: "Teme al hombre que sólo lee un libro. Ten cuidado con el hombre que sólo ve el cielo por una claraboya, sólo se asoma al mundo por una ventana, sólo comprende lo humano desde una perspectiva. En este sentido, es de temer ese hombre, porque está en la pendiente del integrismo, de la pasión cegada por un foco de luz, que es real, pero que deja fuera otros muchos colores, sombras y luces de la realidad cósmica, de la historia humana y del misterio de Dios".

La frase citada es lo suficientemente clara para comprender lo que se quiere decir al aludir al "integrismo doctrinal" o al "fundamentalismo ético". Un ejemplo es la pretendida oposición entre "deontologismo" y "teleologismo" en los textos de ética (o de la moral cristiana, si se quiere) de nuestro tiempo.

Los autores Moser-Leers han planteado como "conflictos" la crisis de que se viene hablando desde la década de los cincuenta; cada vez en forma insistente se hace referencia a la crisis que está afectando a la teología moral. "Estos desafíos se sitúan unas veces en el nivel de las conductas y otras en el nivel de la reflexión. La conjunción de problemas en ambos niveles da la sensación de inseguridad, típica de los momentos de crisis"[25].

Sin lugar a duda, uno de los conflictos que experimenta el hombre del tercer milenio es la falta de un sano equilibrio entre las diversas aporías que debe confrontar; queriendo enfatizar un polo de la antinomia, se ve tentado a quitar fuerza al otro. Moser-Leers señalan algunas de estas tentaciones: una primera es la de un cierto idealismo, a lo que responden: "Sin renunciar en lo más mínimo al ideal propuesto por Cristo, la teología moral debería ser capaz de tener en cuenta las situaciones concretas en que se encuentran las personas..."[26].

Una segunda laguna está en el desequilibrio entre lo individual y lo social. Moser-Leers aluden a "una moral todavía muy personalista"; en este contexto se

contrapone lo individual a lo social, que tiene como síntesis lo auténticamente personal. Se ha querido unilateralizar el momento del sujeto dejando de lado el objeto. Todavía una tercera tentación es la de huir de un extremo con el peligro de caer en otro. La exclusión de la huida del mundo y la desconfianza de las realidades terrenas hizo caer al hombre de otra época en un optimismo exagerado. "Un esquema nunca es renovado: todo lo más se encuentra en renovación. Consiguientemente, tendrá que estar abierto a desarrollos que inicialmente no se podían prever, pero que se van imponiendo poco a poco"[27].

¿Qué nuevas soluciones aparecen?

Una solución clásica, tradicional, ha sido la de buscar en la "ley del reloj de péndulo" la respuesta a los conflictos diversos que se van planteando, en una perspectiva a-dialéctica; es decir, formulada con proposiciones disyuntivas: la ley o la libertad, el cerebro o el corazón, la verdad o el amor, alma o cuerpo. La realidad humana no se deja desintegrar tan fácilmente. Al contrario, exige que se haga la reconciliación de las antinomias contrapuestas. No es fácil, pero es lo más humano.

Una solución dialéctica, que integra las antinomias en oposición, se formula con proposiciones copulativas: alma y cuerpo, cerebro y corazón, verdad y amor. La figura gráfica que representa este juego inteligente es la de la "espiral". El concilio Vaticano II optó en la *Gaudium et spes* por una solución de este tipo: "A la luz del Evangelio y de la experiencia humana..." (46).

B. Mondin recoge una serie de propuestas como alternativas a "una nueva cultura para una nueva sociedad"; entre otras (K. Popper,
E. Fromm, J. Maritain, E. Mounier) queremos ilustrar el planteamiento de R. Guardini centrado en la "polaridad". A. López Quintas, introduciendo la obra de Guardini *El Contraste* alude a la "dialéctica personal" que "se monta sobre la base de la dialéctica general de lo viviente-concreto, pero a la vez la remonta". Entiende la "dialéctica personal" como "la tarea de enraizar la libertad de la persona finita en la libertad del Absoluto"[28].

Guardini entiende los contrastes en el sentido de "una semejanza y distinción relativas; de una relativa vinculación y diferencia entre dos elementos interconexos". No hay una exclusión pura que sería contradictorio; tampoco hay una vinculación pura que sería la "mismidad". Se trata de una forma peculiar de relación, formada, a la par, por una exclusión relativa y una inclusión relativa: esto es lo que llama "contraste"[29]. No es fácil seguir el pensamiento de Guardini.

En síntesis, entendemos que los polos opuestos, si bien se diferencian, no se pueden eliminar, y al integrarlos no se pueden confundir. Las antinomias "infinito-finito", "eterno-temporal", "sujeto-objeto", "ágape-eros", experimentadas en el hombre y por el hombre, deberán mantenerse en pie sin

ruptura ni confusión. El hombre es un puñado de tierra animado por el hálito divino; no puede pretender "hacer el ángel", so pena de convertirse en "bestia".

"Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu –escribe Benedicto XVI en su primera carta encíclica– y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza" (*Deus Caritas est* 5).

Para que "los nuevos problemas" puedan recibir "nuevas soluciones", se deberá instaurar "una nueva cultura" que no será otra que la "cultura de la polaridad". Una polaridad que no se debe descuidar es la que tradicionalmente se formula con los términos "viejo" y "nuevo", mejor, como "tradición"-"renovación".

Un caso concreto de esta polaridad la encontramos en la antinomia "'modernidad-postmodernidad". Guardini no pensó en este tipo de polaridad; pero al presente es una "polaridad" que está al centro de la problemática. Esta polaridad se halla representada hoy, en buena medida, por la generación de los mayores (modernidad) y la generación joven (postmodernidad). Son muchos los estudiosos que se han ocupado de analizarla[30].

E. Gervilla ha descrito bien esta polaridad al señalar las características que tipifican a la modernidad y a la postmodernidad. Mientras la modernidad subrayaba lo absoluto, la unidad, lo objetivo, el esfuerzo, el pasado y el futuro, la sacralización, la razón, la certeza, etc., la postmodernidad acentúa lo relativo, la diversidad, lo subjetivo, el placer, lo "light", el presente, la secularización, el sentimiento, el agnosticismo, etc.[31] Si este elenco de características fuera escrito gráficamente, se vería patente la confrontación entre las diversas características y entre dos generaciones.

La polaridad entre generaciones (padres e hijos, educadores y educandos) no puede ser motivo de ruptura. Renunciar al conocimiento y a la valoración de lo bueno que hay en una y otra generación sería signo de decadencia y de empobrecimiento. Otro tanto deberá afirmarse de la falta de diálogo y de encuentro entre las razas y culturas, entre los credos religiosos y entre las diversas cosmovisiones existentes en el mundo.

Para mantener en pie la polaridad, a diversos niveles, hace falta la capacidad de apertura al otro, la disponibilidad al diálogo y a la acogida del otro. El concilio Vaticano II fue explícito a propósito de la importancia del diálogo; un diálogo que se requiere para la edificación (cf. *GS* 21) del mundo y para ello deberá llevarse a cabo en múltiples direcciones: diálogo del hombre con Dios, diálogo de la Iglesia con el mundo, diálogo con todos los creyentes, incluso con los ateos, etc.[32]

Pablo VI dedicó su primera carta encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de

1964) precisamente al "diálogo"; el Papa en aquella ocasión se propuso presentar los caminos de la Iglesia para cumplir su misión; profundizar la conciencia de ser Iglesia, confrontar la imagen ideal con la imagen real que la Iglesia ofrece hoy; en tercer lugar, qué relaciones (diálogo) debe establecer la Iglesia con el mundo. A este propósito, señala las diversas características del diálogo (nn. III, 3, 4, 5).

Algunos de los estudiosos de la polaridad *modernidad-postmodernidad* han planteado la necesidad de educar a las nuevas generaciones en torno a algunas de las características de la postmodernidad que más preocupan: cómo educar en el relativismo, cómo educar en el presente, cómo educar en el individualismo hedonista y narcisista[33].

Conclusión

El título del presente capítulo responde a una circunstancia muy concreta: vivimos tiempos nuevos por muchas razones: el cambio de culturas, la fusión de razas y credos religiosos, la velocidad de la comunicación a todos los niveles, etc.; se trata de problemas nuevos que exigen respuestas también nuevas, porque muchas de las categorías tradicionales, en general, ya no sirven más.

Hay unas perspectivas nuevas que obligan a reorientar la forma de solucionar la problemática actual: en vez del énfasis a la ley, hoy se subraya el valor de la persona humana y la dignidad de su conciencia; el relieve dado a la normas y preceptos en sí mismas, hoy es reconocido a los valores humanos; en lugar de una pedagogía de la autoridad (severa y a veces arbitraria), hoy se cede el puesto a la pedagogía de la "interiorización" de la norma; ya no es la mentalidad automática, del instante, la que guía la educación, sino el seguimiento del proceso gradual y dinámico de la evolución de la persona humana.

Por tratarse de tiempos nuevos, de problemas nuevos, se impone la necesidad de un espíritu crítico para saber discernir con acierto y en cada momento qué es lo que más conviene. Por tratarse de problemas, muchas veces de verdad complejos, se hace necesario el diálogo con los demás.

Juan Pablo II, en la exhortación postsinodal *Familiaris consortio* ((22 de noviembre de 1981), refiriéndose a la problemática actual que asedia a la familia, anotó la necesidad de una sabiduría especial: "Se plantea a toda la Iglesia el deber de una reflexión y de un compromiso profundo, para que la nueva cultura que está emergiendo sea íntimamente evangelizada, se reconozcan los verdaderos valores, se defiendan los derechos del hombre y de la mujer y se promueva la justicia en las estructuras mismas de la sociedad. (...) Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad" (8). Esta misma sabiduría se hace necesaria a muchos otros niveles.

3 Moore, Eduardo. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*. Facultad de Teología, Granada, 1956, p. 86.

4 Cf. Álvarez Verdes, Lorenzo (a cargo de). *Il problema del nuovo nella teologia morale*. Rogate, Roma, 1986.

5 Moore, Eduardo. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII.* Op. cit., p. 14.

6 *Ibíd.*, pp. 86-87.

7 Cf. Vico Peinado, José. *Éticas teológicas ayer y hoy*. Paulinas, Madrid, 1993, p. 65.

8 Häring, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares 1*. Herder, Barcelona, 1981, p. 64.

9 Moore, Eduardo. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII.* Op. cit., p. 17.

10 Cf. Botero G., J. Silvio. *La moralidad del acto conyugal en la teología moral de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal del pensamiento de los teólogos moralistas más destacados*. Manizales, 1983, pp. 47-53.

11 Cf. Pinckaers, Servais. *Il rinnovamento della morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Borla, Torino, 1968, pp. 29-30.

12 Cf. *Ibíd.,* pp. 87-102.

13 Cf. Botero G., J. Silvio. *El amor, causa, motor y meta de la pareja humana*. San Pablo, Bogotá, 2006.

14 Cf. Botero G., J. Silvio. *Fidelidad conyugal hoy. Una vocación, no una obligación*. Paulinas, Bogotá, 2006, p. 29.

15 Moore, Eduardo. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII.* Op. cit., p. 19.

16 *Ibíd.,* p. 20.

17 Cf. Mondin, Battista. *Teologías de la praxis*. BAC, Madrid, 1981, p. 3.

18 Cf. Cambon, Enrique. *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive*. Città Nuova, Roma, 1974, p. 25.

19 Cf. Rojas, Enrique. *El hombre "light". Una vida sin valores*. Temas de hoy, Madrid, 1992.

20 Cf. Botero G., J. Silvio. *La familia en una sociedad globalizada. ¿Objeto de globalización? ¿Sujeto de mundialización?* San Pablo, Bogotá, 2006, p. 10.

21 Cf. *Ibíd.,*pp. 49-64.

22 Cf. Scola, Angelo. *Il mistero nuziale 1. Uomo-donna*. PUL-Mursia, Roma, 1998, pp. 132-136.

23 Cf. Botero G., J. Silvio. *La familia en una sociedad globalizada.* Op. cit., pp. 91-105.

24 Cf. Bogliolo, Luigi. *L'uomo nell'essere. Antropologia filosofica*. Città Nuova, 1973, pp. 67-125.

25 Moser, Antonio y Leers, Bernardino. *Teología moral. Conflictos y alternativas*. Paulinas, Madrid, 1987, p. 22.

26 *Ibíd.,* p. 66.

27 Moser, Antonio y Leers, Bernardino. *Teología moral. Conflictos y alternativas.* Op. cit., p. 69.

28 López Quintas, Alfonso. "Estudio introductorio". En: Guardini, Romano. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. BAC, Madrid, 1996, pp. 28, 30.

29 Guardini, Romano. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. BAC, Madrid, 1996, p. 126; Mondin, Battista. *Una nueva cultura per una nuova società*. Massimo, Milán, 1982, pp. 247-255.

30 Cf. Lyottard, J. F. "Reescribir la modernidad". En: *Occidente*. Madrid, 1986; Mardones, J. M. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988; "Modernidad y postmodernidad 1". En: *Razón y Fe* 214/1056 (1986), pp. 204-217; "Modernidad y postmodernidad 2". En: *Razón y Fe* 214/1057 (1986), pp. 325-334; Gervilla, Enrique. *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Dykinson, Madrid, 1993; Botero G., J. Silvio. *Postmodernidad y juventud. Riesgos y perspectivas*. San Pablo, Bogotá, 2002; *Etica della coppia nella postmodernità*. Logos, Roma, 2003.

31 Cf. Gervilla, Enrique. *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Dykinson, Madrid, 1993, p. 66.

32 Para percibir el relieve que el concilio Vaticano II dio al "diálogo", basta observar un buen índice temático de los documentos del concilio.

33 Cf. GERVILLA, Enrique. *Postmodernidad y educación.* Op. cit., pp. 166-182; GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis. "Educar en un mundo postmoderno". En: *Educadores* 34/161 (1992), pp. 7-27.

CAPÍTULO II

"El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado"
(Mc 2, 27)

Introducción

Puede llamar la atención de que se coloque entre los primeros capítulos de esta reflexión el estudio del principio evangélico –"el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado"–. Parecería que, como principio ético, es una bonita teoría. Sin embargo, no es así. Es un principio peligroso, ¡tiene dinamita! Las estructuras totalitarias, una pedagogía autoritaria, la cultura del "machismo", o del "feminismo" a ultranza, no quieren saber nada de él.

Basten dos detalles: para un hacendado su vehículo último modelo vale más que la salud de uno de sus obreros; para una ama de casa, muchas veces, la alfombra de la sala de recibo es más importante que el propio marido. Es suficiente observar cómo el uno y la otra cuidan del coche y de la alfombra... También a los judíos, cuando Jesús de Nazaret propuso este principio en un día sábado, en la sinagoga, les afectó profundamente.

Valdría la pena preguntarse por qué son pocos los estudios sobre esta sentencia del Maestro... ¿Por qué no se ha tallado este principio en las constituciones de los Estados, o en los estatutos de las instituciones, o a la puerta de las escuelas y colegios? Sobre todo hoy, cuando se da tanto relieve a la importancia y a la dignidad de la persona humana, ¿por qué se sigue ignorando esta gran consigna evangélica?

Relieve de este principio en los sinópticos

El relieve al "reposo sabático" se remonta más allá de los sinópticos. León-Dufour afirma que "su práctica aparece ya en los estratos más antiguos de la ley. Tiene probablemente un origen premosaico, que queda en la oscuridad"[34]. La tradición veterotestamentaria presenta el precepto de la observancia del sábado ligado al ritmo de la semana que se cerraba, para el pueblo hebreo, con un día de descanso y de reunión cultual.

A juicio de León-Dufour, el código de la alianza subrayaba la dimensión humanitaria del reposo que permitía a los esclavos recuperar sus fuerzas. La legislación sacerdotal, en cambio, lo veía en otra perspectiva: mediante el trabajo el hombre imita la actividad de Dios creador, que reposa de su trabajo el día séptimo (*Ex* 31, 13). La ley del pueblo israelita concibió en forma estricta la

observancia del sábado[35].

Se debe tener en cuenta que los judíos habían establecido una cantidad de preceptos en torno a la observancia estricta del sábado: la *Mishna* había establecido 39 actividades prohibidas en sábado y este número fue creciendo en las generaciones siguientes. Había una excepción para curar en sábado: "Cuando había peligro de muerte". El rabinato judío llegó incluso a prohibir la visita a los enfermos en día de sábado.

Se debe tener en cuenta que para los judíos había tres núcleos centrales en su tradición: la ley, el templo y la observancia del sábado. Jesús tomará posición de frente a estos tres núcleos de interés para plantear la primacía de la persona humana. E. Bravo ha hecho el elenco de 7 pasajes que hacen alusión a la cuestión del "sábado"[36]. "El mandamiento sabático no es una ley absoluta a la cual haya necesariamente de subordinarse el hombre, sino, al revés; el sábado, la ley sabática, debe ceder ante las necesidades del hombre. Una obra tal (coger espigas en sábado) quebranta ciertamente la ley, pero no por eso hace al hombre culpable. Si Jesús obra de modo distinto al de los fariseos, no es porque Jesús pertenezca a otra "escuela", sino porque un acontecimiento escatológico que se ha producido cambia el curso de la historia humana y funda una nueva forma de existencia: el reino de Dios ha llegado"[37].

La referencia que Jesús de Nazaret hizo al "sábado" debió ser muy importante para Él, como lo fue también para los evangelistas sinópticos y para Juan[38], que muestran una especial sintonía al narrar este episodio. No obstante, el relieve que este pasaje tiene entre los evangelistas, es curioso que no son muchos los exégetas que se han ocupado de comentarlo.

Mateo y Lucas hacen referencia al sábado a propósito de las espigas que cogen los discípulos en el campo en día sábado (el día festivo entre los judíos) mientras caminan con Jesús. Marcos lo hace narrando la curación de un hombre que tiene la mano paralizada. Los fariseos estaban al acecho, escribe Marcos, para acusarlo.

Los relatos de curación en sábado, además de las espigas arrancadas en sábado, son varios: *Mateo* y *Marcos* narran la curación del hombre de la mano seca; *Lucas* relata la curación de una mujer encorvada (13, 10-17) y del hidrópico en casa de un fariseo (14, 1-6); *Juan* cuenta la curación del paralítico en la piscina (5, 9-18) y la curación del ciego de nacimiento (9, 14-16). Todavía hay otros más. Parecería, comenta un autor, que Jesús elegía el día sábado para hacer en él los milagros. ¿Sería una actitud provocativa? ¿Qué objetivo tendría en mente?

Pero los casos que enuncian los evangelistas podían esperar al día siguiente, como sugería el jefe de la sinagoga: "Seis días hay en la semana en que pueda hacerse el trabajo; vengan esos días y háganse curar; pero no el día sábado"

(*Lc* 13, 14). Corrado Mosna comenta que "el número notable de violaciones del sábado por parte de Jesús, que con fidelidad nos trasmiten los evangelistas, puede indicar que la comunidad primitiva estaba preocupada por el problema del sábado y veía en las acciones de Jesús nuevas perspectivas para una solución".

Jesús no intentaba contestar a los fariseos diciéndoles que recoger unos pocos granos no es una acción contra la ley del sábado; admite que la ley ha sido quebrantada, pero insiste en que, en ciertas circunstancias, es legítimo quebrantar la ley sabática del completo reposo.

La respuesta que Jesús da a los fariseos que lo interpelan acerca del porqué los discípulos hacen en sábado lo que no está permitido, es muy iluminadora para conocer la importancia que Jesús da a la persona humana: "El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado" (*Mc* 2, 27). Y a continuación añade la razón fundamental: "Porque el Hijo del hombre tiene autoridad sobre el sábado" (*Mt* 12, 8). Marcos afirma: "El Hijo del hombre, que es Señor, también es dueño del sábado" (*Mc* 2, 27).

Al realizar curaciones milagrosas en sábado en virtud de sus plenos poderes mesiánicos, quebrantando así el precepto del sábado, muestra Jesús a todos los que quieran ver cómo tal violación corresponde en realidad a la voluntad divina. No se trata de una violación arbitraria de la ley, por simple capricho, por oponerse a los judíos; los evangelistas sinópticos presentan la razón fundamental para quebrantar la ley del sábado: "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez de hacer el mal, salvar una vida o perderla?".

Mateo pone en labios de Jesús un argumento *ad hominem*: "Supongan que alguno de ustedes tenga una sola oveja. Si se le cae a un barranco en día sábado, ¿no irá a sacarla? Y no vale mucho más un hombre que una oveja?" (*Mt* 12, 11-12). Y Jesús procede decididamente a curar al hombre de la mano paralizada, lo que provocó que los fariseos se reunieran después para ver la forma de acabar con Él.

La postura de Jesús es clara e instruye: la razón de su actitud la había expresado en diversas ocasiones: Él vino para dar la vida; son los enfermos los que necesitan del médico; en la sinagoga de Nazaret había revelado que su misión es la de "dar la libertad a los oprimidos" (*Lc* 4, 18), y por esta razón libera a una mujer a quien Satanás había atado por 18 años a estar encorvada (*Lc* 13, 16). Salvar al hombre es la máxima de Jesús, es su misión en el mundo.

Han pasado ya más de veinte siglos de historia cristiana y aún no logramos entender plenamente el mensaje del nazareno. Mateo reproduce en su evangelio una sentencia que parece contradictoria: "No he venido a abolir sino a dar cumplimiento..., el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la ley..." (*Mt* 5, 18).

Al subrayar que no deja "perder una i o una tilde...", está indicando que su

ética no es una moral del "relajo", de la permisividad; pero no es la letra de la ley la que salva, sino el espíritu. "Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos" (*Mt* 5, 20).

Juan, el evangelista, trata la cuestión del "sábado" en dos ocasiones: a propósito de la curación del paralítico de la piscina (5, 1-18) y a propósito de la curación del ciego de nacimiento (9, 1-40). E. Bravo comenta que "el paralítico de la piscina al cargar con su camilla en sábado por las calles de Jerusalén no ha hecho una opción por el sábado o contra el sábado, sino una opción definitiva sobre Jesús. Es Jesús quien le ha dicho que cargue con la camilla y se ponga a caminar"[39].

A propósito de la curación del ciego de nacimiento, también en esta oportunidad aparece clara la opción del ciego curado en la forma como defiende a Jesús de frente a los judíos que lo interpelaban acerca del milagro: al reproche de que Jesús sea un pecador (por quebrantar la ley del sábado) responde diciendo: "Si es un pecador no lo sé; sólo sé una cosa: 'Que Dios no escucha a los pecadores'; pero si uno es religioso y cumple su voluntad, a ése lo escucha" (*Jn* 9, 31).

Bravo comenta: "Al obrar Jesús el milagro inaudito de dar la vista al ciego de nacimiento, mostraba ser un profeta que venía de Dios, es decir, era un enviado de Dios, y como tal, está investido de los poderes de Dios mismo. La anulación del sábado tenía entonces, nada menos, que el respaldo de Dios. Un nuevo orden se inauguraba, que igualmente procedía de Dios. El Mesías era el nuevo legislador"[40].

Se trata de un principio "paradigmático"

La sentencia de Jesús, "el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado" está haciendo referencia a un principio evangélico preciso: "La persona humana vale más que las cosas". Jesús dio la vida por salvar al hombre, no por salvar la ley. Este principio así formulado debe ser seriamente replanteado en la sociedad de nuestro tiempo.

Juan Luis Segundo, en su obra *El caso Mateo*, a propósito del "reposo sabático" describe un cambio de 180 grados que Jesús de Nazaret está planteando con ocasión del precepto de la observancia del sábado: según la situación que describe *Mateo* (12, 3-5) aparecen dos obligaciones igualmente contrapuestas (no coger espigas en sábado y no comer los panes del altar). Los judíos resolvían el conflicto, optando por una jerarquía de preceptos según la proximidad a Dios.

Sin embargo, el criterio de que la ley que proceda de lo que se considera más sagrado es la que deba acatarse, queda desmentido; se deberá estar siempre en favor de la "compasión" por el hombre necesitado. "En sábado es lícito salvar una vida en vez de perderla?" (*Lc* 6, 9). Según *Marcos*, al afirmar Jesús que "el

sábado es para el hombre...", está ratificando a la vez otro elemento de la argumentación: "El Hijo del hombre es también Señor del sábado" (2, 8)[41].

El caso de la curación del hombre que tiene la mano paralizada aparece con un doble enfoque: en *Mateo* 12, 10-12 son algunos de la sinagoga que preguntan a Jesús "si era lícito curar en sábado"; en *Marcos* 3, 2 y en *Lucas* 6, 7 "escribas y fariseos están al acecho para ver si curaba en sábado". También aquí hay un cambio de perspectiva: mientras los que interpelan a Jesús tienen en la mente una actitud "heterónoma" (el simple cumplimiento de la ley de no curar en sábado), Jesús les responde con una pregunta que define la orientación correcta de la moral: "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?"[42].

La ética evangélica tiene al centro de su mensaje el amor a Dios y el amor al prójimo, no el cumplimiento de una norma porque es "norma". Las cosas no son buenas porque están mandadas, sino que son mandadas porque son buenas, reza un refrán. La ética evangélica difiere radicalmente de la ética judía: mientras ésta favorece la exterioridad, la "heteronomía", lo objetivo (la ley, las cosas), la ética del Evangelio subraya la interioridad del sujeto que actúa, el valor de la persona humana, y opta preferentemente por el "pobre".

Otro ejemplo del desplazamiento del centro de interés en la predicación de Jesús de Nazaret es el que nos ofrece la parábola del buen samaritano (*Lc* 10, 29-38). Laín Entralgo describe así este desplazamiento: el doctor de la ley que pregunta, (queriendo justificarse) "¿y quién es mi prójimo?", pretende obtener "una definición que le permitiese identificar la categoría de los individuos a los que se debe considerar prójimos. Pide a Jesús una definición y Él responde con una incitación al bien obrar. No es el saber lo que discierne al prójimo, sino la misericordia..."[43].

Añade Laín Entralgo: "Jesús sustituye la antigua jerarquía concéntrica, de la cual es centro el *yo*, por una jerarquía concéntrica nueva, centrada en torno al *tú*. Una sustitución que no es teórica, sino operativa; no pertenece a la doctrina, sino al comportamiento"[44]. "Entre Hillel y Jesús hay toda la diferencia que va de una moral de los pecados y de los vicios a una moral de la gracia y de las virtudes; se pasa de un código de prohibiciones a una carta de bienaventuranzas. Entre el *no perjudicar* y *hacer el bien*, hay algo más que una inversión del precepto o un cambio de virtud"[45].

El biblista J. Ernst está en esta misma línea: mientras *Mateo* 22, 37 y *Marcos* 12, 29-30 hacen responder a Jesús a la pregunta acerca del "mandamiento principal", en *Lucas* nos encontramos con una pedagogía mayéutica: Jesús devuelve la pregunta al doctor de la ley: "¿Qué está escrito en la ley?". Hay un cambio de puesto: el interrogado ya no es Jesús sino el doctor... A Jesús de

Nazaret interesa poner en claro el mandamiento del amor a Dios y al prójimo; quien ama a Dios según la voluntad de Cristo no puede menos que amar al prójimo; se puede amar verdaderamente al prójimo solamente si se busca en él el rostro de Dios. De este modo, afirma Ernst, Cristo ha liberado la religión y la libertad de cualquier rémora que proceda de una exigencia cultual o ritual[46]. El énfasis del Maestro al "hacer" es una prueba de que para Él la exégesis de la Escritura no es cuestión meramente teórica, sino práctica. La vida es la demostración práctica de una justa interpretación[47].

Se comprende por qué se ha afirmado que la sentencia de Jesús "el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado" es un principio "paradigmático". Es decir, un principio que, siendo tan antiguo en la revelación cristiana, vuelve hoy a ser "novedad"[48], a tener una auténtica actualidad.

Cuando se alude a "paradigmático" se intenta presentar un "modelo", un "patrón", "un tipo de conocimiento que valora la totalidad de la persona. (...) Su saber se eleva a un nivel superior, no por el primado de la inteligencia, sino por su calidad religiosa y totalizante. Incluye percibir, juzgar, orientarse rectamente en todas las cosas en busca de la perfección, la felicidad, la salvación[49]". Por estas razones podemos hablar con todo fundamento de que tenemos aquí un principio "paradigmático", para nuestro tiempo.

Al calificar de "paradigmático", como patrón, como modelo, el principio evangélico "el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado", se está haciendo un opción fundamental por la persona humana dentro de la moral cristiana. Ésta es la razón de por qué se le ha colocado ya al comienzo de esta reflexión.

Un principio que compromete

El fenómeno de la "globalización", un fenómeno ambiguo, se ve seriamente cuestionado por este principio evangélico, si la pretensión globalista camina en la línea de supeditar el hombre al desarrollo económico. Es el hombre el que se somete al desarrollo de la *Economy-Society*, ¿o es la economía la que debe contribuir al desarrollo del hombre?

"La primacía de la persona es un principio fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia, que también fue reconocido por la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (1995), en que participaron delegaciones de 186 países, entre ellos 117 jefes de Estado. En la declaración final se establece un marco de acción con miras a poner al ser humano en el centro del desarrollo y a orientar la economía para satisfacer más eficazmente las necesidades humanas"[50].

La *Gaudium et spes* ya desde el comienzo se declara en favor del hombre: "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero,

cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad...” (3). Es significativo que el concilio aluda a “*salvar…*”, a “*renovar…”.* Salvar al hombre, renovar la sociedad es la gran tarea de la Iglesia en el momento presente.

De frente al relativismo, al individualismo, al hedonismo, al globalismo, a una cantidad de “ismos...”, el hombre se siente débil, casi impotente. Se habla hoy precisamente del hombre “débil” que está gestando también una familia débil, una escuela débil, una sociedad débil, incluso una moral débil[51]. Unas tales circunstancias obligan a una reacción: no será el “fatalismo sociológico”, que hace pensar que las tendencias sociales determinan inexorablemente el futuro, sino que debe ser “una sociología del sujeto”, es decir, “la capacidad del agente humano de modificar el contexto social o cultural” en que se halla[52].

Hoy se está imponiendo un nuevo modelo de pedagogía que centra su objetivo en la persona humana, pero una persona considerada en su proceso de desarrollo de madurez humana y cristiana. Es un camino que tiene varias etapas: la primera consiste en saber descubrir dentro de la ley el valor humano y cristiano que se quiere proponer. En segundo lugar, se debe tener en cuenta, que no todos los valores tienen el mismo peso, la misma dignidad; de ahí que se deba hacer una escala de valores para discernir dentro de una gama de valores cuál es el más urgente aquí y ahora, en las circunstancias concretas en que se halla la persona humana. Se trata de jerarquizar los valores, las necesidades, las prioridades[53].

Un ejemplo: la salud es, sin duda, más importante que cualquier cantidad de dinero; los valores religiosos son más importantes que la misma vida física; la vida de una persona importa mucho más que el *tener.* Para establecer una escala de valores se debe acudir a la equidad.

En tercer lugar, una vez conocido el valor que debo promover, colocado justamente dentro de una escala de valores; finalmente, lo asumo como norma de mi vida. No es la ley porque es ley la que se impone a mi conciencia ética, sino el valor que representa una determinada norma.

Dos ejemplos pueden iluminar este tercer paso: el esposo que mantiene su fidelidad al cónyuge, no por temor a la sanción por causa de adulterio, sino porque ha asumido la fidelidad como un valor primordial en la vida de pareja. El religioso que ha hecho voto de vivir pobremente, observará las exigencias de su consagración, no por razón de una ley, de un estatuto, sino porque ha encontrado en la opción por la pobreza una forma de vida que lo realiza plenamente.

Esta pedagogía es particularmente importante para nuestro tiempo cuando la conciencia ética tiene un relieve especial en la vida de una persona. En la época actual, cuando el relativismo moral que afirma que “todo vale igual”, se hace particularmente necesario saber discernir entre el bien y el mal, entre dos males

o entre dos bienes... No todo es igual. Si el hombre elige, prefiere una cosa a otra, es porque aquella tiene para él un valor especial.

Un ejemplo de este invertir el principio evangélico es el "primado de lo económico" que la globalización está privilegiando en nuestro tiempo: el hombre puesto al servicio de la economía de los países industrializados. ¿Es la economía la que debe estar al servicio del hombre, o es el hombre el que debe supeditarse a los intereses económicos?[54].

Conclusión

La actualidad del principio evangélico –"el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado"– es palpable. La necesidad de humanizar las estructuras sociales lo reclaman. Pero esta humanización sólo será efectiva si comienza desde el interior del hombre. Para ello será necesaria una genuina educación del corazón del hombre, para que reconozca también en su mente que la dignidad de la persona humana está por encima de las cosas, por encima de la misma ley.

El ejemplo de Jesús de Nazaret en el Evangelio es la prueba más fehaciente. Pero, sobre todo, la forma audaz y decidida como defendió este gran principio que sigue siendo un "paradigma" para el tiempo presente y también para las épocas futuras.

34 León-Dufour, Xavier. "Sábado". En: *Vocabulario de la teología bíblica*. Herder, Barcelona, 1965, p. 715.

35 Cf. Bonsirven, Joseph. "Sabbat ". En: *Textes rabbiniques. Des deux premiers siècles chrétiens*. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1954, pp. 148-189.

36 Cf. Bravo, Ernesto. "Jesús y el sábado". En: *Revista Bíblica* 56 (1994), pp. 149-150.

37 *Ibíd.,*p. 160.

38 Cf. Bianchi, Enzo. "Il Cristo e il sabato nei quattro Vangeli". En: *La libertà*. *Parola, Spirito e Vita* 23. EDB, Bologna, 1991, pp. 125-143.

39 Bravo, Ernesto. "Jesús y el sábado". En: *Revista Bíblica* (Nueva Época) 56 (1994), p. 240.

40 *Ibíd.,* pp. 246-247.

41 Cf. Segundo, Juan Luis. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Sal Terrae, Santander, 1994, pp. 167-168.

42 Cf. *Ibíd.,* pp. 170-171.

43 Laín Entralgo, Pedro. "Teoría y realidad del otro 2". En: *Occidente*. Madrid, 1961, p. 17.

44 *Ibíd.,* p. 17.

45 *Ibíd.,* p. 16.

46 Cf. Ernst, Joseph. *Il Vangelo secondo Luca 2*. Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 489-491.

47 Cf. *Ibíd.,* pp. 491-492.

48 Cf. Álvarez Verdes, Lorenzo. "Il nuovo nel messaggio etico della Bibbia". En: *Il problema del nuovo nella teologia morale*. Rogate, Roma, 1986, pp. 99-128.

49 Libanio, João Batista. "Diferentes paradigmas en la historia de la teología". En: *Teología y nuevos paradigmas*. (Dos Anjos, M. Fabri). Mensajero, Bilbao, 1999, pp. 39-40.

50 Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social. "Declaración de Copenhague sobre el Desarrollo Social (1995)". En: *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*. Bogotá, 2003, p. 199.

51 Cf. MORRA, Gianfranco. *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* Armando, Roma, 1992, pp. 133-152.

52 Cf. MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. "¿Qué cultura para qué familia?". En: *Familia y Cultura. La familia en el umbral del año 2000*. (Coordinado por BOROBIO, D.). Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 41.

53 Cf. AUBERT, Jean-Marie. "Hiérarchie de valeurs et histoire". En: *Revue de Sciences Religieuses* 14 (1970), pp. 5-22.

54 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La familia en una sociedad globalizada. ¿Objeto de globalización? ¿Sujeto de mundialización?* San Pablo, Bogotá, 2006, pp. 19-31.

CAPÍTULO III

El principio de lo "intrínsecamente malo, pero con una atenuación..."

Introducción

La perspectiva de la "persona humana", considerada en su totalidad, es algo reciente, no obstante, que el Evangelio hubiera colocado a Dios y al hombre –su imagen– como punto de mira. La cultura griega y la filosofía romana antigua, que daban relieve a las cosas y a la ley respectivamente, explican por qué una tradición eclesial se haya afianzado en estas categorías para elaborar la reflexión teológico-moral que prevaleció hasta hace poco.

En este contexto se inscribe la reflexión moral sobre el principio de "lo intrínsecamente malo". Algunos estudiosos de la moral, como F. Cuervo y S. Privitera, incluyen el análisis de este principio dentro del estudio que hacen del principio (tradicional) de la "causa de doble efecto". "Existen actos, que si se realizan con el suficiente conocimiento y libertad, son siempre culpa grave". Y a éstos los califican de "absolutos morales" que "tienen una gran importancia porque de su respeto depende en su raíz el que sea respetada la dignidad de toda la persona"[55].

Otros moralistas, en cambio, prefieren enfocarlo directamente como el Principio de "lo intrínsecamente malo": J. Fuchs, K. Demmer, M. Vidal. J. Fuchs lo cataloga dentro de la argumentación "deontológica"[56]; Demmer acusa a una presunta determinabilidad apriorística de la moralidad de una acción de querer contar sólo con una moral material prescindiendo del contexto (fin y circunstancias) en que se realiza un determinado acto humano[57].

La argumentación deontológica, afirma J. Fuchs, pretende justificar como "intrínsecamente malo" algunas acciones consideradas en forma totalmente independiente de las consecuencias en el plano de la realización humana de la vida. La argumentación teleológica, en cambio, considera la moralidad de un acto a partir de las consecuencias efectivas[58].

Estas indicaciones son suficientes para sugerir que el análisis de este principio aparece ubicado, dentro de los manuales, en uno u otro de los esquemas teológicos que hoy debaten al respecto: sea la visión "deontologista", sea la visión "teleologista". A este propósito M. Vidal ha escrito:

"En los últimos años la discusión se ha centrado de forma llamativa en la discusión sobre los dos extremos del "teleologismo" y del "deontologismo".

Creemos que en las confrontaciones no siempre se tiene en cuenta el pensamiento exacto de la "otra postura", cayendo así en la normal tentación de la deformación de la opinión del adversario. Sin negar diversidad de matices en una y otra tendencia, juzgamos necesario mantener una postura que asuma dialécticamente las afirmaciones de las dos polaridades. Por otra parte, creemos que actualmente es preciso resaltar el polo "teleológico" de la normatividad moral ya que este aspecto había sido descuidado en los últimos siglos de la reflexión teológico-moral"[59].

Al aludir ya en el título de este capítulo a una "atenuación" del rigor del principio tradicional de "causa de doble efecto" se está haciendo opción por examinarlo a la luz de una óptica nueva.

Una tradición...

Por fuerza de una concepción filosófica de tipo esencialista (considerar como si todo hubiera sido hecho en forma definitiva), la moral tradicional consagró como "absoluto" el principio de lo "intrínsecamente malo" (*ìntrinsece malum*) con que se calificaba cierto tipo de acciones humanas, prescindiendo de las circunstancias del sujeto que las realiza. La literatura sobre este tema es abundante[60].

El principio de los "actos intrínsecamente malos", como todos los demás, tiene su propia historia. Desde la Edad Media, en adelante, los principales argumentos para declarar grave el pecado del autoerotismo se basaban sustancialmente en los dos principios siguientes: el acto del autoerotismo es *contra natura*, y el acto (en cuestión) es un "placer desordenado"[61]. En un comienzo se le designaba como pecado *contra naturam*; posteriormente, por fuerza de la debilidad e insuficiencia de los argumentos, muchas veces tomados de una biología incipiente y rudimentaria, se ha debido ir a buscar en otra fuente la "razón formal" para fundar la ilicitud radical.

De este modo, se llegó a formular como "desorden intrínsecamente grave", porque supone una perturbación del orden natural en una materia muy grave. La expresión como tal, según Pinckaers, tuvo origen en la Escolástica tardía para refutar con la doctrina tradicional la teoría ockhamista del carácter puramente extrínseco del valor moral de la acción[62].

Nos preguntamos si esta expresión "actos intrínsecamente malos" no ha tenido origen en una sentencia de santo Tomás, sin duda, ninguna interpretada de modo errado. El texto en cuestión afirma que un acto es bueno por la totalidad de bondad, y será malo por razón de un defecto cualquiera (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*)[63]. Así como se suele presentar la sentencia del Angélico es una verdad a medias, porque se ha dejado de lado la explicación

más amplia del angélico que hace referencia a las diversas fuentes de bondad (la bondad genérica, la que depende del objeto, la que se deriva de las circunstancias y la que proviene del fin) del acto humano. No es fácil encontrar un comentario a esta frase del doctor angélico; H. Weber ofrece unas páginas a este respecto[64].

Tradicionalmente, el "acto intrínsecamente malo" fue contemplado exclusivamente a la luz del *finis operis* (la acción en sí misma) como si fuera un elemento primario de valoración, dotado de una cierta independencia en relación con el *finis operantis*[65] (el objetivo o fin que se propone el sujeto), lo que sería una abstracción a la que no se le puede aplicar una valoración moral[66].

El reproche que se hace a la formulación tradicional del *intrinsece malum* radica en la absolutez con que se juzga, sin excepción, una acción como mala en sí misma (aborto, eutanasia, anticoncepción, blasfemia, adulterio, homicidio de un inocente, etc.). Las normas con carácter de absoluto en teología moral son relativamente pocas.

J. Milhaven, examinando las obras del doctor angélico, encuentra que "los principios inmutables" explícitamente llegan a diez[67]; entre otros, éstos: "Se ha de evitar el mal", "no se ha de hacer a nadie lo injusto"; "se ha de dar a todos lo que es justo"; "a nadie se ha de matar injustamente"; "siempre es justo y virtuoso el tener moderación", etc.

Examinando de cerca una serie de consultas hechas entre 1880 y 1955 al Santo Oficio (de entonces) o a la Penitenciaría Apostólica, sobre diversos problemas morales (uso onanístico del matrimonio, recurso a los períodos agenésicos, esterilización...) no se halla en las respuestas ninguna fórmula que haga pensar en una calificación como algo "absolutamente malo". Las respuestas suelen emplear los términos de "ilícito, prohibido, grave...".

¿Se podría afirmar que el intento de renovar la moral en torno a la mitad del siglo XX, desde fuera (la revolución sexual, la aparición de la "ética de situación" y la apertura de la Iglesia anglicana) y también desde dentro de la Iglesia católica (con algunos teólogos alemanes y algunos juristas italianos), haya dado ocasión para que el Magisterio pontificio hubiera asumido una actitud de mayor severidad? No es improbable.

A juzgar por el *Enchiridion familiae*, la fórmula *intrinsece malum* sólo aparece en el siglo XX con el magisterio de Pío XI y Pío XII. A lo largo del siglo XIX el Santo Oficio y la Penitenciaría Apostólica promulgaron una serie de decretos en torno al "uso y fines del matrimonio": en ellos no se encuentra esta expresión. Sólo se le halla en el decreto del Santo Oficio (11 de agosto de 1936), con posterioridad a la *Casti connubii, de* Pío XI, a propósito de la esterilización quirúrgica considerándola no ser una "acción intrínsecamente mala" por lo que respecta a

la sustancia del acto (*Denz* 3760).

Pío XI, en su carta encíclica *Casti connubii* (31 de diciembre de 1930), refiriéndose a la anticoncepción, se expresa en estos términos: "Ningún motivo, sin embargo, aun cuando sea gravísimo, puede hacer que lo que va intrínsecamente contra la naturaleza sea honesto y conforme a la misma naturaleza; y estando destinado el acto conyugal, por su misma naturaleza, a la generación de los hijos, los que en el ejercicio del mismo lo destituyen adrede de su naturaleza y virtud, obran contra la naturaleza y cometen una acción torpe e intrínsecamente deshonesta"[68].

El Papa es explícito en el empleo de la fórmula "intrínsecamente deshonesto" (*intrinsece inhonestum*) y de otras expresiones que están en la misma línea: *contra natura*, "ningún motivo", "acto destinado por naturaleza a la procreación". La encíclica revela que el pensamiento del Papa experimentaba una tensión entre el *esse* (ser una institución) tradicional el matrimonio y el *fieri* (hacerse comunión de personas), escribe O'Riordan[69].

La condenación de la práctica anticonceptiva en la *Casti connubii* es absoluta, a juicio de F. M. Cappello, quien afirmaba que se trataba de una definición *ex catedra*. El magisterio posterior de la Iglesia no lo ha interpretado así. Pero en algunos de los esquemas preparatorios al concilio Vaticano II se deseaba una "solemne confirmación de la *Casti connubii*" (*desideratur solemnis confirmatio Encyclicae Casti connubi*)[70].

Años más tarde, Pío XII, en su célebre discurso a las parteras de la Unión Católica Italiana (29 de octubre de 1951) reafirmaba la enseñanza de su predecesor con el calificativo de "acción intrínsecamente inmoral": "Todo atentado de los cónyuges en el cumplimiento del acto conyugal o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, atentado que tenga por fin privarlo de la fuerza a él inherente e impedir la procreación de una nueva vida, es inmoral; y ninguna indicación o necesidad puede cambiar una acción intrínsecamente inmoral en un acto moral y lícito"[71].

Si se examinan los comentarios hechos en torno al discurso de Pío XII a las parteras, se podrá comprobar que algunos teólogos tomaron con discreción el pronunciamiento del Papa sobre el problema moral de las parejas. Un ejemplo es el artículo de Costantino Oggini teólogo milanés, quien analiza el tema de la continencia periódica a la luz del discurso pontificio, siguiendo el punto de vista de R. Brouillard; éste autor distingue tres categorías de motivos que obligan a matizar el juicio acerca de la responsabilidad moral de la persona[72]:

Una primera alude a aquellas circunstancias que afectan el "fin primario" del matrimonio, como sería la amenaza a la salud o a la vida de la esposa; la segunda categoría hace referencia a motivos ciertamente inmorales (simple

egoísmo, miedo al sacrificio, deseo de goce...); la tercera, si bien no piensa en razones inmorales como la segunda, tiene en mente ciertos motivos como serían el proyecto de llevar una vida honesta, de asegurar a los hijos un nivel social ideal.

Gustave Martelet llama la atención acerca del *intrinsece malum* que, si bien constituye un golpe grave que se inflige a la dignidad de la persona humana, de otra parte, no se puede afirmar que sea siempre el más grande mal que pueda existir. Enfatizar la falla objetiva y el adverbio "siempre" es una debilidad de la encíclica *Casti connubii*[73].

Un documento más reciente del Magisterio de la Iglesia es la declaración "persona humana" de la Congregación para la Doctrina de la Fe (29 de diciembre de 1975) acerca de ciertas cuestiones de la ética sexual. En ella se encuentran expresiones que hacen referencia expresa al principio del "mal intrínseco". Por ejemplo, en relación a los actos homosexuales declara que son "intrínsecamente desordenados" (8) y respecto de la masturbación afirma que es un acto intrínsecamente grave y desordenado (9).

En 1984 Juan Pablo II promulgaba la exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 de diciembre) en la que ha tratado el tema del *intrinsece malum* a propósito de la distinción entre pecado mortal y venial: "Existen actos que *per se* y en sí mimos, independientemente de las circunstancias son siempre gravemente ilícitos por razón del objeto. Estos actos si son realizados con el suficiente conocimiento y libertad son siempre graves"[74]. En esta ocasión el Papa no parece hacer ninguna atenuación a su afirmación, al menos explícitamente, pero pone de presente el "suficiente conocimiento y libertad", condición necesaria para admitir (o no admitir) una plena responsabilidad.

Evolución del principio hacia una mitigación...

J. Fuchs se pregunta "si hay casos en los que las circunstancias o los objetivos especiales pueden condicionar la cualificación moral de una acción, y otros en que no ocurre así. Surge, por consiguiente, la cuestión de si no se ha tenido demasiado poco en cuenta, en no pocos casos, la significación moral de las circunstancias y de las intenciones. A veces, no se fija con excesivo rigor el objeto de un acto sobre el que ha de emitirse una valoración moral?"[75].

Hoy se denominan como "intrínsecamente malos" aquellos "actos humanos" que en sí mismos son malos por razón de la materia (homicidio, anticoncepción, aborto, etc.), pero que, en virtud de una circunstancia especial o intención, sin que cambie la moralidad (en general), sí puede atenuar la malicia. La anticoncepción es mala en sí misma, pero las circunstancias que rodean el acto pueden hacerla menos culpable.

El principio del "acto intrínsecamente malo" ha sido objeto de una matización

notable en el postconcilio. Basta observar el magisterio pontificio, en su evolución, desde Pío XI a Juan Pablo II, por ejemplo, en lo que respecta a la anticoncepción.

La no absolutez de las normas morales está unida al carácter no absoluto de los bienes morales que aquellas protegen; en esta perspectiva, los teólogos moralistas remiten a una observación básica: ningún bien pre-moral (la vida, la salud, la enfermedad, la muerte, la integridad física-corporal, etc.) fuera de la esfera divina, es propiamente moral, constituye para el hombre un bien moral. Ningún mal pre-moral es un mal absoluto que deba evitarse a toda costa[76].

Se debe advertir que el principio de los actos "intrínsecamente malos" no ha especificado si se trata de "actos humanos" (*actus humanus*). Se refiere a actos del hombre (*actus hominis*) "intrínsecamente malos"? De ser así, no se podría hablar de actos responsables por parte del hombre. B. Schüller alude a este respecto a una "ética de la responsabilidad", contrapuesta a una "ética de principios"[77].

En el sínodo de obispos (1980) uno de los padres sinodales, Mons. H. Légaré, obispo de Grouard-McLennan (Canadá) aludió a la filosofía esencialista en que se desarrolló la teología del matrimonio; una filosofía que hacía pensar que la Iglesia ya está en "estado de perfección", olvidando que aun está en marcha, que se está construyendo a lo largo del tiempo[78].

Una filosofía esencialista parece "sustantivar" las cosas, es decir, estatificarlas, como ya definitivamente hechas, perdiendo de vista que los seres humanos están en un proceso continuo de realización. La filosofía esencialista mira fundamentalmente al acto en sí, dejando de lado al protagonista de la acción que es el hombre, que parece no contar nada en la concepción del acto humano. "El hombre es un ser histórico que se construye día a día…", como afirma Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (34).

Enrique Dussel pone de presente la dialéctica existente entre "ser" y "existir", entre "esencia" y "existencia": "El hombre podrá ser más de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la praxis, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Variará algo en el hombre pero será el mismo ente. Esta mismidad es ya el ser. Esta mismidad no es inalterable; en el caso del hombre es prácticamente alterable. En este sentido, 'el ser no es un producto del hombre', sino que el hombre es el pastor del ser"[79].

La reflexión sobre los "actos intrínsecamente malos" se debe iniciar introduciendo una distinción: ¿A qué tipo de actos se le dio el nombre de "actos intrínsecamente malos"? ¿A qué actos se le da hoy esta designación?

R. Frattalone define los "actos intrínsecamente malos" de este modo: "La manualística tradicional, fundada en la visión esencialista del acto moral,

sostenía que es intrínsecamente malo el acto humano que lesiona un valor moral ligado al fin último del hombre y expresado en la ley natural, reflejo de la *Lex aeterna Dei*. Por tanto, una acción que hiere el orden objetivo es intrínsecamente mala, aunque el sujeto ignore la malicia"[80]. Más adelante añade: "Estimulada también por la problemática ética actual y por las intervenciones magisteriales, que a menudo definen como intrínsecamente malos determinados comportamientos, la reflexión teológico-moral se ha concentrado recientemente en la profundización del fundamento de las normas morales"[81].

Llegando al pontificado de Pablo VI se encuentra en la *Humanae vitae* una mitigación del sentido de "absolutez" dado al *intrínsece malum*. "Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después, y que, por tanto, compartirán la única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien" (n. 14).

El hecho de que el Papa haga mención al "mal menor" y al principio de "totalidad" hace pensar en la posibilidad de hallar otro principio que mitigue el rigor del *intrinsece malum* respecto de la anticoncepción. Es significativo que los autores que comentaron la *Humanae vitae* (fueron muchos) no se detengan a examinar con detención el *intrinsece malum*. El cardenal D. Tettamanzi se aproxima un poco afirmando en su comentario a la encíclica que el objeto o materia de la acción no es el único elemento que define la gravedad de un pecado. Se debe tener en cuenta que existe pecado grave formal sólo allí donde la persona dispone en conciencia y voluntariamente de sí misma contra el designio de Dios[82].

La matización que parece admitir Pablo VI está en el hecho de hacer mención en este momento al principio del "mal menor", conocido en la Iglesia primitiva, pero olvidado posteriormente. La interpretación que hicieron las conferencias episcopales de la *Humanae vitae* dan una pauta para pensar que el magisterio de los obispos intuyó la posibilidad de una mitigación del rigor recuperando la dialéctica entre la doctrina y la vida, entre el principio y la situación concreta de los fieles[83].

Un paso más decidido en la comprensión del *intrinsece malum* lo ofrece Juan Pablo II en su carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993): "Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla: son actos 'irremediablemente malos, por sí y en sí mismos no son

ordenables a Dios y al bien de la persona" (81).

En este mismo número 81 añade el Papa: "Las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto subjetivamente honesto o justificable como elección". Algunos comentarios hechos a la *Veritatis splendor* han puesto de presente una fuerte polarización de los teólogos en torno a los extremos del "deontologismo" y del "teleologismo"[84], a propósito del *intrinsece malum*.

En la encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995) el Papa afirma, a propósito del aborto, que "ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre…" (62).

Salvo una mejor interpretación en estos últimos años, el principio de "lo intrínsecamente malo" ha logrado, gracias a la reflexión teológica, un nivel de claridad y de cierta flexibilidad conjugando los polos de la dialéctica doctrina-vida, inteligencia-corazón, principio-situación concreta. La propuesta de Schüller acerca de una ética de la responsabilidad[85] es una buena perspectiva para resolver, en una forma sanamente dialéctica, las aporías que afronta el hombre de nuestro tiempo.

Consecuencias para la ética postconciliar

Las consecuencias de una matización en la formulación del principio de lo "intrínsecamente malo", como no "absoluto" ("una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia"), aún no se hacen sentir en la vida concreta de la comunidad cristiana.

Esto se puede atribuir a una doble causa: en primer lugar, es un hecho que aún queda en el ambiente eclesial un cierto aire de rigor y de severidad. De otra parte, se observa cierta pereza intelectual en el clero para seguir de cerca la evolución, lenta pero progresiva del Magisterio en cuestiones de moral. Un teólogo español escribía hace pocos años acerca del "analfabetismo del clero" hoy[86].

La encíclica *Veritatis splendor* hace una referencia al problema de la anticoncepción, ya estudiado por Pablo VI en la *Humanae vitae*: "Si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien" (*VS* 80). La nota 131 de la encíclica al numeral 80 advierte el peligro de un cierto relativismo, "como si después del concilio ya estuvieran permitidos algunos comportamientos, que precedentemente la Iglesia había declarado intrínsecamente malos".

A propósito de la anticoncepción y en relación con la *Humanae vitae*, habría que tener en cuenta el magisterio de muchas conferencias episcopales que aplicaron

la *Humanae vitae* a la situación concreta de cada Iglesia local. Por ejemplo, hay una diferencia de consideración entre el pronunciamiento de Pío XI en la *Casti connubii* ("no puede haber razón alguna, así sea gravísima, que pueda convertir una acción intrínsecamente contra la naturaleza en una acción conforme a la naturaleza") y la sentencia de la Conferencia Episcopal Francesa (Lourdes 8 de noviembre de 1968) en que afirmaban los obispos franceses: cuando alguien en un conflicto de deberes se halle en la alternativa de que cualquier decisión que tome no puede evitar el mal, la sabiduría tradicional prevé optar, en el caso concreto y delante de Dios, por aquel deber que considera más urgente[87].

El episcopado belga, pronunciándose también en relación a la *Humanae vitae* (30 de agosto de 1968) enseñaba: cuando se trata de la aplicación concreta de ciertas prescripciones de orden moral que se presentan a los fieles a causa de algunas circunstancias particulares como un conflicto de deberes, si creen que están sinceramente imposibilitados para conformarse a las prescripciones morales, en este caso la Iglesia les pide buscar con lealtad el modo de actuar que les permita adaptar su conducta a la norma establecida; si no lo logran inmediatamente, no se consideren por esto separados del amor de Dios[88].

En el mismo Magisterio pontificio y episcopal hallamos una constante en tres declaraciones: Conferencia Episcopal de Estados Unidos (1968), Congregación del Clero (1972) y una "nota pastoral" (con aprobación del Papa) de *L'osservatore Romano* (1989): en ellas, casi con los mismos términos, se afirma que "si bien las circunstancias, que rodean un acto en sí malo, no pueden hacerlo virtuoso u honesto (las circunstancias no cambian la moralidad del acto), sí pueden hacer que sea menos culpable, que sea no culpable o subjetivamente defendible"[89].

Una consecuencia que demuestra coherencia con la doctrina conciliar de Vaticano II es el reconocimiento a la dignidad de la persona humana vista en su totalidad como sujeto agente y responsable de su conducta. Creemos que la *Humanae vitae* ya plantea una clave de interpretación del "mal intrínseco" al aludir a dos elementos significativos que Pablo VI coloca al mismo nivel: "La paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia" (10). Con la fórmula "*Orden moral objetivo"* interpretado por la *conciencia rect*a parece querer conciliar el Papa la dos corrientes contrapuestas del "deontologismo" y del "teleologismo".

M. Vidal, comentando la encíclica *Veritatis splendor*, hace algunos reparos a la postura del Papa en relación con el "intrínsecamente malo": La doctrina del "mal intrínseco" se apoya sobre una comprensión reductiva de la acción moral. Ésta prácticamente se reduce al objeto, desencarnado. La intencionalidad del sujeto, si bien no se elimina, queda muy mermada su funcionalidad moral. Lo mismo y

más, acaece con las circunstancias. Resulta difícil entender el contenido de la acción moral reduciéndolo al "objeto" del acto. Sin negarlo, y aún enfatizando su importancia, debiera ser integrado lo que se llama objeto dentro del conjunto significativo más amplio de la acción moral; una praxis (objeto) real (circunstancias) intencionalizada (fin). Creo, que planteando la cuestión de este modo, se conseguiría también, y mejor, el objetivo que se persigue: apoyar la existencia de valores morales objetivos, sobre los que construir la dignidad humana en un mundo justo en alabanza del Dios bueno"[90].

Es el mismo Vidal quien propone una forma de interpretar la cuestión del "intrínsecamente malo". Para ello plantea unas pautas: en primer lugar, conocer el significado del adverbio "intrínsecamente", que no siempre se ha entendido de la misma manera: "En la discusión teológico-moral actual hay consenso en la afirmación de que existen acciones y situaciones que son en sí mismas contrarias al orden moral objetivo"[91].

La divergencia entre los moralistas católicos se presenta a la hora de interpretar los diversos niveles de valores y de normas: si se trata de valores o normas trascendentales, de valores o normas concretas, de valores o normas cuyo significado es contrario al apriori de la ética, etc. Vidal ofrece, a modo de balance de la problemática, esta perspectiva: "Lo importante en la cuestión del "mal intrínseco" es apoyar el objetivo principal que persigue la encíclica: defender el orden moral objetivo como salvaguardia de la dignidad de la persona dentro de una sociedad justa en el horizonte de la aceptación gozosa de Dios"[92].

Conclusión

El tema del "mal moral intrínseco" aún no ha logrado una justa y plena comprensión y clarificación; el pueblo de Dios la necesita. La discusión continuará todavía; es de esperar que en un futuro no lejano las posturas contrapuestas se acerquen a un consenso satisfactorio. De por medio está el pueblo de Dios que no puede estar a merced de discusiones teológicas. Se hace necesaria la conciliación entre la doctrina y la vida, entre lo objetivo de la norma y la situación de la persona humana.

De todas formas, se observa un avance, lento pero significativo, incluso dentro del mismo Magisterio eclesial, al admitir que las circunstancias, si bien no cambian la moralidad de un acto (malo en sí), sí pueden "atenuar" la malicia. El diálogo entre Magisterio, teólogos y el pueblo de Dios podrá contribuir a una mayor precisión de este principio.

55 CUERVO, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente con las enseñanzas de la Encíclica "Veritatis splendor"*. Rialp, Madrid, 1994, p. 103.

56 Cf. FUCHS, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Piemme, Casale Monferrato, 1984, p. 125.

57 Cf. DEMMER, Klaus. *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*. Pontificia

Università Gregoriana, Roma, 1989, pp. 290-291.

58 Cf. Fuchs, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata.* Op. cit., p. 125.

59 Vidal, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. PS, Madrid, 1990, pp. 465-466.

60 Cf. E. Curran, Charles. *A new Look at christian Morality. Christian Morality Today*. Fides Publishers Inc., Notre Dame, 1968, pp. 73-123; Pinckaers, Servais. *A ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion.* Universitaires, Fribourg, 1986; Fuchs, Joseph. "The Absoluteness of moral Terms". En: *Readings in Moral Theology*, vol. I. Paulist Press, New York, 1979, pp. 94-137; Rohnheimer, Martín. "Intrinsecally Evil Acts and the moral Viewpoint: clarifying a central Teaching of *Veritatis splendor*". En: *The Thomist* 58/1 (1994), pp. 1-39; Milhaven, John. "Absolutos morales y Tomás de Aquino". En: *Principios absolutos en teología moral.* (Dirigido por Curran, Ch. E.). Sal Terrae, Santander, 1970, pp. 155-186; Fuchs, Joseph. "El acto moral: lo intrínsecamente malo". En: *Teología moral en fuera de juego? Respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*". (Dirigido por Mieth, D.). Herder, Barcelona, 1996, pp. 199-217; Gatti, Guido. "Nuove posizioni sull'intrinsece malum nella teologia contemporanea". En: *Salesianum* 47 (1985), pp. 207-229.

61 Frattallone, Raimondo. "Autoerotismo". En *Nuevo Diccionario de teología moral*. (Dirigido por Compagnoni, F.; Piana, G. y Privitera, S.). Paulinas, Madrid, 1990, p. 116.

62 Cf. Pinckaers, Servais. *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Historie et discussion*. Éditions Universitaires, Fribourg, 1986, pp. 46-47.

63 Santo Tomás. *Suma Teológica* I.II, q. 18, a. 4, ad 3: "Quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa"; Weber, Helmut. *Teología Moral General. Exigencias y respuestas*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 410-413.

64 Cf. Weber, Helmut. *Teología Moral General. Exigencias y respuestas*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 410-413.

65 Cf. Cozzoli, Mauro. "Finis operis-finis operantis". En: *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 431-432.

66 Cf. Janssens, Louis. "Ontic Evil and moral Evil". En: *Readings in Moral Theology*, vol. I. (Editado por Curran, Ch. E. y McCormick, R.). Paulist Press, New York, 1979, p. 49.

67 Cf. Milhaaven, John. "Absolutos morales y Tomás de Aquino", p. 170.

68 Pío XI. "Carta encíclica *Casti connubii,* 31 diciembre 1930". En *Enchridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio y la familia (Siglos I a XX)*. Colaboración de A. Sarmiento y J. Escriva. Rialp, Madrid, 1992, vol. I, p. 742.

69 Cf. O'Riordan, John. *Evoluzione della teologia del matrimonio*. Cittadella, Asís, 1974, p. 39.

70 Cf. *Acta et documenta Concilii Oecumenici Vaticani II. Apparando, Series I, Antepraeparatoria. Appendix,* vol. II, pars 1, p. 166.

71 Pío XII. "Alocución 'Vegliare con sollecitudine' a las Comadronas de la Unión Católica Italiana" (29 de octubre de 1951)". En: *Enchridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio y la familia.* Op. cit., pp.1439-1440.

72 Cf. Oggioni, Costanttino. "Il pensiero del Santo Padre sulla continenza periodica". En: *Rivista del Clero* 33, 1952, pp. 56-63.

73 Cf. Martelet, Gustave. *L'esistenza umana e l'amore*. Cittadella, Asís, 1970, pp. 16-18.

74 Juan Pablo II. Adhortatio apostolica post Synodum, episcoporum *Reconciliatio et paenitentia* (2 de diciembre de 1984). *AAS,* 77, 1985, pp. 185-275.

75 Fuchs, Joseh. "El acto moral: lo intrínsecamente malo". *Op. cit*., p. 207.

76 Cf. Fuchs, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 129-130: El capítulo VI está titulado: "Ci sono atti intrinsecamente cattivi?", pp. 117-139.

77 Cf. Schüller, Bruno. *La fondazione dei principi morali.* Cittadella, Asís, 1975, p. 114.

78 Cf. Caprile, Giovanni. *Il sinodo dei vescovi 1980*. La Civiltà Cattolica, Roma, 1982, p. 124.

79 Dussel, Enrique. *Para una liberación de Latinoamérica*, vol. I. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 45.

80 Frattallone, Raimondo. "Acto humano". En: *Nuevo Diccionario de teología moral*. (Dirigido por

COMPAGNONI , F.; PIANA, G. y PRIVITERA, S.). Paulinas, Madrid, 1990, p. 44.

81 *Ibíd*., p. 45.

82 Cf. TETTAMANZI, Dionigi. *"Humanae vitae". Commento all'enciclica sulla regolazione delle nascite*. Ancora, Milán, 1968, p. 108; CAMPANINI, Giorgio. "L'enciclica 'Humanae vitae' e i coniugi cristiani". En: *Presenza pastorale* 39 /1-2 (1969), pp. 85-96.

83 Cf. *Lettere Pastorali (1968-1969*) (Bajo el patronato del Cardenal Antonio Poma) Verona, 1970; LAMBRUSCHINI, Ferdinando; VALSECCHI, Ambrogio y OTROS, *Saggi di…, Polemiche, critiche, consensi, documenti…* ICAS, Roma, 1969; VELLA, Charles A. *La coppia e l'amore. A dieci anni della "Humanae vitae"*. Libreria della Famiglia, Milán, 1978.

84 Cf. CARLOTTI, Paolo. *"Veritatis splendor". Aspetti della recezione teologica*. LAS, Roma, 2001, pp. 135-161; THÉVENOT, Xavier. *Veritatis splendor*. Cerf, París, 1993; RODRÍGUEZ-LUÑO, A. "*Veritatis splendor*. Un anno dopo. Appunti per un bilancio I". En: *L'Annèe Philosophique* 4 (1995), p. 236; REIG PLA, J. A. "Los actos intrínsecamente malos en la encíclica 'Veritatis splendor'". En: *Anales Valentinos* 22, 1996, pp. 115-136; FUCHS, Joseph. "El acto moral: lo intrínsecamente malo". En: *La teología moral ¿en fuera de juego? Respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*. (Bajo la dirección de MIETH , D.). Herder, Barcelona, 1996, pp. 199-217.

85 Cf. SCHÜLLER, Bruno. *Fondazione dei giudizi morali*. Op. cit., p. 114.

86 Cf. GONZÁLEZ FAUZ, José Ignacio. "Hacia un clero analfabeto?". En: *Sal Terrae* 82/9 (1994), pp. 735-738.

87 Cf. *Humanae vitae e Magistero Episcopale* (a cargo de SANDRI, L.). Dehoniane, Bologna, 1969, n. 264.

88 Cf. *Ibíd.,* n. 84.

89 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La famiglia, comunità d'amore. Dialettica tra unità/fecondità*. Logos, Roma, 2004, pp. 188-190.

90 VIDAL, Marciano. L*a propuesta moral de Juan Pablo II*. PPC, Madrid, 1994, p. 143.

91 *Ibíd.,* p. 145.

92 *Ibíd.,* p. 147.

CAPÍTULO IV

De la "regla de cobre" a la "regla de oro"

Introducción

Para la generación joven encontrarse con la palabras "regla", "norma", "ley", así sea "de oro", puede suscitar alguna sospecha. Una pedagogía familiar y escolar, centrada en normas, en reglamentos y leyes, ha dado origen al "método autoritario" en el campo de la educación. Se trata de un método que partía de "la idea de que la inmadurez y la inexperiencia del educando debía apuntalarse en la autoridad parental, según normas coercitivas e indiscutibles, para que pudieran lograrse resultados positivos", escribía N. Galli[93].

Hoy día nos encontramos con el desgano, con un rechazo explícito a la norma, a causa de una cierta "acumulación normativa" de la cual habla M. Vidal: "En la vida de las instituciones religiosas existe una propensión a producir normas, a acumularlas y a ordenarlas; funciona con menor fuerza el mecanismo de supresión o anulación de normatividades"[94].

Frente al problema del rechazo de la norma, hoy se quisiera promover una regulación de la vida individual y social reducida al "mínimo legal", lo que desemboca en la "ley del menor esfuerzo". Incluso la familia, la escuela, la sociedad, con su actitud de "lezeferismo", de permisividad, están favoreciendo un clima de mediocridad.

La presencia de la ley, de la norma, en la vida de cada uno y en la vida de la comunidad es necesaria; tiene una función pedagógica. La falla pedagógica de una educación autoritaria estuvo en la manera de formular la norma a cumplir. Ésta no se justifica en la misma autoridad. Las cosas no son buenas porque están mandadas, sino que son mandadas porque son buenas.

Se debe operar el cambio de la pedagogía de solos "imperativos" a una educación del "indicativo vinculante", lo que nos exige saber razonar y motivar las normas. Porque eres una persona humana, debes comportarte como corresponde. El joven, cuando se encuentra con una norma suficiente y razonablemente motivada, no tiene dificultad en acatarla dócilmente.

Iniciando la reflexión sobre la "regla de oro" como una perspectiva pedagógica se debe hacer una pregunta de rigor: ¿cuál es el mejor puesto para colocar la "regla de oro": comenzar según el método deductivo, partiendo de la "regla de oro"? Una visión histórica nos ha puesto en esta dirección. O bien, ¿colocar la

"regla de oro" en la perspectiva de culmen, de síntesis o punto de llegada de todos los principios morales?

Por una razón metodológica preferimos la primera, porque, de frente a una pedagogía tradicional que ha subrayado la ley como pauta de la educación moral, muchas veces reducida al mínimo ético, la "regla de oro" con su formulación positiva –haz a los otros todo el bien que quieres que ellos hagan por ti– nos coloca en una perspectiva, no de la "ley-confín", sino de la "ley-directriz".

La presente reflexión se propone plantear una breve visión histórica de la "regla de oro", plantear el paso de la "ley-confín" a la "ley-dirección" y colocar la "regla de oro" en la perspectiva de una ética universal, como hoy se vislumbra desde el diálogo ecuménico y desde la ética civil.

Un poco de historia…

La presencia de la "regla de oro" en las culturas más antiguas nos hace intuir que la condición de intersubjetividad del ser humano ya conllevaba la necesidad de un mínimo legal para organizar la convivencia humana. El *Zen Avesta*, el *Upanishad*, el *Mahabharata*, el *Talmud*, los *Aforismos* de Confucio, de Diógenes Laercio, etc., son testimonios de la existencia de una norma que han llamado "regla de oro":

– Tu esencia refrena que hagas a otro lo que no es bueno para ti (*Zend Avesta*).

– El hombre es el que ve a todos los seres en sí mismo y a él mismo en todas cosas (*Upanishad*).

– No hagas nada a los otros que, si ellos te lo hicieran, te causaría dolor (*Mahabharata*).

– No hagas a los otros lo que no deseas para ti (*Confucio*).

– Quien quiera obtener algo, antes debe haberlo dado (*Lao Tsé*).

– No hagas a los demás lo que no quieres para ti (*Talmud*).

Se cuenta que Zin Gun preguntó a Confucio: "¿Existe una palabra de la que se pueda decir que es guía para toda la vida? El filósofo respondió: 'Es la indulgencia'. Lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie"[95]. Más cercano a nuestra cultura occidental está Epicteto, quien afirmaba que "lo que no deseas para ti, no lo desees a otros. Si no te gusta ser esclavo, no esclavices a otros"[96].

Guséinov reproduce un trozo del *Mahabharata* (siglo V a. C.): "Los actos de otras personas que el hombre no quisiera para sí y los cuales le son desagradables, que no los realice respecto a otras personas. Quien se una con la esposa del otro, ¿qué puede decir a otra persona? Pero lo que en aquella ocasión hizo a otra persona, no quisiera que se lo hagan a él; quien quiere la

vida para sí, ¿cómo puede matar a otro? Hay que tratar de hacer a otros lo que se desea para sí"[97].

Biólogos como Hans Selye, embriólogos como W. Roux y genetistas como Dobzhansky han llegado a firmar que "esta regla de oro parece haber sido formulada por numerosos pensadores de todos los tiempos y de todo el mundo, porque sin duda está arraigada en la mente humana, y hay que adaptarla hoy porque es conforme a las leyes biológicas descubiertas en nuestro tiempo"[98].

Modernamente, algunos autores, en especial del área anglosajona, se han dedicado al estudio de la "regla de oro"[99] en un doble sentido. En primer lugar, es F. d'Agostino quien hace la síntesis del pensamiento de Kant y de Leibniz[100]. El primero quiere oponer a la "regla de oro" (inspirada en el amor) el "imperativo categórico" (fundado en la ética). Leibniz, en cambio, pretende colocarla dentro de una *Weltanschauung* cristiana.

En segundo lugar, algunos quieren cuestionar la "regla de oro": según Calogero[101], contraponen una comprensión "utilitarista" (egoísta) de la formulación de la "regla de oro" y una comprensión "altruista". En alguna forma, uno y otro intento aluden implícitamente a la forma como el 'legista de la parábola del buen samaritano' (*Lc* 10, 29-38) entendía el concepto del "otro", del prójimo.

Leyendo atentamente los reparos que la literatura anglosajona hace a la "regla de oro", parecería que la entienden en el contexto de una estricta reciprocidad, algo así como el *do ut des* ("doy para que me des" practicado con una estricta igualdad, según el concepto del derecho (alteridad, reciprocidad, igualdad).

E. Testa alude a un *Ur-Decalog* (decálogo primitivo) que contenía fórmulas que se corresponden con la 'regla de cobre' (propuesta en forma negativa): "No habrá para ti otros dioses que yo", "no esculpirás imágenes de la divinidad", "no trabajarás en el día séptimo", "no maldecirás a tu padre o a tu madre", "no cometerás adulterio", "no robarás", etc.[102]

La "regla de oro" no es propia de la enseñanza de Jesús de Nazaret; formulaciones paralelas se hallan de hecho en numerosas obras de la literatura antigua, greco-romana y judeo-oriental[103]. El mundo bíblico nos ofrece dos formulaciones de esta regla: "No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan" (*Tb* 4, 15), que los estudiosos llaman "regla de cobre" o "regla de plata", a causa de la formulación en forma negativa. El libro de los *Proverbios* (3, 25-32) como también el *Eclesiástico* (7, 1-7) ofrecen textos más amplios en este sentido.

El Nuevo Testamento nos ofrece dos expresiones idénticas en los evangelios de *Mateo* (7, 12) –"todo cuanto quieren que les hagan los hombres, háganlo

también ustedes a ellos"– y de *Lucas* (6, 31) "lo que quieran que les hagan los hombres, háganlo ustedes igualmente". A diferencia del A.T., esta formulación aparece en forma positiva; de ahí que los autores le hayan dado el apelativo de "regla de oro".

Gnilka, comentando el N.T. a propósito de la sentencia de *Mateo*, afirma que la "regla de oro" ya existía entre los rabinos: Hillel, interrogado por un prosélito que le pedía resumirle en pocas palabras la *Torá*, respondió: "No hagas a tu prójimo lo que para ti es odioso. Ésta es toda la *Torá;* el resto no es más que explicación"[104]. Si bien Hillel cita la "regla" en forma negativa, se sabe que en el judaísmo existía la forma positiva: "Así como tú deseas que no te venga ningún mal, sino bien, actúa así en relación con tus parientes y con los pecadores"[105].

Schnackenburg, analizando el evangelio de *Lucas* (6, 31) destaca cómo el evangelista coloca la "regla de oro" en el contexto del amor al prójimo: mientras una formulación en sentido negativo sólo intenta no hacer daño al otro, la versión positiva invita a una actitud superior: "A amar al prójimo como a ti mismo".

La forma como *Lucas* expresa la "regla de oro" parece tener un alcance más amplio todavía que la fórmula de *Mateo*: no habla de prójimo o de hermano, sino de "hombres" en general. Hay algo singular: Jesús, proclamando la "regla de oro", ha pretendido que cada uno de sus oyentes decida personalmente, haciéndolos independientes de la interpretación de la ley dada por los escribas[106].

Peschke relaciona la "regla de oro" con el gran mandamiento del amor que Jesús proclama: la "regla de oro" sería una norma preliminar, una regla de sabiduría práctica, no una norma definitiva. La forma como aparecen propuestos la "regla de oro" y luego el "mandamiento del amor", sugiere Peschke, tiene un punto de partida diferente: mientras la "regla de oro" tiene como fundamento el hecho de descender de un mismo antepasado (Abrahán, padre del pueblo), el "mandamiento del amor" se funda en la filiación divina de todos los creyentes mediante el Hijo[107].

Diversos autores de nota, como J. Jeremías, H. Schürmann, P. Grelot, afirman que la versión positiva que encontramos en labios de Jesús constituye la revolución del amor evangélico, aunque hoy esta opinión no es sostenible por cuanto es posible hallar la "regla de oro" ya en el judaísmo y en otras tradiciones religiosas. M. Dumais afirma que, más que la fórmula misma de la "regla de oro", es el contexto general del "sermón de la montaña" el que le da una fuerza determinante[108].

De la época de los padres de la Iglesia queremos citar el aporte de san

Jerónimo: "Si quieres condensar en una frase todo el jugo de los consejos del Evangelio, escribe en las *Cartas*, deberás esculpir en el corazón aquella máxima que salió de los labios del Señor, que es como la síntesis de toda la justicia: todas las cosas que quieres que otros hombres hagan por ti, hazlas tú a los otros. Aquí se resume toda la ley y los profetas. Antes de cada acción, antes de cada palabra, incluso antes de cualquier pensamiento, haz que venga a la mente esta máxima"[109].

Santo Tomás de Aquino sugiere la diferencia entre la "regla de cobre" y la "regla de oro": la ley formulada en negativo, "la ley para la educación de los niños", necesita un límite planteado con un "no hagas..."" ("es como un pedagogo"); en cambio, la ley propuesta en forma positiva es la ley de los adultos (personas maduras), que supone una mayor madurez en virtud de una autonomía responsable ("es una ley de perfección")[110].

En los manuales de teología moral no ha sido fácil encontrar referencias explícitas a la "regla de oro". Aurelio Fernández, sin hacer mención expresa, titula una sección de su manual con estos términos: "La moral neotestamentaria no es prioritariamente la moral negativa del 'no hacer', ni la represiva del 'evitar', ni la permisiva de la arbitrariedad, sino la moral activa del 'actuar'"[111]. A propósito de ésta escribe: "Esa moral viva, marcada por el ritmo creador, se fundamenta no en matar los deseos, como en las morales paganas, sino en emplear a fondo todas esas posibilidades humanas que ofrece el interior del hombre"[112]. Se intuye que el autor alude a un doble tipo de moral: uno negativo ("no hagas...") y otro positivo ("haz...").

B. Häring, en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo,* a propósito del capítulo VII sobre "tradiciones, leyes, normas y contexto", coloca la "regla de oro" dentro de la relación de las conciencias, un tema preferido por él: "El individuo no será un ser moral si no respeta la humanidad en todas las demás personas. Esta regla dorada se aplica a todo. El individuo no podrá alcanzar un conocimiento existencial de su propia libertad, dignidad y derechos básicos si no está comprometido a luchar por conseguir idéntica dignidad, libertad y derechos para los demás. Afirmamos que la esclavitud no deberá existir nunca jamás porque contradice la regla de oro"[113].

Privitera alude a la regla de oro a propósito de "la calidad del comportamiento moralmente bueno" y lo relaciona con la lógica del principio de "imparcialidad" que aparece en el texto de *Mateo* (5, 45) y de *Lucas* (76, 35): como Dios hace brillar el sol sobre buenos y malos, así el hombre deberá amar incluso a los enemigos; de lo contrario, no estará asumiendo el principio de imparcialidad sin discriminaciones. El modo como Dios Padre y Dios Hijo se comportan con el hombre es el criterio de cómo el creyente deberá actuar con sus semejantes[114].

H. U. Von Balthasar en "las nueve tesis para una ética cristiana" pone la "regla de oro" dentro del contexto de las "bienaventuranzas" que obligan al creyente a renunciar a una justicia estrictamente distributiva y que imponen la exigencia de "ser perfectos y misericordiosos como lo es el Padre celestial" (*Mt* 5, 48). La "regla de oro" en el ámbito cristiano asume, además de la dimensión horizontal de la solidaridad que ya tenía en el mundo pagano, la dimensión vertical que da una fundamentación más profunda aún a la misma reciprocidad con los demás hombres[115].

Se intuye en el pensamiento de estos teólogos la perspectiva en que es puesta la "regla de oro" dentro del ámbito moral: tanto en el evangelio de *Mateo* como de *Lucas* la "regla de oro" se inscribe dentro del "sermón de la montaña" de Jesús; esta perspectiva ya es de por sí significativa; es una invitación a superar la moral de los escribas y fariseos que se quedaba al nivel de una moral de reciprocidad discriminatoria: "Porque si aman sólo a quienes los aman, ¿qué recompensa vana tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos, los gentiles?" (*Mt* 5, 46-47).

La "parábola del buen samaritano" (*Lc* 10, 29-38) urge superar una estricta justicia: "Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos" (*Mt* 5, 20). Juan Pablo II afirmó en la encíclica *Dives in misericordia* (1980) que "la justicia por sí sola no basta" (12).

P. Laín Entralgo comentó la "parábola del buen samaritano" desde la óptica del "otro"; analizando los vocablos que emplea el "doctor de la ley" de la parábola, deduce que para él "prójimo" es el israelita, el hombre del mismo pueblo, lo que estaría aludiendo a una "proximidad espacial o temporal". ¿La pregunta del legista a Jesús tendría el oculto propósito de obligarle a optar, como judío, entre una postura "cerrada" y una postura "abierta"?[116]

"A la pregunta del legista '¿quién es mi prójimo?', escribe Laín Entralgo, Jesús responde trastocando la relación de reciprocidad: '¿De quién soy prójimo?'. (...) Jesús sustituye la antigua jerarquía concéntrica, de la cual es centro el *yo* por una jerarquía concéntrica nueva, centrada en torno al *tú*, que no es teórica (saber la noción de prójimo), sino operativa; no pertinente a la doctrina, sino al comportamiento"[117].

Laín Entralgo concluye: "Cristo, enseña a mirar al *compañero*, como a un hombre, y a tratarle con amor misericordioso y operativo". Amar al otro siendo "prójimo" suyo y hacer del otro un "prójimo" es, en primer término, desvincularle intencionalmente de todas sus ataduras familiares, amistosas y nacionales, para ver en él su desnuda y personal condición humana"[118].

La "regla de oro", por la forma como aparece en el NT (en labios de Jesús de Nazaret, con dimensiones de universalidad sin discriminaciones, en forma

altruista no egoísta, etc.), si no está al nivel del "gran mandamiento del amor al prójimo" sí está muy próxima; es una buena preparación para la proclamación del "ámense unos a otros como yo los he amado" (*Jn* 13, 34)

De la "ley-confín" a la "ley-dirección"

"No hacer al otro lo que no quieres para ti", o "hacer al otro lo que esperas que él haga en tu favor", son dos fórmulas que aparecen en la pedagogía humana. Normalmente, la primera fórmula ha sido la más frecuente. La formulación negativa se encuentra con una barrera que señala un límite: más allá no se debe ir, so pena de cometer una falla moral, o bien, no hay obligación de ir más allá de lo que exige el texto de la ley. Una norma propuesta en forma negativa es como aquellas torres de la energía eléctrica que indican con una calavera el peligro de muerte, si se supera el límite.

Es bastante frecuente encontrar personas cuyo criterio moral se guía por una "ley-confín": es decir, que la conducta moral se regula por la norma del "No": no mentir, no robar, no matar, no adulterar... Muchas de estas personas preguntan al experto en moral: ¿en qué momento de la celebración de la eucaristía dominical puedo llegar en tal forma que no cometa pecado? ¿Qué cantidad de dinero puedo robar sin cometer pecado grave? En una tal perspectiva los malos pensamientos no estarían sometidos a una regla moral porque no afectan a la persona contra la cual se tiene una mala disposición...

La "ley-confín"[119], con su formulación en sentido negativo, ha propiciado una conducta mediocre dentro del pueblo de Dios: es la ley del menor esfuerzo, la ley de lo estrictamente prohibido, la ley del "no hacer el mal", pero sin proponer qué es lo que hay que hacer (planteado en una forma positiva).

Desde esta perspectiva, se comprende porque Jesús de Nazaret haya subrayado enfáticamente en el evangelio de *Mateo*: "Si la justicia de ustedes no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos" (5, 20). Y a continuación Jesús enuncia varios preceptos veterotestamentarios: "Se les dijo, no matarás..."; "se les dijo, no cometer adulterio..."; "se les dijo, no perjurarás..." (5, 21-38). A cada una de estas formulaciones Jesús opuso una fórmula en positivo: "Yo les digo: 'Todo aquel que se encolerice...', 'todo el que mira a una mujer...', 'a quien te abofetee en la mejilla derecha, ofrécela la otra...'".

La formulación positiva, que llamamos "ley-dirección", no señala límites a la acción moral: "¡Haz!". En esta perspectiva se inscriben los planteamientos de Jesús de Nazaret en el evangelio de *Mateo*: "Yo en cambio les digo...". Un pasaje evangélico que ilumina maravillosamente esta nueva perspectiva es la "parábola del buen samaritano" (*Lc* 10, 29-38) que Jesús concluye diciendo al legista que lo interpelaba: "Vete y haz tú lo mismo".

El buen samaritano no se limitó a decir "yo no fui (el que lo hirió...)". Su

acción fue ejemplar; lo dicen los 13 verbos que el evangelista emplea para describir el proceso de esta acción caritativa. Se diría que el proceso va desde "a" hasta "z", es decir, desde encontrarlo herido hasta restablecerlo plenamente.

En alguna forma, esta doble pedagogía de la "ley-confín" y de la "ley-dirección" responde, la primera al tipo de educación tradicional y la segunda a la educación personalizada que hoy se está inculcando. La educación tradicional, en buena medida, se había limitado a proclamar la norma y a obtener la obediencia.

Una formación personalizada va más allá; realiza los tres pasos de interiorización de la norma: descubrir en la norma o ley promulgada el valor o bien que se propone inculcar, colocar este valor dentro de una escala o jerarquía de valores y, finalmente, asumir la ley como norma o exigencia de la propia vida[120]. La formación tradicional orientada hacia la formulación de normas en sentido negativo ("no hagas...") correspondería a la "regla de cobre" ("regla de plata") del A.T., mientras que la "regla de oro" corresponde a la enseñada por Jesús en el Evangelio.

Galli, a propósito de este modelo de formación, escribe: "El modelo autoritario en lugar de favorecer en el educando rasgos de autonomía y de responsabilidad, origina sometimiento e infantilismo. Los resultados que persigue este modelo en el sector de la disciplina, del compromiso y de la conducta son por lo general de tipo formal y provienen necesariamente de personas inmaduras o escasamente motivadas. (...) Por estas razones podemos ver en el estilo autoritario 'la fuente de todos los males' y la causa de muchas enseñanzas frustradas"[121].

M. Vidal llama la atención acerca de algunos fallos en la educación moral; se trata de fallos que tienen que ver con una moral formulada en negativo; algunos de estos desaciertos afectan a los contenidos, otros al método. Entre los primeros enumera los siguientes: reducir la moral a la mera entrega de un "maletín de virtudes", insistir excesivamente en valores tradicionales o reaccionarios, como también una relativización al máximo, motivar indebidamente el comportamiento moral (autoritarismo irracional), expresar el contenido moral con formulaciones inadecuadas (casuismo en vez de orientaciones)[122].

Entre las fallas a nivel del método educativo censura el convertir la educación moral en mera instrucción (caudal de información), apoyar la educación con condicionamientos persuasivos externos (alabanza o censura, premio o castigo), usar la metodología del "dirigismo" que hace bueno al educando mediante la conformación con la ley, propiciar el automatismo moral habituando a un determinado tipo de conducta[123].

Este modelo autoritario deberá ser superado por el tipo de educación que Galli llama "el modelo familiar y democrático" que responde a una educación según la

"ley-dirección". Lambruschini, citado por Galli, concibe este modelo como "la coexistencia dinámica entre autoridad-ley y conciencia-libertad". El principio directivo es éste: "La libertad es la conciencia que respeta la ley y la autoridad es la ley que respeta la conciencia"[124].

"La reflexión pedagógica, continúa Galli, ha indicado repetidas veces tanto la limitación de la metodología autoritaria consistente en el menosprecio del aspecto subjetivo, esto es de la autonomía, como la limitación de la metodología libertaria marcada, por el contrario, por la escasa importancia concedida al aspecto objetivo, es decir, a la adhesión a los valores. (...) Tanto los educadores como los investigadores ven con unanimidad en el estilo democrático, respetuoso para con los valores objetivos y las exigencias subjetivas, un sistema tanto más eficaz cuanto más idóneo resulta para asegurar a la par la autoridad de los padres y la libertad de los hijos"[125].

Es el mismo Vidal quien sugiere un cambio en la forma de plantear las normas morales: en vez de la formulación negativa, una formulación positiva; en lugar de un planteamiento categórico, uno hipotético; en cambio, de una norma cerrada, una norma abierta a la excepción; una formulación racional en vez de una formulación apodíctica; preferir un planteamiento teleológico (que tiene en cuenta las consecuencias previsibles) a uno deontológico que prescinde de ellas[126].

No es el vacío de la ley lo que se propone, sino la manera de presentar la norma: no como imposición arbitraria de la autoridad, sino como un valor, como un "bien que hay que amar y practicar". Es la expresión que ofrece la *Gaudium et spes* 16[127] aludiendo a la "conciencia moral". El doctor angélico llegó a afirmar que si alguien obedece una norma sólo porque es ley, éste actúa estúpidamente; en cambio, si obedece a la ley porque esta ley inculca un bien a amar y practicar, éste actúa inteligentemente.

Hacia un proyecto de ética universal

La denominación como "regla de oro" es relativamente reciente: sólo a partir del siglo XVIII. Quizás esto pueda explicar el hecho de que esté entrando en el ambiente de la modernidad. El aire de fraternidad que los antiguos quisieron expresar con la "regla de oro", en las dos fórmulas conocidas, para defenderse de la venganza del otro o para inculcar la ayuda al prójimo, vuelve hoy al panorama de la historia humana.

Se podría afirmar que, junto con el desarrollo de la conciencia moral después del Renacimiento, la "regla de oro" pasa del exterior (heteronomía) al interior de la persona humana (autonomía). De ahí que Guséinov haya titulado una de sus conferencias "La regla de oro, la igualdad, el humanismo"[128]. Se pasa de una moral de "imperativos" a una ética del "indicativo vinculante".

Desde esta perspectiva es interesante observar cómo el Movimiento ecuménico camina en la dirección de promover un sano humanismo dentro de la humanidad. En la "Declaración de una ética mundial", por parte del Parlamento de las Religiones del mundo, firmada en Chicago (28 de agosto de 1993) ya en el preámbulo se lee: "Debemos tratar a los demás como queremos que nos traten a nosotros"[129].

La "Declaración..." no impone, al contrario, propone planteamientos: "Nos declaramos comprometidos con la cultura de la no-violencia, del respeto, de la justicia y de la paz (...). Nos esforzaremos por conseguir un orden social y económico justo en el que cada cual reciba las mismas oportunidades para desarrollar plenamente sus cualidades humanas. Nos comprometemos con esta ética mundial (...) capaz de afrontar y de reconducir tan funestas manifestaciones globales. (...)

Continúa la Declaración: "Por ética mundial no entendemos una nueva ideología, como tampoco una religión universal unitaria más allá de las religiones existentes... Entendemos un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales. (...) Para conducirse de forma verdaderamente humana vale ante todo aquella 'regla de oro' que, en el transcurso de milenios, se ha ido acreditando en muchas tradiciones éticas y religiosas: 'No hagas a los demás lo que no quieras para ti'. Un principio que tiene un planteamiento positivo: 'Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti'. Ésta debería ser norma incondicionada, absoluta, en todas las esferas de la vida, en la familia y en las comunidades, para las razas, naciones y religiones"[130].

A propósito de ética mundial, H. Küng ha escrito un libro titulado *Proyecto de una ética mundial* en que hace referencia al doble movimiento de la historia: "Las religiones han padecido y padecen la constante tentación de perderse en un laberinto de mandamientos, preceptos y cánones.... (...). Sin embargo, pueden ofrecer al hombre una norma suprema de conciencia, un imperativo categórico inmensamente importante para la sociedad actual, cuya obligatoriedad alcanza grados muy superiores de profundidad y radicalidad.

Todas las grandes religiones ofrecen, en efecto, una especie de "regla de oro", una norma, no meramente hipotética y condicionada, sino categórica, apodíctica e incondicional, susceptible de ser llevada a la práctica aun en las complejas situaciones en que el individuo o los grupos se ven obligados a actuar"[131].

"Ser verdaderamente humano" es el criterio que aflora repetidas veces en la "Declaración":

– "Ser verdaderamente humanos, según el espíritu de nuestras grandes tradiciones religiosas y éticas, significa ser afable y abierto a la cooperación, en la vida privada y en la pública, no ser jamás desconsiderado y brutal (...).

– "Ser verdaderamente humano significa que, en lugar del recurso a la fuerza económica y política para conquistar el poder, debe emplearse esta misma fuerza en servicio de las personas; en lugar de una concepción pura del poder y de una política de dominación brutal, deben imperar el respeto mutuo, un razonable equilibrio de intereses y una voluntad abierta a la mediación y a la consideración recíproca; en lugar de un insaciable afán de dinero, prestigio y consumo, hay que redescubrir el sentido de la medida y de la moderación...".

– "Ser verdaderamente humano significa hacer valer la verdad en lugar de confundir la libertad con capricho y pluralismo con arbitrariedad; fomentar el espíritu de veracidad en las relaciones interpersonales de cada día en lugar de vivir en la insinceridad, la simulación y la acomodación oportuna; buscar incesantemente la verdad, animados por una incorruptible voluntad de sinceridad, en lugar de difundir medias verdades ideológicas y partidistas; servir la verdad, una vez conocida, con confianza y firmeza en lugar de rendir culto al oportunismo".

– "Ser verdaderamente humano significa que, en lugar de la dominación patriarcal o degradación (...), deben reinar un respeto mutuo, comprensión, compañerismo; en lugar del afán posesivo o del abuso sexual, debe haber una mutua consideración, tolerancia, apertura a la reconciliación, amor"[132].

La expresión "ser verdaderamente humano", que repite cuatro veces la declaración, se merece todavía una mayor explicitación. H. Küng, en su obra *Proyecto de una ética mundial*, ha dedicado un capítulo a "lo humano como criterio ecuménico fundamental". Diversos autores han dedicado páginas a meditar este tema de "lo verdaderamente humano"[133].

Preguntarse qué es "lo verdaderamente humano" en el contexto presente de postmodernidad tiene mucho sentido. La historia de la filosofía da testimonio de lo que en las diversas épocas de la humanidad se ha concebido como "humano": la felicidad, el placer, la utilidad, el arte, la ciencia, la naturaleza, la técnica, la legalidad, etc. La visión del "bien" según cada una de estas concepciones ha dado origen a sistemas filosóficos diversos, a concepciones reductivas y fragmentarias del "bien".

El peligro radica en una concepción parcial, unilateral; el "bien" no puede reducirse tan fácilmente a una de estas facetas enumeradas. El "bien" es algo global, se podría decir que es una "sinfonía". H. Küng se pregunta "¿qué es bueno para el hombre?", y a continuación responde: "Lo que le ayuda a ser verdaderamente hombre (y esto no es una mera tautología). (...) El criterio fundamental sería que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o "animal", sino que ha de vivir de una forma humana, verdaderamente humana, humanamente racional. Moralmente bueno sería, pues, lo que, tanto en su dimensión individual como social, permite y posibilita a largo plazo una vida auténtica en todos sus aspectos (también el instintivo y el de los

sentimientos) y en todas sus dimensiones (incluidas sus referencias a la sociedad y a la naturaleza)"[134].

J. Fuchs explica la expresión "lo humanamente humano" identificándola con "humanidad" (*Zwischenmenschlichkeit*), que significa "esencialmente inter-subjetivo"; ilustra con un ejemplo esta consideración: "El progreso técnico o económico no podría juzgarse como un valor 'humano' si no se le mira en el contexto interpersonal y social"[135].

Schüller apunta en esta misma dirección: "Humanidad" (*Menschlichkeit*) y "humano" coinciden; ambos vocablos poseen una carga moral-valorativa. Alguien que se ha decidido por una vida moral dirá que ha optado por un mundo más humano, por un mundo más justo[136]. Una concepción del bien moral o ético como lo "verdaderamente humano" no puede perder de vista la naturaleza relacional del hombre: relación con Dios como "hijo", con el "otro" como prójimo, como "hermano" y con el mundo como "señor" (*Puebla* 322).

"Lo verdaderamente humano" es una realidad dinámica que se desarrolla en la medida en que el hombre se construye: "El hombre, enseña Juan Pablo II, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres, por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento" (*Familiaris consortio* 34).

En esta perspectiva se debe tener presente el papel de la "cultura" en la tarea de "ser verdaderamente humano". La *Gaudium et spes* define la cultura como "todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones..." (53).

A propósito de "cultura", la "Declaración del Parlamento de las Religiones" alude cuatro veces al "compromiso en favor de una cultura": una cultura de la no violencia y del respeto por la vida; una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrada y veraz; una cultura de la igualdad y camaradería entre hombre y mujer[137].

Tratando de la cultura no se puede olvidar que nos encontramos en un contexto de pluralismo cultural. "El nuevo pluralismo intercultural –escribe el CELAM– abre opciones insospechadas para diseñar la manera de vivir de las personas. La extraordinaria diversidad humana logra así cauces para desenvolverse y hacer más convergentes la libertad y la vocación humana de servir a todos sin distinción. (...) La pluralidad de nuestro tiempo lleva a nuevas expresiones de generosidad intercultural y a la mayor claridad de la amplitud de

la solidaridad a que están llamadas todas las personas"[138].

De frente al pluralismo intercultural se hace necesario suscitar el esfuerzo en favor de una actitud sincera de todos hacia la "convergencia". Se trata de un verdadero esfuerzo por parte de todos para "hacer la verdad en el amor" como sugiere el autor de la Carta a los *Efesios* (4, 15). Ésta es, sin duda, una buena consigna para alimentar el esfuerzo de "convergencia" hacia lo que es "verdaderamente humano".

L. Boff afirma que en el intento de estructurar una "ética global" como proyecto colectivo, esta unidad compleja no puede pensarse según un único modelo –el modelo del ser en Occidente– sino que deberá integrarse con otros elementos de la civilización multiétnica, multireligiosa, etc[139].

La "regla de oro", que aparece traducida como un intento de promover una ética de lo "verdaderamente humano", tiene mucho que ver con la hoy llamada "ética civil". Bennàssar concibe ésta como "la que mejor puede hacer de puente o mediación entre la moral atea y la creyente; entre el individualismo y la comunidad; entre la indiferencia social y la solidaridad; entre la praxis del hombre criatura y el hombre salvado; entre la moral privada y la pública; entre la conciencia personal y la incidencia en las estructuras políticas, económicas y sociales"[140].

M. Vidal señala que es el hombre, como "valor absoluto", el lugar del encuentro de la ética civil con la moral religiosa. La aceptación del valor absoluto de la persona no debe ser motivo de disensión entre las éticas teistas y las ateistas, sino que, al contrario, es la ocasión y la garantía de un diálogo respetuoso y fecundo[141].

La "regla de oro", la concepción de lo que es "verdaderamente humano" y la ética civil, en alguna forma, parecen llegar a un cierto consenso: "Amar y practicar el bien" es algo connatural al ser humano, algo que está presente en la conciencia de todos los hombres. Una pedagogía de tipo positivo –"ama y haz el bien"– suscitará actitudes de solidaridad sin discriminaciones, de altruismo generoso, de amor universal.

Conclusión

Hemos titulado esta reflexión, "de la regla de cobre a la regla de oro", por una razón muy sencilla: el paso de una formulación negativa –"no hagas al otro el mal que no deseas para ti"– ("la regla de cobre o de plata") a una formulación positiva –"haz al otro el bien que quieres para ti"– está insinuando claramente el cambio de una conducta pedagógica autoritaria por una nueva actitud personalista y responsable: de la "ley-confín" a la "ley-dirección".

La evolución de la "regla de oro" del A.T. al N.T. deja en claro el paso de la "heteronomía" (la ley que se impone desde fuera al hombre), a la "autonomía",

cuando el hombre desde su interior, desde su conciencia, asume el bien (no parcial) sino integral, como un valor a realizar, haciendo del valor moral la norma personal de su vida.

La "regla de oro" en su formulación positiva ofrece una perspectiva muy válida para la educación moral en nuestro tiempo. Los estudiosos de los diversos estadios del desarrollo del sentido moral en la persona, como lo sugiere N. J. Bull[142], por ejemplo, señalan cuatro etapas (anomía, heteronomía, socionomía y autonomía).

A esta última etapa (la autonomía) hay que añadirle una especificación: deberá ser una autonomía en clave de intersubjetividad. Sólo así se entenderá que la autonomía no es absoluta, como tantas veces se ha pretendido, sino que deberá conciliarse con la dimensión social, con la reciprocidad. "El desarrollo auténtico de la persona exige la mediación de la relación interpersonal. No hay personalización sin desarrollo de la alteridad"[143].

Se diría que modernamente la "regla de oro" adquiere una nueva formulación: realizar "lo que es verdaderamente humano". Esta consigna no sólo es de competencia de los cristianos; lo es también de cualquier persona de "buena voluntad" que esté interesada en promover la humanización de la ética.

Hoy, cuando la postmodernidad, la secularización, el ateísmo práctico, parecerían caminar hacia un cierto "a-moralismo", se hace necesario trabajar por lograr cada día cuotas más altas de moralidad. Es aquí donde encuentra puesto la necesidad de la "convergencia" (sea de los credos religiosos, de las ideologías políticas, de los sistemas filosóficos, etc.) para con la "regla de oro" realizar lo que es "verdaderamente humano" con un dinamismo creciente, dentro de un sano pluralismo y siempre en clave de intersubjetividad.

93 GALLI, Norberto. *Pedagogía familiar hoy*. Herder, Barcelona, 1976, p. 34.

94 VIDAL, Marciano. *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992, p. 30.

95 GUSÉINOV, Abdusalam. *La regla de oro de la moral*. Progreso, Moscú, 1990, pp. 89-90.

96 EPICTETO. *Las máximas*. San Petersburgo, 1891, p. 15.

97 GUSÉINOV, Abdusalam. *La regla de oro de la Moral.* Op. cit., p. 89.

98 MIRET MAGDALENA, E. "Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal". En *Ética universal y cristianismo*. XIII Congreso de teología (8-12 de septiembre de 1993), Madrid, pp. 101-116.

99 Cf. VAN OYEN, H."Die goldene Regel und die Situationsethik". En: *Ethik ohne Normen?* (Dirigen GRÜNDEL, J. y VAN OYEN, H.). Freiburg, 1970, pp. 91-136; REINER, H. "Die goldene Regel". En: *Die Grundlagen der Sittichkeit*. Meisenheim, 1974, pp. 348-378; BROOK, R. "Justice and the golden Rule". En: *Ethics* 97 (1987), pp. 365-373; SCHMITZ, Ph. "Die goldene Regel. Schlüssel zum ethischen Kontext". En: *Christlich glauben und handeln*. (DEMMER, K. y SCHÜLLER HRGS, B.). Düsseldof, 1977, pp. 208-222; ERIKSON, Erik H. *Introspezione e responsabilità*. Armando, Roma, 1972, pp. 215-241; DUMAIS, Marcel. En: *Il Discorso della Montagna. Stato della ricerca, interpretazione, bibliografia.* LCD, Leumann (Turín), 1999, pp. 358-359. Ofrece abundante bibliografía.

100 Cf. D'AGOSTINO, Francesco. "La regola aurea e la logica della secolarizzazione". En: *Teologia Morale* 55 (1982), pp. 329-341.

101 Cf. CALOGERO, Guido. *Filosofia del dialogo*. Comunità, Milán, 1962, pp. 51-56.

102 Cf. TESTA, Emmanuele. *La morale dell' A.T.* Morcelliana, Brescia, 1981, p. 79.

103 Cf. DUMAIS, Marcel. *Il discorso della Montagna. Stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*. LDC, Leumann (Turín), 1999, p. 360.

104 GNILKA, Joachim. *Il Vangelo di Matteo. Commentario teologico del N.T.* Primera parte. Paideia, Brescia, 1986, p. 393. La traducción es nuestra.

105 *Ibíd.,* p. 393.

106 Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Il Vangelo di Luca. Commentario teologico del N.T.* Primera parte. Paideia, Brescia, 1983, pp. 572-573.

107 Cf. PESCHKE, Karl H. *Etica cristiana*, vol. II. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1985, pp. 234-235, 239 y 243.

108 Cf. DUMAIS, Marcel. *Il Discorso della Montagna...* Op cit., p. 362.

109 SAN JERÓNIMO. *Cartas*, IV, 148, 14-15. Tomado de *La Teologia dei Padri. Testi dei Padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, vol. III. Città Nuova, Roma, 1975, pp. 254-255. La traducción es nuestra.

110 Cf. SANTO TOMÁS. *Suma Teológica* I-II, q. 107, a. 1, ad a 1.

111 FERNÁNDEZ, Aurelio. *Teología Moral. Vol. I. Moral Fundamental*. Aldecoa, Burgos, 1995, p. 251.

112 *Ibíd.,* p. 252.

113 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares 1.* Herder, Barcelona, 1981, p. 330.

114 Cf. PRIVITERA, Salvatore. *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*. Oftes, Palermo, 1992, pp. 118, 124, 220.

115 Cf. VON BALTHASAR, Hans U. "Le sens chrétien de la Règle d'or". En: *Principes d'éthique chrétienne*. (RATZINGER, J. y DELHAYE, Ph.). Letielleux, París, 1979, pp. 82-83.

116 Cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro,* vol. II. Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 14-15.

117 *Ibíd.,* p. 17.

118 *Ibíd.,* p. 17.

119 Cf. GOFFI, Tullo. "Morale matrimoniale e familiare". En: *Corso di Morale* (a cargo de GOFFI, Tullo y PIANA, G.), vol. III. Queriniana, Brescia, 1991, p. 208.

120 Cf. JIMÉNEZ, Francisco. *La comunicación interpersonal.* ICCE, Madrid, 1979, pp. 76-80.

121 GALLI, Norberto. *La pedagogía familiar hoy.* z pp. 34-35.

122 Cf. VIDAL, Marciano. *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*. PPC, Madrid, 1996, pp. 131-132.

123 Cf. *Ibíd.,* p.132.

124 GALLI, Norberto *La pedagogía familiar hoy*. Op. cit., p. 40.

125 *Ibíd.,* p. 42.

126 Cf. VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de Actitudes 1.* PS, Madrid, 1990, p. 465.

127 Cf. MCDONOUGH, William. "New Terrain a 'Stumbling Stone' in Redemptorist Contributions to *Gaudium et Spes*: on Relating and juxtaposing Truth's Formulations and its Experience". En: *Studia Moralia* 35 (1997), p. 13.

128 Cf. GUSÉINOV, Abdusalam. *La regla de oro de la moral*. Op. cit., pp. 96-109.

129 DECLARACIÓN DEL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO. *Hacia una ética mundial.* (Editores KÜNG, H. y JOSEF KUSCHEL, K.). Trotta, Madrid, 1994, p. 17.

130 *Ibíd.,* pp. 17, 20, 23, 26.

131 KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid, 1992, p. 80; *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Herder, Barcelona, 2002.

132 DECLARACIÓN DEL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO. *Hacia una ética mundial.* Op. cit., pp. 28, 30, 33, 35.

133 Cf. KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid, 1992, pp. 115-119; "A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones". En: *Concilium* 228 (1990), pp. 289-310; FUCHS, Josef. *Responsabilità personale e norma morale*. EDB, Bologna, 1978, pp. 99-100; SCHÜLLER, Bruno. *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale.* San Paolo, Milán, 1997, pp. 155-216.

134 *Ibíd.,* p. 116.

135 Cf. FUCHS, Josef. *Responsabilità personale e norma morale.* Op. cit., p. 101.

136 Cf. SCHÜLLER, Bruno. *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione.* Op. cit., p. 213.

137 Cf. DECLARACIÓN DEL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO. *Hacia una ética mundial.* Op. cit., pp. 27, 28, 31, 33.

138 CELAM. *Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM, 1999-2003*. Bogotá, 2003, pp. 75-76.

139 Cf. BOFF, Leonardo. *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nelle'ra della globalizzazione*. EGA, Torino, 2000, pp. 18-19.

140 BENNÀSSAR, Bartolomeu. *Ética civil y moral cristiana en diálogo*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 23.

141 Cf. VIDAL, Marciano. *Etica civile e società democratica*. SEI, Torino, 1988, p. 84.

142 Cf. BULL, Norman J. *La educación moral*. Estella (Navarra), 1974.

143 FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. "La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos". En: *Diálogo filosófico* 5/14 (1989), p. 218.

CAPÍTULO V

La categoría de la "ley natural"

Introducción

Es un concepto del que se ha hablado por siglos y, sin embargo, aún no se ha logrado determinar con precisión en qué consista. Casi se podría afirmar que llegó a tener una prevalencia casi absoluta en la estructuración de la moral cristiana. El hecho de que la comunidad cristiana primitiva hubiera surgido en el contexto de la filosofía griega y del derecho romano explica, en buena medida, el influjo de la categoría de la ley natural (derecho natural) en la moral cristiana.

Después de muchos siglos hemos detectado el monopolio casi exclusivo de la categoría de la ley natural en la reflexión ético-teológica. Ha habido intentos de liberarse de un influjo excesivo y se ha tratado de recuperar la fuente primaria de la moral cristiana que debe ser la Sagrada Escritura. El concilio Vaticano II se propuso remediar esta carencia: "Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo..." (*OT* 16). En esta perspectiva han aparecido diversas publicaciones meritorias[144].

El esfuerzo por recuperar dentro de la moral cristiana la presencia e influjo de la Sagrada Escritura ha llevado a algunos a plantear la necesidad de "deshelenizar" el dogma cristiano[145]. Otros hablan de "des-teologizar" y "des-juridizar"; so pretexto de centrar la moral en torno a la "ley natural", se convirtió en categoría teológica y se proclamó como ley (derecho natural) lo que había sido "indebidamente teologizado" o "juridizado"[146]. El papa Benedcito XVI, en su discurso al mundo científico en la Universidad de Ratisbona (Alemania, 12 de septiembre de 2006), ha salido al paso de este intento de "deshelenizar", planteando la necesidad de conciliar "razón" y "fe"; expresamente descalifica el intento de una "deshelenización" unilateral[147].

Estamos, pues, en un momento clave: la dialéctica, que en tantos otros campos de la moral se manifiesta como una necesidad urgente en vista a la conciliación de las "aporías" existentes, también aquí se hace necesaria su presencia para conciliar las culturas griega y romana con la cultura semita: las dos primeras subrayaron el elemento de la "naturaleza" física (biológica) y la segunda propone el elemento cultural de la historia de la salvación.

Clarificación de conceptos

Cuando se quiere entrar en el mundo de la "ley" nos encontramos con una gama diversa de conceptos: ley divina y ley humana, ley antigua y ley nueva, ley eclesiástica y ley civil, ley natural y ley positiva, etc. La diversidad de términos, a veces, puede crear confusión, e incluso, oposición.

Ateniéndonos a los diccionarios de teología moral, intentaremos ofrecer algunas definiciones breves:

- *Ley eterna*: la totalidad de los designios y decretos divinos sobre la creación.
- *Ley humana*: la ordenación de la razón, hecha por el que tiene el cuidado de la comunidad, en vista al bien común.
- *Ley antigua*: con ella los autores suelen referirse a la ley proclamada en el Antiguo Testamento ("ley mosaica").
- *Ley nueva*: con ella se alude a la ley neotestamentaria o la "ley del Espíritu".
- *Ley eclesiástica* o *ley civil*, según la determinación normativa venga de la autoridad eclesial o del gobierno civil.
- *Ley interior* o *ley exterior*, si la normatividad procede de la conciencia del individuo (autonomía) o viene de fuera "heteronomía".

Para comprender la expresión "ley natural" habrá que desentrañar el sentido del término "natural". E. Chiavacci hace una triple distinción: natural como contrapuesto a sobrenatural; natural como contrapuesto a positivo (un precepto promulgado por la autoridad legítima) y natural como leído en la naturaleza, es decir, "leyendo en la naturaleza". "Nace así la idea de una naturaleza normativa, la idea de una naturaleza humana que pueda constituir la base de una moral natural"[148].

De frente a esta diversidad de concepciones de la ley es explicable que surja el conflicto de deberes que crea dificultades a la hora de definir a qué ley debo obedecer; otros aluden a conflictos de valores que es la visión más correcta, sin duda, si se concibe la norma como la propuesta de un valor humano a realizar.

Aludiendo a la ley en sus diversas concepciones, no se puede perder de vista el papel que la conciencia humana tiene en este campo. Los antiguos, griegos y romanos, concibieron la moral y el derecho en estrecha relación. La moral regula la interioridad del hombre mientras que el derecho dirige la intersubjetividad o dimensión social.

Moral y derecho son comprendidos por L. Vela como "los únicos criterios éticos": "No siempre es fácil distinguir (en la práctica) ambas categorías éticas. La vida humana, con un contenido empírico e histórico tan indefinidamente variado, presenta innumerables especies de obligaciones que unas veces tienen un carácter típicamente moral y otras típicamente jurídico, pero otras se presentan con un carácter mixto, una forma intermedia, como de transición en el flujo continuo de las manifestaciones de la conciencia de los pueblos"[149].

Moral y derecho, a juicio de Vela, tienen unas relaciones constantes y coherentes: "Moral y derecho, como guías del obrar humano, están indisolublemente unidos entre sí, puesto que tienen una misma raíz y un mismo carácter deontológico; por eso, la ley fundamental de nuestro espíritu (la esencia espiritual de la persona, partícipe por su naturaleza del absoluto) vale igualmente para esas dos formas de *ethos*"[150].

En nuestro tiempo no es fácil lograr la conciliación de moral y derecho. Se pretende prescindir de la dimensión ética y hacer prevalecer la dimensión jurídica, entendida como mero derecho positivo; es decir, que se hace derivar la norma de los hechos (*ex facto oritur*). Del hecho no puede jamás nacer el derecho, pues los hechos simplemente "son" y no dicen en absoluto cómo "deben ser"[151].

Un ejemplo de este positivismo jurídico es el hecho de la "teoría taxonómica", o de la estadística, en el campo de la sexualidad: se sostiene que el hombre, como miembro del reino animal, puede ser tratado de modo estadístico, sin que se pueda introducir el juicio moral o especulativo acerca de las motivaciones[152].

La orientación fuertemente naturalista del mundo científico actual, como es el caso de Kinsey y Masters, llega a afirmar que "el hombre depende de las situaciones y de las circunstancias: puesto en estas condiciones, emerge con violencia la "fuerza normativa de los hechos", en virtud de los cuales está gobernado y heterodirigido por los impulsos, las actitudes, las necesidades sexuales, consideradas como innatas y por tanto como naturales. De lo que se sigue un determinismo biopsicológico que impide cualquier tentativa de formulación de una ética sexual..."[153].

Este horizonte de la investigación actual demuestra la fuerte propensión hacia uno de los polos de la antinomia: naturaleza, cultura. De aquí la necesidad de aclarar en que línea se coloca la reflexión sobre la categoría de la "ley natural".

Una bi-polaridad en contraste

¿Qué se pretende decir con este título "una bi-polaridad en contraste"? Se trata de conocer un poco las posiciones que durante los siglos se han defendido en torno a la "ley natural". No es tarea fácil hacer el seguimiento del concepto de "ley natural" a lo largo de la historia[154].

Juan Pablo II, en su carta encíclica *Veritatis splendor* (1993), en forma implícita alude a las dos posturas históricas: "La ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios creador. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación. La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del Creador. Sin embargo, la autonomía de la razón no puede significar la creación por parte de la misma

razón, de los valores y de las normas morales. Si esta autonomía implicase una negación de la participación de la razón práctica en la sabiduría del Creador y legislador divino, o bien se sugiriera una libertad creadora de las normas morales, según las contingencias históricas o las diversas sociedades y culturas, tal pretendida autonomía contradice la enseñanza de la Iglesia sobre la verdad del hombre"(40).

El Papa está planteando los dos polos de identificación de la ley natural: la luz donada a la inteligencia del hombre por Dios en la creación (naturaleza o esencia estática) y la autonomía de la razón práctica (cultura o existencia dinámica).

Creemos que con uno de estos dos polos se ha identificado en la historia el concepto de "ley natural": una concepción tradicional que concibió la ley natural como aquello que la naturaleza enseña a todos los animales (*id quod natura omnia animalia docuit*)[155]. Desde esta perspectiva sería posible preguntarse: ¿nos revela el comportamiento animal algún absoluto natural?

D. Lafranconi plantea tres reproches a la concepción tradicional: en primer lugar, se dio demasiado relieve al carácter biológico. De hecho, todavía hoy se escucha que la dimensión fecunda y procreativa del hombre esté en pie de igualdad con la función reproductiva de los animales.

En segundo lugar, se critica a la ley natural estar unida a un concepto metafísico de la naturaleza humana como universal e inmutable, desconociendo la historicidad del hombre. Finalmente, no se entiende por qué motivo hablar de ley natural ("fin natural") cuando desde la antropología cristiana se mira en la perspectiva de un fin sobrenatural (la salvación del hombre)[156].

La moral tradicional se inspiraba en dos principios: obrar conforme a la naturaleza (*agire secundum naturam*) y obrar de acuerdo a la razón (*agire secundum rationem*). Según la cultura griega que abonaba lo inmutable con detrimento de lo cambiable, se comprende el porqué de algunas expresiones que hemos conocido: "Dejar hacer a la naturaleza", "seguir el curso de la naturaleza", "respetar la naturaleza".

La ética de los estoicos estuvo fuertemente dominada por el concepto de "naturaleza". Hay una explicación: el encuentro de la cultura griega con la cultura romana parece haber creado un cierto caos; se dio el fenómeno de la mezcla de pueblos del helenismo, hubo cambios a nivel de los poderes político-militares, se experimentó una crisis económica y se instauró un imperio universal impuesto por los bárbaros.

En esta situación hubo también una confusión a nivel ético; el hombre de aquella época se sentía perdido en un mundo que seguía siendo el mismo inconmovible cosmos natural, pero que se había convertido en un caos político: los escépticos optaron por la "a-taraxia" (despreocupación), los epicúreos por

una "ataraxia" que significaba "no-turbación", "no-dolor", y los estoicos por la imperturbabilidad que quería decir comprensión de la naturaleza cósmica y humana como norma orientadora práctica[157]. La regulación de la conducta se formulaba así: "Vivir en conformidad con la naturaleza".

M. Vidal afirma que fueron el neo-platonismo y el estoicismo los dos movimientos que mayor influencia ejercieron en el cristianismo; del estoicismo recibió la moral sexual cristiana su tono de ascetismo, de rigor y su orientación unilateral hacia la procreación[158]. A. Plé dirá que la influencia estoica se ha prolongado como un "contagio endémico", como un oleaje, en la cristiandad occidental[159]; esto explica por qué todavía hoy se sienta su influjo.

Un tal tipo de concepción de la naturaleza como algo físico (biológico, estable) dio lugar a una mentalidad que se difundió: "Es natural todo aquello que brota de la constitución esencial de cada ser y se ordena pacíficamente a su propio fin. Por lo mismo, es *antinatural o* "contra la naturaleza" todo aquello que desde afuera desvía el sentido obvio del movimiento que parte del interior del ser hacia su objeto propio y específico"[160].

La expresión "antinatural" o "contra la naturaleza" nos remite a la fórmula empleada en la moral tradicional para calificar algunas conductas inmorales: Stelzenberger en su obra *Guida alla teologia morale*, refiriéndose al "onanismo" dentro del matrimonio, afirma que, debiendo estar el acto conyugal orientado a la procreación, quienes la impiden actúan contra la naturaleza y realizan una acción intrínsecamente deshonesta[161]. Van Kol incluye en la categoría de "pecados contra la naturaleza" (*peccata contra naturam*) la polución, la sodomía, la bestialidad[162].

"Entre los estoicos, escribe N. Blázquez, predominó la idea de naturaleza como el orden y necesidad que impera en el universo y norma suprema de conducta, que ha de ser respetada por los seres vivientes. Un orden que brota del cosmos y se refleja en el instinto animal y en la razón humana. (...) En otros contextos culturales modernos, naturaleza es lo mismo que la exterioridad contrapuesta a la interioridad de la conciencia. Esta mentalidad es la que subyace cuando en el lenguaje ordinario hablamos de "cosas naturales" para referirnos a todo lo que es exterior a nuestro pensamiento y a nuestra conciencia"[163]

En nuestro medio ambiente, en que la "visión cientista" prevalece, "sólo se reconoce como verdad lo que la ciencia puede demostrar; el mismo hombre se reduce a su definición científica. En nombre de la ciencia todo se justifica, incluso lo que constituye una afrenta a la dignidad humana" (*Puebla* 315). De aquí surge otro concepto moderno que identifica la ley natural con los "procesos biológicos" aislados de una visión integral de la persona humana.

La concepción tradicional de "ley natural" está en crisis a causa de la visión

demasiado biológica (estática, inmutable, estoica) como se la ha visto en muchos siglos de historia. F. Podimattam, en su tesis de doctorado, precisamente sobre la "relatividad de la ley natural" dentro de la renovación de la teología moral, hizo una crítica al "fixismo", al "biologismo", al "legalismo" con que tradicionalmente fue vista la ley natural[164]. De aquí la necesidad de una revisión de esta categoría de la "ley natural", que afortunadamente ya está en marcha.

Una "bipolaridad" ha estado en contraste: el intento de querer explicar la ley natural sólo a partir de la naturaleza, una naturaleza biológica; de otra parte, hoy se la quiere entender enfatizando la cultura, la historia, la razón humana.

Hacia una nueva concepción

Como en toda renovación, puede existir el peligro de acudir a la "ley del reloj de péndulo" como una forma de reacción a una postura precedente, con una actitud a-dialéctica. También en este caso tiene validez la sugerencia del concilio Vaticano II de afrontar los problemas actuales "a la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (*GS* 46).

Se trata de encontrar una nueva concepción de la "ley natural" siguiendo la "ley de la espiral", es decir, esforzándonos por conciliar las "aporías" en contraposición: naturaleza y cultura, inmutabilidad e historicidad, "lo dado" y "lo que está por hacer", la interioridad y la exterioridad del hombre.

La concepción del hombre según una visión dinámica ayudará ciertamente a este logro. E. Dussel no hace una alusión explícita a la "ley natural" como tal; pero en alguna forma podemos hallar en su obra elementos para acercarnos al nuevo concepto de "ley natural". Uno de ellos, que nos pone en esta pista, es la afirmación que hace acerca de "la destinación y obligación del ser a ser". "El hombre tiene un destino en el sentido de que está destinado a su poder-ser. La destinación al ser le es esencial y fáctica. Pero la destinación al (hacia el) ser es previamente destinación procedente desde el ser mismo"[165].

La nueva concepción del hombre se coloca dentro de una bi-polaridad: lo que ha recibido como naturaleza y lo que deberá realizar como misión, como historia, como quehacer. Dussel lo expresa en estos términos: "El hombre podrá ser más de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la praxis, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Variará algo en el hombre pero será el mismo ente"[166].

La propuesta de una formulación de la ley natural va en la dirección de "ley para el hombre histórico"[167]. J. Fuchs se pregunta: ¿la ley moral natural es una ley escrita en el corazón o escrita en la naturaleza?[168] La pregunta necesita una explicación porque "ley escrita en la naturaleza" ha sido mal interpretada en el cristianismo; debe entenderse como una ley grabada en la naturaleza del

hombre; en el sentido de que el hombre descubre el comportamiento que corresponde a la persona como ser humano concreto. No es posible deducir de la naturaleza física y de sus leyes físicas, que el uso de dicha ley sea moralmente sostenible[169].

La formulación de Pablo (*Rm* 2, 15) acerca de una "ley escrita en el corazón" –comenta Fuchs– significa sobre todo que el hombre siempre es consciente de sí mismo como ser humano, que está en condiciones de entender qué actos, qué conducta, cuál proyecto de acción, de vida y de futuro son o pueden ser conformes al ser humano y, por tanto, que correspondan a la dignidad de la persona humana[170].

Con la expresión "ley moral natural" K. Hörmann designa "el orden moral al que el hombre está ligado por el mero hecho de ser hombre, independientemente de toda legislación positiva. Se llama natural porque el hombre puede comprenderla por su facultad natural de conocimiento (razón), partiendo de los datos de su naturaleza"[171].

Otro teólogo que emplea la expresión "ley moral natural" para referirse a la "ley natural" es F. Böckle: También para él la ley natural tiene la característica de ser dialéctica: naturaleza significa la esencia de la realidad en cuanto es también realización; es algo que ha sido dado, pero en transformación[172]. Por esta razón alude al concepto de naturaleza en sentido "complexivo".

Cuando el concepto de "natural" se aplica al hombre, debe tenerse en cuenta todo lo específico del ser personal: el hombre no es una cosa más; ha sido elevado por encima de las cosas naturales. En el hombre, la naturaleza debe ser entendida como una "realidad en realización"[173]. En esta perspectiva, la subjetividad humana no se define adecuadamente mirándose a sí misma; necesita mirarse en los ojos del otro para encontrarse a sí misma; de ahí que el ser humano en el otro y con el otro encuentre la definición de su propio ser. Es lo que han designado los filósofos del "personalismo" como "intersubjetividad".

Böckle hace desembocar su reflexión en la polaridad de "naturaleza-praxis" que supera el peligro de un errado reduccionismo: "Naturalismo" e "historicismo" no son otra cosa que las dos caras de una misma moneda. Las acciones humanas no son meros fenómenos naturales; pueden y deben justificarse solamente como acciones y no como fenómenos naturales. La naturaleza es solamente el punto de partida; sólo cuando en la acción se tiene presente la naturaleza y se la mantiene como medida de la acción misma, entonces se trasciende la naturaleza[174].

La concepción del hombre según una visión dinámica ayudará ciertamente a este logro. K. Hörmann alude a la obligatoriedad de la ley: "La ley moral natural obliga a todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar. (...) La razón inmediata

radica en la naturaleza del hombre, la cual exige categóricamente de éste, para el pleno desenvolvimiento de su yo esencial ('llega a ser lo que eres'), una conducta determinada. (...) La razón más profunda de que la ley moral natural obligue al hombre radica en la esencia de Dios", puesto que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza[175].

Una nueva concepción de la "ley natural" debe elaborarse a partir de la dialéctica "unidad-pluralidad". El doctor angélico aludía al "uno y múltiple" –*unum et pluribus*– (*S.Th*. I-II, q. 94, a. 2): es una realidad unitaria que resulta de la relación de diversos elementos distintos, coordinados y jerarquizados[176].

En esta perspectiva, creemos, se inscribe la comprensión de la "ley natural" dentro de una relatividad bien entendida; relatividad, no en el sentido de "relativismo" que absolutiza uno de los polos de la "aporía", sino como relación existente entre dos polos. Podimattam entiende esta "relatividad" (*relativity*) como la base de la "ley natural", que coloca en la naturaleza humana[177]. La razón de esta "relatividad" la coloca en tres elementos: en la historicidad del hombre, en la condición relacional de la naturaleza humana y en su dimensión dinámica.

Citando a B. Häring, Podimattam afirma que el hombre es una existencia histórica; es inseparable de su pasado, de su presente y de su futuro; ésta es una idea que ya habíamos encontrado en E. Dussel cuando afirmaba que "el hombre podrá ser más de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la praxis, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro".

Que la naturaleza humana sea "relativa", lo sostiene Podimattam indicando los cambios o variaciones de la naturaleza humana, la elasticidad y la dinamicidad. La naturaleza humana puede considerarse a dos niveles: a un nivel abstracto, no se admiten cambios, pero al nivel de lo concreto ciertamente: una cosa, por ejemplo, es la santidad en abstracto, otra es aludir a la santidad en una persona concreta.

A propósito de la elasticidad, Podimattam invita a tener en cuenta una serie de condicionamientos: sea de tipo cultural, de tipo social, de tipo psicológico o físico[178]. La dinamicidad alude a la evolución y desarrollo de la persona humana: la materia de este mundo tiene la tendencia a evolucionar de lo sencillo, de lo simple, a lo complejo. Teilhard de Chardin es el inspirador en este campo.

Creemos que es muy importante no alejarse de la bi-polaridad. J. David, citado por H. Weber, refiriéndose a la naturaleza hacía una distinción muy válida: una "naturaleza esencial" y otra "naturaleza real" o "concreta". "La primera es el núcleo más íntimo del hombre que forma parte incondicional de todo ser humano y sin el que no cabe imaginarlo. Este núcleo es radicalmente invariable,

ya que tiene que ser igual en todos los hombres de todos los tiempos.

Pero en torno a este núcleo, continúa, hay otras capas que no son parte necesaria de todos los seres humanos, sino que tienen un carácter más o menos accidental o son el resultado de las diversas situaciones históricas. Estas peculiaridades, que pueden darse tanto en individuos aislados como en grupos específicos, constituyen la "naturaleza concreta" del hombre, que es mudable y variable. "De ambos ámbitos se derivan, según David, normas de la ley natural, pero sólo gozan de validez universal y son invariables las que surgen de la naturaleza esencial, no las que brotan de la 'naturaleza concreta'"[179].

M. Vidal, aludiendo a los "modelos insuficientes" para fundar la ética teológica, enumera aquellos que se basan en la heteronomía (tabú, mito, obligación externa, "lo establecido", la utilidad) y otros que se fundan en la "naturaleza humana como normativa": entre éstos, el modelo ontológico abstracto ('ley natural') y el modelo físico-biológico del "orden natural"[180].

A propósito de modelo ontológico-abstracto de "ley natural" afirma que "es necesario admitir que no siempre se ha entendido de la misma manera el sentido y función de la ley natural como expresión de la moralidad; es necesario, por tanto, matizar las afirmaciones en referencia a las distintas épocas históricas de comprensión de la moral a través de la categoría de ley natural"[181].

Vidal reprocha los peligros de una "extrapolación jurídica", de una "ontologización" o "esencialización" de la moral y de una "sacralización" del orden moral. No parece que se pueda señalar hoy un único modelo de fundamentación, a juzgar por las diversas propuestas que Vidal describe; compartiendo la propuesta de K. Demmer ("etica de la autonomía"-"ética de la fe")[182], opta por proponer una opción por el "paradigma" de "autonomía-teónoma", reinterpretado desde la "ética de la liberación"[183]:

"La autonomía y liberación son dos polos ineludibles del discurso teológico-moral, escribe Vidal. La autonomía es la estructura de lo humano y el supuesto imprescindible de la ética. La liberación es el horizonte ético-religioso de la existencia cristiana. Las dos categorías encajan dentro de la unidad estructural y funcional de un modelo de moral"[184].

"Es necesario 'el relevo en el paradigma ético', añade Vidal; han existido "dos macro-paradigmas éticos dentro de la cultura occidental: el que históricamente ha llegado hasta la modernidad (con la fórmula 'derecho o ley natural') y el que nace con la modernidad que se expresa con la fórmula 'moral crítica o autónoma'. (...) Se advierte en la actualidad un evidente desgaste en el paradigma ético del 'derecho o ley natural'".

"Soy del parecer –continúa– de aquellos que consideran inadecuado este

paradigma para expresar la dimensión moral de la sociedad democrática: por su excesiva extrapolación jurídica, por su 'ontologización' o 'esencialización', por la escasa consideración de las tres grandes variables de lo humano (historia, cultura, situación individual), por la reducción que hace de lo 'humano' a lo 'natural' (biológico), por el apoyo a una visión estática de la realidad"[185].

Revisando los conceptos de los diversos autores anotados hay algunos elementos comunes a destacar:

– La necesidad de una revisión del concepto tradicional.

– Dos corrientes teológicas que debaten en torno a la ley natural: el deontologismo y el teleologismo; la primera acentúa la ley en sí misma; la segunda subraya la persona humana considerada en su totalidad (el ser y la actuación de la persona con todos sus condicionamientos).

– Mantener la polaridad (enunciada en formas diversas esencia-existencia, naturaleza-cultura, naturaleza-praxis, etc.) ha sido una constante en los teólogos de la línea de apertura y de renovación.

– La persona humana, vista como esencia-existencia, como naturaleza-historia, está al centro de las nuevas perspectivas.

El pensamiento de un teólogo moralista, como fue B. Häring, respecto de "la ley natural en la ley de Cristo", puede ser iluminante a este propósito: "Nada hay más nocivo para un moralista, sea o no cristiano, que saltar de un aspecto particular de la naturaleza humana a los imperativos éticos. Nuestra primera tarea, antes de plantearnos la cuestión de la ética normativa, será la de intentar comprender la vocación total de la persona, la persona humana en todas sus relaciones y en el orden histórico concreto"[186].

Posteriormente, Häring vuelve a preguntarse: "¿Qué es lo permanente en la ley natural?". Responde: "Ni la ética cristiana, ni ninguna ética humanista dependen de una teoría de la ley natural que proponga establecer, por vía de procedimiento racional, una ética para todas las personas. Sin embargo, la aceptación de la historicidad y la posibilidad de diversos tratamientos de la ley natural no encierra un relativismo ilimitado. Insistimos siempre en que la persona debe descubrir lo que es bueno y malo. No puede determinarlo arbitrariamente. Podemos esperar que a lo largo de la historia, llegue la humanidad a reconocer aún más claramente estos derechos humanos permanentes y valores morales. Existe un designio permanente para la humanidad. Este designio exige fidelidad al conocimiento del pasado, apertura a las posibilidades que el presente nos ofrece para un mejor conocimiento, evangelización y crecimiento en responsabilidad para el futuro"[187].

H. Weber, inspirándose en Böckle, afirma: "No pueden considerarse leyes naturales normas de conducta concretas, sino sólo algunas ideas básicas éticamente relevantes. Tienen importancia determinante para estas ideas ciertos

datos previamente dados y ciertos comportamientos regulares, "naturales y antropológicos" que deben interpretarse como "no arbitrarios". Esta expresión se refiere a ciertas estructuras instintivas y a ciertas necesidades humanas que no pueden ignorarse ni modificarse caprichosa e impunemente. Estos datos y comportamientos "naturales no arbitrarios" y las exigencias que implican pueden ser conocidos por medios inductivos empíricos: mediante la experiencia y la reflexión, no mediante la especulación sobre la esencia metafísica del hombre o sobre la estructura y la finalidad de las acciones humanas"[188].

Como se ha podido observar, los autores que defienden una renovación del concepto de "ley natural", están en la línea de la dialéctica o de una justa polaridad: lo que es permanente y lo que es mudable. De ahí que Weber pida para la prosecución de la reflexión sobre la ley natural un consenso: "Debe aceptarse este concepto de ley moral natural si por él se entienden dos cosas: un número limitado de normas éticas básicas muy generales, pero fundamentales, no sujetas a ningún tipo de disposición, y la referencia del hombre a lo previamente dado en la naturaleza– a sus orígenes y condicionamientos naturales, que no pueden pasarse por alto en la búsqueda de la moral. Con este proceder, se mantienen y se llevan adelante las dos corrientes básicas de la tradición –la ley natural como ley de la razón y ley de la naturaleza– aunque bajo una forma más restringida, acrisolada y purificada mediante enmiendas críticas"[189].

Conclusión

Una primera conclusión que aparece, después de observar las diversas posturas de frente a la ley natural, es el notable consenso entre un buen número de teólogos moralistas (F. Böckle, E. Chiavacci, J. Fuchs, B. Häring, J. David, M. Vidal, K. Demmer) que proponen una visión renovada de la ley natural.

Una segunda conclusión es que en la nueva visión la reflexión se centra en torno al hombre, en torno a la persona humana, en cuanto que posee un núcleo inmutable y una dimensión mudable.

Una tercera conclusión pone de presente la importancia del tema de la ley natural: Weber afirma que "un tema que se viene discutiendo y trasmitiendo desde la antigüedad, a lo largo de siglos, da a entender que se trata de preguntas permanentes, cuya respuesta no puede ser totalmente errónea, pues en caso contrario sería inexplicable por qué tan árida temática se mantiene con tanta obstinación"[190].

Todavía una cuarta conclusión: es muy significativo que los teólogos que plantean una nueva visión lo hagan desde la perspectiva de la polaridad, pero manteniendo siempre una actitud dialéctica.

La comprensión de la ley natural, de un modo renovado, apunta a lo que

algunos estudiosos presentan hoy bajo la perspectiva de realizar lo que es "verdaderamente humano": H. Küng[191], B. Schüller[192], J. Fuchs[193], son algunos de ellos.

Una quinta conclusión nos advierte la necesidad de revisar algunos de los principios morales tradicionales. J. Fuchs llama a examen el principio del *agere sequitur esse*, que equivale a "el ser actúa conforme al modo de ser". Este principio como tal peca por una cierta ambigüedad: se afirma una correlación absoluta entre el ser y el obrar humano; no se alude a la mutabilidad o inmutabilidad del hombre y a las consecuencias que de allí se pueden derivar; se pretende fundar un deber sólo en razón del "ser" dado al hombre[194]. No se puede establecer una correlación entre el "actuar" (norma moral) y el "ser hombre" partiendo de elementos particulares del ser humano. El "ser" y el "obrar" no se refieren a elementos particulares, sino a toda la persona que vive en una naturaleza humana y a todos los aspectos y condicionamientos históricos en que vive[195].

144 Cf. Calle Zapata, Flavio. *La Sagrada Escritura, alma de la teología moral*. CELAM, Bogotá, 1999; O'Collins Gerald y Kendall, Daniel. *Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scritura*. San Paolo, Milán, 1999; Corsani, Bruno. *Come interpretare un testo biblico*. Claudiana, Torino, 2001.

145 Cf. Lonergan, Bernard J. F. "The dehelenization of Dogma". En: *Theological Studies* 28 (1967), pp. 336-351.

146 Cf. Jiménez Urresti, Teodoro. *De la Teología a la Canonística*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 363-377.

147 Cf. Benedetto XVI. "Discorso durante l'incontro con i rappresentanti del mondo scientifico nell'Università di Regensburg". En: *L'Osservatore Romano,* 14 de septiembre de 2006, pp. 6-7.

148 Cf. Chiavacci, Enrico. "Ley natural". En: *Nuevo diccionario de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1990, pp. 1.021-1.023.

149 Vela, Luis. *El derecho natural en Giorgio del Vecchio*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1976, p. 121.

150 *Ibíd.,* p. 122.

151 Fernández Sabaté, Edgardo. *Filosofía del derecho*. Depalma, Buenos Aires, 1984, p. 189.

152 Cf. Lenti, Gaetano. *La sessualità nelle ricerche empiriche*. Resch Verlag, Innsbruck, 1978, p. 407.

153 Galli, Norberto. *Educación sexual y cambio cultural*. Herder, Barcelona, 1984, p. 136.

154 Cf. Rossi, Leandro; Sacchi, Alessandro y otros. *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale*. Dehoniane, Bologna, 1970. Los autores que contribuyeron a esta obra han presentado la "ley natural" siguiendo el pensamiento de estudiosos como Tertuliano, Tomás de Aquino, Duns Scoto, la filosofía moderna, etc.

155 Cf. *Corpus Juris Civilis* I, II, p. 11.

156 Cf. Lafranconi, Dante. "Legge naturale". En: *Dizionario teologico interdisciplinare 2*. Marietti, Torino, 1977, pp. 371-372.

157 Cf. García B., Juan Carlos. "Los estoicos". En: *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*. (Camps,Victoria). Crítica, Barcelona, 1987, pp. 217-218.

158 Cf. Vidal, Marciano. *Moral del amor y de la sexualidad*. Sígueme, Salamanca, 1971, p. 81; Mlotek, Antonio. "Il rigorismo morale della chiesa primitiva". En: *Teologia Morale* 43 (1979), pp. 419-433; Spanneut, Michel. "Les normes morales du Stoicisme chez les Peres de l'Eglise". En : *Studia Moralia* 19/2 (1981), pp. 153-175.

159 Cf. PLÉ, Alberto. *Per dovere o per piacere. Da una morale colpevolizzante ad una morale liberatrice*. Gribaudi, Torino, 1984, p. 63.

160 BLÁZQUEZ, Niceto. "Ley natural". En: *Comentarios a la "Veritatis splendor"*. (Dirigidos por ABEJÓN G. del Pozo). BAC, Madrid, 1994, p. 596.

161 Cf. STELZENBERGER, Johannes. *Guia alla teologia morale*. Marietti, Torino, 1968, p. 278.

162 Cf. VAN KOL, Alphonsus. *Theologia moralis 1*. Herder, Barcelona, 1967. *Op. cit.*, p. 386.

163 BLÁZQUEZ, Niceto. "Ley natural". En: *Comentarios a la "Veritatis splendor"*. Op. cit., p. 597.

164 Cf. PODIMATTAM, Felix M. *Relativity of natural Law in the Renewal of moral Theology*. Academia Alfonsiana, Roma, 1969, pp. 51-56.

165 DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana 1*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 86.

166 *Ibíd.,* p. 45.

167 Cf. MONGILLO, Dalmazio. "L'elemento primario della legge naturale in santo Tommaso". En: Leandro ROSSI; Leandro; SACCHI, Alessandro y OTROS. *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale*. Dehoniane, Bologna, 1970, pp. 109-112.

168 Cf. FUCHS, Josef. *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*. Morcelliana, Brescia, 1970, pp. 36-44.

169 Cf. *Ibíd.,* pp. 38-39.

170 Cf. *Ibíd.,* p- 40.

171 HÖRMANN, Karl. "Ley moral natural". En: *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1975, p. 688.

172 Cf. BÖCKLE, Franz. *Morale fondamentale*. Queriniana, Brescia, 1979, p. 202.

173 Cf. *Ibíd.,* p. 204.

174 Cf. *Ibíd.,* pp. 208-209.

175 HÖRMANN, Karl. "Ley moral natural". *Op. cit.*, p. 696.

176 Cf. MONGILLO, Dalmazio. "L'elemento primario della legge naturale in sanTommaso". Op. cit., p. 112.

177 Cf. PODIMATTAM, Felix M. *Relativity of natural Law in the Renewal of moral Theology*. Academia Alfonsiana, Roma, 1969, p. 59.

178 *Ibíd.,* pp. 68-82.

179 WEBER, Helmut. *Teología moral general. Exigencias y respuestas*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 145-146.

180 Cf. VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. PS, 1990, pp. 222-241.

181 *Ibíd.,* p. 235.

182 Cf. DEMMER, Klaus. *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989, pp. 102-117.

183 *Ibíd.,* pp. 260-284.

184 *Ibíd.,* p. 284.

185 VIDAL, Marciano. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. DDB, Bilbao, 2000, pp. 740-741.

186 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo 1*. Op. cit., p. 322.

187 *Ibíd.,* p. 329.

188 WEBER, Helmut. *Teología moral genera. Exigencias y respuestas*. Op. cit., p. 148.

189 *Ibíd.,* p. 158.

190 *Ibíd.,* p. 154-155.

191 Cf. KÜNG, Hans. *Une Théologie pour le III Millenaire*. Seuil, París, 1989, pp. 332-339: "L'humain: critére éthique général"; *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid, 1992, p. 115: "Lo humano como

criterio ecuménico universal".

192 Cf. SCHÜLLER, Bruno. *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*. San Paolo, Milán, 1997, pp. 199-218.

193 Cf. FUCHS, Josef. *Responsabilità personale e norma morale*. EDB, Bologna, 1978, pp. 99-100: "L'humanum" come "recta ratio".

194 Cf. *Ibíd.,* pp. 144-145.

195 Cf. *Ibíd.,* p. 145.

CAPÍTULO VI

El principio de "totalidad"

Introducción

T. Goffi anota que la ética cristiana actual necesita, como algo fundamental, que el agente del bien sepa abrirse intencionalmente a perspectivas cada vez más amplias y elevadas. La ética es esencialmente educación para abrir horizontes y saber valorar las implicaciones; es elevar la mirada a los valores superiores en su conjunto[196].

A este propósito, Olegario González de Cardenal escribía en un diario español (9 de agosto de 2005): "Ten cuidado con el hombre que sólo ve el cielo a través de una claraboya, que sólo se asoma al mundo por una ventana, que sólo comprende lo humano desde una sola perspectiva. En este sentido es de temer ese hombre porque está en la pendiente del integrismo".

"Mirar al mundo por una ventana" es un peligro que amenaza al hombre de la postmodernidad: el cardenal Carlo M. Martini afirmaba que estamos asistiendo a la difusión de la figura del hombre en fragmentos...[197]. Se podría iluminar esta imagen con el fenómeno de la fragmentación del concepto del bien: lo útil, lo racional, lo científico, lo social, lo artístico, lo legal, lo económico, etc. El bien total y pleno no puede identificarse con un aspecto parcial; el bien, como la verdad, es una "sinfonía".

Sin duda que la moral tradicional, en alguna medida, pecó también por asumir sólo algún aspecto en forma unilateral: por ejemplo, la ley, las cosas, el acto humano aislado de las circunstancias y condicionamientos... El nuevo principio de la "totalidad" viene a redimir esta falla proponiendo una visión del conjunto del hombre y de su existencia.

El principio de "totalidad" responde a una necesidad: una facultad, considerada en sí misma, enmarcada dentro de su finalismo objetivo y ajena al conjunto del yo y del contexto social, no puede ser expresión adecuada del hombre. La ética de la totalidad no niega la ley natural; solamente pide contemplarla de un modo nuevo, atendiendo a la dimensión personal y en relación con las exigencias comunitarias, respetando los valores humanos que trascienden la perspectiva biológica[198].

Origen y razón del principio

"Su aspecto más fundamental –escribe Sánchez García– consiste en la relación de ayuda, colaboración o interdependencia entre el todo y las partes, entre cada

uno de los miembros y el bien común. El principio de totalidad afronta la conflictividad cuando hay que elegir entre la parte o el todo en cualquier nivel, sea físico o ético"[199].

Una primera formulación se le puede atribuir al doctor angélico: "Cada una de las partes es naturalmente para el todo. Cada persona individual se compara a la comunidad como la parte al todo. Y, por consiguiente, si una persona es peligrosa para la comunidad y corruptora de ella por motivo de algún pecado, es laudable y saludable el matarla" (*S.Th*. II-II, q. 54, a. 2).

"En la naturaleza se observa cómo en los organismos existe la dependencia de las partes respecto al todo. La historia constata cómo en las comunidades lo que prima es el bien común por encima del bien individual. En la técnica vemos cómo cada pieza adquiere sentido no en sí misma sino en relación con la finalidad total de la máquina"[200].

Pío XII, en vista a obviar las dificultades que presentaba la comprensión del "principio del doble efecto", aceptó la formulación de un nuevo principio, el "principio de totalidad". Pío XII, en diversas ocasiones (al menos en cinco oportunidades)[201], dirigiéndose a profesionales de la medicina, se refirió al "principio de totalidad".

El motivo que hizo que el Papa acudiera a este principio de "totalidad", a juicio de Martín Nolan, estuvo en la pretensión del Tercer Reich de hacer prevalecer el interés del Estado sobre la vida e integridad de los individuos. "Para este fin, el Estado tomó sobre sí el limitar el derecho natural del hombre a la vida y a la integridad" (so pretexto de preservar los elementos primordiales del tronco ario, la que se creía "raza superior").

"El 14 de julio de 1933 se promulgó la 'ley para la prevención de una descendencia hereditariamente enferma'. La ley proveía lo preciso para el uso de la acción de la policía y de la fuerza física para llevar a cabo sus determinaciones. Para el 31 de diciembre de 1934 ya se había mandado esterilizar 56.244 personas"[202].

Una de las formulaciones del principio de "totalidad" en labios de Pío XII es ésta: "A la subordinación de los órganos particulares al organismo y a su finalidad, se ha de añadir la subordinación del organismo a la finalidad espiritual de la persona misma. Algunos experimentos médicos de naturaleza física o psíquica pueden causar, por una parte, cierto detrimento a los órganos o funciones, pero, por otra, puede ser que sean perfectamente lícitos, porque están de acuerdo con el bien de la persona y no traspasan los límites puestos por el Creador sobre el derecho del hombre a disponer de sí mismo"[203].

K. Hörmann lo formula de este modo: "En un todo real, la parte no tiene significación independiente; existe más bien por razón del todo y en él subsiste.

Consecuentemente, el bien de la parte se subordina al bien del todo. Si lo exige el bien del todo, la parte puede y debe ser eliminada en su actividad y hasta en su existencia. Si parece necesario para el todo, pueden suprimirse órganos y suspenderse funciones humanas"[204].

Pío XII distingue dos tipos de "totalidad": la "totalidad física" del organismo humano y la "totalidad del organismo social" o "totalidad moral". De esta doble manera de considerar la "totalidad" surgieron interrogantes concretos: ¿es lícito sacrificar parte del organismo humano en favor de todo el organismo físico de la persona? ¿Es lícito sacrificar la integridad física de una persona en aras del bien común?

Pablo VI, por lo menos en tres momentos de la encíclica *Humanae vitae* hizo alusión al principio de totalidad; en una primera referencia aludió a la visión global del hombre: "El problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana, hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación..." (7).

Ya antes en el numeral 3 había aludido al "principio de totalidad": se preguntaba el Papa: "¿No se podría admitir que la intención de una fecundidad menos exuberante, pero más racional, transformase la intervención material esterilizadora en un control lícito y prudente de los nacimientos?". (...) "Se pregunta también si, dado el creciente sentido de responsabilidad del hombre moderno, no haya llegado el momento de someter a su razón y a su voluntad, más que a los ritmos biológicos de su organismo, la tarea de regular la natalidad".

El numeral 14 llama la atención: "Es un error pensar que un acto conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser cohonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda". Parecería que el Papa rechaza la aplicación de este principio; pero se debe tener presente que no lo acepta cuando se renuncia a la función procreativa para obtener un bien personal o comunitario que se podría alcanzar por otras vías. No niega el principio como solución en el caso de querer remediar la anomalía de un órgano que afecta el bien general de una persona o de la comunidad conyugal o familiar.

Para la aplicación del principio, cuando se trata del organismo físico, las condiciones son éstas: que el órgano en cuestión o miembro, por su alteración o funcionamiento, cause daño a todo el organismo, o al menos constituya una seria amenaza; que este daño no pueda ser evitado, o al menos disminuido notablemente, sino con la mutilación y que la eficacia de ésta esté mínimamente asegurada; que se pueda racionalmente calcular que el efecto negativo, es decir, la mutilación y sus consecuencias, serán compensadas por el efecto positivo (supresión del peligro para todo el organismo, atenuación del dolor,

etc.)[205].

Aplicaciones posibles

En un comienzo, se reconocían unas aplicaciones ordinarias o normales y otras consideradas como conflictivas, aunque hoy ya no lo son. Entre las aplicaciones ordinarias, los teólogos cuentan hoy el trasplante de órganos, la donación de órganos humanos.

"El principio de totalidad –escribe M. Vidal– ha tenido una gran aplicación en el magisterio moral pontificio, sobre todo de Pío XII, y entre los moralistas católicos. Su uso estaba circunscrito a los ámbitos donde se verificaba un 'todo' concreto (organismo humano, etc.). Recientemente se ha pretendido ampliar el horizonte de su aplicación, entendiendo por totalidad no sólo un 'todo', sino una conformación o 'unidad estructural'"[206].

Hörmann escribía que hay otras aplicaciones cuya legitimidad deberá aclararse: por ejemplo, "¿deben suprimirse funciones de órganos sólo en el caso de que su ulterior actividad represente para la totalidad psico-física del hombre un lastre que no puede en manera alguna (imposibilidad física) o también para evitar cargas o lastres, que todavía podría de algún modo soportar concentrando todas sus fuerzas, pero con perjuicio de su estado general? (Imposibilidad moral)"[207].

Continúa Körmann: "Aun cuando la aprobación indirecta por Pío XII de la leucotomía para evitar grandes perturbaciones psíquicas parece estar aceptada, se enlaza con ello la nueva cuestión de si la eliminación de la fecundidad aparece como lícita, en el caso en que no pueda responderse de la generación de un niño, y la continencia podría desde luego lograrse con un último esfuerzo, pero ello perjudicaría gravemente la unión de los esposos y, en consecuencia, también la educación de los hijos ya habidos (cf. *GS* 51)[208].

Una aplicación concreta del principio de "totalidad" es el caso de la esterilización "indirecta" (no la "preventiva") cuando el embarazo puede amenazar otros órganos humanos (riñones, pulmones, corazón) a causa de una enfermedad en el organismo que responde de la función procreadora: se juzga lícito el uso de los medios terapéuticos necesarios para curar tal enfermedad del organismo, a pesar de que se siga un impedimento para la procreación, con la condición de que dicho impedimento no sea directamente querido.

El principio de "totalidad" se ha ido ampliando para atender a nuevas necesidades que van apareciendo. En el orden social el principio de "totalidad" tiene aplicación en el caso del trasplante de órganos de una persona a otra.

E. Sgreccia emplea diversas expresiones que parecen aludir al principio de totalidad: "Principio de totalidad o principio terapéutico", "unitotalidad del ser humano", "principio de globalidad"; respecto del primero afirma que "el principio

terapéutico tiene aplicaciones peculiares no sólo en los casos generales de la intervención quirúrgica, sino también en otros más específicos como la esterilización terapéutica, el trasplante de órganos o la genoterapia"[209].

En cuanto "unitotalidad del ser humano", escribe que "la persona humana es existencia unificadora, pluralidad y diversidad de facultades y de expresiones vitales, de tal manera que toda unidad hace referencia a la pluralidad y toda pluralidad y diversidad apela a la unificación, como referencia esencial y como objetivo y dinamismo estructural"[210].

Por lo que respecta a la fórmula "principio de globalidad", dice que "se quiere entender la globalidad del bienestar conyugal, familiar y social que, según algunos autores, requeriría, en ciertos casos, la intervención anticonceptiva o, en la imposibilidad de practicarla, la esterilización"[211].

Elio Sgreccia prefiere hablar de "principio de sociabilidad y subsidiariedad". "El principio de sociabilidad compromete a todas y a cada una de las personas en su propia realización al participar en la realización del bien de sus semejantes. En el caso de la promoción de la vida y de la salud, implica que todo ciudadano se ha de comprometer a considerar su propia vida y la de los demás como un bien no sólo personal, sino también social y compromete a la comunidad a promover la vida y la salud de todos y de cada uno, a fomentar el bien común promoviendo el bien de todos y de cada uno"[212].

Sgreccia señala tres condiciones generales a tener presente en el problema ético de los trasplantes de tipo "homólogo", (es decir, de persona humana a persona humana): la defensa de la vida del donador y del receptor, la protección de la identidad personal del receptor y de sus descendientes y el consentimiento informado. Respecto del primer criterio, "el principio de la vida física de la persona comporta la obligación consiguiente de la 'no disponibilidad' del proprio cuerpo, si no es para un bien mayor del cuerpo mismo (principio de totalidad) o por un bien, mayor, moral, superior, relativo a la misma persona"[213].

Las condiciones son claras: que el donador (si está vivo) no tenga que sufrir un daño sustancial e irreparable para su propia vida y su propia operatividad; se deberá tener y comprobar una alta posibilidad de éxito en el paciente receptor y que el sacrificio del donador sea proporcionado a las posibilidades de beneficio real para la vida del paciente receptor; que el trasplante sea como él único remedio válido para prolongar la vida del paciente[214].

Respecto de la defensa de la identidad personal del receptor y de sus descendientes, se trata de una precaución en vista a los avances de la ciencia médica que, en algún momento podría llegar a hacer "trasplantes estructuralmente vinculados con el pensamiento y con la identidad biológico-

procreativa del sujeto (trasplante de cabeza, de tronco, de ovarios, testículos) o de trasplante de glándulas de gran relevancia para el equilibrio hormonal y bio-psicológico del sujeto, como la hipófisis"[215].

Por lo que mira al consentimiento informado, se deberá contar con las dos posibilidades: sea que se trate de donador vivo o de obtención de tejidos de un cadáver. Un problema a tener en cuenta es la determinación de la muerte en el caso de trasplante de órganos de un cadáver.

Hay algunos casos que podrían contemplarse dentro de la perspectiva del principio de "totalidad" que no aparecen analizados por los estudiosos de este principio, como son la transexualidad y la aplicación del mismo principio al caso de la anticoncepción en relación, ya no sólo con la mujer, sino con la misma pareja humana considerada como un todo, como una "persona conyugal" ("una sola carne").

El problema de la transexualidad ha cobrado importancia a nivel médico, jurídico y ético[216]. Según el *Manuale Diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (DSM-IV) la característica de esta anomalía radica en un intenso disgusto y rechazo del sexo asignado y el deseo o la insistencia de pertenecer al sexo opuesto. Para catalogar a un individuo como una persona transexual no basta la simple apariencia de masculinización en las mujeres o de feminización en los varones[217].

Los especialistas de este problema tienen opiniones contrastadas: Algunos (entre éstos J. J. Grahan) se oponen a cualquier tipo de intervención quirúrgica para corregir la anomalía, porque, afirman, no se aplica el criterio terapéutico (no existe un órgano enfermo), no hay una garantía de éxito, porque hay otros medios de curación. Esta opinión da la prevalencia al cuerpo físico, de ahí que exijan que la dimensión profunda y psicológica de la persona se someta a la conformación físico-corporal.

La otra opinión difiere de ésta: admite la posibilidad de intervención quirúrgica aplicando el principio de "totalidad" y cumpliendo algunas condiciones: se trata de una no-aceptación radical del proprio sexo anatómico, esencialmente en contraste con la identidad dominante; se requiere que sea una anomalía no curable con otro tipo de terapia y que sea un experto (mejor un equipo profesional) quien juzgue sobre la conveniencia o no conveniencia de la intervención[218].

¿En qué sentido juega en este caso el principio de "totalidad"? Este principio ha sido tradicionalmente aplicado a problemas de tipo orgánico a nivel físico-corporal. Pero los problemas del hombre no se reducen solamente al campo biológico-corporal; hay problemas que trascienden este campo y tienen su incidencia en la esfera más íntima y profunda de la psique y, en algunos casos como en la transexualidad, es una determinada configuración corporal la que

afecta gravemente a la totalidad psíco-física del ser humano.

La determinación del sexo humano no se circunscribe solamente al sexo cromosómico. "El sexo de un individuo es el resultado final de una serie de procesos estrictamente relacionados e interdependientes que conducen a la diferenciación del varón de la mujer a través del desarrollo armónico de las gónadas, de los genitales internos y externos y de las características secundarias"[219]. Téngase presente que el proceso de sexualización influencia la sede extragenital del sistema nervioso central.

Al proceso anterior se debe añadir la formación psico-social del sexo. Varios estudios han demostrado que en un mismo individuo hay diversidad funcional en los dos hemisferios del cerebro y que, para algunas funciones intelectuales, el cerebro del varón está organizado en forma diversa del cerebro de la mujer[220]. Ser varón, ser mujer, no depende solamente de la conformación del sexo a nivel cromosómico-genital. Los autores hablan hoy de la necesidad de integrar sexo y género. Sexo es la condición orgánica; el género hace referencia a las características que cada sociedad, cultura o religión asigna a lo masculino y a lo femenino[221].

En síntesis, no se es varón, no se es mujer, solamente por la configuración del cuerpo. La pertenencia a un determinado sexo, afirma Cipresa, se junta con el propio "yo" más profundo y penetra todo el ser en sus dimensiones y en sus relaciones. (…) La identidad sexual es la componente principal a través de la cual se expresa la compleja función del yo. La identidad es la conciencia y la convicción que la persona tiene de sí misma de pertenecer a un determinado sexo"[222].

Por tanto, toda la persona es sexuada. "La conciencia de la propia personalidad está estructural e indisolublemente unida a la experiencia del cuerpo; cuerpo y psique constituyen, en el plano de la existencia, una unidad en la reciprocidad", afirma Cipressa. La armonía de todo el conjunto, cuerpo y psique, es lo que hace la totalidad de la persona humana. De aquí que el cuerpo (el valor inferior) pueda ser sacrificado en uno de sus órganos para favorecer la conciencia plena (el valor superior) de ser varón o de ser mujer

Nuevas proyecciones...

F. Cuervo alude a "una pretendida extensión del principio (de totalidad) a la comunidad conyugal". El autor en cuestión afirma que no cabe invocar el principio de totalidad en este campo de la vida matrimonial por dos razones: porque los cónyuges, por el matrimonio, no llegan a constituirse en una unidad de dos personas...; porque el principio de totalidad no da unidad moral a los actos físicos que se realizan con completa independencia unos de otros y sólo con una relación externa intencional"[223]. En esta misma línea se pronunció

también J. Eguren[224].

Debemos disentir de este planteamiento por varios motivos: en primer lugar, en el documento de la "Mayoría" (*Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum*) de la Comisión preparatoria de la *Humanae vitae*, estructurada por Juan XXIII y ampliada posteriormente por Pablo VI, se tuvo muy presente el principio de la "totalidad"[225], lo que no deja de ser significativo en relación al caso que se está estudiando.

Algunas de las afirmaciones de este documento son de este tenor: "Es lícito sacrificar la vida en beneficio de la comunidad"; "en virtud de esta decisión, los mismos padres hacen uso de los órganos sexuales para obtener un fin determinado, pero no son los órganos por sí mismos fuentes de vida"; "la intervención humana en el proceso de la concepción no se admite más que para favorecer la solidez de la institución familiar"[226].

En segundo lugar, la referencia que hizo el concilio Vaticano II a la "conciencia de pareja" es otro argumento válido para intuir que ya el concilio estaba en la perspectiva de afirmar la vida conyugal como una "totalidad": "Los cónyuges (...) se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos..."; "con la unión íntima de sus personas y de sus actividades (marido y mujer) adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente" (*GS* 50 y 48). El plan de Dios ya desde el principio consideró la unión de varón-mujer como una "totalidad" al decir el autor sagrado que "se harán una sola carne" (*Gn* 2, 24)[227].

Un tercer argumento se toma de V. López Millán quien alude dos veces en su artículo sobre la "anticoncepción…", al "beneficio del todo personal" y a la "totalidad conyugal y familiar", como "criterio o norma reguladora de los diversos valores que la integran"[228]. Igualmente, P. Raineri había sostenido que el deber de la fecundidad debe ser visto dentro del panorama de la vida conyugal; no puede afirmarse que dependa rigurosamente de cada acto conyugal[229]. La finalidad biológica no vale como norma ética; aquella recibe su contenido personalístico con-normativo del significado humano de la sexualidad (unitivo y fecundo).

Mientras la procreación fue considerada como "fin primario del matrimonio", se comprende que se privilegiaba dentro de la pareja humana esta misión. De ahí las expresiones enfáticas y radicales de Pío XI (*Casti connubii* 1930), de Pío XII (Alocución a las parteras octubre 29 de 1951), respecto a la anticoncepción.

La *Gaudium et spes* deja entrever otra perspectiva diferente: "El concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida y pueden

hallarse en situaciones en las que el número de los hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse" (*GS* 51).

Con Vaticano II se pasa de una actitud de privilegio de la fecundidad a una nueva en que la formulación se hace en forma conjunta colocando en primer término la unidad: "La índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero" (*GS* 51).

Para juzgar de la moralidad de las relaciones conyugales no basta con mirar solamente a la realización del bonum prolis; hay otro criterio que no se puede perder de vista cual es la unidad o "totalidad conyugal"[230] que realiza el amor mutuo, como tampoco se puede considerar separado de la fecundidad. M. Blondel describió, en forma gráfica, esta unidad: "Queriendo los dos ser uno sólo, se convirtieron en tres". Históricamente se hizo una lectura en que el hilo conductor fue éste: procreación, placer o gratificación y relación interpersonal.

En el post-concilio la lectura se hace a la inversa: la relación interpersonal si es auténtica produce gratificación y, finalmente desemboca o florece en la procreación[231]. Tampoco se puede olvidar que a la unidad y a la procreación acompaña la misión educadora de los hijos que ya santo Tomás de Aquino (*De Malo* 15, 2) y la tradición de la Iglesia (*Derecho Canónico* 1055, 1) han subrayado con claridad.

Unidad, fecundidad y educación hacen un "todo" en la vida de la pareja humana. Será desde esta "totalidad" como se hará el discernimiento de la moralidad de las relaciones conyugales. Pablo VI en la *Humanae vitae* afirmó que "el problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana, hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena, sino también sobrenatural y eterna" (7).

Otra posible proyección del principio de "totalidad" la plantea J. Fuchs. Se trata de la posibilidad del uso del principio de "totalidad" en el caso de una intervención quirúrgica para favorecer la estética de una persona; ciertamente no se puede alegar que sea al servicio de la defensa o curación de toda la persona, pero sí está orientada al *mejoramiento* de la misma. A esta misma posibilidad se refieren también M. Faggioni y E. Sgreccia.

Faggioni alude a una intervención con un "fin de mejoramiento". Respecto a los posibles tipos de intervención con este objetivo, se remite a M. Cuyas que indica cuatro: remover una deficiencia no patológica (alcanzar una estatura

mayor de la prevista), determinar una potenciación del sujeto (aumentar la fuerza muscular o el nivel intelectual), mejorar la descendencia (crear una raza superior o mejorar las condiciones eugenésicas), atribuir a la especie humana características que le son ajenas (crear un hombre transgénico)[232].

Sgreccia se pregunta si los experimentos hechos a nivel vegetativo-animal en vista al mejoramiento y a la posible alteración del patrimonio genético tendría cabida en la especie humana. Desde luego que habría que distinguir entre la ingeniería genética de tipo terapéutico y la de tipo alterativo. Respecto de la ingeniería genética de "mejoramiento", se remite también a Cuyás[233].

Entre las condiciones que Cuyás indica enumeramos algunas: la debida atención a las cualidades humanas en su conjunto y la apertura a la trascendencia; si hubiera peligro para el sujeto no se deberá intervenir; se debe tener en cuenta que no existe un "genotipo" humano ideal y que ninguno tiene autoridad para establecer las cualidades del hombre "perfecto".

Entendido en forma estática el principio de totalidad, no parece que dé espacio a una aplicación válida del principio de totalidad; sirviéndose, en alguna forma, de la "analogía" con la aplicación del mismo principio en el caso de una perturbación psicológica, ¿por qué –se pregunta– no puede ser legitimada una intervención que atienda al mejoramiento del "todo"? En este caso se estaría entendiendo el principio de "totalidad", no en forma estática sino dinámica[234].

Una nueva perspectiva de aplicación del principio de "totalidad" la sugiere Guido Gatti aludiendo a una educación global: la educación al amor no es una educación de un sector determinado de un *compartimento estanco*; es una educación que debe abarcar a toda la persona; el amor crece en la medida en que se desarrollan armónicamente todas las cualidades de la persona, sobre todo, aquellas que son fundamentales como la conciencia y la libertad[235].

T. Goffi llama la atención acerca de la tentación frecuente de no mirar a perspectivas amplias y cada vez más altas y, en cambio, cerrarse y detenerse en forma exclusiva sobre un aspecto particular o sobre una característica determinada, sobre un fin próximo, sobre un objetivo categorial, empobreciendo y congelando de este modo el bien moral[236].

La persona se muestra verdaderamente grande cuando es capaz de colocarse en una perspectiva abierta y noble. La ética es esencialmente una educación en vista a ampliar los horizontes, a intuir las implicaciones profundas, a descubrir el posible influjo sobre otros campos, a levantar la mirada hacia valores superiores, a tener presente la panorámica del conjunto. Desde este punto de vista, el principio de "totalidad" es uno de estos nuevos principios morales que contribuyen a una sana educación ética.

Conclusión

Frente a la amenaza de "fragmentación" que ha desencadenado la postmodernidad, hay que afirmar con M. Vidal: "La existencia o no de una totalidad entendida como 'estructura' organizativa o configuradora de unidades autónomas en determinados ámbitos de la vida humana es un problema que ha de ser analizado desde el conjunto de los saberes que tienen por objeto la realidad humana"[237]. Esto quiere decir, que se hace necesario el estudio interdisciplinar acerca del hombre y de todo aquello que a él se refiere.

No es posible "ver el mundo por una ventana"; debemos salir al campo abierto para contemplar el cielo estrellado, o para ver, a la luz del sol, la panorámica que se nos ofrece desde lo alto de una montaña; el mundo es mucho más grande de lo que se puede percibir a simple vista; debo auxiliarme con el empleo de unos binóculos para ir más allá todavía.

El concilio Vaticano II fue explícito en aludir a la contribución que dan las ciencias humanas para la comprensión del mensaje revelado. "El hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, de la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor la maravillosa sabiduría que, desde siempre estaba con Dios..." (*GS* 56).

196 Cf. GOFFI, Tullo. "Etica della totalità". En: *Teologia Morale* 19/5, 1973, p. 348.

197 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La etica della coppia nella postmodernità*. Logos, Roma, 2003, pp. 35-41.

198 Cf. GOFFI, Tullo. "Etica della totalità". Op cit., pp. 354-355.

199 SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. Universidad Pontificia de México, México, 1993, p. 87.

200 *Ibíd.,* p. 90.

201 Cf. Pío XII. Al Congreso de Histopatología (13-09-1952), al Congreso de Urología (8-10-1953), a la VIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial (30-09-1954), a los donadores de córnea (14-05-1956), al Congreso Internacional. de Neuro-psico-farmacología (9-09-1958).

202 NOLAN, Martín. "El principio de totalidad en teología moral". En: *Principios absolutos en Teología Moral?* (Dirigido por CURRAN, Ch. E.). Sal Terrae, Santander, 1970, p. 237.

203 PÍO XII. "Iis qui interfuerunt Conventui Internationali, Romae habito, a 'Collegio Internationali Neuro-Psycho-Pharmacologico' indito". En: *AAS* 50 (1958), pp. 693-694.

204 HÖRMANN, Karl. "Principio de totalidad". En: *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1975, p. 1273.

205 CUERVO, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente*. Op. cit., pp. 57-58; GOFFI, Tullo. "Etica della totalità". En: *Teologia Morale* 5/19 (1973), pp. 347-360; ZALBA, Marcelino. "La portata del principio di 'totalitá' nella dottrina di Pio XI e di Pio XII, e la sua appplicazione nei casi di violenze sessuali". En: *Rasegna di Teologia* 9 (1968), pp. 225-237; *por*, "Il principio di 'totalità'. En: *Dizionario enciclopedico di Teologia Morale*. (Dirigido por ROSSI, L. y VALSECCHI, A.). Paoline, Roma, 1981, pp. 1141-1150; MONGILLO, Dalmazio A. "Il principio di totalità". En: *Asprenas* 16/1-2 (1969), pp. 109-126.

206 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., p. 479.

207 HÖRMANN, Karl. "Principio de totalidad". En: *Diccionario de moral cristiana*. Op. cit., p. 1275.

208 *Ibíd.,* p. 1.276.

209 SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética*. Diana, México, 1994, p. 159.

210 *Ibíd.,* p. 474.

211 *Ibíd.,* p. 477.

212 *Ibíd.,* p. 161.

213 *Ibíd.,* p. 569.

214 *Ibíd.,* p. 569.

215 *Ibíd.,* p. 570.

216 Cf. Cipresa, Salvatore. *Il fenomeno transessuale fra medicina e morale*. ISB, Acireale, 2001; López, Javier y Perona, Galiacho. *La problemática jurídica de la transexualidad*. Ciencias Jurídicas, Madrid, 1997; Perico, Giacomo. *Giovani, amore e sessualità*. Aggiornamenti Sociali, Milán, 1988; Sgreccia, Elio. *Manuale di bioetica*. Vita e Pensiero, Milán, 1988, pp. 373-394.

217 Cf. Cipressa, Salvatore. *Il fenomeno transessuale fra medicina e morale*. ISB, Acireale, 2001, p. 156.

218 Cf. Perico, Giacomo. "Il fenomeno della transessualità: rilievi clinici, giuridici e morali". En: *Documenti CISF.* Milano 27, 1982, pp. 52-61; Botero G., J. Silvio. *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*. San Paolo, Milán, 1994, pp. 126-129.

219 Cipressa, Salvatore. *Il fenomeno transessuale.* Op. cit., p. 33. La traducción es mía.

220 Cf. Pease, Allan y Bárbara. *Por qué los hombres no escuchan y las mujeres no entienden los mapas. Por qué somos tan diferentes y qué hacer para llevarlo bien*. Amat, Barcelona, 2002.

221 Cf. Botero G., J. Silvio. "¿Naturaleza o cultura? ¿Naturaleza y cultura? La antinomía de sexo-género". En: *Compostellanum* 47/1-2 (2002), pp. 37-58.

222 Cipressa, Salvatore. *Il fenomeno transessuale.* Op. cit., pp. 60-61. La traducción es mía.

223 Cuervo, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente con las enseñanzas de la Encíclica "Veritatis splendor"*. Rialp, Madrid, 1994, pp. 72-73.

224 Cf. Eguren, Juan. *Paternidad responsable y valores humanos. Aportación al diálogo sobre la planificación familiar*. EDICEP, Valencia, 1976, pp. 141-144.

225 Cf. Mongillo, Dalmazio A. "Il principio di totalità". En: *Asprenas* 16/1-2 (1969), pp. 116-119; Javier, José M. y Martín Descalzo, José Luis. *Control de la natalidad. Informe para expertos. Los documentos de Roma*. Alameda, Madrid, 1967, pp. 256ss.

226 Javier, Jose M.; Martín Descalzo, José L. y Otros. *Control de natalidad. Informe para expertos. Los documentos de Roma*. Alameda, Madrid, 1967, pp. 131, 132, 137.

227 Cf. Gilbert, Maurice. "Une seule chair (*Gn* 2, 24)". En: *Nouvelle Revue Théologique*, 100 (1978), pp. 66-89.

228 López Millán, Vicente. "Anticoncepción: conflicto de deberes, imposibilidad moral y mal menor". En: *Miscelánea Comillas* 33/62 (1975), pp. 8 y 10.

229 Cf. Raineri, P. "Osservazioni sul problema della regolazione delle nascite". En: *Il Gallo* 20 (1966), pp. 158-159.

230 Cf. Botero G., J. Silvio. "La pareja conyugal, una totalidad de vida. Implicaciones éticas". En: *Compostellanum* 50/1-4 (2005), pp. 291-306.

231 Cf. Botero G., J. Silvio. *Etica coniugale*, p. 107; "Una re-lectura histórico-teológica de la sexualidad humana". En: *Universitas Alphonsiana* 2/4 8 (2004), pp. 31-48.

232 Cf. Faggioni, Maurizio P. *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*. Camilliane, Torino, 2004, pp. 215-216; Cuyás, Manuel. "Problematica etica della manipolazione genetica". En: *Rassegna di Teologia* 28/5 (1987), pp. 487-494.

233 Cf. Sgreccia, Elio. *Manuale di bioetica 1. Fondamenti ed etica biomedica.* Vita e Pensiero, Milán, 1999, pp. 330-334.

234 Cf. Fuchs, Josef. *Esiste una morale cristiana? Questioni crítiche in un tempo di secolarizzazione*. Morcelliana, Brescia, 1970, p. 63.

235 Cf. Gatti, Guido. *Manuale di teologia morale*. LDC, Leumann (Turín), 2001, p. 395.

236 Cf. Goffi, Tullo. "Etica della globalità". En: *Rivista di Teologia Morale* 5/19 (1973), p. 348.

237 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., p. 479.

El principio de la "gradualidad".

Introducción

La aparición del "principio de gradualidad" dentro de la panorámica de la teología moral es reciente. Una pedagogía tradicional nos había educado dentro del esquema de "todo o nada"; es decir, dentro de una mentalidad del "instante" (una mentalidad puntual) en que no se reconocía un puesto de importancia al cambio, al proceso de evolución.

Es X. Thévenot quien ha hecho la crítica al viejo principio del "todo o nada"[238]. El autor aplica el principio a una visión tradicional de la moral sexual en que operaba el principio de que en el VI y en el IX mandamientos de la ley de Dios cualquier falta era considerada pecado grave (*ex toto genere suo grave*)[239].

B. Häring, afrontando este tipo de calificación moral, afirmaba: "Los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio, y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento, que los pecados restantes. (...) No debemos poner diferencias entre la moral sexual y la justicia y otros mandamientos y virtudes"[240].

El mismo concilio Vaticano II ha puesto de presente que "la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis" (*GS* 5). Esta evolución no se opera "a saltos", sino a la manera de un "camino progresivo". A este camino progresivo corresponde plenamente el nuevo principio de la "gradualidad" que se proyecta como una pedagogía muy humana, muy en consonancia con el desarrollo humano y ético de la persona.

Un principio que nace en un sínodo...

Con el pontificado de Juan XXIII se abre una brecha especial al considerar al hombre como un ser que se construye progresivamente; en la carta-encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963) el Papa ponía de presente que en la misma naturaleza del hombre está inscrita la gradualidad: el ser racional por su misma naturaleza tiende a la verdad; esta tensión sirve como criterio para valorar la capacidad de mediar entre la exigencia objetiva de lo verdadero y la situación y el dinamismo histórico de la persona.

Posteriormente Pablo VI da también cabida en la encíclica *Populorum progressio* (1967) a la gradualidad entendiéndola como un dinamismo puesto por el Creador, que mediante la educación y el esfuerzo personal permitirá al hombre orientarse hacia el destino propuesto por el Creador, y de este modo fructificará; cada uno es responsable de este crecimiento (n. 15).

Estas dos referencias son intuiciones que, con el pontificado de Juan Pablo II, llegarán a condensarse en el llamado *principio de la gradualidad*. La ocasión para que el Papa se interesara por la gradualidad fue el sínodo de obispos de 1980 que se ocupó de la vocación y misión de la familia. Durante las sesiones sinodales (septiembre a octubre de 1980) muchos de los participantes que intervinieron hicieron hincapié acerca de la necesidad que tiene la Iglesia de una pedagogía gradual que guíe como de la mano al hombre en el camino de la vida humana y cristiana[241].

Las intervenciones de los padres sinodales fueron numerosas en torno al tema de la "gradualidad"; incluso, se puede observar un detalle muy significativo: la relación entre gradualidad y la guía paciente y misericordiosa en favor de los más débiles[242]. Uno de los padres sinodales advertía que el sínodo debe ayudar a encontrar el justo medio entre la ley (que por sí sola no salva) y el amor a la virtud cristiana; si no se construye un puente entre la realidad y el ideal, se reduce la posibilidad de hacer el bien; la Iglesia debe asumir el papel de un pedagogo como Jesús (Camino, Verdad y Vida) que enseñó a los apóstoles a no exigir cambios repentinos, a no descorazonar a quien se halla de frente a la dificultad[243].

Al clausurarse el sínodo, éste dejó en la mesa de trabajo del Papa una serie de "43 proposiciones"[244] que servirán al pontífice para la elaboración de la exhortación post-sinodal *Familiaris consortio*. La proposición n. 7 plantea la necesidad de una continua conversión de la mente y del corazón que conduzca a una revisión de las estructuras. Se trata de un proceso dinámico que, partiendo del amor de Dios, se encamina a la integración progresiva de los dones de Dios y de sus exigencias en toda la vida personal y social del hombre.

Juan Pablo II dará una amplia acogida a este planteamiento sinodal en la homilía de clausura del sínodo (25 de octubre de 1980) y en la *Familiaris consortio*. En la homilía aludió al signo de nuestro tiempo que rechaza la dicotomía entre la pedagogía que propone una cierta gradualidad en la realización del plan de Dios y la doctrina propuesta por la Iglesia con todas sus consecuencias[245].

En la *Familiaris consortio* es todavía más concreto el pensamiento sobre la gradualidad: refiriéndose al hombre, dice de él que "es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce,

ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento" (34).

El Papa sale al paso de una mala comprensión de la gradualidad cuando advierte que "la llamada 'ley de la gradualidad' no puede identificarse con la 'gradualidad de la ley', como si hubiera varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones" (*FC* 34).

Teólogos, como J. Fuchs, han intentado explicar la doble formulación[246]. Al distinguir el Papa entre una y otra fórmula quiere poner de presente el peligro de entender la gradualidad como si fuese una concesión a la "ley del menor esfuerzo", como si se tratase de una resignación a la incapacidad de caminar..., como si fuese un "compromiso" con el pecado, renunciando a la abnegación y al empeño de caminar siempre.

La "gradualidad" puede entenderse como la "tensión dinámica" de quien, no pudiendo hoy cumplir todas las exigencias de la ley moral, se esfuerza gradualmente por capacitarse para cumplirla mañana en una forma más plena. Ésta es la manera como las conferencias episcopales[247] han interpretado la norma moral de *Humane vitae*, orientando de este modo a las Iglesias locales en un tema de tanta importancia como es el conflicto entre la intimidad amorosa de los esposos y la misión de procrear.

El principio de "gradualidad", como se va perfilando, tuvo resonancias después del sínodo. Entre otros, los cardenales Ratzinger y Lustiger hicieron brillantes comentarios al respecto. Ratzinger afirmaba que la gradualidad fue una idea nueva del sínodo con la que se retoma la perspectiva de "estar en camino", y que se concretiza en el conocimiento y en la práctica ética[248].

Para el léxico francés, escribe el cardenal Lustiger, pareció una novedad el vocablo *gradualité* derivado del latín que se puede traducir como "camino". Entre la ley, concebida como una "teoría a priori", y las costumbres legítimas vistas como la "práctica resultante de los hechos" se abrió una escisión, se creó un conflicto. El concepto "gradualidad" puede parecer como algo "cómodo", como una adaptación a las situaciones de hecho. En este contexto, la gradualidad se manifiesta como el fundamento teórico para una pastoral de la realidad[249].

En el sínodo de 1980 el grupo italiano entendió la gradualidad como una mediación pedagógica entre la verdad y la historicidad, en tal forma que se anuncie el gran ideal del matrimonio cristiano sin traicionarlo, pero igualmente sin descorazonar a quien con fatiga está haciendo camino. En el campo de la moral conyugal se da una jerarquía de valores junto con una progresiva asimilación e integración de éstos. No se trata de retardar el anuncio del Evangelio, ni de reducir su integridad ni de esconder las exigencias de la vida cristiana, sino de partir de la adquisición de los valores ya presentes y de orientarlos hacia la plenitud[250].

No sólo al interior del sínodo de obispos suscitó gran interés el tema de la "gradualidad". También entre los teólogos provocó una notable y abundante reflexión. Queriendo sistematizar la reflexión teológica sobre la gradualidad, se pueden destacar tres momentos: la fundamentación histórica, las pautas para demarcar el principio de la gradualidad y la aplicación en el campo de la moral.

Respecto a la fundamentación histórica, es Alain You quien en forma breve la ha concretizado[251]. La pedagogía paciente y misericordiosa de Dios en el A.T. es "paradigmática" para trazar un itinerario que se prolongará luego en el N.T. Sin duda que la cultura griega amiga de dar relieve a las cosas perfectas y de menospreciar lo imperfecto creó una mentalidad de lo definitivamente hecho; de este modo se perdía la categoría del proceso, del camino, del crecimiento gradual.

Tres personajes ocupan puesto especial en la historia de la formación de esta categoría de la gradualidad. Para el doctor angélico, la perfección es algo que no se logra totalmente en el mundo. El hombre es un *viator*, un caminante que sólo alcanza la felicidad con la visión divina[252]. Para el Patrono de los moralistas y doctor de la Iglesia, san Alfonso M. de Liguori (1696-1787) la ley divina y la conciencia personal constituyen como la materia y la forma de la regla del obrar humano, lo que significa que son indisociables; en su acción pastoral usaba frecuentemente la figura de la relación de *médico y paciente* para expresar esta categoría de la gradualidad.

El tercer personaje es el cardenal John Henry Newman (1801-1890) célebre por la defensa que hizo del papel de la conciencia personal como "la voz de Dios", como el "primero de todos los vicarios de Cristo" (*Catecismo de la Iglesia Católica* 1.778). Juan Pablo II, en carta al arzobispo de Birmingham (Inglaterra) con ocasión del centenario de la muerte de Newman, destacaba que la conciencia es el eco de la voz de Dios en el corazón de los hombres[253]. Newman aludía a la gradualidad cuando se expresaba a propósito del conflicto entre la autoridad y la conciencia.

En relación con las pautas que delimitan el concepto de la gradualidad, M. Rubio señala las siguientes: "La insistencia en la gradualidad le confiere el grado de rasgo de constante en el orden estructural de la acción; la diversidad de contextos en que se aplica hace de ella la clave hermenéutica fundamental; las insinuaciones que se hacen de la gradualidad subrayan el realismo de la praxis concreta; el cuadro de referencias en que se explicita remite al ámbito ético-pastoral; el término subyacente de su aplicación se traduce en términos de pedagogía salvífica"[254].

Una perspectiva pedagógica

Una nota que tipifica el principio de gradualidad radica en la condición

histórica del ser humano. "El proceso de afirmación global del hombre, escribe Rubio, no sucede de acuerdo a un esquema estático preestablecido; al contrario, pasa por la historicidad, y ésta está sometida a la ley de la progresión, a la que no es ajena la cultura ni el proceso de inculturación"[255].

La intervención del P. Arrupe en las sesiones sinodales (30 de septiembre de 1980) fue explícita respecto a la gradualidad: Arrupe pedía al sínodo el máximo respeto por el hombre que se halla en situaciones de crisis y de irregularidad, lo que exige comprensión, discreción, humanismo y gradualidad. Para auxiliar al hombre de nuestro tiempo se hace necesario, decía, tiempo y modos a la medida del hombre. Ciertas circunstancias exigen largos espacios de tiempo en los que la gradualidad del caminar es el elemento dominante, mientras que formas de angustia o prácticas simplistas y aceleradas están llamadas al fracaso por imprudentes. El realismo humano y la solidaridad que conlleva un comportamiento de gradualidad no significa una concesión a la debilidad en materia doctrinal[256].

La aplicación del principio de gradualidad encuentra un sinnúmero de posibilidades. Consideremos solamente tres de ellas: en la educación moral del niño y del joven; en el proceso de conversión personal y comunitaria y en los conflictos de pareja y de familia.

El contexto histórico del momento presente urge una educación moral para la responsabilidad personal, no una educación para la obediencia ciega a la ley porque es ley. Vaticano II mediante la declaración *Gravissimum educationis* enseña que "los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal, y también a que se les incite a conocer y amar a Dios" (1).

L. Melina recoge el pensamiento de K. Rahner, quien proponía el nuevo modelo de la "conciencia en fase de evolución": es decir, reconocer que la conciencia atraviesa fases de evolución, a nivel histórico, cultural y a nivel personal. Sobre todo, se trata de distinguir entre una conciencia meramente "teórica" del valor moral y su "reconocimiento vital"[257].

El niño y el adolescente deberán ser acompañados en el proceso de "descubrir en lo más profundo de la conciencia la existencia de una ley que no se dicta a sí mismo (…) y cuya voz resuena en los oídos de su corazón advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal" (*GS* 16). "Amar el bien…" es una novedad del concilio[258] muy puesta en razón, pues la parte afectiva tiene fuerza especial en el dinamismo de la formación de las opciones morales[259].

Piaget, desde la psicología, había intuido que cualquier tipo de moral consiste en un sistema de reglas y que la moralidad aparece a través del respeto que el individuo manifiesta por estas normas. La pregunta que salta a la vista es:

¿cómo se llega a este respeto? Mediante el paso de la heteronomía a la autonomía que diversos autores plantean, lo que conlleva hacer un camino gradual y progresivo[260].

N. J. Bull había señalado cuatro etapas: anomía (sin norma), heteronomía (la norma del otro), socionomía (la norma del compañero) y autonomía (la norma que nace en la conciencia propia)[261]. A ellas conviene añadir la etapa de la autonomía en clave de intersubjetividad, o la norma que surge de una deliberación y decisión con otro, como la expresión de un "nosotros".

Juan Pablo II puso de relieve el puesto del amor en la existencia humana: "El hombre no puede vivir sin amar; quedaría sin sentido, sería incomprensible para sí mismo; su vida estaría privada de sentido, si no le es revelado el amor, si no encuentra el amor, si no lo experimenta y participa vivamente de él" (*Redemptor hominis* 10). De aquí que la formación moral y la educación al amor deberán caminar estrechamente unidas.

Jon Sobrino propone el binomio *intellectus fidei* e *intellectus amoris* (comprensión desde la fe y comprensión desde el amor) como una clave teológica para afrontar la situación de un mundo sufriente a causa de la injusticia. Así se corrige una educación centrada en categorías meramente intelectuales o teóricas y en la propuesta de leyes frías y rigurosas[262].

El proceso de desarrollo personal y comunitario en que todo ser humano se halla inscrito "pide una conversión continua, permanente que, aunque exija el alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud, se actúa, sin embargo, concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor infinito y absoluto en toda la vida personal y social del hombre" (*FC* 9).

La conversión, especialmente en nuestra época, urge la conciencia del pecado, pues ya Pío XII se lamentaba en su tiempo de la pérdida de la conciencia de pecado, y más recientemente Juan Pablo II ha vuelto a destacar este hecho (*Reconciliatio et paenitentia* 18). Más que recuperar la conciencia de pecado bajo los conceptos tradicionales de desobediencia a una ley, de mancha, etc., se deberá recuperar la conciencia humana de relación con Dios, con el hermano, con el mundo (*Puebla* 322, 326 y 328).

La conversión no es fruto de un acto mágico (la absolución en el sacramento de la penitencia, como tantas veces se creyó) sino que es el resultado de un proceso de relación interpersonal con Dios, con el otro, con la creación entera. La *Familiaris consortio* afirma que para esta conversión "es necesario un camino pedagógico de crecimiento con el fin de que los fieles, las familias y los pueblos, la misma civilización, partiendo de lo que han recibido ya del misterio de Cristo, sean conducidos pacientemente más allá hasta llegar a un conocimiento más

rico y a una integración más plena de este misterio en su vida" (9).

Conversión significa cambio (*metanoia*), transformación, y ésta debe afectar, no sólo al individuo, también a la sociedad, llegando hasta lo más profundo de su estructura; deberán cambiar los criterios que están a la raíz de una cultura deshumanizante. La "civilización del amor", que estaba tan al centro del corazón de Pablo VI, deberá conjugarse con el principio de la gradualidad para asegurar que la conversión sea un dinamismo que camina por senderos firmes y salvíficos.

También a nivel de la pareja-familia y, sobre todo, en el caso de conflictos, el principio de "gradualidad" tiene especial cabida. Un tema que hasta el presente no ha sido estudiado en que se aplica también la gradualidad es la conciencia de pareja, la conciencia del "nosotros conyugal". Vaticano II hace referencia a este tipo de conciencia cuando en la *Gaudium et spes* enseña que "los cónyuges (...) se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto…" (50). No dice que cada uno se formará un juicio recto, sino que "ambos, de común acuerdo y común esfuerzo…".

Igualmente, Juan Pablo II afirma que "en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas llamadas a una armonía de mentalidad y de comportamiento, lo que exige no poca paciencia, simpatía y tiempo" (*FC* 34). Esta conciencia del "nosotros conyugal" no es otra cosa que lo que ya el *Génesis* sugería al afirmar que "el varón dejará la casa de sus padres, se unirá a su mujer y se harán una sola carne", es decir, formarán una sola persona conyugal. El verbo "se harán una sola carne" aparece en plural, lo que significa que necesitarán entrar en un proceso gradual de integración para llegar a la comunión interpersonal.

La gran mayoría de participantes al sínodo de 1980 pensaron la gradualidad en función de ofrecer una clave para la solución de los conflictos conyugales y familiares. El sínodo de obispos 1980 se interesó notablemente por examinar la situación de la pareja y de la familia en la sociedad actual, en especial, se preocupó por la pastoral de las familias en los casos difíciles[263].

Entre las primeras aplicaciones que hace Juan Pablo II del principio de la gradualidad están los problemas de pareja y de familia. "Todos los esposos, según el plan de Dios, están llamados a la santidad en el matrimonio, y esta excelsa vocación se realiza en la medida en que la persona humana se encuentra en condiciones de responder al mandamiento divino… (...) Esta pedagogía abarca todo la vida conyugal" (*FC* 34).

El Papa alude a "un camino que exige reflexión, información y educación idónea…"; igualmente, pone de presente que "en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas a una armonía de mentalidad y de comportamiento, lo cual exige no poca paciencia, simpatía y tiempo" (*FC* 34).

En la solución de los conflictos conyugales están implicados la verdad y el amor. Cuando Pablo sugería a los fieles de Éfeso el lema de "vivir la verdad en el amor" (4, 15) se refería, no al individuo, sino a la construcción de la comunidad cristiana. El error en la mayoría de los casos se da unido estrechamente a la falta de amor. La plenitud de ciencia o de fe no tendrá valor si no está acompañada del amor. La misma ortodoxia es insuficiente, y aun puede ser estéril y contraproducente si se separa de la actitud de caridad[264]. La *carta a las familias* de Juan Pablo II (2 de febrero de 1994) es particularmente enfática a propósito de este binomio (nn. 8-12).

Una perspectiva que se abre a la benignidad

El principio de la "gradualidad" ha abierto una perspectiva nueva hacia el tema de la "benignidad". E. Ferasin dedicó un extenso capítulo de su obra *Il matrimonio interpella la chiesa* a "la ley de la gradualidad". En ella se refiere a la gradualidad como a "la pedagogía de Dios y de la Iglesia"[265]: se suele afirmar que todo el itinerario cristiano es "conversión". Una conversión que se actúa paso a paso porque el hombre debe ser guiado a la luz de su "historicidad", en el construirse día a día a través de sus opciones; se halla en camino hacia el bien total, haciendo todo lo posible, empleando toda la buena voluntad de que es capaz...[266].

El ejemplo de Jesús de Nazaret en el evangelio es paradigmático: sabe conciliar su radicalidad ("deja a los muertos que entierren a sus muertos, tú sígueme...") con una gran paciencia; basta examinar el trato que da a la samaritana (*Jn* 4, 5-34), o a la mujer cogida en adulterio (*Jn* 8, 3-12) y a tantos otros... A veces nos sentimos tentados a pensar que la Iglesia se fue olvidando poco a poco de este ejemplo del Maestro.

La Iglesia del primer milenio tuvo muy presente la actitud de la benignidad pastoral; cuando el Cisma de Focio rompe la unidad eclesial, la Iglesia ortodoxa-oriental se queda prácticamente con la tradición de la benignidad y la Iglesia latina-occidental, al elaborar el derecho eclesial, inspirándose en el derecho romano, se inclina ciertamente hacia la severidad, hacia la legalidad[267].

La benignidad parece haber tenido en occidente mala prensa: se la confundía con debilidad, con complicidad, con alcahuetería. Sin embargo, en Oriente, sobre todo si tenemos en cuenta el pensamiento de san Juan Crisóstomo, la concepción de benignidad ("condescendencia") fue diferente; para él la "condescendencia" equivalía a "bajar para rehabilitar" (condescender para comprender y poder rehabilitar)[268].

El "doctor de la benignidad pastoral" –san Alfonso M. de Liguori (1696-1787)– muy cercano al pensamiento de Crisóstomo, comparará la benignidad pastoral

con la actitud que el médico observa con sus pacientes: darle la medicina debidamente dosificada y poner al convaleciente en un proceso de recuperación gradual y progresiva.

Esta benignidad pastoral tiene muchos campos de aplicación; especialmente, en la administración del sacramento de la reconciliación y en la vida conyugal y familiar[269]. Muchas veces se observa el temor a usar la benignidad en la acción pastoral so pretexto del peligro del abuso. Una buena educación moral del pueblo de Dios deberá capacitarlo para asumir con inteligencia y con sentido de responsabilidad la voz de la conciencia que le indica que "debe amar y hacer el bien y evitar el mal" (cf. *GS* 16).

Muchas veces se ha engañado al pueblo de Dios negándole la verdad moral completa; se le da a veces, como a los niños, en una dosis recortada, para evitar "escándalo", para evitar abusos, o porque no se le cree capaz de asumir la verdad en toda su amplitud y profundidad.

Un elemento que se le ha ahorrado al fiel cristiano en su formación moral ha sido no capacitarlo para el empleo correcto de la "epiqueya". Educar al cristiano para hacer uso inteligente de la "epiqueya" es prepararlo para aplicar y experimentar sabiamente la benignidad de Dios en su vida concreta.

Gradualidad, benignidad y epiqueya están en línea de continuidad. La epiqueya, en este contexto, será la manera de aplicar cada uno a su propio proceso de maduración moral la benignidad como una forma de gradualidad. E. Hamel, especialista en este tema de la moral, la ha definido como "el juicio prudente con el que conociendo rectamente la voluntad del legislador, establecemos que la ley no obliga en un caso particular"[270]. El concepto de "epiqueya" es muy antiguo; había casi desaparecido del panorama de la moral tradicional, precisamente por el temor al abuso de esta categoría.

Como la formulación de la ley no puede recoger los muchos casos de excepción, a causa de su universalidad, se deja a la prudente discreción del sujeto discernir cuándo puede exceptuarse del cumplimiento de una norma. Según Hamel, hay una nueva aplicación de la epiqueya: "Puede suceder que la ley positiva constituya una norma insuficiente para una situación que, en consideración al derecho natural y a las exigencias del bien común, exige más de lo que está estrictamente fijado. (...) La epiqueya sugerirá o incluso impondrá, si es el caso, una prestación que supere lo que al presente exige la ley positiva. El derecho positivo, que puede accidentalmente ser defectuoso a causa de su exagerado rigor, no podría serlo también, a veces, a causa de su insuficiente firmeza?"[271].

La epiqueya pertenece al campo del sujeto que está obligado al cumplimiento de la ley; pero existe otra categoría que pertenece al campo del legislador: es la equidad. Corresponde a los legisladores y gobernantes emanar leyes humanas y

flexibles.

Fue Pablo VI quien hizo que retornara al campo de la legislación eclesial la categoría de la "equidad" que, sirviéndose de un autor medieval –el *Hostiensis*– definió como la "mitigación del rigor de la ley mediante el dulce sabor de la misericordia" (*justitia dulcore misericordiae temperata*).

La recuperación de dos categorías antiguas (la epiqueya y la equidad) en las últimas décadas del siglo XX es un "signo de los tiempos". En esta misma perspectiva de "signo" aparece la encíclica *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II (30 de noviembre de 1980). El Papa era consciente de que "la sola justicia no basta" (*DM* 12). Por esta razón sugería la elaboración de un *ethos* de la misericordia. Para fundamentar esta necesidad recurría a la misma figura de Cristo "quien exigía a los hombres que a su vez se dejasen guiar en su vida por el amor y la misericordia" (*DM* 3).

El principio de la "gradualidad" se ha revelado con una riqueza particular, no obstante, ser uno de los principios morales nuevos, tal vez el más joven de todos ellos. Prácticamente no ha encontrado dificultad para insertarse en la panorámica del momento presente.

Conclusión

Los nuevos principios morales que están surgiendo en torno al Concilio Vaticano II todos tienen su fuente de inspiración en la persona humana concebida como proceso histórico: "El hombre, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento" (*FC* 34).

La gradualidad no es sólo un criterio para guiar la conducta del hombre. Incluso, los mismos principios morales evolucionan gradualmente. El mismo Juan Pablo II abogaba por una "formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad" (*VS* 53).

El principio de la "gradualidad" ya ha sido proclamado oficialmente. Sólo resta saber aplicarlo a la realidad humana en sus múltiples formas. Para ello se hace necesaria una auténtica educación del pueblo de Dios en la que el hombre sea el agente de su propio desarrollo moral con la colaboración de la comunidad (familia, escuela, Iglesia y sociedad).

238 Cf. THÉVENOT, Xavier. *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*. LDC, Leumann (Turín), 1984, pp. 96-97.

239 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. PS, Madrid, 2003, pp. 39-44; DÍAZ MORENO, José M. "La doctrina moral sobre la parvedad de materia 'in re venerea' desde Cayetano hasta san Alfonso. Estudio antológico y ensayo de síntesis". En: *Archivo Teológico Granadino* 23 (1960), pp. 4-138; BOYLE, Patrick J. *Parvitas materiae in Sexto in contemporary catholic Thought*. Lanham, New York, 1987.

240 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo 2*. Herder, Barcelona, 1982, p. 572.

241 Cf. CAPRILE, Giovanni. *Il Sinodo dei vescovi 1980*. La Civiltà Cattolica, Roma, 1982, p. 828.

242 Cf. *Ibíd.,* pp. 828-829.

243 Cf. *Ibíd.,* p. 101.

244 Cf. IL SINODO DEI VESCOVI 1980. "43 proposizioni". En: *Il Regno-Doc* 26 (1981), pp. 86-397.

245 Cf. CAPRILE, Giovanni. *Il Sinodo dei vescovi 1980*. Op. cit., p. 528.

246 Cf. FUCHS, Joseph. *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale*. Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 54-62.

247 Cf. *Humanae vitae e Magistero episcopale*. Dehoniane, Bologna, 1969.

248 Cf. RATZINGER, Joseph. "Una valutazione globale del sinodo sulla famiglia". En: *Il Regno-Doc* 26 (1981), p. 163.

249 Cf. LUSTIGER, Jean Marie. "Gradualité et conversion". En: *La Documentation Catholique* 1.826 (1982), pp. 315-316; YOU, Alain. *La loi de la gradualité: une nouveauté en morale?* (LETHIELLEUX, P.). París, 1991, pp. 68-70.

250 Cf. CAPRILE, Giovanni. *Il Sínodo dei Vescovi 1980*, p. 376; FERASIN, Egidio. *Il matrimonio interpella la chiesa. I problemi della famiglia nella riflessione del Sinodo*. LDC, Leumann (Turín), 1983, pp. 69-102.

251 Cf. YOU, Alain. *La loi de la gradualité*. Op. cit., pp. 79-124.

252 Cf. SANTO TOMÁS. *Suma Teológica* I-II, q. 3, a. 8, resp.

253 Cf. JUAN PABLO II. "Lettre à l'archevêque de Birmingaham, 'Newman, un guide sûr pour ceux qui ont soif de vérité et de liberté'". En: *La Documentation Catholique* 2.012 (1990), pp. 788-789.

254 Cf. RUBIO, Miguel. "El principio de gradualidad en el proyecto ético-pastoral cristiano". En: *Moralia* 3/2 (1981), p. 145.

255 *Ibíd*., p. 147.

256 Cf. CAPRILE, Giovanni. *Il Sinodo dei vescovi 1980*. Op. cit., pp. 109-110.

257 MELINA, Livio. *Moral: entre crisis y la renovación*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1998, p. 112.

258 Cf. MCDONOUGH, William. "New Terrain and a 'Stumbling Stone' in Redemptorist Contributions to *Gaudium et spes*: on relating and juxtaposisng Truth's Formulation and its Experience". En: *Studia Moralia* 35 (1997), p. 13.

259 Cf. BOSCHI, A. "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo". En: *La Civiltà Cattolica* 103/I (1952), pp. 374-383.

260 Cf. DUSKA, Ronald y WHELAN, Mariellen. *Lo sviluppo morale nell'età evolutiva. Una guida a Piaget e Kohlberg.* Marietti, Torino, 1979, pp. 19-21; BULL, Norman J. *La educación moral.* Verbo Divino, Stella (Navarra), 1976.

261 Cf. BULL, Normn J. *La educación moral*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976.

262 Cf. SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 70-75.

263 Cf. CAPRILE, Giovanni. *Il Sinodo dei vescovi 1980*. Op. cit., pp. 840-841.

264 Cf. BOTERO G., J. Silvio. "La verdad y el amor. Presencia de un binomio en la Sagrada Escritura y en el Magisterio". En: *Studia Moralia* 40 (2002), pp. 434-435.

265 Cf. FERASIN, Egidio. *Il matrimonio interpella la chiesa. I problemi della famiglia nella riflessione del sinodo*. LDC, Leumann (Turín), 1983, p. 70.

266 Cf. *Ibíd.,* p. 77.

267 Cf. BOTERO G., J. Silvio. "Hacia un *ethos* de la misericordia. Repercusiones sobre la ética conyugal". En: *Medellín* 20/80 (1994), pp. 567-606; "De la severidad a la benignidad. Una perspectiva de cambio en la ética conyugal". En: *Studia Moralia* 34/2 (1996), pp. 323-350; "La condescendencia: 'Bajar para rehabilitar'. Una pedagogía moral para nuestro tiempo". En: *Efemérides Mexicana* 69 (2005), pp. 357-377; *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*. Paulinas, Bogotá, 2005.

268 Cf. FABRI, Fabio. "La 'condiscendenza' divina nell'ispirazione biblica secondo san Giovanni Crisostomo". En: *Biblica* 124/1 (1933), pp. 330-347.

269 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*. Paulinas, Bogotá, 2005, pp. 87-122.

270 HAMEL, Eduardo. "Epiqueya". En: *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1974, p. 299; VIRT, Günter. "Epiqueya y autodeterminación moral". En: *La teología moral, en fuera de juego?* (Dirige MIETH, D.). Herder, Barcelona, 1996, pp. 229-249.

271 HAMEL, Eduardo. "Epiqueya". *Op. cit.*, p. 305.

CAPÍTULO VIII

¿El principio del "valor preferencial" o la "razón proporcionada"?

Introducción

El conflicto en moral, si bien es un problema tan antiguo como el mismo hombre; sin embargo, en el campo de la reflexión teológico-moral es relativamente reciente. En un comienzo el tema del "conflicto" sólo fue analizado a la luz de las ciencias sociales; posteriormente lo asume también la ciencia moral.

En buena parte, se comprende por qué no se hacía referencia al conflicto anteriormente: la prevalencia de la ley, la estabilidad o el fixismo de las cosas, una mentalidad puntual, etc., impedían que se pudiera pensar en el cambio, en la evolución. No se tenía en cuenta a la "*persona humana en situación*".

Se suele hablar de "conflicto de deberes", de "conflicto de valores". F. Citterio, refiriéndose a las fuentes o causas de conflicto, señala cuatro: aquellos conflictos que surgen de la diferencia entre los aspectos subjetivos y los aspectos objetivos; aquellos que se derivan de los límites que la misma criatura humana conlleva; los que nacen de la tensión escatológica y, finalmente, los que proceden de la presencia del pecado en el mundo[272].

Blasi ofrece un elenco más numeroso aún acerca de la "tipología" de conflictos morales: conflictos entre normas, conflictos entre la norma y la actividad, entre la norma y la imagen que se tiene de sí mismo, entre la actividad y la imagen propia, entre dos actividades, entre dos imágenes de sí mismo, entre las normas y las consecuencias, entre la actividad y las consecuencias, entre la propia imagen y las consecuencias, entre dos consecuencias[273].

Sgreccia afirma: "Se discute si la posibilidad del conflicto se debe a la conflictividad de los valores o más bien a la dificultad para evaluarlos. La teología católica (tradicional) niega que puedan existir conflictos reales e invencibles, porque sería como admitir la contradicción en Dios mismo, que es a un tiempo autor de la realidad y de la ley moral"[274].

Hoy se podría añadir una fuente más de conflictividad: el tipo de principios morales que juegan dentro de la moral cristiana postconciliar; una ética renovada no puede plantearse en forma correcta si no se revisa el lenguaje, el método, el punto de partida[275]. Esto es lo que está sucediendo con el llamado "principio del doble efecto" que está evolucionando hacia una nueva

formulación: el "valor preferencial" o la "razón proporcionada".

Evolución de un principio tradicional

Ha sido el llamado "principio del doble efecto" el que ha dado origen al nuevo principio del "valor preferencial" o de la "razón proporcionada". Sánchez García ha hecho una breve síntesis histórica del principio: en un comienzo atribuido al "doctor angélico" y posteriormente a Juan de santo Tomás; con Pío XII tuvo un poco de apogeo, pero luego se inició su declive. M. Faggioni, especialista en bioética, escribe que este principio tuvo buena acogida durante el pontificado de Pío XII, si bien él mismo advirtió ciertos límites y, por este motivo, propuso el principio de "totalidad", del que ya se trató en el capítulo VI.

En materia de bioética, continúa Faggioni, el "principio del doble efecto" ha sido tenido en cuenta por autores católicos en situaciones que exigían una delicada interpretación: por ejemplo, en el caso de una mujer encinta, en la cual se descubre un tumor ovárico muy agresivo; si la gravedad del mal no permite postergar la terapia, so pena de la muerte de la madre, el médico puede, con buena conciencia, practicar irradiaciones sobre el ovario enfermo a condición de que lo haga con la precisa y exclusiva intención de curar a esta madre, mientras que una eventual lesión, incluso fatal sobre el feto, pueda representar un efecto no querido directamente[276].

En los años 1960 arreciaron las críticas: muchos moralistas opinaban que había llegado la hora de liquidar una mentalidad fixista y que se hacía necesaria una nueva formulación que responda mejor a los problemas modernos[277].

El "principio del doble efecto" es identificado con el "principio del voluntario indirecto" que F. Cuervo formula en estos términos: "Es lícito realizar una acción en sí buena o indiferente, que tiene un doble efecto, uno bueno y otro malo, si el efecto bueno es inmediato, si el fin del agente es honesto y existe una causa proporcionada para permitir el efecto malo"[278]. No es difícil identificar las cuatro condiciones que tradicionalmente se han exigido para la justa aplicación de dicho principio:

– Que la acción en sí sea buena o al menos indiferente.
– Que el fin del agente sea honesto, es decir, que la intención se dirija al efecto bueno, no al malo.
– Que el efecto bueno no se derive del malo.
– Que haya una causa grave proporcionada para poner la acción y permitir el efecto malo.

Con la revisión del principio de doble efecto, la cuarta condición –que haya una causa grave proporcionada para poner la acción y permitir el efecto malo– ha llegado a convertirse en el nuevo principio del "valor preferencial" o de "la razón proporcionada".

¿Qué ha hecho evolucionar el "principio del doble efecto" en la nueva dirección? Entre otros teólogos moralistas, es E. Chiavacci quien, refiriéndose expresamente al principio del doble efecto, recurre a la distinción entre el "fin de la acción en sí misma" o "finalidad objetiva" (*finis operis*) y el "fin del sujeto agente" o de la intencionalidad (*finis operantis*).

En esta perspectiva se coloca la fórmula del "valor preferencial: además de la legitimidad de un comportamiento, cuenta también la valoración del efecto global que una tal conducta desencadena y, por tanto, se acude al discernimiento a través del conocimiento y también de la sensibilidad (*affectus* = amar el bien)[279]. La sensibilidad es un elemento que la tradición moral no tuvo en cuenta; es un claro efecto del influjo del estoicismo en la moral cristiana.

En una perspectiva nueva

La razón de las críticas hechas al "principio de doble efecto" radican en el hecho de aparecer hoy como un principio desfasado, sus fundamentos (deontológicos) ya no convencen y a causa de las inconsecuencias que entraña: es minimista, fixista y ficisista, afirma Sánchez García[280].

Sánchez García reproduce una explicación de F. Böckle: "La aplicación tradicional de este principio se basaba esencialmente en la distinción entre lo querido directamente y lo querido en forma indirecta, con lo cual se evita la colisión con normas entendidas deontológicamente"[281].

Para una mejor comprensión del "principio del doble efecto" conviene servirse de un ejemplo que reporta García de Haro: a una mujer, madre de cinco hijos, viuda y sin empleo, en peligro de morir a causa de un nuevo parto, se le presenta esta alternativa: o arriesgarse a llevar adelante el embarazo con la probabilidad de que morirá y dejará a estos hijos huérfanos y sin recursos; o bien, pide abortar y de este modo podrá estar segura de poder vivir con sus hijos sin un nuevo problema además de los que ya debe soportar[282].

Livio Melina comenta esta situación desde una doble perspectiva: según la teoría proporcionalista (secuencialista) a aquella madre se le ponen delante dos alternativas: o llevar adelante el embarazo con el riesgo de morir y dejar seis hijos huérfanos, o aceptar el aborto para estar segura de poder cuidar de sus hijos.

Desde la perspectiva del "proporcionalismo", es moral la acción que provoca un estado de cosas mejor, como es que los hijos puedan disfrutar de la madre. Pero si se considera el caso, no desde las consecuencias, sino en sí mismo (la perspectiva deontológica), la verdadera alternativa es la de "cinco hijos vivos con una madre homicida", o "seis hijos vivos huérfanos y una madre que ha dado la vida por uno de ellos"[283]. Es el caso de santa Gianna Beretta Molla (canonizada por Juan Pablo II) quien aceptó el sacrificio de su vida en favor de

la vida de su hija Gianna Emanuela.

Melina admite que las circunstancias dramáticas de este caso "atenuarían" la responsabilidad de la mujer que eligiese el aborto, pero poniendo de presente que las circunstancias no pueden hacer bueno lo que en sí ya es malo[284]. No obstante, no comulgar con la corriente teleológica, reconoce que las "circunstancias dramáticas" del caso pueden "atenuar", al menos, la responsabilidad en la emergencia de un aborto.

B. Häring cuenta un caso similar pero con una orientación diferente: "En cierta ocasión –afirmaba un médico– tuve que operar un tumor uterino a una mujer que estaba en el cuarto mes de embarazo. Tenía el útero lleno de dilataciones varicosas, de tenues paredes fácilmente rompibles y que sangraban abundantemente. El intento de ligarlas aumentaba la hemorragia interna. Para impedir que la mujer muriera por hemorragia interna, abrí el útero y extraje el feto. Con ello se contrajo el útero, se estancó la sangre y la mujer quedó fuera de peligro. Quedé muy contento, persuadido de que había hecho maravillas, ya que la mujer, que hasta entonces no había tenido hijos, conservaba el útero, podía concebir y dar a luz"[285].

El lector podrá detectar la semejanza entre uno y otro caso, la diversa motivación para actuar en forma distinta y el resultado diferente de una opción. En el primer caso, prácticamente se plantea la alternativa tradicional: o salvar la vida de ambos (madre e hijo) o dejar que ambos mueran. En el segundo caso se prefiere la salud de la madre que podrá en un futuro tener otros hijos.

Häring comentaba la intervención del médico en forma favorable: "La aplicación de los principios morales no ha de confundirse con el uso de la aritmética. El obrar hay que considerarlo en todas sus dimensiones". En su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* recoge una sentencia de Böckle: "No se trata de preferir la madre al hijo o éste a su madre; se trata de elegir entre la vida que puede ser salvada y aquella otra que no goza de tal posibilidad"[286].

"Afirmada la inmoralidad global del aborto –escribe M. Vidal– juzgamos conveniente plantear la dimensión ética de las situaciones conflictivas en términos de conflicto de valores. La metodología del conflicto de valores tiene aplicación concreta en el llamado aborto terapéutico. Con algunos moralistas actuales nos atrevemos a creer que en tal situación no se trata de aborto "moral", en el sentido de una acción totalmente mala sin posibilidad de ser referida a otro valor que se pretende salvaguardar, como es la vida de una madre"[287].

¿Cómo formular la propuesta de renovación y de cambio del principio de "doble efecto"? Los autores sugieren fórmulas diferentes: unos apuntan en favor de la "razón proporcionada", otros proponen la fórmula del "valor preferencial".

Hablan de "razón proporcionada" P. Knauer, G. Grisez, R.A. McCormick, G. M.

Miglietta[288]; Denis E. Hurley habla de un "derecho proporcionado" (*The principle of the overriding Right*)[289]: cuando infringir un deber comporta el ejercicio de un derecho proporcionado la obligación cesa.

Emplean la expresión "valor preferencial" Sánchez García[290], K. Peschke (*valori di importanza maggiore, regole di preferenza*)[291], Rincón-Orduña ("el bien más importante y necesario", el "valor supremo", el de "mayor preferencia")[292].

¿Hay alguna diferencia a primera vista? Creemos que sí: el término "razón" alude a una postura de tipo intelectualista (¿dicotomista?), mientras que el vocablo "valor" tiene un sabor dialéctico, que concilia el conocer y el amar (preferir).

"Para una reformulación del "principio de doble efecto" –escribe Sánchez García– hace falta que exista una razón justa y proporcionada que permita y compense la realidad de determinados efectos negativos que no son los que se intentan ni los que se quieren"[293]. De ahí que este autor emplee como fórmula suya preferida la de "principio de proporcionalidad", que encuentra en el doctor angélico a propósito de la "defensa propia" (*S.Th*. II-II, q. 64, a. 4).

El principio de proporcionalidad tiene su fuente de inspiración en el pensamiento de santo Tomás de Aquino al tratar de la defensa propia: "Si una persona para defender la vida propia usa de mayor violencia que la requerida, ese acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa"[294]. Para el doctor angélico el verdadero criterio para valorar la moralidad de un acto está en la debida proporción entre el acto concreto y el fin que se propone.

Respecto a la legítima defensa personal, M. Vidal establece estos criterios: "Necesidad (que no exista otra alternativa), carencia de malas intenciones (que en la defensa frente al agresor no operen indebidamente sentimientos de odio o de venganza), proporción entre los bienes amenazados por el agresor y la contundencia de la respuesta (que la vida humana sea ponderada como el valor supremo dentro de ese análisis proporcional). También se subraya la importancia que tiene el grado de defensa o indefensión pública frente a los agresores a fin de emitir un juicio moral matizado"[295].

L. Rossi, a propósito de "la razón proporcionadamente grave" escribe: "Todos suponen que el mal hay que limitarlo a todo lo que moralmente sea posible y, al mismo tiempo, que esté permitido ante determinadas situaciones. Pero esta condición, teóricamente la más obvia, crea las dudas más frecuentes al tratar de saber si existe una razón justa y proporcionada.

Por eso los autores, por lo general, presentan algunos criterios para discernir la suficiencia de la causa. Insisten en que el motivo para permitir el efecto malo

debe ser tanto más grave cuanto peor es el efecto, cuanto mayor sea la seguridad de que se producirá, cuanto más inmediatamente lo causa, cuanto más graves sean las obligaciones personales (piedad, contrato, etc.) en fuerza de las cuales se debería evitar el efecto y cuanto más probable resulte el que, no poniendo la acción, no se dé el efecto. Así que la razón proporcionada es una condición cualificante para el doble efecto"[296].

Sabino Frigato subraya la importancia de una razón proporcionada entre el bien que se intenta y el mal que se tiene que tolerar. Esta "razón proporcionada" es determinante en los principios morales, porque se trata del sujeto humano que está llamado a discernir lo que es justo y recto en las diversas situaciones conflictivas; no puede declararse neutral. Y en el discernimiento que deberá hacer, tendrá que establecer la gama de valores en juego y hacer la debida jerarquización de ellos[297].

¿Bajo qué condiciones se regula el principio de "razón proporcionada"? Sánchez García señala éstas: que el daño permitido o causado sea absolutamente necesario para lograr el bien que se pretende y que guarde una cierta proporción con este bien; que el valor que se quiere alcanzar no se vea socavado a la larga y anulado por esos medios, sino que sea sostenido y potenciado por ellos; que haya igualdad entre el valor perseguido como fin y el valor contenido en los medios, que la proporción entre el fin y los medios sea tenida en cuenta, no sólo a corto sino también a largo plazo, es decir, teniendo presente todos los derechos humanos en su conjunto[298].

La aplicación del principio de "razón proporcionada" se concretiza en algunos campos determinados como la biogenética, la anticoncepción y el aborto, en la situación de agresión contra la propia persona o un valor muy apreciable.

En relación con la biogenética, E. Sgreccia alude al principio *di proporzionalità terapeutica* en dos momentos distintos: en el primero afirma que es inútil e ilícito emplear una terapia si ésta no ofrece la garantía de un resultado proporcionalmente igual o mayor en relación al daño que se ocasiona. Por tanto, se debe calcular el perjuicio que se hace a la salud del enfermo con el efecto terapéutico sobre la misma persona y buscar una proporcionalidad positiva[299].

En un segundo momento, Sgreccia se refiere a los costos económicos de una intervención médica. Se debe hacer distinción entre el papel del economista y el del médico. Los economistas valoran la "conveniencia" en relación a costos y al beneficio social privilegiando la colectividad, no el individuo; en cambio, la valoración del médico debe mirar a la situación del paciente en forma individual, poniendo a disposición la medicina más avanzada con el fin de devolverle la salud o salvarle la vida. Es partiendo del cálculo de riesgo/beneficio en favor del paciente como el médico debe fundar la decisión de intervenir en una determinada situación. La valoración económica no debe prevalecer sobre la

valoración clínica[300].

A propósito del principio de "razón proporcionada" en el caso de la anticoncepción, Juan Eguren opina de este modo: "En el conflicto posible entre el deber de fomentar a través de la unión sexual los valores espirituales del matrimonio y la obligación de abstenerse del uso esterilizante ante la necesidad de evitar un nuevo nacimiento, es aquel el que debe prevalecer, pues la función biológica de la procreación, aun siendo un valor fundamental, no es absoluto y, por tanto, parece estar supeditado a otros valores superiores; y ello significará optar por un bien mayor"[301].

En una edición posterior formula este principio con los siguientes términos: "Ha de prevalecer la obligación que brota de la ley más importante por su naturaleza y su finalidad. Por consiguiente, los preceptos del derecho natural que contienen y amparan valores superiores, valores espirituales, internos, comunes, han de prevalecer sobre los preceptos que se refieren a intereses corporales biológicos, externos y privados"[302]. A esto se debería añadir que en el caso de conflicto conyugal prevalece el bien de la pareja al interés de uno de los cónyuges. La misma *Gaudium et spes* (49, 49) subraya el *bonum conjugum* que hoy aparece en la panorámica de la teología como un nuevo "paradigma" de la ética conyugal y familiar[303].

Miglietta, a propósito de la "razón proporcionada", según la reinterpretación del principio de doble efecto hecha por McCormick, señala algunos criterios: "Que un valor, por lo menos igual a aquel que se quiere sacrificar, esté en juego; que no haya otra alternativa menos mala para salvar el valor preferido en la situación concreta; que el modo con que se lleva a cabo la tutela del valor en la situación concreta, no lleve a largo plazo a causar mal"[304].

Al titular este capítulo *el principio del valor preferencial* se ha hecho una opción por éste entre otros nombres que, como hemos visto, los autores proponen. Este principio del "valor preferencial" constituye una evolución de aquel principio en fase de revisión llamado del "doble efecto"[305] "porque su planteamiento (deontológico) aparece hoy desfasado, porque sus fundamentos ya no convencen y por las inconsecuencias (contradicciones) que entrañan las condiciones", afirma Sánchez García[306]. Del "principio de doble efecto" los estudiosos están tomando la cuarta condición (que haya una razón proporcionada entre el bien querido y el mal tolerado) para la formulación y la aplicación del nuevo principio, a partir del "valor preferencial" o "razón proporcionada".

Hacemos opción por el "valor preferencial", por estos motivos: en primer lugar, pensamos que la "razón proporcionada" está al servicio del "valor preferencial"; se elige un valor preferido en virtud de una razón, de un motivo

proporcionado entre el fin y los medios[307].

En segundo lugar, la encíclica *Humanae vitae* da pie para una justificación: en el numeral 10, aludiendo a la "paternidad responsable", hace referencia a "una justa jerarquía de valores" que deberán elaborar los esposos. Un tercer motivo aún nos lo ofrece Aubert: "Lo propio de la naturaleza humana es el progreso en el afinamiento de las necesidades fundamentales, en la emergencia de nuevas necesidades, atendiendo a una comprensión siempre más rica de lo que es el hombre y de su relación con el mundo"[308].

Por lo que toca a la anticoncepción y al aborto, M. Vidal plantea la búsqueda de "una mayor coherencia metodológica, basando el discernimiento ético en los datos científicos (sobre el comienzo de la vida propiamente humana) y liberándose de la rigidez de los principios deontológicos ("doble efecto", etc.). (…) Afirmada la inmoralidad global del aborto, juzgamos conveniente plantear la dimensión ética de las situaciones conflictivas en términos de conflicto de valores. La metodología del conflicto de valores tiene aplicación concreta en el llamado aborto terapéutico. Con algunos moralistas actuales nos atrevemos a creer que en tal situación no se trata de aborto "moral", en el sentido de una acción totalmente mala sin posibilidad de ser referida a otro valor que se pretende salvaguardar, como es la vida de una madre"[309].

"Es grande la tentación –añade– de ciertos estudiosos, cuidadosos de la tradición, de rechazar estos nuevos valores y de querer modificar la jerarquía de valores, porque son incapaces de comprender la novedad de las necesidades emergentes, o de querer valorar con las categorías morales de otro tiempo las necesidades del pasado. De aquí el porqué de la tensión o del conflicto entre los seguidores de la tradición y los promotores del progreso"[310].

Este principio del "valor preferencial" o de la "razón proporcionada" puede prestarse a abusos. De hecho, es frecuente la denuncia contra lo que se ha llamado "proporcionalismo" o "consecuencialismo". La encíclica *Veritatis splendor* llama la atención a este respecto: "Las teorías éticas teleológicas (proporcionalismo, consecuencialismo), aun reconociendo que los valores morales son señalados por la razón y la revelación, no admiten que se pueda formular una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancia y cultura, contrasten con aquellos valores" (75).

Es necesaria una formación moral en vista su aplicación

El empleo de un nuevo principio en el campo de la ética exige, desde luego, una formación, una educación apropiada. La renovación de la moral tradicional se está orientando en vista a dar relieve a la persona humana como sujeto responsable, a reconocer la importancia del obrar con conciencia moral, al menos recta (cf. *GS* 16), a contemplar la actuación de la persona como una "totalidad".

Entrar en el contexto de la moral renovada comporta, en alguna forma, superar ciertas categorías tradicionales que se consideraban de modo unilateral: la ley, el acto moral en sí mismo, prescindiendo de una visión global. Una vez más habrá que repetir el principio evangélico: "El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado".

K. H. Peschke sugiere como regla fundamental y base de otras reglas ésta: los valores de importancia mayor se han de preferir a los valores de importancia secundaria, de menor importancia. Esta regla fundamental tiene una explicitación en una serie de normas que no es exhaustiva:

– Los bienes particulares de una persona deben ser subordinados al bien general de toda la persona y los bienes de una persona singular a los bienes equivalentes de un grupo o de una comunidad.

– La única persona idónea para una tarea, cuyo cumplimiento es necesario, es también la única obligada a asumirlo; a la persona más capaz de realizar una determinada empresa a ella se le debe encomendar dicho cometido.

– Una acción o condición que ofrece una mayor probabilidad de éxito debe preferirse a otra cuyo resultado no es seguro.

– Un valor en peligro, cuya salvaguardia necesita de una acción inmediata debe ser preferida a otro valor que quizás está en peligro pero que puede salvarse posteriormente.

– Mitigar o satisfacer una necesidad cierta tiene prioridad sobre otra necesidad igual pero solamente probable.

– La no-violación de valores existentes tiene prioridad sobre la creación de nuevos valores; el deber de proteger una vida existente supera en mucho el derecho de hacer nacer una vida nueva[311].

Citando a H. Reiner, Peschke advierte que no es fácil hacer la aplicación de estas reglas enunciadas, si no es con la ayuda de las tradiciones morales del lugar, de la asistencia de la autoridad moral competente.

A este propósito, es oportuno poner de presente la diferencia que T. Goffi establece entre los "principios éticos" y los "proverbios". Es propio del principio ético expresar el bien moral con categorías de racionalidad, mientras que el proverbio lo hace a partir de la experiencia común propuesta como ejemplar; el principio ético deriva de una argumentación; en cambio, el proverbio surge de la práctica.

El principio ético, en su forma racional, hace parte de un sistema moral y obtiene su fuerza probatoria mediante la lógica del conjunto y se mantiene en armonía con otros principios éticos. El proverbio, al contrario, no entra a conciliarse con otros proverbios, no se preocupa de una cierta lógica; su único objetivo es sugerir una conducta útil con base en la experiencia que se relaciona con una situación particular.

El principio ético se presenta como un "imperativo", se estructura a modo de ley, indicando un determinado orden a seguir, lo que crea un deber; el proverbio, más modestamente, se presenta como una "experiencia sapiencial". Quien no atiende al principio será calificado como "desobediente", como pecador; a quien no siga el proverbio se le dirá que es imprudente[312].

Que Goffi hable de "proverbios" hace pensar en un elemento significativo: la teología moral no es más "monopolio" de los teólogos (intelectuales), sino que hoy se está abriendo espacio a la "experiencia" del pueblo, un elemento que antes no contaba por causa de un prejuicio dicotomista (lo eterno, lo inmutable, es superior a lo finito, a lo mudable); la misma distinción que se hacía tradicionalmente entre *ecclesia docens* (la Iglesia que enseña = el clero) y *ecclesia discens* (la Iglesia que aprende = el pueblo)[313] explica aquel modo de proceder. El concilio Vaticano II dio relieve e importancia a la experiencia dentro de la teología (cf. *GS* 46).

El hecho de que Goffi haya hecho un paralelo entre "principio ético" y "proverbio" (popular) nos lleva a otro tema en estrecha conexión: es la relación entre "teoría-praxis", entre "ortodoxia" y "ortopraxis"[314]. El concilio Vaticano II ha hecho referencia a esta relación al invitar al pueblo de Dios a contemplar algunos problemas actuales "a la luz del Evangelio y de la experiencia humana".

S. Privitera ha dedicado parte de una de sus obras a comentar este principio conciliar[315]: la fórmula del concilio no es "adversativa", no es "disyuntiva", sí es "copulativa". Es decir, que el concilio ha asumido una actitud eminentemente dialéctica al relacionar tradición y renovación, doctrina y vida concreta, ideal y realidad histórica.

En torno al problema, se continúa la divergencia entre las corrientes deontológica y teleológica; la primera que intenta mantener el principio tradicional sobre "la acción de doble efecto" y la segunda que se propone buscar una mejor adecuación del principio a la filosofía existencial del presente que mira a la globalidad de la existencia humana.

H. Weber, a propósito de la polémica entre estas dos corrientes teológicas, afirma que "la discusión ha entrado en un momento de mayor calma. Como ocurre a menudo, distinciones más cuidadosas han permitido alcanzar una mayor unanimidad de pareceres. Se advierte bien la utilidad del planteamiento teleológico, pero, al mismo tiempo, se ha reconocido que sin elementos deontológicos no se puede avanzar en el *ethos*"[316].

Conclusión

Los nuevos principios morales, entre ellos el "principio del valor preferencial", son directrices todavía no plenamente estructuradas. Necesitan, sobre todo, de una mayor profundización y de una mejor difusión en medio del pueblo para un

conocimiento más amplio y para una mejor y efectiva aplicación.

El pueblo aún sigue habituado a regirse por las normas viejas que no responden a la cultura del momento presente. De aquí que tantas veces el conflicto moral sea frecuente. El pueblo no puede vivir en conflicto continuo con las normas, y esto por largo tiempo... B. Häring aludía a la necesidad de "una estrategia para lograr una cabal reconciliación que exprese la auténtica justicia y el amor. Forma parte de esta estrategia una ética de compromiso que rechace cualquier componenda insensata, pero que promueva concesiones dinámicas que faciliten la posibilidad de dar un paso más hacia una situación menos inhumana y menos injusta. Se acepta la concesión como un mal menor mientras continúa la lucha contra el mal"[317].

Creemos que la reformulación del principio de "doble efecto" con la fórmula del principio del "valor preferencial" se justifica. El relieve que los autores dan al presente al tema de los "valores" está indicando una pista de orientación correcta en esta lid de la reformulación de los principios y de las normas morales (cf. *VS* 53).

No debe sorprendernos que se propongan cambios, incluso de nombres. La terminología de otra época no es eterna; debe actualizarse para responder a las exigencias de la cultura, del desarrollo de las ciencias; en el caso presente, para estar en consonancia con el progreso de la teología moral. Fuchs tituló una sección de alguna de sus obras con estos términos: "*Una moral siempre a la búsqueda*" (de la verdad)[318].

272 Cf. Citterio, Ferdinando. "La revisione critica dei tradizionali principi morali alla luce della teoria del 'compromesso etico'". En: *La Scuola Cattolica* 110 (1982), p. 33, nota 8.

273 Cf. Blasi, Anthony J. *Moral Conflict and Christian Religion*. Peter Lang, NewYork, 1988, pp. 105-141.

274 Sgreccia, Elio. *Manual de bioética*. Diana, México, 1994, p. 165.

275 Cf. Pinckaers, Servais. *Il rinnovamento della morale*. Borla, Torino, 1968, pp. 29-30 y 86-104; Botero G., J. Silvio. *Vivere la Verità nell'amore. Fondamenti e orientamenti per un'etica coniugale*. Dehoniane, Roma, 1999, pp. 176-182.

276 Cf. Faggioni, Maurizio P. *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*. Camilliane, Torino, 2004, pp. 71-72.

277 Cf. Sánchez García, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral.* Universidad Pontificia de México, México, 1993, pp. 73-74.

278 Cuervo, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente con las enseñanzas de la Encíclica "Veritatis splendor"*. Rialp, Madrid, 1994, p. 84.

279 Cf. Chiavacci, Enrico. *Teologia morale. Morale generale 1.* Cittadella, Asís, 1989, pp. 221 y 224.

280 Cf. Sánchez García, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral.* Op. cit., p. 79.

281 *Ibíd.,* p. 75.

282 Cf. García de Haro, Ramón. *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*. Ares, Milán, 1995, p. 58, nota 181.

283 Cf. Melina, Livio. *Morale: tra crisi e rinnovamento*. Ares, Milán, 1993, pp. 49-50.

284 Cf. García de Haro, Ramón. *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, pp. 58-59, nota 181; Melina, Livio. *Morale: tra crisi e rinnovamento*. Ares, Milán, 1993, pp. 49-50.

285 HÄRING, Bernhard. *La ley de Cristo 3*. Op. cit., pp. 230-231,

286 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo 3*. Op. cit., p. 54.

287 VIDAL, Marciano. *Moral de la persona y bioética teológica. Moral de actitudes II,* II/2. Op. cit., p. 403.

288 Cf. MIGLIETTA, Guido M. *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice efetto*. Urbaniana University Press, Roma, 1997.

289 Cf. HURLEY, Denis E. "A new moral Principle: when right and duty clash". En: *The Furrow* 17 (1966), p. 621: "The principle of the overriding Right".

290 Cf. SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral.* Op. cit., pp. 98-105.

291 Cf. PESCHKE, Karl H. *Etica cristiana 1*. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1988, pp. 324-325.

292 Cf. ORDUÑA, G.; MORRA, B. y LÓPEZ AZPITARTE, E. *Praxis cristiana 1. Fundamentación*. Paulinas, Madrid, 1980, p. 335.

293 SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios.* Op. cit., p. 93.

294 SANTO TOMÁS. *Suma Teológica* II-II, q. 64, a. 4c.

295 VIDAL, Marciano. *Moral de la persona y bioética teológica. Moral de actitudes II/2*. PS, Madrid, 1991, pp. 428-429.

296 ROSSI, Leandro. "Principio de doble efecto". En: *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1974, p. 237.

297 Cf. FRIGATO, Sabino. *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*. LDC, Leumann (Turín), 1994, p. 224.

298 Cf. SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios.* Op. cit., p. 95.

299 Cf. SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e Pensiero. Milán, 1988, p. 696.

300 Cf. SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali.* Vita e Pensiero, Milán, 1991, p. 464.

301 EGUREN, Juan A. *Paternidad responsable*. Bogotá, 1969, pp. 183-184.

302 EGUREN, Juan A. *Paternidad responsable y valores humanos. Aportación al diálogo sobre la planificación familiar.* EDICEP, Valencia, 1976, p. 256.

303 Cf. BOTERO G., J. Silvio. "Un nuevo paradigma en la teología del matrimonio y de la familia". En: *Burgense* 42/2 (2001), pp. 421-440.

304 Cf. MIGLIETTA, Guido M. *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*. Urbaniana University Press, 1997, p. 121.

305 Cf. CUERVO, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente. Con las enseñanzas de la encíclica "Veritatis splendor"*. Rialp, Madrid, 1994, pp. 15-50; MIGLIETTA, Guido. *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*. Urbaniana University Press, Roma, 1997; SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios en Teología Moral*. Universidad Pontificia de México, México, 1993, pp. 93-106.

306 SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios.* Op. cit., p. 79.

307 Cf. SCHÜLLER, Bruno. "Moralité des moyens. La relation de moyen à fin dans une éthique normative de caractère téleologique". En: *Recherches de Science Religieuse* 68/2 (1980), pp. 205-224.

308 Cf. AUBERT, Jean-Marie. "Hierarchie de valeurs et histoire". En : *Revue de Sciences Religieuses* 14 (1970), p. 8.

309 VIDAL, Marciano. *Moral de la persona y bioética teológica. Moral de actitudes II,* II/2. Op. cit., p. 403.

310 AUBERT, Jean-Marie. "Hiérarchie de valeurs et histoire". *Op. cit.,* pp. 8-9. La traducción es nuestra.

311 Cf. PESCHKE, Karl H. *Etica cristiana 1*. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1988, pp. 324-326.

312 Cf. GOFFI, Tullo. *Ethos poplare. Canto e singhiozo del costume dei poveri*. Queriniana, Brescia, 1979, pp. 73-76.

313 Cf. BOFF, Leonardo. *Iglesia, carisma y poder*. Indo American Press Service, Bogotá, 1982, pp. 196-203.

314 Cf. CAMBON, Enrique. *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive*. Città Nuova, Roma, 1974.

315 Cf. PRIVITERA, Salvatore. *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in teologia morale.*

Oftes, Palermo, 1985, pp. 20-50.

316 WEBER, Helmut. *Teología moral general*. Op. cit., p. 179.

317 HÄRING, Benhard. *Libertad y fidelidad en Cristo 3*. Herder, Barcelona, 1983, p. 282.

318 Cf. FUCHS, Josef. *Ricercando la verità morale*. San Paolo, Milán, 1996, pp. 106-108: "Una morale da ricercare ogni volta".

CAPÍTULO IV

¿El principio del "mal menor"? ¿O del "bien mayor"?

Introducción

Conviene desde un comienzo relevar el contraste entre una tradición eclesial y la enseñanza conciliar: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y cuya voz suena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz aquello, evita esto" (*GS* 16). Para una visión tradicional de la moral, la conciencia ética no era otra cosa que la "torre repetidora" de las leyes...

¿Cómo se puede optar entonces por un "mal menor" en determinadas situaciones? Esto supone la capacidad del "discernimiento" personal y comunitario. A esta inquietud se ha querido responder a lo largo de la historia, pues éste es uno de los principios quizá más viejos... Que el principio haya existido ya en la antigüedad es un indicio de que el hombre ha tropezado con serias dificultades a la hora de discernir cuál es el bien que debe hacer y cómo debe comportarse en una situación de conflicto moral.

Las vicisitudes históricas que ha experimentado este principio (existencia, eclipse, reaparición en la época moderna) se explican mirando las diversas etapas de la historia de la moral cristiana (benignidad en el primer milenio, severidad en el segundo y, finalmente, una apertura hacia la tolerancia, hacia la condescendencia, hacia la renovación.

Los principios que anteriormente se han desarrollado ("el sábado es para el hombre", la "regla de oro", el "principio de totalidad" y de la "gradualidad", el "valor preferencial") nos sirven, como elementos preliminares" para comprender por qué en el postconcilio tenga "mejor prensa" el principio del "mal menor".

Un poco de historia...

Es éste el principio moral que, quizá, posee una historia más larga. Ya los hebreos lo aplicaban a la situación de divorcio según el dictamen de los rabinos en el A.T. Entre romper el vínculo conyugal y matar al consorte, se prefería el divorcio. Romper el vínculo era considerado un "mal menor". El caso que narra el libro del *Génesis* (37, 26-28) acerca del consejo que da Judá a sus hermanos de no matar a su hermano (José), sino venderlo a los ismaelitas, ¿podría considerarse un ejemplo de empleo del principio del "mal menor"?

¿No se puede entrever en la "parábola evangélica de la cizaña" (*Mt* 13, 24-30) una alusión al problema del "mal menor"? "No sea que al recoger la cizaña, arranquen también el trigo". Gnilka, comentando el evangelio de Mateo, alude a la interpretación de J. Jeremías que considera esta parábola como una exhortación a la paciencia, basada en un doble motivo: los hombres no están en condición de separar el trigo de la cizaña y, de otra parte, es sólo Dios quien determina el momento oportuno para separarlos[319].

H. Thielicke, comentando esta parábola, trata de hacer ver dos campos en que trigo y cizaña están juntos: no sólo en el panorama del mundo, de la sociedad actual, sino también en el corazón de cada hombre donde se mezclan el bien y el mal[320]. A este propósito vale la pena recordar la sentencia del Maestro: "Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo y entonces podrás ver para sacar la brizna que hay en el ojo de tu hermano" (*Lc* 6, 42).

La Iglesia primitiva, en alguna forma, tuvo presente el principio del "mal menor". San Cirilo de Alejandría usaba una imagen significativa que era aplicada al caso del divorcio conyugal: los navegantes cuando en alta mar se veían amenazados por una tempestad que ponía en peligro la vida de los viajeros, solían echar al agua toda la mercancía que llevaban consigo con tal de salvar la vida de las personas[321]. Era un "mal menor" perder la posesiones materiales que perder la vida.

San Juan Crisóstomo usaba, en una homilía sobre la Carta a los *Corintios* (*1Co* 7, 15), una frase en que alude al "mal menor"; refiriéndose al divorcio afirma que "es mejor separarse (*melius est disrumpi connubium*) que romper con la religión"[322]. El doctor angélico, en su obra *Suma contra gentiles,* opina en forma similar: "Se excluye la costumbre de repudiar a las esposas. Si fue permitido en la vieja ley a los judíos "por su dureza", fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor"[323]. L. Rossi se pregunta si el divorcio no es un "mal menor"[324].

San Alfonso M. de Liguori, "celeste patrono de moralistas y confesores", empleó este mismo principio a propósito del problema de la "conciencia perpleja": una persona que, encontrándose en la situación de deber elegir entre dos males y no sabiendo por cuál de los dos optar, cualquiera que elija no peca, porque en este caso falta la libertad necesaria para cometer un pecado formal[325].

El Magisterio de la Iglesia más reciente alude al "mal menor" pocas veces. Pío XII, con ocasión del Congreso Nacional de Juristas Católicos Italianos (6 de diciembre de 1953) hizo referencia al principio del "mal menor" aludiendo a él bajo la denominación de "tolerancia del error" en vista a promover un bien mayor en ciertas circunstancias. El ejemplo que aduce el Papa es el de la

tolerancia, a nivel oficial en un Estado, del libre ejercicio de un credo religioso o de una práctica religiosa moral. En esta oportunidad aludía expresamente al texto de *Mateo* (13, 24-30) acerca de la parábola de la cizaña [326].

Antes del concilio Vaticano II, el *Dizionario di teologia morale*, coordinado por Roberti y Palazzini, reproducía la voz "mal menor" (*minor male*) distinguiendo dos actitudes: elegir el mal menor o aconsejar un mal menor. Respecto a la primera, afirmaban: entre dos males, elegir y realizar por tanto el mal menor no es lícito si se trata de dos males morales, o sea, de dos acciones que son en sí mismas violaciones de la ley moral. Un mal no se convierte en un bien y, por tanto lícito, porque haya otro mal todavía más grande que se podría elegir[327].

Roberti y Palazzini no aceptan la posibilidad de que exista el "caso de perplejidad". San Alfonso M. de Liguori había considerado en su *Theologia Moralis* el caso de la "conciencia perpleja": es el estado de una persona que se halla urgida al cumplimiento de dos preceptos y cree que peca si desobedece al uno u al otro. El santo doctor de la Iglesia responde: si puede suspender la acción, está obligado a hacerlo mientras consulta; si no le es posible, está obligado a elegir el mal menor evitando transgredir el derecho natural o el derecho positivo-divino; pero si ni siquiera le fuera posible discernir cuál es el mal menor, cualquiera de los dos que elija no peca porque en este caso falta la libertad para cometer un pecado formal[328].

B. Häring, discípulo de san Alfonso y uno de los grandes moralistas del siglo XX, a propósito de la "conciencia perpleja" se pronuncia en la misma forma del santo doctor, y añade: "Si no puede aplazar la decisión para deliberar y poder actuar, la persona consciente deberá elegir lo que piensa que es el 'pecado menor' y de esta forma manifiesta su actitud correcta. De hecho, no se trata de pecado, ya que el pecado no es sólo tema o materia del juicio intelectual, sino también un acto malo de voluntad libre, de la que evidentemente carece en este momento"[329].

Una segunda actitud, según Roberti-Palazzini, corresponde a la licitud de aconsejar un mal menor a quien está decidido a pecar, de hacer otro mal menos grave; por ejemplo, sugerir la fornicación en lugar de cometer un adulterio. Roberti-Palazzini afirman que no es lícito aconsejar la comisión de un pecado ni aun en el caso en que la persona estuviera decidida a cometer un pecado más grave. La comparación con otro pecado no quita la malicia del primero. Lo que sí sería posible sería desaconsejar cometer parte del pecado ya decidido: en lugar de robar y matar, robar solamente[330].

En la misma línea de estos autores se halla K. Hörmann, pero anotando que admite una matización interesante: "De esta manera se tiene en cuenta que el hombre crece lentamente en su valor moral y, de ordinario, no es capaz de dar un salto brusco desde el grado de rudeza moral al grado de alta perfección. En

la historia sagrada del A.T. se ve con frecuencia que Dios no propone inmediatamente al pueblo escogido las más altas exigencias morales, sino que lo hace madurar para ellas en una larga evolución, aun tolerando temporalmente deficiencias morales"[331].

Pablo VI, en la encíclica *Humanae vitae,* afirma que "en verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de la voluntad lo que es intrínsecamente desordenado…" (n. 14).

Los teólogos se preguntan si en esta ocasión Pablo VI niega el principio del "mal menor". No lo niega, afirma L. Rossi, sino que declara que el mal menor, objetivamente hablando, es siempre un mal, pero tampoco rechaza que alguna circunstancia pueda atenuar la malicia de la anticoncepción[332].

Martelet se pregunta igualmente si el Papa pretendió condenar a los esposos que acuden a la anticoncepción porque consideran que la situación en que se hallan es un caso que cae bajo el aspecto del mal menor. La encíclica, responde, quiere ser una ayuda, no un obstáculo a la educación de la conciencia. La opción por el mal menor es una decisión de la conciencia que se aleja lentamente del desorden moral evitando aquello que le parece peor [333].

El principio del "mal menor" parece haber perdido interés entre los teólogos en la teología moral pre-conciliar por cuanto conlleva una cierta tolerancia del mal, así sea un "mal menor"; lo demuestra el hecho de que no se conocen estudios extensos al respecto, a no ser en la época postconciliar, cuando parece que resurge el interés por él[334]. Quizá se pueda atribuir este retorno al hecho de que es un principio que resuelve el conflicto moral dando a la persona humana la posibilidad de decidir con sentido de responsabilidad en el contexto histórico-presente en que el hombre se halla muy condicionado por ciertas circunstancias.

Parece que este principio suscita cierto temor entre algunos autores católicos por la semejanza que tiene con la "colaboración al mal"[335] y con la "teoría del compromiso ético" que surgió entre los teólogos protestantes[336], una teoría que hoy tiene acogida y aceptación también entre los teólogos católicos[337].

"Recepción" del principio en el post-concilio

"Recepción" es una categoría nueva en el lenguaje teológico. Con ella se pretende expresar la acogida que se brinda a un determinado elemento dentro de la reflexión eclesial[338]. Ejemplos de "recepción" son la "inculturación", la "liberación", la "secularización". Después del eclipse que experimentó el principio del "mal menor" en la teología pre-conciliar, en el postconcilio parece retornar suscitando un nuevo interés. Lo demuestra la abundante bibliografía en

circulación[339] y la desaprensión con que se afronta su estudio.

Tratando del principio del "mal menor" se debe distinguir entre elegir el mal menor, permitirlo o aconsejarlo en vista a evitar un mal mayor. A propósito de "aconsejar el mal menor" san Alfonso M. de Liguori sostenía que se puede aconsejar un mal menor porque quien aconseja no pretende el mal sino un bien, si quien va a cometer el mal ya está decidido a hacerlo[340].

Permitir un mal menor "no equivale a una actitud relativista (tolerar por considerar que no hay nada inequívocamente bueno o malo), ni a una actitud de escepticismo (tolerar por negar que existan criterios firmes que nos permitan distinguir lo bueno de lo malo, o lo verdadero de lo falso), ni tampoco a una actitud de individualismo o indiferentismo personal o social (tolerar por considerar que no se puede intervenir legítimamente en la vida de los demás)"[341].

"Una cosa es tolerar el mal y otra cosa es declararlo legítimo de modo positivo", escribe A. Aguiló; y añade: "La distinción es importante, porque autorizar positivamente un error moral es presentarlo como objeto de un derecho de la persona; y que las leyes den derecho a hacer el mal sería ir contra lo que debe ser el objeto de las leyes: el bien común"[342].

En vista siempre a un bien mayor, es posible no castigar en algunos actos contrarios a la ley, como sería el caso de la prostitución, del adulterio, pues hay ocasiones en que perseguir un mal puede ser contraproducente, y por esta razón a veces el bien común exige tolerancia con el mal.

La aplicación del principio del "mal menor" debe guiarse por algunas pautas. Peschke sugiere éstas: como norma general, los valores de importancia mayor deben preferirse a los valores de importancia secundaria o menor; los bienes particulares de una persona deben subordinarse a los bienes de toda la persona; una acción que ofrece mayor probabilidad de éxito debe ser preferida a otra cuyo resultado positivo es menos seguro; un valor que está en peligro y cuya salvaguardia necesita de una acción inmediata, debe ser preferido a un valor que también está en peligro pero que puede ser protegido posteriormente; la no violación de valores existentes tiene prioridad sobre la creación de nuevos valores (el deber de proteger una vida ya existente prima sobre el derecho de hacer nacer una vida nueva); mitigar una necesidad cierta prevalece sobre otra necesidad que es solamente probable; una acción que sólo probablemente tendrá un efecto malo debe ser preferida a una acción que lo tendrá ciertamente[343].

Otros autores señalan algunas más: que se deba actuar forzosamente; se debe distinguir entre pecado material y pecado formal[344]; que la elección del mal menor no se haga por placer o siguiendo la ley del menor esfuerzo al buscar

el sentido de la vida y del amor.

El principio del "mal menor" tiene diversas aplicaciones: en el campo del matrimonio y de la familia; como se ha visto, ya en la Iglesia primitiva lo aplicaban algunos al caso del divorcio. Hoy muchos teólogos lo aplican a la situación de la anticoncepción; López Millán, refiriéndose a este problema, lo enfoca desde "la imposibilidad radical y el compromiso con un mal menor": "Este ideal (el llamado personal de Dios al amor perfecto) no abstracto sino real y posible, se dirige al hombre concreto, por lo que su respuesta sólo puede ser *perfecta-en-la situación* según las exigencias de la sociedad actual. Esto significa elección y compromiso"[345].

E. Sgreccia ve la posibilidad de que este principio sea aplicado en el campo de la biogenética: a este propósito, afirma que "en el plano general, hay que hacer notar que el principio del mal menor, que otros prefieren llamar "bien prevaleciente" –precisamente porque el mal jamás se puede querer éticamente–, exige ante todo que se esté en una situación de auténtico dilema, esto es, para el cual no exista una tercera posibilidad; (…) El principio citado no se aplica al mal moral, sino sólo a la evaluación de un mayor o menor daño físico, cuando ese daño está de todos modos justificado"[346].

A nivel de la política, ya se aludió a la aplicación que hacía Pío XII en su tiempo: el deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser la última norma de acción. Dicho deber debe ser subordinado a normas superiores y generales que, en algunas circunstancias permiten, y aun pueden hacer aparecer como el mejor partido, la actitud de no impedir el error en orden a promover un bien mayor[347].

Algunos teólogos del mundo protestante como R. Grimm, y del mundo católico como Van Ouwerkerk, han visto cierta relación entre el principio del "mal menor" y la teoría del "compromiso ético". El "compromiso ético" se entiende como una especie de acuerdo, de acomodación, de transacción; es como un sacrificar algunos valores a los que renunciamos contra nuestra voluntad, movidos por la necesidad.

"La naturaleza y la función de esta contemporización aparece como una necesidad inherente a la existencia humana, como una toma de conciencia de la separación entre el principio-ideal y su concretización, que es una especie de pacto entre la verdad y la historia, una forma de *modus vivendi* que intenta resolver una situación de conflicto"[348].

Van Ouwerkerk se interpela así: "Si se quiere asegurar la posibilidad de la existencia de la vida cristiana en el mundo, ¿no se impone el compromiso como una necesidad a causa de la imperfección del hombre y del estado de caída del mundo? ¿No se debe justificar objetivamente, incluso ante Dios, la conducta aparentemente inmoral, de cuya pecaminosidad se duda?"[349].

Van Ouwerkerk entiende el "compromiso ético" en esta perspectiva: "Así como el hombre valorará diferentemente determinados valores vitales según el caso de desarrollo y cultura, así también los valores, según la estructura de una determinada situación, son valorados de forma distinta desde un contexto diferente (…)".

Se debe hablar de un compromiso, porque se trata realmente de un sacrificio de valores a los que renunciamos contra nuestra voluntad y movidos por la necesidad. El amor no queda afectado *per se* por el "compromiso" (contemporización), pero la armonía es destruida en nuestra existencia humana, y por ello consideraremos el compromiso ético siempre como una forma del hecho de que no se está perfectamente redimido y dirigiremos nuestra mirada hacia la salvación definitiva"[350].

También, cuando se trata de la aceptación del "compromiso ético" se comprende la dificultad que ha tenido la teología tradicional para conciliar los polos opuestos de divino-humano, eterno-temporal, infinito-finito… Igual dificultad surge a la hora de aceptar el principio del "mal menor".

M. Vidal afirma que "la moral tradicional se ha basado más bien en una *concepción apolínea* del hombre (un hombre pacificado con él mismo; un hombre perfecto; un hombre en consideración optimista)" que es diferente de una *concepción dionisíaca* del hombre: un hombre que se vivencia en contradicción; un hombre que ante todo se mide por su dinamismo y por su tendencia hacia el futuro; un hombre en que juega un papel importante la imagen creadora"[351].

El principio del "mal menor", como la teoría del "compromiso ético", han encontrado dificultad para insertarse plenamente dentro del contexto de la teología católica por la semejanza que tiene con la "cooperación al mal". Para aclarar esta dificultad conviene distinguir entre una "cooperación material" y la "cooperación formal".

Un ejemplo nos ayuda a entender este problema: Ticio tiene una red de kioscos donde nunca había vendido publicaciones pornográficas, hasta que la distribuidora más importante del país amenaza retirarle algunos de los periódicos y revistas de mayor venta, a menos que tenga también a disposición del público sus publicaciones pornográficas. Comienza a venderlas, pero pronto se plantea el problema de si su conducta es lícita. Entonces pregunta a Pedro (sacerdote), quien se toma un tiempo para reflexionar. Se hace estos razonamientos:

1. La venta de publicaciones pornográficas no puede servir a ningún fin legítimo: venderlas constituye un acto intrínsecamente inmoral y, por lo tanto, Ticio debería dejar de distribuirlas en poco tiempo o deshacerse de la empresa.

2. Pero cabe pensar que se trata de una simple cooperación material al mal, para la cual existe una razón proporcionada, pues sólo así continuará vendiendo

buenas revistas y no perderá un trabajo con el cual mantiene la familia. Al término de su reflexión, decide comunicar a Ticio que puede proseguir con el negocio mientras permanezcan las causas que justifican su cooperación al mal (es decir, la venta de revistas buenas y el no poder dejar de vender las pornográficas, sin riesgo de quiebra)[352].

Se podría objetar, en parte, la argumentación de permitir la cooperación al mal, si se aconseja al vendedor de revistas pornográficas una toma de conciencia acerca de la posibilidad de orientar a los compradores sobre el daño que causa una literatura pornográfica, sobre el testimonio de vida coherente con la profesión de fe cristiana que debe dar, sobre el escándalo que puede ocasionar, etc.

Sin embargo, esta "recepción" progresiva del principio del "mal menor" no ha sido fácil. Algunos teólogos[353] han hecho reproches a este principio por considerarlo como una "cooperación con el mal". El problema fundamental radica en una distinción importante al respecto: se trata de una "cooperación material o formal a la acción mala"?

¿Cómo distinguir la cooperación material de la cooperación formal? Nos servimos del pensamiento de B. Häring: "La distinción entre cooperación formal y meramente material es básica para evaluar la complicidad en los pecados de otros. Se da cooperación formal en el pecado de otro siempre que la cooperación, por su objetivo interno o significación (*finis operis*) o por intento deliberado (*finis operantis*), esté caracterizada como complicidad en la acción pecaminosa de otro. Esto significa que el cooperador formal se coloca a sí mismo como servidor directo del mal. Hace suya la acción formalmente por medio de su propia intención o por la aprobación interior de la principal acción pecaminosa, o por una cooperación que es, por su misma naturaleza, aprobación de la acción"[354].

"En la cooperación material, el acto del cooperador no contribuye al pecado del otro ni en sí mismo ni por la intención del agente; simplemente se abusa del acto del cooperador, se aprovecha de él para ponerlo al servicio de actividades pecaminosas. (...) La presuposición o la conciencia cierta de que otra persona hará uso de una acción nuestra buena o indiferente puede surgir de circunstancias especiales, de la experiencia personal desafortunada, nuestra o de otras personas, o tal vez, los mismos agentes del mal manifiestan con claridad sus intenciones"[355].

Es Häring quien sugiere algunos principios directivos a este respecto:

1. "La virtud de la responsabilidad de nuestras propias acciones y el amor al prójimo, que el agente principal se propone violar, nos obligan a mantener nuestras acciones lo más lejos posible de su utilización para fines malos.

2. Existen razones que justifican, a veces, la cooperación material y pueden,

incluso, sugerirla y recomendarla. Estas razones deberán tener mayor consistencia cuanto mayor sea el mal para el que son aprovechadas nuestras acciones, cuanto más próximamente sean arrastradas nuestras acciones a la acción pecaminosa de otros, cuanto mayor sea la certeza de que nuestra acción va a ser mal aprovechada realmente, cuanto más alta sea la probabilidad de que la negativa de nuestra cooperación podría evitar el pecado y, finalmente, cuanto mayor sea el peligro de escándalo para otros"[356].

Qué decir de la cooperación, ya no con los actos malos de otras personas, sino de la cooperación a nivel intrapersonal; es decir, de la "transacción" que una persona realiza cuando se encuentra en medio de un conflicto de valores o de deberes. Entres los protestantes se ha dado a esta "transacción" el nombre de "compromiso ético"[357].

La teoría del "compromiso ético" en el mundo católico ha sido acogida pero con dificultad. El primero a ocuparse de esta categoría fue Ouwerkerk, teólogo holandés redentorista[358]. "Junto a las limitaciones psíquicas de la libertad, se ha llamado la atención sobre un factor como 'la impotencia moral' que orienta hacia el hecho de que, incluso en el caso de una elección tranquilamente sopesada, se puede hablar de una no culpable insuficiencia. (...) ¿Es posible, además de una disculpa subjetiva, la justificación objetiva de una conducta que, a primera vista al menos, está en contradicción con las normas establecidas de conducta?"[359].

Ouwerkerk afirma que "la *cooperatio materialis* (la cooperación material) se parece bastante a un compromiso". Refiriéndose al *sermón de la montaña*, afirma que "la forma de santidad se acomoda, en la mayor parte de los casos, al amor al prójimo, y éste está ligado, por lo que se refiere a su contenido y a sus formas, a la insuficiencia humana. Un compromiso ético puede ser, a condición de que sea justificado humana y éticamente, la mejor respuesta del amor y, como tal, santo y santificador"[360].

Las condiciones que Grimm sugiere para una aplicación de la teoría del "compromiso ético" pueden tener validez también entre los católicos: que se trate de una tensión consciente entre dos exigencias necesarias y legítimas; que no se puede soportar por largo espacio de tiempo; que vaya acompañada del sentimiento de disgusto, de sufrimiento, por no poder estar plenamente en regla con la norma, porque es una necesidad para poder vivir con los demás [361].

P. De Locht afirmó en una charla radical en Francia que saber aceptar serenamente una conducta imperfecta como una forma de acercamiento momentáneo, transitorio, a un comportamiento menos malo, es dar muestras de sabiduría y de virtud. Se acepta lo imperfecto, no como una solución en la que nos instalamos sin hacer ningún esfuerzo, sino como una actitud provisoria que

deberá superarse en cuanto sea posible. No es una actitud la mejor teóricamente, en abstracto, sino la mejor en las circunstancias actuales.

Los intentos de renovación de la moral tradicional van en la dirección de ayudar al hombre de hoy a resolver humana y cristianamente los conflictos morales que debe afrontar.

La tolerancia se ha abierto espacio en estas últimas décadas en medio del rigorismo, del legalismo que había prevalecido por muchos siglos. La tolerancia no es un simple "dejar hacer" (*laissair faire)*; es obra de la inteligencia[362] y del amor respetuoso por el otro, máxime hoy en el presente contexto de pluralismo.

El principio del "mal menor", como el "compromiso ético", como también los otros nuevos principios ya analizados, responden a las circunstancias y a las exigencias de una nueva época. "El curso de la historia presente, enseña el concilio, es un desafío al hombre que le obliga a responder" (*GS* 4). Estos nuevos principios morales son instrumentos en manos de la persona humana para discernir el bien del mal en las circunstancias conflictivas en las que se halla el hombre, la pareja humana, la comunidad cristiana.

El sentido de la responsabilidad, que el concilio ha reconocido en forma explícita a la persona humana, "crece a diario" (*Dignitatis humanae* 15) y "a los seglares la acción del Espíritu Santo da una conciencia cada día más clara de su propia responsabilidad…" (*Apostolicam actuositatem* 1). De aquí la necesidad y la urgencia de formar al pueblo de Dios para que sepa hacer uso prudente y responsable de estos principios.

¿Por qué preguntarse: "Mal menor"? ¿O "bien mayor"?

Uno de los teólogos que plantea esta aclaración es E. Sgreccia: "En el plano general, hay que hacer notar que el principio del "mal menor", que otros prefieren llamar "bien prevaleciente" –precisamente porque el mal jamás se puede querer éticamente– exige ante todo que se esté en una situación de auténtico dilema, esto es, para el cual no exista una tercera posibilidad; ahora bien, en nuestro caso (la procreación responsable) el uso de un método natural representa precisamente el tercer camino que permite tanto la expresión de la afectividad como la regulación de los nacimientos, cuando exista una motivación para ello (...).

Manteniéndonos siempre en el plano general, el principio citado no se aplica al "mal moral", sino sólo a la evaluación de un mayor o menor daño físico, cuando ese daño está de todos modos justificado. Por ejemplo, cuando es necesario intervenir quirúrgicamente por causa de un tumor (motivo terapéutico), yo estoy obligado a hacer el mal menor, es decir, a procurar el menor daño posible al organismo"[363].

Preguntarse por "mal menor" o "bien mayor" tiene sentido. La categoría de "mal menor" no hará alguna referencia a la "regla de cobre" o al "mínimo ético"

a que se aludió en el capítulo IV? Creemos que sí. La "regla de cobre" y el "mínimo ético" se concretizan en una norma-límite que señala el mínimo necesario del cumplimiento de ley para no pecar. La "regla de oro" orienta hacia una ética del "PLUS", del máximo bien posible.

G. Gatti ha sugerido una distinción a este respecto: "Leyes-confín" y "leyes-dirección". La ley, normalmente traza una dirección en vista a la perfección que no tiene confines; pero el orden moral cuenta también con una dirección hacia "abajo", cuyos límites se señalan con claridad; más abajo de este límite se halla el desorden, lo negativo, que ninguna ley puede legitimar[364].

Este confín mínimo es indicado generalmente por una ley que prohibe, formulada en forma negativa. Jesús de Nazaret no ignoró tales formas de la normativa moral, pero puso de presente la necesidad de la interioridad y de ir siempre más lejos: "Si su justicia no es superior a la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos" (*Mt* 5, 20).

Desde esta perspectiva, habría que sugerir la superación de la fórmula "mal menor" ("ley-confín") y optar por la de "bien mayor" ("ley dirección"). Se intentó concebir el principio del "mal menor" en clave de soluciones alternativas: realizar un acto o no, obrar o no obrar, resistir o no resistir; una y otra alternativa van acompañadas de situaciones de daño, lo que significa que está en juego el mal evitable o el mal inevitable.

De frente a esta doble alternativa, habría que presentar otra perspectiva: la del "orden de los bienes" (*ordo bonorum*). McCormick pone de presente que la relación de inseparabilidad entre el mal y el bien deseados en el acto sólo puede ser de dos modos: entendiendo el mal como *aspecto-efecto* del acto o como *mal-medio* para lograr el bien deseable.

Se puede aceptar que allí donde un bien más elevado está en juego y el único medio para defenderlo es elegir un mal moral y, por tanto, la voluntad permanece coherentemente bien dispuesta hacia el orden de valores constitutivos del bien humano ("bienes fundamentales" u "orden de bienes"), la disposición misma de la persona, es decir, su intencionalidad, hace que actúe lo mejor posible en una situación trágica. La intencionalidad de la persona se mantiene buena a pesar del disgusto de no poder realizar todo el bien que desea.

Conclusión

B. Häring escribió que "una teología moral que multiplicó los absolutos, que pueden entrar en conflicto con otros en situaciones concretas, ha producido muchos casos de conciencia perpleja. Una educación moral que ayude a discernir la urgencia y prioridad de valores aliviará en gran medida estos sufrimientos de las personas conscientes. No es suficiente decir a una persona que en el plano subjetivo no es culpable si toma ciertas decisiones; debemos

insistir también en que existe siempre un camino objetivamente justo para resolver estos casos"[365].

B. Häring quiere optar por la "vía media" entre la "ética de situación" (que no conoce un principio de validez absoluta) y la línea de un cierto "misticismo del pecado", para el cual el pecado es inevitable; él "cree firmemente en un mundo y en una jerarquía de valores. Sin embargo, las personas se hallan con frecuencia frente a una enseñanza caótica que presenta muchas normas, preceptos y leyes. Todo esto ocasiona angustia y escrúpulos y, con frecuencia, debilita las energías morales de la persona y su confianza en Dios. La solución recta sería una elaboración más cuidadosa de las normas y una distinción más clara entre los principios más universales y entre las leyes y preceptos generales y particulares"[366].

Inspirándose en M. Scheler, afirma que "normas concernientes a valores inferiores pueden ser absolutamente vinculantes respecto de las relaciones que cubren, mientras esta relación no entre en conflicto con otra más vinculante. En casos de conflicto deberá prevalecer la norma moralmente más relevante"[367].

Una perspectiva, antigua y nueva a la vez, parece insinuarse con fuerza especial: se trata del "principio de lo mejor y la racionalización de la naturaleza". "El fin, escribe Mañero Mañero, es siempre un cierto bien e incluso lo óptimo, el fin es mejor y superior a lo que no es fin, que alcanzarlo es lo mejor para un sujeto". Más adelante añade que el estagirita lo entendió en este sentido: "En la naturaleza se cumple lo mejor en la medida de lo posible"[368].

Julián Marías, en su *Tratado de lo mejor* ha afirmado que la idea del bien, incluso la del "bien supremo" ha oscurecido la forma real de presencia comparativa de "lo mejor" (*melius*). A ello ha contribuido sin duda la idea griega del bien en que culmina la ontología platónica, y por otra parte la teología, cuya consideración de Dios ha llevado a la del bien absoluto, infinito y sin restricción. Falta por ver si esto es lo primario cuando se trata de algo bien distinto: entender la vida humana"[369]. La búsqueda de "lo mejor" no es fruto de una obra mecánica; es el resultado de una reflexión, de una preferencia, de una opción de la persona humana.

319 Cf. GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo. Commentario teologico del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia, 1986, pp. 713-714.

320 Cf. THIELICKE, Helmut. *Le parabole del Signore*. LDC, Leumann, Asti (sin fecha), pp. 94-104.

321 Cf. SAN CIRILO. "Epist. 56 ad Gennadium presbiterum". En: *PG*, p. 77, 320.

322 Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO. "In Epist. I. ad Cor. Homil XIX". En: *PG*, pp. 61, 155.

323 SANTO TOMÁS. *Suma contra los gentiles.* Libro III, c. 123. BAC, Madrid, 1953, p. 443.

324 Cf. ROSSI, Leandro. "Il divorzio minor male?". En: *Morale sessuale in evoluzione* (del mismo autor). Gribaudi , Torino, 1969, pp. 235-262.

325 Cf. SAN ALFONSO. *Theologia Moralis*, vol. I, libr. 1, tract. 1, n. 11.

326 Cf. PIO XII. "Iis qui interfuerunt Conventui quinto nationali Italico Unionis Jureconsultorum

catholicorum". *AAS* 45 (1953), pp. 794-802.

327 Cf. Roberti, F. y Palazzini, P. *Dizionario di teologia morale 2*. Studium, Roma, 1968, p. 1.047.

328 Cf. San Alfonso. *Teologia Moralis 1*. Typographia Vaticana, Romae, 1953, vol. 1, Tract. 1, n. 10.

329 Häring, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología para sacerdotes y seglares 1*. Herder, Barcelona, 1981, p. 253.

330 Cf. Roberti, F. y Palazzini, P. *Dizionario di teologia morale 2*. Studium, Roma, 1968, p. 1.047.

331 Hörmann, Karl. "Mal menor". En: *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1975, p. 768.

332 Cf. Rossi, Leandro. "Coscienza e morale coniugale". En: *Nuove prospettive di morale coniugale*. Queriniana, Brescia, 1969, pp. 131-132.

333 Cf. Martelet, Gustave. *L'esistenza umana e l'amore*. Cittadella, Asís, 1970, pp. 116-118.

334 Cf. Bender, L. "Consulere minus malum". En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 8 (1931), pp. 592-614; Hannigan, E. T. "Is it ever lawful to advice the lesser of two Evils?". En: *Gregorianum* 30 (1949), pp. 104-129; Cuervo, Fernando. *Principios de uso más frecuente*. Op. cit., pp. 15-50; Tettamanzi, Dionigi. *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 527-531; Aguiló, Alfonso. *La tolerancia*. Palabra, Madrid, 1995, pp. 123-139; Peschke, Karl Heins. *Etica cristiana,* vol. I. *Fondazione della teologia morale*. Urbaniana University Press, Roma, 1999, pp. 225-229.

335 Cf. Tettamanzi, Dionigi. *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 520-524.

336 Cf. Grimm, R. *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*. Du Cerf, París, 1984, pp. 257-267; Thielicke, Helmut. *The Ethics of Sex*. Clarke, London, 1964.

337 Cf. Van Ouwerkerk, C. A. J. "Ethos evangélico y compromiso humano". En: *Concilium* 5 (1965), pp. 7-23, Fuchs, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 91-116; Peschke, Karl Heinz. *Etica cristiana,* vol. I. *Fondazione della teologia morale*. Urbaniana University Press, Roma, 1999, pp. 241-243.

338 Cf. Congar, Yves. "La réception comme réalité ecclésiologique". En: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972), pp. 369-403.

339 Cf. Cuervo, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente...* Op. cit., pp. 15-50; Miglietta, Guido M. *Teologia morale contemporanea...* Op. cit., pp. 114-118; Botero G., J. Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. PS, Madrid, 2003, pp. 91-99; Hannigan, E. T. "Is it ever lawful to advice the lesser of two Evils?". En: *Gregorianum* 30 (1949), pp. 104-129; Häring, Bernhard. *La ley de Cristo. Teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Herder, Barcelona, 1968, pp. 2, 470-484 ("Cooperación en los pecados ajenos"; Tettamanzi, Dionigi).*Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 527-532.

340 Cf. San Alfonso. *Theologia Moralis*, vol. I, lib. II, tract. III, c. 2, n. 57; Guzzetti, G. Battista. *Morale generale*, vol. I. Marietti, Torino, 1955, pp. 161-162.

341 Aguiló, Alfonso. *La tolerancia.* Palabra, Madrid, 1995, p. 126.

342 *Ibíd.*, p. 131.

343 Cf. Peschke, Karl Heinz. *Etica cristiana*, vol. I. Op. cit., pp. 226-227.

344 Fuchs, Josef. Sugiere que en vez de usar esta terminología de "pecado material" y "pecado formal", se hable más bien de "personalmente malo" y de "materialmente incorrecto", por cuanto que el concepto de "pecado solamente material" es un contrasentido, ya que el término "pecado" hace alusión a la maldad de la persona. Cf. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Op. cit., p. 137.

345 López Millán, Vicente. "Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor". En: *Miscelánea Comillas* 33/62 (1975), p. 25.

346 Sgreccia, Elio. *Manual de bioética*. Diana, México, 1996, p. 325

347 Pío XII. "Iis qui interfuerunt Conventui quinto nationali Italico Uniones Jureconsultorum catholicorum". *AAS* 45 (1953), p. 795.

348 Botero G., J. Silvio. "El conflicto 'persona'-'ley': un tema para el diálogo ecuménico". En: *Scriptorium Victoriense* 45 (1998), p. 113.

349 VAN OUWERKERK, C. A. J. "Ethos evangélico y compromiso humano". *Op. cit.*, p. 8.

350 *Ibíd.,* p. 19.

351 VIDAL, Marciano. "Objetivismo/subjetivismo moral". En: *Diccionario enciclopédico de teología moral*. (Dirigido por ROSSI, L. y VALSECCHI, A.). Paulinas, Madrid, 1974, pp. 726-727; *El nuevo rostro de la moral*. Paulinas, Madrid, 1976, pp. 149-165; FUCHS, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 44-47.

352 Cf. GARCÍA DE HARO, Ramón. "Cooperación al mal, conversión y gradualidad". *Op. cit*., pp. 138-139.

353 Cf. MELINA, Livio. "La cooperación en acciones moralmente malas contra la vida humana". En: *Comentario Interdisciplinar a la "Evangelium vitae"*. (Dirigida por LUCAS LUCAS, R.). BAC, Madrid, 1996, pp. 467-490; PESCHKE, Karl H. *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II 2*. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1985, pp. 433-435; TETTAMANZI, Dionigi. *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 527-531; GARCÍA DE HARO, Ramón. "Cooperación al mal, conversión y gradualidad". En: *Anthropotes* 9/1 (1993), pp. 135-153.

354 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología para sacerdotes y seglares 2.* Herder, Barcelona, 1982, p. 502; *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares 2*. Herder, Barcelona, 1968, pp. 470-477.

355 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo 2.* Op. cit., pp. 502-503.

356 *Ibíd.*, pp. 504-505.

357 Cf. GRIMM, Robert. *L'Institution du Mariage. Essai d'éthique fondamental*. Du Cerf, París, 1984, pp. 249-279; ATTARD, Mark. *Compromise in Morality*. Roma, 1976.

358 Cf. VAN OUWERKERK, C. "Ethos evangélico y compromiso humano". Op. cit., En: *Concilium* 5 (1965), pp. 7-23.

359 *Ibíd*., pp. 8-9.

360 *Ibíd*., p. 16.

361 Cf. GRIMM, Robert. *L'Institution du Mariage.* Op. cit., pp. 273-274.

362 Cf. LOBET, Benôit. *La "verità" puó essere tollerante? Semplici regole per il dialogo*. Città Nuova, Roma, 1995, p. 79.

363 SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética*. Op. cit., p. 325.

364 Cf. GATTI, Guido. "Morale matrimoniale e familiare". En: *Corso di morale*. (Editado por PIANA, Giannino y GOFFI, Tullo). Queriniana, Brescia, 1991, pp. 208-210.

365 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología para sacerdotes y seglares 1*. Herder, Barcelona, 1981, p. 253

366 *Ibíd.,* p. 371.

367 *Idem*.

368 MAÑERO MAÑERO, Salvador. "El principio de lo mejor y la racionalización de la naturaleza". En: *Augustinus* 3/9 (1958), pp. 64 y 68.

369 Cf. MARÍAS, Julián. *Tratado de lo mejor*. *La moral y las formas de la vida*. Alianza, Madrid, 1995, p. 23.

CAPÍTULO X

El principio: ¿"el fin justifica los medios"?

Introducción

"El principio 'el fin justifica los medios' se le atribuye a Nicolás Maquiavelo (1469-1527), autor del libro *El Príncipe* con que se inmortalizó proponiendo una consigna: "Todo el arte de gobernar se puede resumir en dos principios: 'El fin justifica los medios' y 'el éxito lo purifica todo'".

No creemos audaz afirmar que este tipo de pensamiento está de regreso a la panorámica del mundo presente a pesar de las críticas y de los reproches. Dos elementos lo demuestran: la presencia entre la gente de una "moral del éxito" y el fenómeno de la postmodernidad junto con el impacto que ésta está desencadenando entre los jóvenes.

Una "moral del éxito" es frecuente encontrarla entre los padres de familia: cuando experimentan la relajación moral de los hijos, no obstante el buen ejemplo, los consejos, la corrección, etc., se confunden pensando en la cuenta que deberán dar a Dios de sus hijos de frente al resultado que han tenido sus esfuerzos; olvidan que la educación escolar, el ambiente social, los mass-media, han ejercido también su influjo sobre los hijos. El resultado (el éxito o el fracaso) no depende sólo de los progenitores.

La postmodernidad también está contribuyendo a una "moral de la eficacia" de varios modos: en primer lugar, los jóvenes pretenden el mayor disfrute posible del momento presente, como sugería Horacio (*carpe diem*); si no lo logran, se sienten frustrados, y no encontrando sentido a vivir, se sienten abocados al suicidio.

En segundo lugar, el "pragmatismo" está inculcando el bien en cuanto "útil" e inmediato. Es una visión parcial y reductiva del bien. El documento de *Puebla* detectaba en la "visión consumista" del hombre latinoamericano tres tendencias: la visión consumista (los valores del poder y del placer), la visión individualista (la dignidad de la persona humana consiste en la eficacia económica) y la visión colectivista (311-313).

Señalamos, sin pretender ser exhaustivos, un tercer factor que favorece la "moral de la eficacia": se trata del cambio de modelo de cultura; mientras los padres de familia tenían su propio modelo (la fidelidad por la fidelidad, el trabajo por el trabajo, la familia por la familia), los jóvenes tienen su propio modelo: poner la propia persona y su realización por encima de las normas y de quien valora la bondad de una idea. Es el modelo libertario[370].

El mundo postmoderno tal vez se ha olvidado de Maquiavelo, de su obra-clave, de su pensamiento. Pero sí es un hecho que una "moral de la eficacia" ("el fin justifica los medios") se está imponiendo en la sociedad actual. Sin embargo, en alguna forma y medida, la evolución de los viejos principios morales y el resurgir de unos nuevos principios (la "totalidad", la "gradualidad", el "valor preferencial", etc.) lleva a algunos estudiosos a preguntarse si el principio maquiavélico no tiene algún fundamento, alguna razón de ser hoy[371].

"La eficacia en la acción", un tipo de moralidad

Hace algunos años, A. Roldán publicó *La conciencia moral*, una obra elaborada a base de encuestas y estadísticas en torno a los "eto-tipos" para construir, a partir de ellos, un ensayo de ética diferencial[372]. El resultado de la investigación de Roldán culminó en el establecimiento de tres "eto-tipos": el "eto-tipo de la epiqueya sistemática", el "eto-tipo del deber riguroso y sistemático" y el "eto-tipo de la eficacia en la acción". Para cada uno de los "eto-tipos" encontró un modelo en la historia de la filosofía: J. Bentham, M. Kant y N. Maquiavelo, respectivamente.

En el presente contexto nos interesa el "eto-tipo de la eficacia en la acción", un modelo de moralidad que tiene mucho que ver con la ética de la postmodernidad. Roldán, examinando las características de este eto-tipo indica, en primer lugar, una muy significativa: "La actitud del tercer tipo ("la eficacia en la acción") frente al prójimo es muy deficiente, parte por falta de sentimientos delicados para con el tú, y parte sobre todo, porque componiendo con el principio de la supremacía absorbente del fin sobre los medios, entra otro factor: el tercer tipo padece de hipertrofia del yo, sobrevalorando soberbiamente todo lo relativo a su persona con menosprecio de lo ajeno.

De ahí que considere fácilmente al prójimo como un "medio" para lograr sus "fines"; y que, o bien sacrifique un bien mayor de aquel, como la vida, la honra, etc., a otro suyo de mucha menos importancia; o bien que cuente innecesariamente con el sufrimiento ajeno, que podría haber sido evitado en un planteamiento menos egoísta de su acción"[373].

Roldán detectaba este individualismo en un momento en que aún no se hablaba de la postmodernidad. El documento de *Santo Domingo* (1992) aludía años después al "vacío ético y al individualismo reinante que reducen la fundamentación de los valores a meros consensos sociales subjetivos" (253). La postmodernidad, afirma E. Gervilla, ha optado por el individualismo, lo singular; el "otro" (la persona humana) es un *medio*, siempre al servicio y subordinado al individuo[374].

Dos son las características de la ética de Maquiavelo, a juicio de Roldán: la eficacia en la acción y la insensibilidad ante el prójimo. Maquiavelo ha espigado

en la historia de la humanidad las sugerencias a dar a los gobernantes en *El Príncipe*, mirando más que todo *lo que los hombres hacen de hecho*, no *lo que deben hacer*[375]. Un ejemplo que transcribe la obra de Roldán es éste: Maquiavelo recomendaba a los príncipes "ser maestros en fingimiento"; les proponía imitar a algunos príncipes en el engaño, la aseveración y aun al juramento sin ánimo de cumplirlo, como medios para conseguir el fin[376].

Respecto a la segunda característica, la insensibilidad ante el prójimo, afirma Roldán que ésta nace de "una sobrevaloración de su yo y de un menosprecio del prójimo, descansando todo ello en una ausencia total de sentimientos delicados. No aparece, desde luego, en la motivación de sus actos nada de tipo altruista o noble"[377]. "Para adquirir el príncipe buena fama, añade, le parece bien que emprenda una guerra, y aún que persiga a toda una raza de hombres, sirviéndose de la religión como medio y, por supuesto, que intervenga en las guerras ya entabladas para sacar el mayor provecho personal de ellas"[378].

Mientras en Maquiavelo este tipo de ética ("justificar los medios por el fin") era "más o menos inconsciente", afirma Roldán, hay otro modelo, Nietzsche, quien "se atreve a crear soberbiamente la moralidad de los fines decretando la inversión de todos los valores"[379]. "El subjetivismo moral, escribe M. Vidal, se manifiesta (entre otras cosas) por la importancia que se da a la fuerza "creadora" de valores en el hombre (tipo Nietzsche)"[380].

Los diversos elementos, que se han ido espigando en torno a "la moral de la eficacia en la acción", van orientados a demostrar que en nuestro tiempo está reapareciendo este tipo de moralidad. La prensa con frecuencia relata hechos que revelan signos de que un tipo de moral se está imponiendo en esta dirección: la parte estética del cuerpo humano es algo que está contando mucho; quien posee una buena imagen física y atrayente, se supone que atrae más clientela en las empresas o negocios[381].

Una estadística realizada por *L'Avvenire* (diario italiano) anotaba que el 53% de los jóvenes califican como el "principal valor" en la gama de valores, el tener un puesto seguro de trabajo[382]. Y cuando no alcanzan sus objetivos inmediatos, se está observando en el viejo continente que recurren, jóvenes y adolescentes, frecuentemente al suicidio[383].

Hay un signo particularmente influyente: el interés prevalente por el "presente"; el pasado y el futuro no cuentan. "Prescindir del antes y del después, con sus ventajas e inconvenientes, es quitar al ser humano una dimensión fundamental, singular, distintiva y diferenciadora de otros seres. (...) La identidad postmoderna queda reducida al sentimiento de compartir unos determinados signos de identificación que son móviles, potencialmente intensos,

repetitivos y provisionales"[384].

Interés por el presente, pragmatismo, individualismo, economicismo, etc., son signos del paso a un nuevo estilo de moral. Frecuentemente el Magisterio de la Iglesia ha denunciado un fuerte intento en favor de una cultura del "tener": tener poder, poseer información[385], gozar al máximo del momento presente, hacer prevalecer el yo sobre el otro, etc. Dar la prioridad al "tener" antes que al "ser", otorgar la primacía de las cosas sobre las personas, aquí está la falla grave del fenómeno de la "globalización" en la sociedad actual.

Un principio en fase de cuestionamiento

M. Vidal afirma: "La relación medios/fin es uno de los tópicos o lugares comunes de la teoría ética. Sobre cualquier decisión que pretende atenerse a la normatividad moral pende el interrogante: ¿se puede utilizar un medio malo para conseguir un fin bueno?, ¿o el fin bueno justifica el empleo de cualquier clase de medio? El modo de plantear y de solucionar la relación medios/fin divide los sistemas éticos en 'maquiavélicos' y 'puritanos'. El maquiavelismo carece de sensibilidad moral ante los medios; la consecución del fin absorbe totalmente; la eficacia prima sobre la consideración ética".

"En el extremo opuesto –continúa–, el puritanismo opta no sólo por la pureza ética de la intención, sino también por la consideración cuasiautónoma de la moralidad de los medios: éstos se convierten en fines y pierden el valor de la eficacia y de la instrumentalidad en orden a fines superiores. (...) La eficacia del éxito y el respeto ético, son incompatibles o pueden ser asumidos en una síntesis superior?"[386].

El absolutismo con que se defendían los principios morales tradicionales contribuyó a un cierto radicalismo en el empleo de los principios: "El principio de que "el fin bueno no justifica medios malos" tiene por finalidad defender a la persona de toda opresión. Pues bien, si al utilizarlos como un absoluto favorece la opresión de la persona, es entonces cuando ese principio está siendo manipulado. Ya es sintomático que "sus más encarnizados defensores" son quienes en la vida práctica lo pisotean con mayor facilidad"[387].

L. Rossi afirma que no se puede renunciar al principio de que "el fin no justifica los medios" sólo porque frecuentemente son los más aguerridos defensores de este principio quienes lo pisotean más fácilmente en la vida concreta. Se suele argumentar que la sentencia paulina "no se debe hacer el mal para obtener un bien" (*Rm* 3, 8) no tenga aplicación. No obstante, es necesario reflexionar sobre el valor instrumental del principio antimaquiavélico, acuñado para defender a la persona oprimida[388]. En el fondo del problema del principio "el fin justifica los medios" está la cuestión del peligro del totalitarismo estatal.

Anteriormente, el mismo Rossi había escrito a propósito del principio en cuestión: existe siempre, en primer lugar, la licitud mayor o menor de una determinada acción, la cual podría ser utilizada para alcanzar un fin bueno, pero sólo a condición de que no sea en sí misma mala; de lo contrario, se estaría afirmando que el fin justifica los medios[389].

"Como la moralidad sólo se encarna en el juicio que nace de una visión totalizante e integradora de la realidad situacional –escribe Rincón Orduña– no puede excluirse, por hipótesis, que el cumplimiento de un valor comprometa gravemente la realización de algún otro que se considera más importante"[390].

Aquí radica el problema del empleo del principio "el fin justifica los medios": ¿los principios morales son "medios para..., o son fines en sí mismos"? El hecho, de que los principios morales (secundarios o técnicos) estén en clara evolución[391], es un signo de que no son fines en sí mismos; están al servicio de la moral y ésta al servicio del hombre.

El principio de "totalidad" vino a ser como un correctivo de la relación entre "medio" y "fin" que el principio de "doble efecto" exigía: el principio de "totalidad" elimina las condiciones (la relación entre medio y fin) para la aplicación del principio de "doble efecto"; la mutilación sería pecaminosa si no se diera el fin de salvar el "todo", es decir, la vida humana; el bien de la totalidad justifica y cohonesta la mutilación[392].

Juntamente con el principio de "totalidad", intervienen también el principio de la "razón proporcionada" o del "valor preferencial" y el principio de "lo mejor". Ferrari sugiere un ejemplo: un obrero o un estudiante advierten un exceso de fatiga durante el trabajo, y después de breve tiempo se sienten agotados. El trabajo no fue proporcionado al fin, no se realizó según la regla de la "razón proporcionada", que consiste en trabajar lo más y lo mejor posible. Se trata de una proporción según la razón en el sentido de que, para lograr un determinado fin, es racional, proporcionado, poner un cierto acto[393].

Es significativo que el tema del "fin" esté tomando vuelo entre los escritores a diversos niveles: se coloca el "fin" en relación con bien, con el valor. De otra parte, llama la atención de que el término "medio", como tal, no haya merecido una consideración especial entre los estudiosos, salvo la aclaración de términos que hace B. Schüller de "medio" como causa o como efecto, de "medio" como un bien en sí o como un bien útil[394]. Una muestra de que está tomando auge es el cambio de "fin" a "valor": la moral tradicional subrayó el tema del "fin"; la ética renovada está dando relieve al vocablo "valor".

H. Jonas, refiriéndose al paso de "la cuestión del fin a la cuestión del valor", se pregunta si "hemos ganado algo para la ética –a la que lo que le importa es la vigencia objetiva de valores, que justo por ello deben convertirse en fines– con

la demostración de que el fin ya está presente de facto en la naturaleza?". Algunas páginas más adelante alude a "bueno o malo como relativos al fin": "En la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas, pone también valores. Pues el fin anhelado de facto, y sea cual sea el modo como esté dado, su consecución se convierte en un bien y su frustración en un mal"[395].

A propósito de la "finalidad como bien-en-sí", Jonas afirma que "en la capacidad de tener en general fines podemos ver un *bien-en-sí* del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. (...) Sólo se le puede oponer la doctrina del nirvana, que niega que tener fines sea un valor, pero que a la vez afirma el valor de la liberación de eso y la convierte por su parte en un fin. (...) En la aspiración a la meta como tal –cuya realidad y efectividad en el mundo debe darse por cosa hecha, podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo posee absolutamente como lo mejor frente al no ser. En todo fin el ser se pronuncia en favor de sí y en contra de la nada"[396].

K. Hörman distingue, con santo Tomás de Aquino (*S.Th.* II-II, q. 141, a. 6, ad 1), dos tipos de fines: "El fin, libremente escogido (sujetivo: *finis operantis*) y el fin previamente puesto (objetivo, interno, natural de la obra; *finis operis*). El primero es posible en seres que gozan de libre albedrío; el segundo se da en seres que dependen en su ser de otros seres. En el hombre se dan ambos fines: es una criatura y ha sido llamado por el Creador a la existencia por razón de un fin; pero por su capacidad de decidirse libremente puede también escoger el fin por sí mismo"[397].

S. Pinckaers advierte que se ha hecho un uso abusivo de la distinción entre el fin del acto (*finis operis*) y el fin del agente (*finis operantis*); esta distinción se convirtió en un medio cómodo para interpretar en favor del primado del objeto, entendido en un sentido demasiado material y limitado, los textos del doctor angélico que versan sobre el papel esencial de la finalidad del acto moral. Esto equivale a afirmar el primado del objeto, mientras que el fin del agente (la intención del sujeto) quedaba reducida a una mera circunstancia.

El fin del acto (*finis operis*) y el fin del agente no constituyen, desde el punto de vista moral, dos especies de finalidad diversa; son dos grados de una misma finalidad que deriva de la intención voluntaria. La intención asume el fin del acto (*finis operis*) y lo convierte en fin del agente (*finis operantis*) que va a insertarse en la jerarquía de fines que dirigen el obrar humano. El *finis operis* será, pues, el fin próximo, inmediato, del acto externo y asumirá el papel de "medio" respecto de los fines ulteriores que se proponga el agente. El fin del acto (*finis operis*) que se ha pretendido entender como un dato meramente objetivo, es obra de la razón humana y la meta de una intención creadora[398].

Una vez más aparece claro que la pretensión de separar, en forma a-dialéctica

dentro de la moral, elementos que deben ser considerados dialécticamente, es la causa de una mala comprensión y, por tanto, también de una equivocada aplicación de algunos principios morales. En concreto, la separación entre medios y fin ha hecho difícil la interpretación del principio "el fin justifica..., el fin no justifica los medios".

Cuando se piensa en separación se está haciendo referencia al conflicto de valores. El conflicto de valores tiene sentido real como momento dialéctico de la conciencia que siempre lo resuelve[399]. El problema moral de la relación medios/fin en la estructura de la acción humana se presenta sólo cuando está en presencia de una cierta inmoralidad del medio en relación a la moralidad o bondad del fin. No tiene sentido afirmar que medios no éticos puedan relacionarse con fines éticos. La separación de los medios respecto del fin sólo podrá justificarse en el plano de una distinción útil a penetrar la vida del acto, pero siempre subrayando el carácter intelectual de una tal distinción[400].

Una actitud a asumir...

La integración de los diversos principios que entran en juego con el principio de la eficacia en la acción (¿el fin justifica los medios?) pide aclarar el puesto de la persona humana dentro de la moral y dentro de la aplicación de los principios morales. Sin duda que la insistencia de la moral tradicional al subrayar unilateralmente la importancia del acto humano en sí mismo (*finis operis*), sin tener en cuenta el fin de la persona (*finis operantis*), ha influido en la comprensión demasiado estrecha del principio "el fin no justifica los medios".

Creemos que hay una relación estrecha entre la presencia del "valor preferencial" y la "razón proporcionada" en el campo de la moral: si el "valor preferencial" está en favor de la persona humana de un modo auténtico y la "razón proporcionada" justifica el empleo de un determinado medio para alcanzar el fin propuesto, el principio en cuestión es válido: el fin sí justifica los medios cuando las circunstancias que rodean un determinado acto, en concreto, hacen que tal acto sea menos culpable, sea no culpable o subjetivamente defendible.

Existen tres documentos del Magisterio de la Iglesia que han hecho esta declaración a propósito de la "anticoncepción"[401]. Y, en forma más general, se puede aludir a la *Veritatis splendor*, de Juan Pablo II que, en el numeral 81 afirmó: "Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla".

Algunos casos concretos pueden servir para iluminar la propuesta: un primer caso fue la autorización dada por Pío XII a las religiosas del ex-Congo (belga) de tomar anticonceptivos en vista a precaverse de una violencia sexual que podría ocasionar una maternidad no deseada[402]. Palazzini, a este propósito, distingue

una doble alternativa: cuando la agresión es prevista o cuando ésta ya es un hecho consumado.

En la primera alternativa, admitía que una causa excusante válida es el temor a perder, junto con la integridad personal, el propio equilibrio fisiológico y psíquico[403]. En la segunda alternativa, ya sufrida la violencia sexual, la situación cambia porque está de por medio la posibilidad de una nueva vida. Sin embargo, si el hecho de una maternidad no deseada se convirtiera en un verdadero trauma, y por este motivo la mujer llegara al colapso, a la desesperación, y cometiera el aborto, la responsabilidad se atenuará...

El principal argumento para aceptar la licitud del uso de anticonceptivos por parte de una mujer que prevé el estupro, a juicio de Hürth, es el principio de la legítima defensa[404]. Se podría citar la sentencia de Juan Pablo II (*Veritatis splendor*) a este respecto: "Hay que dar gran importancia, ya sea a la intención –como Jesús insiste con particular fuerza en abierta contraposición con los escribas y fariseos que prescribían minuciosamente ciertas obras externas sin atender al corazón–, ya sea a los bienes obtenidos y a los males evitados como consecuencia de un acto particular" (77).

Un segundo caso de empleo del principio "el fin justifica los medios" lo constituye la situación de las personas casadas y afectadas de AIDS. ¿A ellas les estaría permitido el anticonceptivo, por ejemplo, el condón? Los teólogos moralistas discuten y las opiniones se dividen, según la línea deontólogica y según la línea teleológica[405].

La situación es realmente conflictiva: una pareja de esposos, uno u otro, o ambos contagiados de AIDS, ¿deberán abstenerse totalmente de la relación conyugal en vista a evitar el contagio del otro cónyuge, o a evitar generar una criatura seropositiva? Además de la alternativa de la abstención voluntaria o forzosa, habrá la posibilidad de acudir al uso de un anticonceptivo, caso concreto, el condón?

Los teólogos de la línea "dura" no son favorables a esta posibilidad. Una línea más flexible (J. Lozano[406], J. Gafo[407], M. Faggioni[408] y otros) se pregunta: ¿hasta qué punto es posible urgir a unos esposos el heroísmo de la abstención cuando su vocación conyugal los reclama a la unión íntima? ¿Podría el cónyuge sano renunciar a la integridad de su salud física en aras de la solidaridad más profunda con el consorte enfermo?

Recientemente una revista publicaba el artículo de un obispo sudafricano pidiendo no condenar el uso del condón[409]; el obispo recuerda el principio del "doble efecto" y el del "mal menor", y afirma que, si bien no se puede pretender con el condón el 100% de seguridad, sí se sabe que el uso consistente puede disminuir el riesgo en forma considerable. Si alguien lo emplea en vista a la salud, no en vista a la muerte, para prevenir un mal más grande, en este caso

no solamente es algo bueno sino que es, más aún, un imperativo moral.

Vale la pena destacar la forma como el principio "el fin justifica los medios" –entendido lealmente– de la época del doctor angélico a nuestro tiempo ha tenido una ampliación notable en la aplicación: mientras en un comienzo se aplicó a la "defensa propia", hoy vemos nuevos casos de aplicación. ¿No debería preguntarse la ética renovada por la relación entre "valor superior-medio" y no tanto entre "fin-medio"?

Al fin y al cabo, se está tratando de principios a los que se les llama "técnicos" (secundarios). Esto quiere decir que no tienen un valor absoluto. Incluso, "los mismos valores no han de considerarse necesariamente como absolutos, en el sentido de que tengan que prevalecer y realizarse en todas las múltiples circunstancias que se pudieran presentar. Esta dimensión absoluta, sin ninguna posibilidad de excepción, sólo se hará factible en la hipótesis de que semejante valor no entrara nunca en colisión con otro de la misma índole"[410].

Normalmente, este principio "el fin justifica...", "el fin no justifica los medios" se ha limitado al campo de la política, de la economía; un caso concreto en nuestro tiempo es el juicio que se merece el fenómeno de la "globalización": ¿es la economía la que sirve al hombre? ¿Es el hombre el que se supedita a la *Economy-Society*?[411]. En cambio, respecto a los otros principios ("totalidad", "valor preferencial", "mal menor") hasta hoy se ha concentrado su aplicación a los campos de la moral de la vida, en especial.

Conclusión

El "principio de la eficacia en la acción" en su formulación tradicional "el fin no justifica los medios", o en su formulación cuestionante, "el fin justifica los medios", se presenta bastante complejo a causa de la interrelación con otros principios morales, como el principio de "totalidad", el principio del "valor preferencial", el principio de "doble efecto", etc. En todos estos principios han jugado papel importante los términos "fin", "medio", "circunstancias". Hoy parece que, en general, la orientación se encamina hacia la relación "valor más importante" (urgente, preferencial, necesario) y las circunstancias.

M. Vidal afirma que "existe una relación entre el fin y la moralidad de los medios en general: el bien moral está 'materialmente' en la ordenación teológico-práctica establecida en la realidad, y 'formalmente' radica en la intencionalidad del fin encarnada en la objetividad de los medios. En este sentido se puede afirmar que el fin 'justifica moralmente los medios'".

"Lo que no se puede afirmar –añade– es que la intención de un fin bueno justifique un medio en sí desordenado. En este sentido el fin no justifica los medios. Para que sea verdadero este axioma hay que dar un sentido exacto a los términos "fin" y "medio": "Medio" significa en este caso no un mal óntico, sino un mal moral, es decir, una acción intencionalizada negativamente; "fin"

significa aquí no el fin (negativo) inherente a la objetividad del medio, sino un fin exterior y discontinuo a dicha objetividad del medio. La razón que fundamenta la afirmación anterior está en que la intención (fin) y la realización objetiva (medio) tienen que ser "proporcionados" ya que se dan, como "materia y forma", en la unidad de una acción humana moral"[412].

"La intención no excluye la objetividad moral ni es exterior a ella: esto supone, por una parte, que el valor moral de la acción no está a merced de la intención, y, por otra, que la intención tiene que estar necesariamente presente para marcar la orientación moral primaria de una objetividad moral sustantiva"[413].

La "recepción" de la "economía eclesiástica" (de la Iglesia ortodoxa) dentro de la doctrina católica sugiere una perspectiva significativa respecto de la relación "fin"-"medio"; en la Iglesia ortodoxa se opera un cambio especial: el fin se hace consistir en la realización de un valor más alto, fundamental, urgente, sea en beneficio de la Iglesia, sea del creyente; este valor es el bien de la persona humana; en cambio, el medio será la suspensión momentánea de la ley[414].

No es tan precisa la argumentación de los teólogos en orden a aclarar cuándo se acepta el principio "el fin justifica los medios", cuándo se debe rechazar. Pero sí es posible detectar algunos criterios que ayudan a hacer este discernimiento:

– El sabio empleo de otros principios ("totalidad", el "valor preferencial" o la "razón proporcionada", el principio de "lo mejor", contribuirá a iluminar la relación entre medios y fin, entre valor superior y circunstancias-medios.

– El reconocimiento del valor de la persona humana en la cual se conjugan rectamente medios y fin. "El hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma" (*GS* 24).

– La intención del sujeto-agente, que no es una circunstancia más del acto humano, sino la clave que da colorido ético a la acción.

– Acoger en la nueva visión moral el fin (valor humano) o intención del agente (*finis operantis*) con el relieve que se merece de frente al fin del acto en sí mismo (*finis operis*).

– Un elemento que no se puede perder de vista es la "tensión" (o conflicto en orden a resolver) entre las diversas "aporías" (antinomias) en que se halla el individuo: objetivo-subjetivo, interior-exterior, ideal-situación concreta, ley-libertad, y también fin-medios.

Hace falta, en vista a una mayor precisión del principio, que se distinga y se comprenda bien que es "fin", qué es "medio" y cuál es la relación que existe entre ambos. La dificultad mayor para una recta inteligencia de los principios morales radica en la polémica entre las dos corrientes, la deontologista y la teleologista.

B. Schüller afirma que muchos medios que son considerados como malos por los deontólogos, de ninguna manera son malos para los teleólogos. Un ejemplo

que evidencia esta diferencia es el empleo de los anticonceptivos: mientras para los deontólogos el uso de anticonceptivos no está permitido, para las teleólogos la anticoncepción de ninguna manera es un medio moralmente malo, puesto que puede ser permitido en vista de un buen fin[415].

Una vez más se siente la urgencia de formar la conciencia moral del pueblo de Dios: ¿sólo respeto a la ley? ¿Sólo atención a las circunstancias? A una y a otras. La fórmula más adecuada es la de atender a *la persona humana en situación*. Sólo una actitud en esta dirección asume con inteligencia y con sentido de responsabilidad la deliberación y decisión en torno a los fines a optar y los medios a emplear.

370 Cf. CRAVOTTA, Giovanni. *Giovani e morale.* Dehoniane, Napoli, 1984, p. 27.

371 Cf. FERRARI, Mario Valentino. "Il fine giustifica i mezzi? Riflessione sul detto, seguendo Tommaso d'Aquino". En: *Rivista di Teologia Morale* 22 (1974), pp. 321-358; CHIMIRRI, Giovanni. "La relazione 'mezzi/fine' in morale". En: *Rivista di Teologia Morale* 90 (1992), pp. 245-250.

372 Cf. ROLDAN, Alejandro. *La conciencia moral. Ensayo de ética diferencial tipológica (Etotipología).* Razón y Fe, Madrid, 1966.

373 *Ibíd.,* pp. 123-124.

374 Cf. GERVILLA, Enrique. *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Dykinson, Madrid, 1993, p. 77.

375 Cf. ROLDÁN, Alejandro. *La conciencia moral.* Op. cit., p. 128.

376 Cf. MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. Mondadori, Milán, 1990, capítolo XVIII, p. 77.

377 ROLDÁN, Alejandro. *La conciencia moral.* Op. cit., p. 130.

378 Cf. MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe.* Op. cit., p. 98.

379 ROLDÁN, Alejandro. *La conciencia moral.* Op. cit., p. 133.

380 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1.* Op. cit., p. 434.

381 Cf. ROMANI, Riccardo. "Chi è alto e bello fa carriera. Stipendi più pesanti del 14%". En: *Corriere della Sera,* 22 de abril (2005), p. 22.

382 Cf. EURISKO, Fonte. "I giovani? Recitano sul palco dei media". En: *L'Avvenire,* 16 de junio (2001), p. 5.

383 Cf. BOTERO G., J. Silvio. "Un hecho de la vida para meditar". En: *El Señor de los Milagros* 43 (2006), pp. 20-21.

384 GERVILLA, Enrique. *Postmodernidad y educación.* Op. cit., p. 172.

385 Alude a la imagen del "cuarto modelo de hombre", el hombre de la "revolución informática": el adagio popular "dime qué 'medio' empleas, y te diré quién eres", explica por qué en el momento presente se esté dando una importancia capital a los "media". El "médium" no es simplemente un "medio" sino mucho más. Cf. MORRA, Gianfranco. *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* Armando, Roma, 1992, pp. 60-61.

386 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., pp. 480-481.

387 *Ibíd.,* pp. 481-482.

388 Cf. ROSSI, Leandro. "Il limite del principio del duplice effetto". En: *Rivista di Teologia Morale* 4/15 (1972), p. 27.

389 Cf. ROSSI, Leandro. "Diretto e indiretto in teologia morale". En: *Rivista di Teologia morale* 3/9 (1971), p. 47.

390 RINCÓN ORDUÑA, Raimundo. MORRA B., G. y LÓPEZ AZPITARTE, E. *Praxis cristiana 1.* Op. cit., pp. 340-341.

391 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. PS, Madrid, 2003.

392 Cf. FERRARI, Mario Valentino. "Il fine giustifica i mezzi? Riflessioni sul detto, seguendo Tommaso d'Aquino". En: *Rivista di teologia morale* 22 (1974), p. 323.

393 Cf. FERRARI, Mario Valentino. "Il fine giustifica i mezzi'? *Op. cit.,* pp. 324-325.

394 Cf. SCHÜLLER, Bruno. "La moralité des moyens...". *Op. cit.,* p. 206.

395 JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995, pp. 137 y 145.

396 JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad.* Op. cit., p. 146.

397 HÖRMAN, Karl. "Fin". En: *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1975, p. 478.

398 Cf. PINCKAERS, Servais. *Il rinnovamento della morale*. Borla, Torino, 1968, pp. 187-188.

399 Cf. CHIMIRRI, Giovanni. "La relazione mezzi/fine in morale". En: *Teologia morale* 90/2 (1991), p. 249.

400 *Ibíd.,* pp. 246-247.

401 Cf. VESCOVI DI STATI UNITI. "Lettera pastorale collettiva *La vita umana oggi"* (15 de noviembre de 1968)". En: *L'enciclica contestata*. (Editado por CASINI, Gherardo). Roma, 1969, pp. 95-136; SACRED CONGREGATION FOR THE CLERGY. En: "Official Communication (25 de abril de 1971)". L'*Osservatore Romano* (Editio anglica 20 de mayo de 1971); (Sin autor) "La norma pastorale di *Humanae vitae* e il compito pastorale (16 de febrero de 1989)". En: L'*Osservatore Romano* 129/39 (1969), p. 1.

402 Cf. L. BRUNELLI, L. "La pillola congolese". En: *Il Sabato,* 13 de mayo de 1993, p. 32.

403 Cf. PALAZZINI, Pietro. "Una donna domanda: come negarsi alla violenza?". En: *Studi Cattolici* 27 (1961), pp. 63-64.

404 Cf. HURTH, Francesco. "Il premunirsi rientra nel diritto alla legitima difesa". En: *Studi Cattolici 27* (1961), pp. 64-667; RHONHEIMER, Martín. "Minaccia di stupro e prevenzione: un eccezione?". En: *Scuola Cattolica* 123 (1995), pp. 75-90.

405 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La famiglia, comunità d'amore. Dialettica tra unità/fecondità*. Logos, Roma, 2004, pp. 218-224.

406 Cf. LOZANO, Javier. "El enfermo de Sida es el más necesitado de todos". En: *Vida Nueva* 2.108 (1997), p. 50.

407 Cf. GAFO, Javier. "Sida y preservativos". En: *Vida Nueva* 2.109 (1997), p. 31.

408 Cf. FAGGIONI, Maurizio P. "AIDS. Questioni disputate in ambito coniugale". En: *Antonianum* 72 (1997), pp. 452-453.

409 Cf. DOWLING, Kevin. "Let's not condemn condoms in the Fight against AIDS". En: *Reality* 71/6 (2006), pp. 20-21.

410 RINCÓN ORDUÑA, R.; MORRA B., G. y LÓPEZ AZPITARTE, E. *Praxis cristiana 1*. Op. cit., p. 340.

411 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La familia en una sociedad globalizada: ¿Objeto de globalización? ¿Sujeto de mundialización?* San Pablo, Bogotá, 2006, pp. 19-33 y 137-150.

412 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., p. 482.

413 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., p. 483.

414 Cf. PRIVITERA, Salvatore. "Il principio della Oikonomia nella chiesa orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico-teologica". En: *Ho Teologos* 1 (1983), p. 174.

415 Cf. SCHÜLLER, Bruno. "La moralité des moyens...". *Op. cit., p.* 212.

El peligro de dos "... ismos": fundamentalismo - relativismo

Introducción

No se trata de enunciar un nuevo principio moral, sino de llamar la atención sobre dos escollos que están haciendo difícil la recta comprensión de la evolución de la moral, en especial, la evolución de los principios morales.

La historia de la humanidad y también la historia de la moral, se halla marcada por la contraposición o la lucha entre diversos "...ismos": Conocemos "...ismos" en la filosofía (eudaimonismo, estoicismo, hedonismo, utilitarismo, personalismo, etc.); en la política (totalitarismo, capitalismo, liberalismo, socialismo); en la teología moral (rigorismo, laxismo) y hoy (deontologismo, teleologismo).

Más recientemente, dentro de la moral, hay dos "ismos" que están creando serias dificultades: se trata del "fundamentalismo" y del "relativismo". Una vez más la figura del "reloj de péndulo vuelve a jugar". Es la postura de dos extremos que pretenden imponer sus criterios morales en el mundo actual, creando confusión y división.

Estos diversos "...ismos" entran a hacer parte de la historia del hombre que, queriendo encontrar la verdad, no logra superar la tentación de radicalizar la concepción de la verdad colocándola en un polo determinado: en la Iglesia primitiva (escatologismo o encarnacionismo)[416]; en la Edad Media (probabilismo, probabiliorismo)[417]; en la época del postconcilio Puga Batllori alude a dos culturas que dividen la Iglesia de hoy porque se colocan o en el "más allá" (trascendencia) o en el "más acá" ("inmanencia")[418].

El fenómeno del "pluralismo", característico de nuestro tiempo, ha venido a agravar la situación a causa de la "ruptura" de la concepción unitaria que se tenía del mundo, del hombre, de la historia, con las consecuencias que de ahí se derivan para la ética. "La postmodernidad, escribe Gervilla, con la pluralidad de lógicas y discursos que surgen al rechazar todo fundamento ontológico, inicia la proliferación de "microéticas", sin posibilidad de consensos totales"[419]. Ya se ha hecho corriente hablar de la "ética del fragmento"[420].

Se trata de un "pluralismo" que no busca puntos de convergencia; al contrario, cada cual se cree con el derecho de regirse en su vida, individual y social, por una parte de verdad, olvidando que el bien como la verdad son una "sinfonía";

es decir, una totalidad de aspectos a tener en cuenta.

Fundamentalismo, relativismo,dos amenazas a la ética

Desde la segunda mitad del siglo XX está sucediendo algo similar a lo que aconteció a comienzos del 1700: de frente a la renovación ética promovida por la compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII surgió una oposición radical por parte del jansenismo-rigorismo moral[421]. Igualmente, de frente a la renovación que propició el concilio Vaticano II, pronto se hizo sentir la oposición por parte de una línea de reflexión teológica que parece no compartir la necesidad del cambio a diversos niveles. La "ética de la situación", la revolución sexual[422], fueron movimientos de la primera mitad del siglo XX que apremiaron la necesidad de atender a la renovación de la moral.

En los siglos XVII y XVIII se hablaba de la oposición entre los llamados "laxistas" o patrocinadores de la apertura y los rigoristas. Hoy la oposición se opera entre los llamados "fundamentalistas" y los partidarios del "relativismo moral". Como siempre, la lucha se ha dado entre aquellos que defienden una tradición estática e inmovilista y quienes sostienen la necesidad de la renovación de la teología moral.

No debe causarnos sorpresa esta oposición. Incluso los mitos de la antigüedad aluden a fuerzas contrapuestas en la naturaleza, unas y otras con una gran capacidad de destrucción. Un mito griego contaba que en el estrecho de Mesina se daba el encuentro de dos corrientes de agua en dirección opuesta, representadas por dos monstruos que estaban en las orillas opuestas del estrecho: *Escila* que despedazaba y *Caribdis*, que, como un remolino, se tragaba las víctimas; uno y otro amenazaban con el peligro de naufragio a los marineros que no sabían sortear con éxito el paso por este lugar de riesgo.

Como estos monstruos de la mitología griega, hoy los movimientos dentro de la teología moral del "fundamentalismo" y del "relativismo" amenazan la justa y sabia comprensión de la reflexión teológica. El "fundamentalismo" se identifica con "integrismo", con "fanatismo", con "radicalismo" en sentido peyorativo; está relacionado con la intransigencia y con la rigidez mental.

"Fundamentalismos ha habido siempre, porque siempre el hombre ha tenido motivos para temer el cambio. (...) El individuo, ante el temor al vacío de valores y de sentido de la vida, se agarra irracionalmente a ciertas seguridades 'prefabricadas'"[423]. Algunos autores se refieren al "fundamentalismo" con el nombre de "conservadurismo". Mardones alude al "neo-conservadurismo" que se está instaurando en nuestro tiempo[424].

M. Vidal se refiere al fundamentalismo con el término "fanatismo", al que le señala estas características: "La convicción irracional más que la búsqueda sincera de la verdad, porque razona más con las vísceras que con la razón; una

conciencia desmedida de su propia grandeza; la intolerancia es la forma de relación interpersonal e intergrupal[425].

El "relativismo moral", en cambio, se identifica con la exclusión del polo opuesto; es decir, reduce todo (la psicología, la gnoseología, la ética, la cultura, etc.) a la relatividad, sin dejar ninguna posibilidad de existencia a "lo dado", a lo fijo, a lo inmutable. El "relativismo" pretende afirmar que no existe nada absoluto o inmutable, sino que todo es relativo al tiempo, a los lugares, a las personas en la situación concreta en que se hallan[426]. No se debe confundir relativismo con pluralismo o con subjetivismo.

Rubio Carracedo, citando a R. B. Brandt, distingue tres tipos de relativismo: el *relativismo descriptivo* que se limita a afirmar la irreductibilidad de los códigos morales; el *relativismo metaético* que sostiene la imposibilidad de alcanzar un criterio universalmente válido de corrección moral; el *relativismo normativo* para el cual algo es moralmente bueno o malo, no sólo si el grupo (o el individuo) así lo cree, sino que también el individuo en cuestión está moralmente obligado a actuar según tales creencias[427].

El mismo Rubio Carracedo distingue, dentro del relativismo ético, cuatro formas: una primera que afirma que no es posible elaborar una ética general y no es de carácter provisorio, sino definitivo; una segunda que admite la posibilidad de que algún día se llegue a la formulación de un razonamiento ético con fuerza lógica en el plano teórico; la tercera forma se apoya en el hecho de que el concepto mismo de verdad es relativo, es decir, depende de la tradición cultural de una comunidad o de un individuo; finalmente, aparece la "ética de situación" que coloca el patrón de corrección, no en el acto mismo, sino en la situación[428].

Tanto el fundamentalismo como el relativismo, uno y otro polo pecan por extremistas: el "fundamentalismo" peca de estrechez mental, de rigidez, de estatismo; un rasgo común del fundamentalismo es la tendencia a absolutizar la letra (escrita o recitada) y a oponerse a toda "interpretación", la cual en su misma definición sería una blasfemia. El fundamentalismo inició su presencia en el campo religioso, pero luego se ha extendido a otros como son el político, el cultural, el ético. Hoy se alude al "fundamentalismo musulmán", al "fundamentalismo" en algunas sectas protestantes, al "fundamentalismo" judío, e incluso al "fundamentalismo" en algunos grupos católicos[429].

El relativismo también tiene su propio pecado: fomentar el individualismo en las opciones morales, atenerse sólo al "situacionismo" o decisión en virtud de la circunstancia de cada momento, aceptar como criterio de acción el "depende de...", el "me nace...", "no me nace..", es decir, el capricho del instante. Pío XII condenó la "ética de la situación" (otros la designan como "nueva ética") en dos ocasiones, no porque las razones no tengan alguna validez, sino a causa del

radicalismo con que fueron planteadas las propuestas[430].

El documento de *Puebla* parece aludir a un tipo de relativismo cuando se refiere a la "visión psicologista" del hombre: "En la sociedad latinoamericana cobra cada vez más importancia la idea de que la persona humana se reduce en última instancia a su psiquismo. En la visión psicologista del hombre, según su expresión más radical, se nos presenta una persona como víctima del instinto fundamental erótico o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos, carente de libertad" (310).

Los peligros de una y otra actitud son evidentes: el fundamentalismo amenaza con una visión rígida de la moral; como la visión tradicional de la moral, toda ella aparece centrada en la tradición (Sagrada Escritura interpretada a la letra, la enseñanza de los Papas, de los concilios, entendida en sentido estricto y riguroso; no se admite la evolución homogénea del dogma; todo se reduce prácticamente al cumplimiento estricto de la norma positiva; el acto humano es visto en sí mismo, no a través de la persona que lo realiza, y un cierto rigorismo marca toda aquella tradición.

Un tal fixismo teológico aparece rechazado por la enseñanza del mismo concilio Vaticano II que reconoció que "la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis (*GS* 5).

Los peligros del "relativismo moral" son también patentes: queriendo reconocer la libertad absoluta de cada uno para pensar, para actuar, termina por dar pie para que el que más puede domine sobre los demás; el relativismo lleva implícita una auto-contradicción: "La famosa frase 'no existen verdades absolutas' se destruye a sí misma, pues si no existen tales verdades, esa frase tampoco puede serlo, lo que quiere decir que admite su propia falsedad en algunas circunstancias: dicho de otro modo, que sí pueden existir verdades absolutas"[431].

El relativismo, al dar relieve al individualismo, está aceptando que cada uno haga de juez en su propia causa; es decir, que cada cual elabora la propia norma moral con que decide su conducta. Lo que para uno es blanco, para otro puede ser negro; lo que es bueno para alguien, para otro puede ser malo. De este modo la comunión interpersonal entre los hombres se hace imposible. Para el relativismo ético existen solamente "opiniones" subjetivas, no verdades ni certezas objetivas.

La tendencia al individualismo que caracteriza al relativismo es una forma de negar el sentido relacional del ser humano. Negándose a aceptar la relación con Dios y con los demás, incluso con el mundo, desemboca en la "absolutización" del hombre; termina convirtiendo al hombre en un "dios". En la visión relativista hay un "absoluto", pero éste no es Dios, sino el hombre como individuo, como

ser aislado de los demás.

El relativismo lleva en sí el "virus" del escepticismo: no sólo no existen verdades objetivas y normas morales siempre válidas, sino que si éstas existieran, el hombre sería incapaz de conocerlas. En el ambiente de nuestro tiempo existen corrientes de pensamiento que están fomentando este escepticismo: el empirismo, el gnosticismo, el neo-positivismo, el irracionalismo, el "pensamiento débil" del postmodernismo, etc.

La verdad moral no puede estar ni de parte del fundamentalismo (sinónimo de rigorismo), tampoco de parte del relativismo, que desemboca en el laxismo. Rigorismo y laxismo fueron en los siglos XVI-XVII como los equivalentes al fundamentalismo y al relativismo actual.

Esta situación constituye un verdadero desafío para el hombre de hoy, para el creyente en particular. La verdad moral es una realidad dialéctica, como lo revela el misterio de la encarnación de un Dios que se hace hombre. Quien pretenda enfatizar unilateralmente la condición divina de Cristo sin reconocer su condición de verdadero hombre, acabará por negar el misterio de Cristo como Dios y como hombre al mismo tiempo. Esto es lo que puede suceder a quienes optan indiscriminadamente por el fundamentalismo o por el relativismo. No es negando la unidad de la polaridad (tradición-renovación) como se salva la verdad auténtica.

El hecho de encontrarnos hoy, de frente a estos dos peligros, pide al hombre, al creyente, no buscar seguridades fáciles, ni tampoco dejarse arrastrar por "la rosa de los vientos" teológicos. Se hace necesario saber discernir entre lo que es firme y definitivo y lo que es provisorio. La oración, el estudio, el diálogo, la reflexión, son mecanismos que ayudarán a sortear con éxito la búsqueda y el caminar entre los diversos riesgos que acompañan al hombre *viator*. La promesa de Jesús de Nazaret a sus discípulos en la Última Cena es la garantía de acierto en la búsqueda de la verdad: "Cuando venga Él, el Espíritu de la Verdad, los guiará hasta la verdad plena" (*Jn* 16, 13).

¿Es posible una equiparación con "deontologismo-teleologismo"?

Salvando los matices del caso, ¿se puede identificar el fundamentalismo y el relativismo con el "deontologismo" y el "teleologismo"[432] respectivamente? Si se les confronta con posturas que han aparecido en la historia como antagónicas (objetivismo/subjetivismo) habría algún fundamento.

F. Böckle define así la teoría "teleológica" y la "deontológico": "Reciben el calificativo de *teleológicas* las teorías que sostienen que todos los actos deben justificarse éticamente sólo por las consecuencias. Se llaman *deontólogicas*, en cambio, las teorías que sostienen que no todos los actos están éticamente determinados sólo por sus consecuencias. Según esto, habría conductas que, bajo ciertos supuestos, serían siempre éticamente correctas –o incorrectas– con

independencia de sus consecuencias"[433].

M. Vidal, desarrollando el tema "objetivismo/subjetivismo", da a entender que el problema se plantea cuando se opta por una polaridad (lo natural, lo esencial, lo individual, lo absoluto, lo universal, lo estructural) desconociendo la otra polaridad (lo histórico, lo cultural, lo comunitario, lo relativo, lo concreto, lo situacional)[434].

También una cierta identificación con el "fideismo" y con el "racionalismo" se puede establecer. Juan Pablo II aludía en su encíclica *Fides et ratio* (1998) a "los rebrotes peligrosos de fideismo, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe" (55). Y, a modo de ejemplo, señalaba el "biblicismo" que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia para la verdad.

A propósito del racionalismo, afirmaba el Papa: "En la teología misma vuelven a aparecer tentaciones del pasado. Por ejemplo, en algunas teologías contemporáneas se abre camino nuevamente un cierto racionalismo, sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas" (*Fides et ratio* 55).

Juan Pablo II parece referirse a las dos polaridades (deontologismo/teleologismo) cuando escribe en *Veritatis splendor*: "Parece delinearse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte, el orden del bien y del mal que depende de la voluntad y por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico de la proporción entre bienes y males premorales" (65).

El Papa admite que "la vida moral posee un carácter teleológico esencial, porque consiste en la ordenación deliberada de los actos humanos a Dios, sumo bien y fin último del hombre" (*VS* 73). A continuación advierte: "Pero esta ordenación al fin último no es una dimensión subjetivista que dependa sólo de la intención". Sin embargo, en el numeral 76 había afirmado: "Ciertamente hay que dar gran importancia ya sea a la intención (...), ya sea a los bienes obtenidos y los males evitados como consecuencia de un acto particular"[435].

No obstante, ha rechazado el teleologismo: "Semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural" (*VS* 76).

M. Vidal, analizando el texto de la *Veritatis splendor*, afirma: "Creo que determinadas corrientes teleológicas de la teología moral actual no caen dentro de la condena de la encíclica. Me refiero a los planteamientos y discursos teleológicos que aceptan la polaridad deóntica (cosmovisión humana cristiana, antropología normativa, principios axiológicos irrenunciables, estimativa moral

asumida críticamente)"[436].

No obstante la condena de la encíclica al planteamiento de los teólogos teleologistas, Vidal encuentra en ella una actitud positiva al respecto: "Como respuesta positiva al 'teleologismo' la encíclica propone un esbozo de reflexión (*VS* 78) sobre las llamadas 'fuentes de la moralidad'".

Todavía se podría añadir una identificación más con el deontologismo y el teleologismo, que sugiere M. Vidal: el "monolitismo ético" y el "politeísmo axiológico". "La síntesis de esta tensión se logra mediante la aceptación de un sano y funcional pluralismo moral"[437].

Respetando las diferencias que señalan los matices particulares, se observa una cierta correlación entre fundamentalismo, fideismo, objetivismo y deontologismo; como también entre relativismo, racionalismo, subjetivismo y teleologismo. La semejanza entre cada una de estas series de "...ismos" se centra en estos elementos: el énfasis al objeto del acto moral en sí mismo, a la prevalencia que se da a la ley y al acento indirecto al pecado a través del uso muy frecuente de la expresión "intrínsecamente malo".

En cambio, la teoría teleologista, fundamentalmente, da relieve a la persona humana, al subrayar la intención del sujeto agente y a las circunstancias que rodean el acto. Böckle es explícito a este respecto: "El principal argumento (de los teleologistas) reside en el dato de que los valores propuestos a nuestra acción son siempre valores condicionados, creados y, por tanto, limitados. En estas circunstancias, la valoración ética de la acción sólo puede efectuarse teniendo en cuenta las circunstancias anejas al valor y sopesando los valores eventualmente concurrentes"[438].

A continuación añade algo que es muy importante para dar mayor peso a esta argumentación: "Es cierto que el hombre está incondicionalmente requerido por el valor absoluto de lo ético; pero es un ser contingente en un mundo también contingente y, por tanto, sólo puede realizar el 'bien' que lo reclama absolutamente en y con los 'bienes', los cuales, por ser bienes o valores contingentes, son valores relativos y, como tales, nunca aparecen a priori como el valor supremo, que, por principio, no puede concurrir con un valor superior".

"De ahí, continúa, que, con respecto a los valores (bienes), sólo quepa preguntar por el valor preferible, lo cual significa que toda decisión categorial concreta tiene que basarse –para no absolutizar erróneamente algo contingente– en una opción preferencial en la que obliga el valor superior en cada caso"[439].

No a la polarización, sí a la integración-comunión

"En los últimos años, afirma Vidal, la discusión moral se ha centrado de forma llamativa en la discusión sobre los dos extremos del teleologismo y del

deontologismo. (...) Creemos que en las confrontaciones no siempre se tiene en cuenta el pensamiento exacto de la "otra postura", cayendo así en la normal tentación de la deformación de la opinión del adversario. Sin negar diversidad de matices en una y otra tendencia, juzgamos necesario mantener una postura que asuma dialécticamente las afirmaciones válidas de las dos polaridades. Por otra parte, creemos que actualmente es preciso resaltar el polo "teleológico" de la normatividad moral, ya que este aspecto había sido descuidado en los últimos siglos de la reflexión teológico-moral"[440].

Se debe distinguir entre una sana orientación "teleológica" y los extremos censurados del "consecuencialismo" o del "proporcionalismo"[441]. A éstos alude la encíclica *Veritatis splendor* (75); esto hace pensar que el Papa diferencia entre la "teleología" y estos dos extremos enunciados (consecuencialismo y proporcionalismo).

La polarización de las opiniones equivalen a reduccionismos; es una especie de mutilación de la verdad. Una vez más se debe afirmar que la verdad, como el bien, es una "sinfonía"; es decir, abraza un conjunto de aspectos; identificar la verdad o el bien con un aspecto singular es asumir sólo una parte de ella. Un ejemplo: en la historia de la moral se ha identificado el bien con lo útil, con lo placentero, con lo económico, con lo artístico, etc. Uno solo de estos aspectos no puede agotar la visión amplia y profunda del bien, de la verdad. De aquí que muchos autores identifiquen hoy el bien con lo "verdaderamente humano"[442].

H. Küng se pregunta: "¿Por qué no ha de ser posible, partiendo de la humanidad común a todos los hombres, formular un criterio ecuménico fundamental, un verdadero criterio general, apoyado en lo *humano*, en lo *verdaderamente humano*, es decir, en la dignidad del hombre con sus consecuentes valores esenciales? (...) Moralmente bueno sería, pues, lo que, tanto en su dimensión individual como social, permite y posibilita una vida auténticamente humana: lo que posibilita un desarrollo óptimo del hombre en todas sus dimensiones (incluidas sus referencias a la sociedad y a la naturaleza)"[443].

La historia de la moral ha sido muy propensa a los reduccionismos. Vidal alude a dos tipos de reduccionismos: el reduccionismo del objeto y el reduccionismo del sujeto. "El objetivismo moral incorrecto se manifiesta en la valoración primaria de la obligación que engendra la ley exterior (legalismo); en la deducción de normas absolutas e inmutables a partir de una idea de orden natural (abstraccionismo u ontologismo moral); en la aceptación de pautas morales establecidas desde una voluntad divina positiva (nominalismo ético); en la insistencia de valores universales, ahistóricos, imutables y absolutos sin tener en cuenta que la realidad humana es, al mismo tiempo, concreta, histórica, dinámica y situacional"[444].

De otra parte, "el subjetivismo moral exagerado se manifiesta en la reducción de la ética a pura descripción de costumbres (costumbrismo moral, etnologismo ético); en la reducción de la moral a sociología (sociologismo moral) o a estadística; en la importancia que se da a la fuerza "creadora" de valores en el hombre; en la supravaloración del vitalismo y de la irracionalidad; en la excesiva relación entre moral y la emotividad; en las múltiples exageraciones tanto de la libertad como de la situación y de la eficacia..."[445].

"La moral ha tenido flexiones incorrectas tanto hacia el polo subjetivo (olvidando el objetivo) como hacia el polo objetivo (olvidando el subjetivo). Se trata de soluciones adialécticas y acríticas del problema moral"[446].

A propósito de la sugerencia de M. Vidal ("creemos que actualmente es preciso resaltar el polo "teológico" de la normatividad moral"), es oportuno citar las consideraciones en favor del planteamiento teleológico que hace H. Weber: "Esta línea de pensamiento es recomendable al menos por las cuatro ventajas siguientes: se trata de un punto de vista que responde a un impulso ético inmediato y a motivos éticos centrales, que se preocupa por la cercanía al *ethos*, que ofrece una explicación del fenómeno de las normas y de las excepciones a las normas y que testifica en favor del valor –irrenunciable para el *ethos*– de la experiencia y de la importancia de la tradición que esta experiencia implica"[447]. Sería interesante transcribir el desarrollo que Weber ofrece sobre cada una de estas ventajas[448].

No es la polarización la que logrará resolver los conflictos morales; es la integración de las polaridades en sus múltiples formas (infinito-finito, eterno-temporal, interno-externo, trascendente-inmanente, objetivo-subjetivo, ideal-real, etc). Consecuentes con la afirmación ya repetida, de que la verdad y el bien son como una "sinfonía", se deberá propiciar el encuentro de todos los elementos que conforman la verdad, el bien.

Los reduccionismos no son humanos porque rompen la unidad integral de la persona humana y de su desarrollo ético normal; es necesario integrar todas las dimensiones del ser humano; el hecho de haber sido creado a imagen de Dios está poniendo muy cerca lo divino y lo humano. Alguien subrayó el hecho de que el hombre tenga una postura erecta: mientras con la mente mira al cielo, con los pies toca la tierra. Romper esta unidad proyectada por Dios es destruir el ser del hombre y negar su vocación histórica y trascendente.

El mismo Juan Pablo II, aludiendo a "la necesidad de buscar y encontrar la formulación (más adecuada) de las normas morales universales" (*VS* 53), señalaba en el mismo numeral los criterios para dicha formulación: "No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura". Con esta afirmación el Papa está planteando la necesidad de integrar naturaleza

y cultura, dos elementos que han sido también objeto de contraposición[449]. A partir de la integración de *naturaleza* y *cultura* se podrán ciertamente resolver muchas de las "aporías" en conflicto.

Dussel ha expresado gráficamente la necesidad de integrar naturaleza y cultura: "El hombre podrá ser más de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la praxis, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. (...) En este sentido el ser no es un producto del hombre, sino que el hombre es el pastor del ser"[450].

No sólo el hecho de la creación del hombre exige la integración de todas las dimensiones puestas en él; es, sobre todo, el acontecimiento de la encarnación del Verbo de Dios el que explica, en su raíz más profunda, la razón de integrar todas las "aporías" que se hallan en el hombre, asumiéndolas plenamente.

Para llevar a cabo esta integración se hace necesaria una doble fidelidad: fidelidad a Dios y fidelidad al hombre. En primer lugar, fidelidad a Dios que, creando al hombre "a su imagen y semejanza", ha puesto en él la semilla de la dignidad de la persona humana, un elemento estable, firme e indefectible; en segundo lugar, fidelidad a la vocación del hombre que hace historia, que es historia. Una y otra fidelidad realizarán la integración deseada. Ni reduccionismos, ni prevalencia de un polo sobre el otro, sino conciliación justa y plena de todas las antinomias que componen el ser humano. De este modo, creemos, se podrán superar todos los "...ismos" que han dividido al hombre a lo largo de la historia.

Un tipo de integración, y sin duda el más importante, es la integración de varón-mujer que ya el Creador propuso en la primera página de la Sagrada Escritura: "Dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne" (*Gn* 2, 24). En la unión de varón-mujer, una primera integración que se debe llevar a cabo es ésta: "Cerebro y corazón". El "machismo", que prevaleció en nuestra sociedad y en nuestra cultura por tantos siglos, generó la contraposición del varón y de la mujer en la forma de "dominio-sujeción".

Expresiones de este "dominio-sujeción" fueron el autoritarismo del macho y el desplazamiento de la sensibilidad de la mujer; junto al autoritarismo se gestó el legalismo que no dio espacio a la excepción; la expresión "cerebro-corazón" es una buena imagen para designar lo que supuso una ruptura, para hacer intuir lo que comporta la integración[451]. A este nivel, una forma de integración, incluso necesaria para esta época cuando el "imperativo tecnológico" quisiera meter el "virus" de la ruptura entre amor sexualidad, procreación[452], es la conjunción de estas tres dimensiones.

La integración de los diversos "...ismos", a que se ha hecho alusión, exige una pedagogía especial: en primer lugar, en su lenguaje deberá cambiar el estilo de

proposiciones "disyuntivas" (cerebro... o corazón) por proposiciones "conyuntivas" (cerebro y corazón).

En segundo lugar, deberá superar el individualismo que ha llevado al hombre a dar la primacía al *yo*, excluyendo el *tú*. El lenguaje del sano personalismo está replanteando el empleo del *nosotros* como una clave para hacer comprender la naturaleza dialogal del ser humano: alteridad, reciprocidad, comunión interpersonal[453].

En tercer lugar, y como consecuencia de las anteriores exigencias, se deberá integrar la verdad y el amor, el amor y la justicia[454], la ética y el derecho[455]. El anuncio de la verdad, que consiste en el Evangelio, está no sólo unido al amor, sino que más aún, se manifiesta en el amor. Igualmente, la ética, que suena en el interior de la conciencia humana, deberá conciliarse con el derecho que defiende la intersujetividad de la humanidad.

Conclusión

Las soluciones "a-dialécticas" que hemos conocido a lo largo de la historia no tienen validez porque rompen la "tensión dinámica" entre exigencia y flexibilidad. El ser humano es, por naturaleza, dialéctico: debe integrar de continuo espíritu y materia, cerebro y corazón, doctrina y vida. Conciliando sabiamente estas aporías, es como se logra "hacer la verdad en el amor".

La historia de la condescendencia y su fundamentación dentro de la reflexión eclesial llevan a concluir la necesidad de educar al hombre de la postmodernidad para que pueda sortear con éxito los extremos viciosos del fundamentalismo (absolutismo) y del relativismo (permisividad) y de todos los otros "...ismos" que se han enunciado.

La reflexión teológica postconciliar ha tenido muy en mente la fórmula conciliar "hay que amar y hacer el bien" (*bonum amandum et faciendum* (*GS* 16); es una perspectiva muy efectiva. Sólo cuando se ama el valor que representa la ley, entonces se está en condiciones de asumir un valor determinado como norma personal de vida.

La condescendencia como pedagogía humana a aplicar en las diversas circunstancias de la vida real estará siempre urgiendo "la coexistencia dinámica entre *autoridad-ley* y *conciencia-libertad*. "La libertad, escribe N. Galli, citando a R. Lambruschini, es la conciencia que respeta la ley y la autoridad es la ley que respeta a la conciencia"[456].

La integración de las antinomias no deberá entenderse según la "ley del reloj de péndulo", como si en un futuro se debiera retornar sobre el polo opuesto. Absolutamente no. La figura que ayuda a entender según una sana dialéctica la integración de *exigencia y flexibilidad* es la de la "espiral" que nos remite al dicho latino *fortiter in re, suaviter in modo*; traducido a nuestra lengua romance suena

así: firmes en mantener el principio, lo que es estable y firme, pero flexibles en la manera de aplicarlo; es decir, teniendo presente las muy diversas circunstancias en que se halla la persona humana.

416 Cf. MARTINA, Giacomo. *Storia della chiesa*. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Roma, 1980, pp. 24-26.

417 Cf. VIDAL, Marciano. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. DDB, Bilbao, 2000, pp. 460-465.

418 Cf. PUGA BATLLORI, José. *Hoy una nueva cultura parte la Iglesia en dos*. Nuestra Señora de la Esperanza, Barcelona, 1991.

419 GERVILLA, Enrique. *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Dikinson, Madrid, 1993, p. 57.

420 Cf. LONGO, Mario (a cargo de). *Etica del frammento.* Gregoriana, Roma, 1998.

421 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La moralidad del acto conyugal en la teología moral de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal del pensamiento de los teólogos más destacados*. Manizales, 1983.

422 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *La famiglia, comunità d'amore. Dialettica tra unità/fecondità.* Logos, Roma, 2004, pp. 16-22, 135-141.

423 FLAQUER, Jaume. "Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender". En: *Cristianisme e justicia* 77 (1997), p. 7.

424 Cf. MARDONES, José M. *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996.

425 VIDAL, Marciano. "Ética del fanatismo". En: *Diccionario de ética teológica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, p. 259.

426 Cf. DE ROSA, Giuseppe. "Il relativismo moderno". En: *La Civiltà Cattolica* III/3.726 (2005), p. 455.

427 Cf. RUBIO CARRACEDO, José. "El relativismo moral hoy". En: *Arbor* 103 (1979), p. 9.

428 *Ibíd.,* p. 18.

429 Cf. TAMAYO, Juan José. "Fundamentalismos religiosos". En: *Universitas Alphonsiana* 3/7 (2005), pp. 13-342.

430 Cf. PÍO XII. "Radiomessaggio sulla coscienza cristiana come oggetto dell'educazione". En: *La Civiltà Cattolica* 103/II (1952), pp. 82-88; "Discorso sul concetto della legge morale". En: *La Civiltà Cattolica* 103/II (1952), pp. 309-314.

431 ALFONSECA, Manuel. "La ciencia, el relativismo y la moral en nuestro tiempo". En: *Religión y Cultura* 51 (2005), p. 195.

432 Cf. SALZMAN, Todd A. *Deontology and Teleology. An Investigation on the normative Debate in roman catholic Theology*. University Press, Leuven, 1995.

433 BÖCKLE, Franz. "Valores y fundamentación de normas". En: *Fe cristiana y sociedad moderna 12.* SM, Madrid, 1986, pp. 87-88.

434 Cf. VIDAL, Marciano. "Objetivismo/subjetivismo moral". En: *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1974, p. 727; FUCHS, Josef. *Etica cristiana in una società secolarizzata*. Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 44-52.

435 Cf. IRRAZÁBAL, Gustavo. "El teleologismo después de la *Veritatis splendor*". En: *Moralia* 26/1 (2003), pp. 31-57.

436 VIDAL, Marciano. *La propuesta moral de Juan Pablo II*. PPC, Madrid, 1994, pp. 132.

437 VIDAL, Marciano. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. DDB, Bilbao, 2000, p. 829.

438 BÖCKLE, Franz. "Valores y fundamentación de normas". *Op. cit.,* p. 88.

439 *Ibíd.,* p. 88.

440 VIDAL, Marciano. *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. PS, Madrid, 1990, pp. 465-466.

441 Cf. CARLOTTI, Paolo. *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*. LAS, Roma, 2001, pp. 205-231.

442 Cf. SCHÜLLER, Bruno. *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*. San Paolo, Milán, 1997, pp. 199-216.

443 KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid, 1992, p. 116.

444 VIDAL, Marciano. *El nuevo rostro de la moral. De la "crisis moral" a la "moral crítica"*. Paulinas, Madrid, 1976, pp. 160-161.

445 *Ibíd.,* p. 161.

446 VIDAL, Marciano. "Objetivismo/subjetivismo moral". En: *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1974, pp. 728-729.

447 WEBER, Helmut. *Teología moral. Exigencias y respuestas*. Herder, Barcelona, 1994, p. 180.

448 Cf. *Ibíd.,* pp. 180-184.

449 Cf. BOTERO G., J. Silvio. *Per una teologia della famiglia*. Borla, Roma, 1992, pp. 13-34.

450 DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación de Latinoamérica 1*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 45.

451 Cf. ROJAS, Enrique. *El amor inteligente. Corazón y cabeza: claves para construir una pareja feliz*. Temas de hoy, Madrid, 1997.

452 Cf. SCOLA, Angelo. *Il mistero nuziale 1. Uomo-donna*. Pul-Mursia, Roma, 1998, p. 132.

453 Cf. BUBER, Martín. *Yo y tú*. Caparrós, Madrid, 1998; NÉDONCELLE, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*. Caparrós, Madrid, 1996; BOTERO G., J. Silvio. *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*. San Pablo, Bogotá, 2006.

454 Cf. RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993; LACROIX, Jean. *Amor y persona*. Caparrós, Madrid, 1996.

455 Cf. VELA, Luis. *El derecho natural en Giorgio del Vecchio*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1976, pp. 99-154.

456 GALLI, Norberto. *La pedagogía familiar hoy*. Herder, Barcelona, 1976, p. 40.

El principio de la "tensión dinámica"

Introducción

La perícopa de *Juan* (8, 1-12) es un ejemplo de la actitud de Jesús, puesto capciosamente por los fariseos "entre la espada y la pared": la ley de "apedrear a la mujer adúltera" y "el precepto del perdón". La respuesta del Maestro nos sugiere ya el tema de la "tensión dinámica": esquiva la pena (lapidación), e invita a la mujer "a no pecar más". San Jerónimo comentaba este pasaje así: "La lección del relato no es, por supuesto, que el pecado carezca de importancia o que Dios no esté dispuesto a castigarlo, sino que Dios extiende su misericordia al pecador para que éste se aparte de su pecado"[457].

"Una concepción estática de la realidad", como la que denuncia el concilio Vaticano II (*GS* 5) se debió, en buena parte, al miedo que se tenía de frente al futuro: no se quería arriesgar nada. Por esta razón, se prefería mirar al pasado; de ahí la actitud de mantener en pie y a toda costa una tradición, una tradición rigorista. El cambio apenas si se percibía... Las cosas cambiaban sólo de una generación a otra, de abuelos a nietos.

En el concilio Vaticano II se encontraron dos corrientes que tuvieron sus defensores: cada una, por su parte, se proponía mantener inflexiblemente una tradición o renovar la Iglesia desde lo más profundo. Los documentos conciliares dan cuenta del forcejeo en las sesiones del concilio de una y otra corriente de pensamiento. Se sabe que Juan XXIII no estaba de acuerdo con una cierta tendencia en la preparación del concilio a condenar errores solamente[458]: "La Iglesia, en vez de fulminar sentencias de condena, debe mostrar la validez de su doctrina".

Durante el concilio Vaticano II, el P. Arrupe, refiriéndose al "ateísmo" se expresó en esta forma: "De frente al ateísmo pretendemos dar soluciones intelectuales: refutar, demostrar, enseñar, defender... Todo esto es precioso, pero insuficiente. Debemos comunicar no sólo la verdad, también la vida. Más que defender, debemos crear; más que exponer, debemos hacer cambiar; más que contemplar la verdad, debemos hacerla efectiva"[459].

El presente capítulo, duodécimo, se propone plantear la actitud eminentemente positiva del concilio Vaticano II al hacer opción por la renovación; una renovación que subraya la validez de la integración de los polos opuestos: "Verdad-condescendencia" (*DV* 13), "inteligencia-amor" (*CD* 13),

"verdad-amor" (*GS* 24), "Evangelio-experiencia humana" (*GS* 46), "unidad-diversidad" (*UR* 4), etc. No es fácil operar esta integración; se hace necesario introducir un principio nuevo: la "tensión dinámica", que en el diálogo ecuménico encuentra una perspectiva esperanzadora.

Al colocar el principio de la "tensión dinámica" al final de esta reflexión, se pretende sugerir que este principio, en alguna forma, supone la presencia y la aplicación de los anteriores principios.

De la oposición a la integración

La cultura griega nos inculcó un tipo de educación con base en la dicotomía que juzgaba como positivo el polo del "espíritu" (teoría, doctrina, principio, ideal) y consideraba negativo el polo opuesto de la "materia" (praxis, cuerpo, vida concreta, tiempo). La liturgia pre-conciliar, por ejemplo, caminaba en esta dirección: "Haz, Señor, que despreciemos los bienes creados y deseemos sólo los bienes eternos".

En virtud de la "dicotomía" griega estábamos acostumbrados a dividir, a separar, a romper la unidad constitutiva del hombre, la unidad de la historia. Esta división se reflejaba en el lenguaje que empleaba fórmulas disyuntivas: alma o cuerpo, teoría o praxis, cerebro o corazón, espíritu o letra, etc.

P. Valori destaca una serie de oposiciones que hemos conocido: hecho y valor, técnica y norma, realidad e ideal, absoluto y relativo, abstracto y concreto, libertad y ley, subjetividad y objetividad[460]. Éstos son algunos de los polos dentro de los cuales se mueve la existencia del hombre; una existencia que hoy se revela particularmente conflictiva porque el hombre de hoy quiere elegir, decidir consciente y responsablemente.

El concilio Vaticano II planteó una nueva visión: "Es la persona del hombre la que hay que salvar... (...) Pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad..." (*GS* 3). Considerar el ser humano como una "totalidad" es algo novedoso en el postconcilio. Esto ya es un signo de que el "antropocentrismo" de las últimas décadas de la historia va ganando terreno.

Un campo en el que se manifiesta de verdad conflictiva la existencia humana es la ética. M. Vidal se pregunta: "Moral objetiva o moral subjetiva?". Y a continuación afirma: "Una de las formas más conflictivas de asumir el tema moral en el momento presente es hacerlo mediante la confrontación entre 'moral objetiva' y 'moral subjetiva' (...). Objetivo/subjetivo, al ser aplicados al mundo de la moral, son adjetivaciones que concretan, tanto en el terreno de la teoría como en el terreno de la vida, la perspectiva y el sistema adoptados"[461].

Más adelante añade: "La moral, como sistema y como vida, tiene como uno de los cometidos fundamentales encontrar la *síntesis tensional* o dialéctica entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva dentro de la instancia humana de la eticidad"[462]. No ha sido fácil elaborar esta síntesis; tradicionalmente se habían

ofrecido soluciones a-dialécticas que se inclinaban, "tanto hacia el polo subjetivo (olvidando el objetivo) como hacia el polo objetivo (olvidando el subjetivo)"[463].

No es posible reducir el hombre a uno de estos dos polos; él es, al mismo tiempo, una realidad objetiva, en cuanto es "una unidad totalizante"[464], "inteligencia sentiente"[465], "espíritu encarnado"[466], tanto "constitutiva como funcional". Es, a la vez, también una realidad subjetiva, en cuanto reflexiva: se autolimita y se autoafirma. El sujeto y el objeto de la moral es la persona humana.

El ser sujeto y objeto de la moral al tiempo, lo vive el hombre como "tensión", como un "contraste", afirma Guardini. Resulta así, "un orden peculiar formado por exclusión e inclusión a la par, por diferenciación y afinidad, diversidad y unidad. (...) No procede, pues una exclusión pura; esto sería contradicción. Ni tampoco una vinculación pura, esto sería mismidad. Se trata de una forma peculiar de relación, formada, a la par, por una exclusión relativa y una inclusión relativa. Justo esta relación es lo que llamamos contraste", afirma Guardini[467].

El hombre es "relación", no sólo relación con los semejantes. El documento de *Puebla* concibió al hombre como una relación en tres planos inseparables: "Relación del hombre con el mundo como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo" (322). Es relación también en sí mismo; en él se reconcilian espíritu y materia, lo eterno y lo temporal, lo objetivo y lo subjetivo, lo ideal y lo concreto, la libertad y la ley, etc. Conjugar sabiamente estas antinomias es conciliar lo divino con lo humano.

En cambio, romper esta gama de relaciones es destruir al hombre. Sólo manteniendo la *tensión*, el contraste, la relación constitutiva, es posible salvar la unidad. Guardini lo expresa de esta manera: "El conjunto se mantiene, pues, en una constante relación a merced de la *interna tensión* de los muelles, forma una unidad que se asienta en la diversa dirección de presión y contrapresión. Si se cambia la proporción respecto de alguna de las fuerzas que entran en juego, se altera la situación del conjunto. Si se anula alguna de las mismas, se derrumba todo"[468].

Mantener en pie la unidad, la relación justa de los opuestos equivale a ofrecer una solución dialéctica. "Una moral basada en el personalismo de alteridad es la solución integradora de las contradicciones del objetivismo/subjetivismo moral. La moral personalista es al mismo tiempo moral objetiva y moral subjetiva", afirma Vidal[469]. H. Rotter escribe que subjetividad y objetividad no pueden considerarse como alternativas rivales, sino como dimensiones de la vida moral que se condicionan recíprocamente[470].

La misma pedagogía familiar y escolar, que había dado la prioridad tantas veces a la ley con menoscabo de la situación concreta de la persona, en nuestro

tiempo, siguiendo la "ley del péndulo", da la primacía hoy a la situación. Una justa integración daría la posibilidad de una coexistencia dinámica entre autoridad-ley y conciencia-libertad con el conocido principio: "La libertad es la conciencia que respeta la ley y la autoridad es la ley que respeta a la conciencia"[471]. La integración, al contrario de la oposición, emplea un estilo de propuestas conyuntivas o copulativas: espíritu y materia, teoría y práctica, cerebro y corazón, objetivo y subjetivo, trascendencia e inmanencia, doctrina y vida, etc.

Los documentos del concilio Vaticano II apuntan en esta dirección, como ya se anotó anteriormente. El ser humano, si bien prueba la contradicción, la lucha, la oposición, éste no es el clima humano y natural querido por Dios. Los profetas del A.T., al hablar de "nuevo cielo y nueva tierra", querían hacer alusión a un retorno al paraíso[472], es decir, a vivir en plena armonía.

La "tensión dinámica" en una perspectiva ecuménica

Las tres grandes Iglesias cristianas (la Iglesia ortodoxa, las comunidades protestantes, la Iglesia católica), cada una a su modo, han tenido presente el conflicto que el hombre experimenta al deber someterse a la ley en una circunstancia determinada[473], y para ello miran implícitamente a la "tensión dinámica".

Hay unos elementos comunes que van preparando el camino para la formulación de un nuevo principio, que podría decirse que es fruto del diálogo ecuménico: la atención siempre viva al mensaje evangélico de la misericordia y la fidelidad a él; la sensibilidad frente a la situación de miseria del hombre pecador; la preocupación por ofrecer soluciones humanas y cristianas a los conflictos que vive la comunidad cristiana.

Así como existen elementos comunes, hay también diferencias: Nadal sintetiza en éstas las diferencias entre la Iglesia ortodoxa y la católica: el individualismo occidental y el espíritu comunitario del oriente; el racionalismo de nuestro pensamiento latino y el misticismo que caracteriza a la Iglesia oriental; el espíritu analítico que nos tipifica y el espíritu sintético de ellos; el juridismo que "ha hipertrofiado las estructuras" del catolicismo occidental y la dimensión sacramental que desarrolla el oriente; la funcionalidad que nos ha llevado a la sistematización racional y pragmática frente al simbolismo que el oriente valora[474].

Entre las comunidades protestantes y la Iglesia católica algunas de las diferencias son éstas: aquellas abonan fuertemente la responsabilidad personal mientras que la Iglesia católica fomenta un cierto idealismo; las comunidades protestantes dan un mayor relieve a lo "provisorio", mientras los católicos enfatizan lo "definitivo".

La contribución que cada una de las Iglesias ofrece en vista a la solución de

los conflictos es específica: la Iglesia ortodoxa se ha caracterizado por la "economía eclesiástica". Kotsonis, citado por Petrà, la define así: es la derogación, sea temporal o permanente, del rigor de la norma, hecha por necesidad o para el mayor bien de una persona o de la Iglesia, con la debida competencia y bajo ciertas condiciones[475].

Las comunidades protestantes plantean como aporte propio la "teoría del compromiso ético". Se trata de un compromiso, no a nivel interpersonal, sino "intrapersonal". Es una especie de acuerdo, de arreglo viable, un convenio o acomodación entre el deber a cumplir y la situación concreta. Autores católicos, como Tettamanzi, reprochan este tipo de "compromiso" por la semejanza que tiene con "la cooperación al mal"[476]. R. Grimm rechaza este reparo; la "teoría del compromiso ético" no es una simple resignación al mal.

Según él, hay unas condiciones para legitimar la validez de este principio: debe surgir de una tensión consciente entre dos exigencias; una tensión no se puede soportar por un largo espacio de tiempo, es necesario superarla; el "compromiso" va siempre acompañado de un sentimiento de culpabilidad, de un cierto sufrimiento al no poder realizar plenamente el valor humano y moral propuesto por la norma; el compromiso es un compás de espera, una actitud de paciencia en el camino hacia la verdad[477].

B. Häring, a propósito del "compromiso" afirmó: "Necesitamos una estrategia para lograr una cabal reconciliación que exprese la auténtica justicia y el amor. Forma parte de esa estrategia, una ética del compromiso que rechace cualquier componenda insensata pero que promueva concesiones dinámicas que faciliten la posibilidad de dar un paso más hacia una situación menos inhumana y menos injusta. Se acepta la concesión como un mal menor mientras continúa la lucha contra el mal"[478].

En relación con el "compromiso" "que busca el mayor bien posible", escribe Rincón Orduña: "La aceptación de unos límites que condicionan nuestro obrar es una exigencia de la naturaleza humana, que se constata de manera repetida en todos los campos de nuestra actividad. Su resistencia no puede llegar hasta el extremo de que, por hacerlo todo, termine incapacitado para cumplir con lo indispensable. La tolerancia, entonces, de un mal menor es el camino más auténtico, aunque humilde y recortado, de responder a las tareas exigentes de su vocación. En razón del mayor bien posible, se sacrifica el ideal de lo mejor, cuando el intento de conseguir éste pone también en peligro la búsqueda de aquel"[479].

De parte de la Iglesia católica hay también una contribución válida para el diálogo ecuménico. Se trata de una categoría de vieja data, la *Aequitas* (equidad), que se había eclipsado por causa de una cierta "estatolatría"[480], y

que a partir del pontificado de Pablo VI volvió a jugar un papel importante dentro de la jurisprudencia eclesial.

Pablo VI se refirió a la necesidad de recuperar dentro de la Iglesia católica esta categoría de la "equidad canónica"; sirviéndose del *Hostiensis* definió la equidad como "la moderación de la justicia (legal) mediante el dulce sabor de la misericordia" (*justitia dulcore misericordiae temperata*)[481]. En una ocasión se preguntó: "¿No será necesario repensar la equidad canónica a la luz del mismo concilio para darle a ésta un valor más cristiano y un significado fuertemente pastoral?"[482].

Expuesta, en síntesis, la contribución de cada una de las tres Iglesias cristianas en vista a un acercamiento ecuménico, nos preguntamos si es posible intuir que el diálogo ecuménico pueda llegar a formular un principio moral que sea como la síntesis de las tres posturas mencionadas. Creemos que sí. Este nuevo principio no es otro que el principio de la "tensión dinámica".

La expresión "tensión dinámica" se ajusta bien a la reflexión y a la praxis pastoral de las tres Iglesias cuando se trata de resolver los conflictos morales que se presentan al intentar conciliar las diversas antinomias que se han mencionado a lo largo de estas páginas: verdad y amor, doctrina y vida, cerebro y corazón, libertad y ley, ideal y situación concreta, inmutabilidad e historicidad, etc. De este modo, el principio de la "tensión dinámica" se convierte en un punto válido para el encuentro ecuménico.

De otra parte, hay unas circunstancias comunes que reclaman una acción conjunta: la fusión de razas, de lenguas, de credos religiosos, fomentada por el turismo y la facilidad de comunicación social, como también por una cultura global. Un ejemplo de encuentro de las Iglesias es el acuerdo de la Conferencia Episcopal Italiana con la Iglesia Valdense (16 de junio de 1997) acerca de la celebración del matrimonio entre personas de una y otra confesión ("matrimonios interconfesionales")[483].

Estamos en mora de una preparación adecuada para los fieles de cada una de las tres Iglesias en vista a capacitarlos, como individuo y como comunidad, para la realización de la "unidad" de las Iglesias, con base en el "patrimonio común" (*UR* 4) a partir del principio de la "tensión dinámica". Esta capacitación conlleva varios pasos: en primer lugar, las tres Iglesias cristianas deberán colocarse en actitud de discípulos atentos y dóciles a la voz del Señor que es el Maestro y Pastor.

Para todas las Iglesias valen las palabras del evangelio de Juan: "Mucho tengo todavía que decir, pero ahora no pueden con ello. Cuando venga Él, el Espíritu de la Verdad los guiará hasta la verdad completa" (16, 13). El testamento de Jesús, dejado a sus discípulos en la Última Cena –"que todos sean uno como el Padre y yo somos uno"– sigue siendo la tarea de todas las Iglesias.

En segundo lugar se deberá incrementar el diálogo ecuménico para superar prejuicios históricos y también conceptuales (un lenguaje teológico que favorezca el encuentro). A este respecto, en el diálogo ecuménico no deben participar solamente los teólogos (dogmáticos); también los pastoralistas deben participar en él. Jesús de Nazaret no sólo fue Maestro, también fue Pastor.

En tercer lugar, el diálogo ecuménico es "tensión". Es la diversidad en búsqueda de la unidad; las divergencias son inevitables, no obstante, el acuerdo de base[484]. Deberá ser búsqueda de la verdad en orden a la salvación de los hombres. Deberá evitar cometer los errores de la historia: durante los siglos XVI-XVII la polémica entre rigorismo-apertura se olvidó de la consigna de Pablo de "hacer la verdad en el amor" (*Ef* 4, 15), que los exégetas han interpretado como una relación que no se debe romper.

"Hacer la verdad en el amor (vivir la verdad en el amor), escribe R. Penna, significa que para el cristiano es inconcebible una relación con la verdad (como búsqueda, como proclamación, como veracidad) si ésta no va sellada por el amor. (...) La misma ortodoxia es insuficiente, y aun puede ser estéril y contraproducente, si se separa de la actitud de caridad"[485].

Una tarea en la que se deberá empeñar el diálogo ecuménico es la promoción de una mayor y mejor formación de la conciencia moral de los adeptos de cada una de las comunidades cristianas. Un aspecto concreto de esta formación moral es la recta comprensión de la categoría de la "epiqueya"[486], que también tiene relación con la tensión dinámica.

En cuarto lugar, tocará a la Iglesia católica asumir una actitud más decidida en favor de una mayor flexibilidad. T. Goffi llamaba la atención acerca de la tentación frecuente de no mirar a perspectivas amplias y cada vez más altas y, en cambio, cerrarse y detenerse en forma exclusiva sobre un aspecto particular o sobre una característica determinada, sobre un fin próximo, sobre un objetivo categorial, empobreciendo y congelando de este modo el bien moral[487].

"La tensión dinámica", una nueva perspectiva ética

La tensión dinámica consiste en suavizar el rigor de la ley en un caso determinado, en una situación concreta, cuando la persona humana quiere de verdad ajustarse a las exigencias éticas, pero por razón de su debilidad (física, psíquica, situacional) no puede hacerlo aquí y ahora; lo podrá hacer ciertamente más adelante cuando logre una mayor madurez humana y cristiana. Esto le hará sentir la *tensión dinámica,* es decir, experimentará la exigencia interior de esforzarse por hacer el bien posible, precisamente porque Dios ha tenido misericordia con él.

La "tensión dinámica" no es otra otra cosa que la –*synkatábasis*– (condescendencia) de san Juan Crisóstomo, entendida como *bajar para*

rehabilitar. Esta categoría de *la tensión dinámica,* a juicio nuestro recoge los aspectos positivos de la triple posición de las Iglesias cristianas y resuelve las sospechas existentes. San Alfonso M. de Ligorio ya intuía esta categoría de la "tensión dinámica" cuando empleaba el ejemplo de la actitud del médico con sus pacientes: dar la medicina debidamente dosificada y exigir gradualmente el esfuerzo en vista a la recuperación.

Este principio de la "tensión dinámica" tiene aplicación a los principios morales. M. Vidal escribe que "en relación expresa con los principios materiales (los llamados principios particulares), es necesario reconocer la existencia de polaridades y tensiones. En efecto, si se quiere mantener la coherencia lógica del principio moral en cuanto 'dirección de valor', es preciso formularlo respetando las tensiones y polaridades que tiene la realidad humana concreta. (...) La formulación del principio moral ha de recoger la dimensión conflictiva de la realidad ética"[488].

"Vivir la verdad en el amor" puede tener hoy una traducción más sencilla sirviéndonos de la expresión acuñada por D. Capone: "Ética de la persona humana en situación"; en otros términos, no es otra cosa que aplicar la "economía" de la Iglesia ortodoxa, o interpretar en el buen sentido "la teoría del compromiso" de las comunidades protestantes, o aplicar "la benignidad pastoral" (como traducción práctica de la equidad-epiqueya) que la Iglesia católica está interesada en recuperar dentro de la teología.

La *tensión dinámica de la persona* a que nos referimos puede ser sintetizada en estos elementos:

1. Mitigar el rigor de la ley como hace el médico con el paciente que acaba de salir del quirófano: no se le exigirán grandes esfuerzos; sólo gradualmente le urgirá entrar en un determinado tenor de vida en la medida en que la recuperación se vaya operando[489].
2. Aceptar el proceso gradual, el "hacer camino" de que tanto hablamos hoy, significaba para el patrono de moralistas y confesores –san Alfonso M. de Ligorio–, identificar al pecador con un enfermo convaleciente que sólo progresivamente podrá rehabilitarse[490].
3. Anunciar el amor de Dios al pecador es tarea fundamental. No es el temor el que opera la conversión –"la metanoia"– de los hombres, sí es el amor a Dios el que realiza la maravilla del cambio de pecador a justo[491].
4. Tener presente el esquema de la *synkatábasis (condescendencia)* de san Juan Crisóstomo, quien piensa en el *exitus-reditus* (desciende-asciende) como diseño de la economía divina de salvación: Dios-Amor viene al encuentro del hombre (*exitus=salida, descenso*), re-genera en él la capacidad de amar y emprende con él en Cristo el camino de regreso a la casa del Padre (*reditus=regreso*). "Bajar para rehabilitar" como enseñaba san Juan Crisóstomo.

V. López Millán, en un artículo de hace ya algunos años, traza el iter de una evolución dentro de la moral católica a propósito de los "principios morales". A partir de "la prevalencia del valor mayor", pasando por "el conflicto de carácter personalista", desemboca finalmente en "la imposibilidad radical" y en el "principio de tensión".

A este propósito alude a P. Chirico: "Los imperativos morales individuales obligan siempre en cuanto a la intencionalidad básica, dentro de los límites de la concupiscencia, que hace imposible su total aceptación. Por otra parte, esa incapacidad interna se exterioriza en situaciones concretas, en las que las diversas exigencias de la ley se entrelazan de tal forma que la realización de un deber hace imposible el cumplimento de otros. De aquí surge la *tensión* entre la exigencia última y lo posible *hic et nunc*[492]. En el mismo contexto aparece una sentencia de P. De Locht quien opina que "saber aceptar serenamente un comportamiento imperfecto, como la forma de realización menos mala, es prueba de prudencia y de virtud"[493].

Además, podemos constatar que el tema de la "economía eclesiástica" (*oikonomía*) aplicado en el campo de los valores goza de una especial simpatía en Occidente. Nos permitimos citar a dos autores: S. Privitera y D. Capone. El primero afirma que la preferencia acordada por la *oikonomía* en algunos casos en la Iglesia oriental consiste en trastocar la relación *medio-fin* que prevé el principio de la *akribeia;* mientras el rigor de la *akribeia* pone normalmente el *fin* en el valor que representa la ley, y el *medio lo* coloca en la adaptación de la persona a aquella, la disposición de la *oikonomia procede* a la inversa: la economía pone el *fin* en el valor de la persona o de la comunidad, mientras que el *medio* sería la derogación provisoria de la norma[494].

Capone, refiriéndose a la obra de B. Petrà *Tra cielo e terra,* subraya la dialéctica entre ideal y realidad. Escribe: "Hay circunstancias en las que el único modo de acercarse al ideal es aceptando el peso inmodificable de la realidad que nos obliga a limitar las exigencias del ideal, conscientes de la distancia que nos separa de él y de la condición de pecado; la 'economía' tiene la característica de una especie de rendición ante el ideal a causa de la fuerza de la realidad condicionada por el pecado"[495].

U. Sánchez García alude a la *tensión* con el nombre de "síntesis innovadora" que expresa "la fidelidad a los propios criterios, pero con el deseo de ensancharlos y sin el riesgo de cualquier radicalización. Como dialéctica, la síntesis innovadora es la actividad humana que, situada ante dos alternativas en tensión, logra que no se rechacen sino que se integren como partes complementarias en un todo superior..."[496].

En el contexto de este capítulo preferimos emplear el término *tensión dinámica,*

porque creemos que expresa mejor la dialéctica entre los polos opuestos. No siempre se podrá llegar felizmente a construir la "síntesis innovadora"; las más de las veces, el hombre, como Pablo, experimenta la tensión interior: "Realmente no comprendo mi proceder, pues, no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco" (*Rm* 7, 15).

El vocablo "tensión" quiere poner de presente el movimiento que circula entre los dos polos en conflicto; es como el "ya sí (conozco la norma que me obliga), pero todavía no (puedo cumplirla) perfectamente". La *tensión*, en este caso, no es ruptura, sino búsqueda del encuentro, esfuerzo por la conciliación, deseo de realizar el máximo de valores posibles.

Un ejemplo de la forma como opera la tensión dinámica lo encontramos en la conciliación de la antinomia existente entre "ideal y situación": si el ideal no se concretiza progresivamente en una situación determinada, se quedará al nivel de mera utopía; es la concretización gradual del ideal en la vida de cada día lo que hace que éste sea de verdad realizable[497]. Igual cosa se puede afirmar de la antinomia "doctrina y vida" concreta: si la doctrina no ilumina la vida concreta, se queda en mera especulación teológica: es en la vida concreta donde la doctrina se revela como salvífica.

La "tensión dinámica" está en consonancia con el "principio de gradualidad" que Juan Pablo II ha entendido como "el camino cotidiano hacia la progresiva actuación de los valores y deberes..." (*FC* 65). En el sínodo de obispos (1980) uno de los padres sinodales aludió a la "gradualidad" como a "un puente entre la realidad y el ideal..."[498]. Tre Re alude a esta *tensión* como a un criterio que sirve para valorar la capacidad de mediar entre la exigencia objetiva de lo verdadero y la situación y el dinamismo histórico de la persona[499].

P. Arrupe subrayó el máximo respeto necesario a dar al hombre que se halla en determinadas situaciones críticas, lo que exige compresión, discreción, humanidad y gradualidad. Ciertos casos requieren largos espacios de tiempo en que la gradualidad en el caminar debe ser elemento dominante, porque cualquier forma de conversión acelerada o la ilusión de resultados inmediatos son actitudes imprudentes que hay que condenar[500].

P. De Locht ha afirmado algo significativo: saber aceptar una conducta imperfecta como un acercamiento momentáneo al "mal menor" es demostrar sabiduría y virtud; la moral manda aceptar, no tanto soluciones teóricas, sino una manera de obrar que en concreto nos parece la menos mala dentro del conjunto de las obligaciones que nos incumbe cumplir. Sería culpable cuando se adopta una actitud menos buena pudiendo elegir una mejor[501].

El Magisterio de los obispos, sea a nivel de conferencia episcopal, sea a nivel individual, ha dado acogida a esta comprensión de la *tensión dinámica*. Un

ejemplo: en 1968 el obispo de Gante (Bélgica), Mons. Leonce Van Peteghem, en relación a la tensión dinámica que pedía la aplicación de la *Humanae vitae*, escribía:

"Puede suceder en la aplicación concreta de ciertas prescripciones de orden moral que los fieles, por causa de circunstancias particulares, se crean sinceramente en la imposibilidad de conformarse a ellas; en tal caso, la Iglesia les pide buscar con lealtad la manera de actuar que les permita adaptar su conducta a la norma impartida; si en un primer momento no lo logran, no se crean por este motivo separados del amor de Dios"[502]. Consideraciones de este tipo son frecuentes en el Magisterio de la Iglesia del postconcilio.

La categoría nueva de la "tensión dinámica" corrige aquella concepción de un cierto "automatismo", de un cierto sentido mágico, que se observaba en la teología moral tradicional: era frecuente encontrarse con la expresión *ex opere operato* que daba la primacía a la ley, al acto en sí, y no a la persona como sujeto moral. Juan Pablo II concebía al hombre como "un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento" (*FC* 34).

Otra aporía, además de las ya enunciadas, que nos ayuda a comprender mejor la "tensión dinámica" es la antinomia existente entre "lo mejor" y lo "posible". Mañero Mañero ha dedicado algunas páginas al estudio de esta antinomía en el pensamiento de Aristóteles, que, en síntesis, llega a afirmar: "En la naturaleza se cumple lo mejor en la medida de lo posible"[503]. Otros autores, como J. Marías[504], como G. Guzzetti[505] han aludido a este principio.

La "tensión dinámica" se propone superar el conflicto gradualmente, tratando de salvar lo divino y lo humano, eligiendo lo mejor dentro de lo que es posible. Jesús de Nazaret hizo realidad lo que Isaías había profetizado: "La caña cascada no la quebrará, ni apagará la mecha humeante" (*Mt* 12, 20). Se diría que de este modo estaba aplicando la tensión dinámica en su actitud de frente al pecador.

El principio de la "tensión dinámica" tiene mucho que ver con el principio de la "gradualidad" (capítulo VII). Se trataría de conciliar el conflicto entre el "ideal" (la vocación de perfección cristiana) con la "situación concreta" de la persona humana, manteniendo vivo el ideal, pero sin olvidar que tratamos con una persona en condiciones de "caminante" (*viator*) a la cual acompañamos en su proceso de maduración humana y cristiana en forma gradual.

Conclusión

La *tensión dinámica* es una perspectiva nueva dentro de la moral, sobre todo, a partir del momento en que se aceptó que el "hombre es un ser histórico que se construye día a día...". Una cosmovisión diferente, la pertenencia a culturas diversas, a credos religiosos distintos, etc., hacen que la concepción de la vida,

incluso el modo de afrontarla, sea distinto. Pero no deberá ser motivo de división, sino de acercamiento recíproco, de enriquecimiento mutuo.

Se hace necesario corregir la cultura griega que nos inculcó un tipo de lenguaje disyuntivo: la verdad o el amor; el cerebro o el corazón... El lenguaje que hoy se debe difundir se formula con proposiciones conyuntivas: la verdad y el amor, el cerebro y el corazón... De ahí que en este capítulo se haya acentuado que la *tensión debe ser "dinámica"*, es decir, "dialéctica", sin polarizaciones, sin radicalismos. No es una tarea fácil, pero es lo más humano.

El diálogo ecuménico deberá ser como una escuela que eduque para vivir la "tensión" en forma "dinámica", salvando la relación entre la verdad y el amor, entre la doctrina y la vida, entre la libertad y la ley, entre el cerebro y el corazón, entre el ideal y la situación concreta, etc.

La *tensión dinámica* es un nuevo principio moral que surge en el contexto presente. Es un principio que está en sintonía con otros principios en juego: el principio de "totalidad", el principio de la "gradualidad", el principio del "valor preferencial", el principio de "lo mejor dentro de lo posible"

El principio de la *tensión dinámica* podría traducirse con aquel aforismo ya conocido del "ya sí..., pero todavía no". Ya sí quiero acoger el valor que me propone la norma moral, pero aún no estoy en condiciones de realizar dicho valor en su plenitud. Los latinos de otro tiempo, en alguna forma ya intuían este principio, y lo expresaban con el aforismo *fortiter in re, suaviter in modo*, que traducido equivale a "mantenerse firmes en el ideal a alcanzar, pero siendo flexibles en la forma de lograrlo", mirando al cielo como meta, pero sin olvidar que aún caminamos sobre la tierra.

La participación de los laicos junto con los pastores será un buen augurio de realización de la consigna del concilio: "Preocuparse por los problemas del hombre a la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (*GS* 46). Una actitud de este tipo hará que la teología no sea de controversia sino una teología ecuménica[506], que no se enfrasque en la formulación rigurosa de la verdad, sino que la proponga como "verdad salvífica", como un servicio a la salvación del hombre en forma integral.

457 San Jerónimo. *Comentario Bíblico, vol. IV,* NT II. Cristiandad, Madrid, 1972, pp. 466-467; Cf. Schnackenbürg, R. *Il vangelo di Giovanni. Commentario teologico del* N.T. Paideia, Brescia, 1977, pp. 305-315. Schnackenburg, entre otros comentarios a la perícopa de Juan, hace éste: "La misericordia de Dios se le ha concedido para que evite pecar en el futuro".

458 Cf. Indelicato, Antonio. *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*. Marietti, Genova, 1992, p. 108, nota 5.

459 Caprile, Giovanni. *Il Concilio Vaticano II. Quarto período 1965*, vol. V. La Civiltà Cattolica, Roma, 1969, p. 108. La traducción es mía.

460 Cf. Valori, Paolo. *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*. Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 39-53.

461 Vidal, Marciano. *El nuevo rostro de la moral*. *De la crisis moral a la moral crítica*. Paulinas, Madrid, 1976, pp. 149-150.

462 *Ibíd.,* p. 159.

463 VIDAL, Marciano. "Objetivismo/subjetivismo moral". En: *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*. (Dirigido por Rossi, L. y VALSECCHI, A.). Paulinas, Madrid, 1974, p. 728.

464 Cf. VIDAL, Marciano *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. Op. cit., pp. 304-305.

465 Cf. XUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, pp. 31-36.

466 Cf. GEVAERT, Joseph. *Il problema dell'uomo*. LDC, Leumann (Turín), 1974, p. 187.

467 GUARDINI, Romano. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. BAC, Madrid, 1996, p. 126.

468 *Ibíd.,* p. 127.

469 VIDAL, Marciano. *El nuevo rostro de la moral.* Op. cit., p. 163.

470 Cf. ROTTER, Hans. "Soggettività e oggettività dell'esigenza morale". En: *Fede cristiana e agire morale* (a cargo de DEMMER, K.). Cittadella, Asís, 1977, p. 246.

471 GALLI, Norberto. *La pedagogía familiar*. Herder, Barcelona, 1976, p. 40.

472 Cf. Comentario a Isaías 65, 17. En: *Biblia de Jerusalén.*

473 Cf. BOTERO G., J. Silvio. "El conflicto 'persona-ley': un tema para el diálogo ecuménico". En: *Scriptorium Victoriense* 45/1-2 (1998), pp. 107-133.

474 Cf. NADAL, Juan S. "El diálogo con la Ortodoxia". En: *El diálogo según la mente de Pablo VI* (bajo la dirección de ALDAMA, J. A. y Otros). BAC, Madrid, 1995, pp. 160-167.

475 Cf. PETRÀ, Basilio. *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia ortodossa contemporanea*. EDB, Bologna, 1991, p. 106.

476 Cf. TETTAMANZI, Dionigi. *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 509-536.

477 Cf. GRIMM, Robert. *L'institution du mariage. Essai d'ethique fondamentale*. Du Cerf, París, 1984, pp. 273-274.

478 HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. III. Herder, Barcelona, 1983, p. 282.

479 RINCÓN ORDUÑA, R.; MORRA B., G. y LÓPEZ AZPITARTE, E. *Praxis cristiana 1. Fundamentación*. Paulinas, Madrid, 1980, pp. 344-345.

480 Cf. BUCCI, Onorato. "Per una storia dell'equità". En: *Apollinaris* 63/1-2 (1990), p. 285.

481 Cf. PABLO VI. "Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili". En: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, 1973. Poliglotta Vaticana, 1971, p. 83; "Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella Chiesa". En: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, 1974, p. 127.

482 PAOLO VI. "Natura e valore pastorale delle norme giuridiche…". Op. cit., p. 130.

483 Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. "Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti (16 de junio de 1997)". En: *Jus Ecclesiae* 10/2 (1998), pp. 660-679.

484 Cf. JAVIERRE, Antonio M. *Promozione conciliare del dialogo ecumenico. Presentazione del "Decretum de Oecumenismo".* LDC, Leumann (Turín), 1965, p. 208.

485 PENNA, Romano. *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione commento*. EDB, Bologna, 1988, p. 198. La traducción es mía.

486 Cf. VIRT, Günter. "Epiqueya y autodeterminación moral". En: *La teología moral. En fuera de juego?* (Dirige MIETH, D.). Herder, Barcelona, 1996, pp. 229-249.

487 Cf. GOFFI, Tullo. "Etica della globalità". En: *Teologia Morale* 5/19 (1973), p. 348.

488 VIDAL, M. *Diccionario de ética teológica.* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, p. 483.

489 Para san Alfonso M. DE LIGORIO, "doctor de la Iglesia universal", las tareas del confesor son las de "padre", "médico", "maestro", y sólo finalmente "juez": *La práctica del confesor.* Rialp, Madrid, 1989, 59-86.

490 Interpretando san Alfonso M. de Ligorio el canon tridentino sobre las penitencias a imponer en la confesión (*Denz*. 1692), sugería que se tuviera en cuenta ciertamente la justicia divina a reparar, pero sobre todo que se atendiera a las fuerzas físicas, morales y espirituales del penitente. Cf. *Theologia*

Moralis, vol. III, Lib. VI, tr. IV. "De sacramento poenitentiae", n. 508.

491 Para san Alfonso el amor es fundamental en la vida del cristiano. Es el Dios-Amor quien re-crea en el pecador la capacidad de tornar a Él. San Juan Crisóstomo, cuando aludía a la condescendencia divina, hacía referencia a la parábola del "padre misericordioso" (*Lc* 15, 11-32). Cf. *En Génesis* 3, 8 *Hom.* 17, 1, *PG* 53, p. 134.

492 López Milián, V. "Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor". En: *Miscelánea Comillas* 33/62 (1975), pp. 5-42. CF pp. 22-23.

493 *Ibíd.,* p. 7, nota 11.

494 Cf. Privitera, S. "*Il* principio dell'oikonomía nella chiesa orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva ético-teológica". En: *Ho Teologos 1* (1983), pp. 178-179.

495 Cf. Capone, D. "Oikonomia orientale nella vita morale in situazione. Pensieri su un opera del Prof. B. Petrà". En: *Studia Moralia 31* (1993), p. 352.

496 Sánchez García, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la Teología Moral*. Universidad Pontificia de México, México, 1993, p. 246.

497 Cf. Botero G., J. Silvio. "La tensión dinámica: un elemento de encuentro en el diálogo ecuménico". En: *Studia Moralia* 43/1 (2005), p. 286.

498 Cf. Caprile, Giovanni. *Il sinodo dei vescovi 1980*. Op. cit., p. 101.

499 Cf. Tre Re, G. "Legge della gradualità". En: *Dizionario di bioetica* (a cargo de Leone L. y Privitera, S.). EDB, Bologna, 1994, pp. 530-533.

500 Cf. Caprile, Giovanni. *Il Sinodo dei vescovi 1980*. La Civiltà Cattolica, Roma, 1982, pp. 19-110.

501 Cf. De Locht, P. *La morale conjugale*. *Cinq causeries données a la radio*. Centre National de Pastoral Familiale, Bruxelles (sin fecha).

502 Cf. Peteghem, Leonce A. "Considerazioni e direttive". En: *Lettere Pastorali* (1968-1969). Magistero Episcopale, Verona, 1970, p. 389.

503 Cf. Mañero Mañero, S. "El principio de lo mejor y la racionalización de la naturaleza". En: *Augustinus* 3 (1958), p. 68.

504 Cf. Marías, Julián. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Alianza, Madrid, 1995.

505 Cf. Guzzetti, Battista G. *Morale generale 1*. Marietti, Turín, 1955, pp. 157-62.

506 Cf. Küng, Hans. *Une théologie pour le 3 eme Millénaire*. Seuil, París, 1987, p. 249.

Concluyendo esta reflexión, nos preguntamos: ¿a dónde conduce *la evolución de los principios éticos*? El concilio Vaticano II, sin pensar expresamente en esta evolución, tenía claro cuál debía ser el horizonte de la renovación que proponía para la teología moral: "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad..." (*GS* 3). En esta línea está el principio de "totalidad" (Cap. VI).

Desde esta perspectiva conciliar, hemos propuesto como el primer principio que debe orientar toda la renovación de la moral la consigna de Jesús de Nazaret: "El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado" (*Mc* 2, 27). La sentencia del Maestro es "paradigmática": el hombre está por encima de las cosas (incluso de la ley, de las fórmulas dogmáticas, de los principios...).

La actitud de Jesús nos coloca en el camino de una auténtica humanización. A esta humanización conduce la evolución de los principios morales. En 1972 el cardenal Villot, en nombre del Papa, escribía al arzobispo de Nápoles con ocasión de la celebración del centenario de la proclamación de san Alfonso M. de Ligorio como doctor de la Iglesia: "La teología moral debe esforzarse por individuar las soluciones de los problemas humanos contemporáneos de tal modo que respondan en la mejor manera a la realidad y a la dignidad de la persona humana"[507].

Pero la humanización auténtica de la moral, objetivo fundamental de la renovación de la moral, debe contar con el hombre, no tanto como una "esencia" estática, sino como una "existencia" dinámica, progresiva. Juan Pablo II lo planteó con precisión: "El hombre, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento" (*FC* 34). En esta perspectiva se inscribe, por ejemplo, el principio de la "gradualidad" (Cap. VII).

En la línea de una auténtica humanización se coloca también el intento de contar con la *situación concreta* del hombre. Dios al juzgar al hombre, no lo mira como un *hombre en general*, sino como *tal hombre en particular* (niño, joven, adulto, pobre, rico, culto o ignorante), con un nombre y apellido determinado.

Esto supone seguir al ser humano en el proceso de desarrollo y de crecimiento humano y cristiano; supone, igualmente, contar con los conflictos que asedian al hombre durante su vida: conflictos de valores, conflictos de deberes, etc. No siempre está la persona humana en condiciones de cumplir exactamente la letra

de la ley, ni siquiera el espíritu de la norma.

De ahí que se sienta la necesidad de plantear el principio de la "tensión dinámica" (Cap. XII): "Ya sí quiero cumplir las exigencias de la ley, pero no estoy en condición de cumplirlas en toda su plenitud". La *Veritatis splendor* de Juan Pablo II estuvo atenta a poner de presente las dificultades con que tropieza el hombre en su vida moral: "La presentación límpida y vigorosa de la verdad moral no puede prescindir nunca de un respeto profundo y sincero –animado por el amor paciente y confiado– del que el hombre necesita siempre en su camino moral, frecuentemente trabajoso debido a dificultades, debilidades y situaciones dolorosas" (95).

Las nuevas perspectivas, a que apunta *la evolución de los principios morales*, exige una nueva pedagogía en la educación moral del niño, del joven y también del adulto, acostumbrado a una pedagogía de la obediencia ciega a la ley, a un cierto sentido mágico de las cosas, a un cierto automatismo... El sentido moral del niño y del joven tiene un proceso de desarrollo; los nuevos principios morales apuntan en esta dirección.

La nueva pedagogía moral urge superar la "heteronomía" tradicional y apostar seriamente por una sana y responsable autonomía de la persona. Esta autonomía se logra mediante el proceso de "interiorización" de la norma moral. A ella se refirió Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*: "En el don del Espíritu Santo, Espíritu de verdad, de libertad y amor, nos es dado interiorizar la ley y percibirla y vivirla como dinamismo de la verdadera libertad personal" (83).

El horizonte en que se inscribe l*a evolución de los principios morales* vislumbra un futuro más humano y más cristiano para la persona: porque se recupera la centralidad del ser humano –"el sábado es para el hombre"–, porque se respeta el proceso dinámico de crecimiento, porque se tiene en cuenta la situación conflictiva en que se halla, y porque se cultiva en el hombre la vocación y la obligación de la perfección humana y cristiana (cf. *OT* 16).

507 VILLOT, G. (Secretario del Estado Vaticano). "*Carta al Cardenal Ursi, arzobispo de Nápoles, con ocasión del Centenario de la proclamación de san Alfonso M. de Ligorio como Doctor de la Iglesia"*. En: *L'Osservatore Romano* 30-31de octubre de 1972, p. 2.

BIBIOGRAFÍA

AYLLÓN, José Ramón. *Ética razonada*. MC, Madrid, 1998.

BENNÀSSAR, Bartolomeu. *Etica civil y moral cristiana en diálogo*. Sígueme, Salamanca, 1997.

BOTERO G., J. Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. PS, Madrid, 2003; "Viejos y nuevos principios en la ética conyugal". En: *Studia Moralia* 41 (2003); "Nuevos principios morales en ética conyugal". En: *studia Moralia* 41 (2003).

BULL NORMAN, J. *La educación moral*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976.

CARRASCO BARRAZA, María Alejandra. *Consecuencialismo. Por qué no*. Eunsa, Pamplona, 1999.

CUERVO, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente. Con las enseñanzas de la Encíclica "Veritatis splendor"*. Rialp, Madrid, 1994.

CURRAN, Charles E. ¿*Principios absolutos en teología moral?* Sal Terrae, Santander, 1970.

DEMMER, Klaus. *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 1, 2. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

FABRI DOS ANJOS, Márcio (Ed.). *Teología y nuevos paradigmas*. Mensajero, Bilbao, 1999; *Teologia aberta ao futuro*. Loyola, São Paulo, 1997.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Francisco C. "Principio e argomento del 'male minore'". En: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. (A cargo de Pontificio Consiglio per la Famiglia). EDB, Bologna, 2003.

FINNIS, John. *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*. Ares, Milán, 1993.

FUCHS, Josef. "The Absoluteness of moral Terms". En: *Gregorianum* 52 (1971).

HÄRING, Bernhard. *La ley de Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares,* vol. 1, 2, 3. Herder, Barcelona, 1973; *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*, vol. 1, 2, 3. Herder, Barcelona, 1981.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995.

MARÍAS, Julián. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Alianza, Madrid, 1995.

MAY, Wiliam. *Principios de vida moral*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1990.

MIFSUD, Tony. *Hacia una moral liberadora. Moral fundamental 1*. Florida (Santiago de Chile), 1988.

MIGLIETTA, Guido M. *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*. Urbaniana University Press, Roma, 1997.

PRIVITERA, Salvatore. "Principios morales tradicionales". En: *Diccionario de teología moral*. Paulinas, Madrid, 1990.

RINCÓN ORDUÑA, Raimundo; MORRA B., G. y LÓPEZ AZPITARTE, E. *Praxis cristiana 1. Fundamentación*. Paulinas, Madrid, 1980.

SALZMAN, Todd A. *Deontology and Teleology. An Investigation of the normative Debate in roman catholic moral Theology*. University Press, Leuven, 1995.

SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. Universidad Pontificia de México, México, 1993.

SCHÜLLER, Bruno. *La fondazione dei giudizio morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*. San Paolo, Milán, 1997.

SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética*. Diana, México, 1994.

VICO PEINADO, José. *Éticas teológicas ayer y hoy*. Paulinas, Madrid, 1993; "Las categorías morales 'bueno',

'malo', 'correcto', 'incorrecto', 'siempre incorrecto'". En: *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*. *Homenaje a M. Vidal.* (Editor RUBIO, M.; GARCÍA, V.; GÓMEZ M., V.). PS, Madrid, 2003).

VIDAL, Marciano. *El nuevo rostro de la moral*. Paulinas, Madrid, 1976; *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*. PPC, Madrid, 1996; *Moral fundamental. Moral de actitudes 1*. PS, Madrid, 1990; *Diccionario de ética teológica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991.

YOU, Alain. *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?* Lethielleux, París, 1991.

Índice

Evolución de los principios éticos	2
José Silvio Botero Giraldo	3
Introducción General	4
CAPÍTULO I	6
CAPÍTULO II	18
CAPÍTULO III	27
CAPÍTULO IV	39
CAPÍTULO V	55
CAPÍTULO VI	69
CAPÍTULO VII	82
CAPÍTULO VIII	94
CAPÍTULO IV	107
CAPÍTULO X	121
CAPÍTULO XI	133
CAPÍTULO XII	146
Conclusión general	160
Bibiografía	162