

Mikel de Viana

"Veritatis Splendor": una proposición estética de la moral (II)

El presente artículo es la segunda entrega de una serie de tres en los que se analiza y se comenta la reciente Encíclica sobre problemas morales. En esta oportunidad, la atención se centra en los aspectos de más amplio alcance para la discusión en *Ética Fundamental: la libertad subjetiva y el orden moral objetivo, la autonomía de la moral, la relación libertad-naturaleza, la universalidad e inmutabilidad de la ley moral natural y la conciencia moral.*

El capítulo II, que constituye el cuerpo propiamente dicho de la Encíclica, se dedica a la revisión de «algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la «doctrina sana» (2 Tim 4, 3)» (29).

Se inicia reconociendo y estimulando la labor realizada por los teólogos moralistas en el período postconciliar.

1. LA CRISIS DE LA MORAL CATOLICA PRECONCILIAR

Antes del Concilio Vaticano II la teología moral católica estaba cristalizada en un género manualístico caracterizado por:

- a. la perspectiva legalista, que olvidaba la dimensión carismático-espiritual de la vida cristiana;
- b. el deductivismo casuístico, en el que su búsqueda de concreción terminaba desvariando en un mecanicismo moral;
- c. la proposición negativa de la moral, más atenta a evidenciar la prohibición y el pecado que la fascinación ante la persona de Cristo y las virtudes;
- d. el vacío escriturístico que no evidenciaba el fundamento evangélico de la existencia cristiana; y
- e. la escasa atención a la historia personal y la situación individual y social en que decide el cristiano, que inevitablemente conducía a una visión fragmentaria de la vida moral que la entendía como sucesión de actos atomizados referidos uno a uno a un código moral abstracto.

De todas partes se alzaba un clamor que pedía una renovación profunda de aquella moral que se padecía alejada de la vida real del cristiano. El Vaticano II recogió el clamor renovador e invitó a tener «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 y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT, 16d). Toda una generación de teólogos moralistas se ha dedicado en los últimos treinta años a responder al Concilio, y «la Iglesia, y particularmente los obispos, a los cuales Cristo ha confiado ante todo el servicio de enseñar, acoge con gratitud este esfuerzo y alienta a los teólogos a un ulterior trabajo, animado por un profundo y auténtico temor del Señor, que es el principio de la Sabiduría (cf. Pr 1, 7)» (29).

Pero el propósito de *Veritatis Splendor* es «declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada» (29); y ofrecer los principios para el discernimiento de esas orientaciones, «recordando aquellos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido» (30).

2. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Los diversos aspectos de la discusión

moral contemporánea están vinculados al problema central de la libertad. «Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica» (GS, 4d). A la viva conciencia y sensibilidad respecto a la libertad, le acompaña la convicción auténtica de que sobre ella se edifica la dignidad de la persona y por eso es el fundamento de los derechos humanos. En efecto, si el contenido de lo que llamamos «dignidad humana» son precisamente los llamados «derechos humanos» y a su vez, el contenido de los «derechos humanos» es «el conjunto de lo que hace posible el bienestar del hombre», esa dignidad puede ser reivindicada por el hombre precisamente y sólo porque todo ser humano, a diferencia de las demás criaturas, es una realidad moral: es capaz y está llamado a realizar mediante su libertad su bondad moral.

La inalienable dignidad del hombre no consiste en vivir su vida como un ejemplar más de la especie humana y del modo más feliz posible, sino en que a cada hombre le ha sido confiada una tarea específica y proporcionada: la de ser, gracias a su libertad, un «hombre bueno». Pero con esto estamos diciendo que la «dignidad del hombre» no se puede cifrar meramente en su «bienestar», sino por encima de todo en su condición moral, en el «ser bueno». Con lo dicho, afirmo tres cosas:

- a. toda persona humana tiene la libertad de elegir su condición moral;
- b. toda persona humana debe darse una precisa orientación moral fundamental; y
- c. en la medida en que una persona humana, gracias a sus capacidades intelectuales y a su libertad, se da una precisa orientación moral fundamental, y es fiel a esa orientación moral incluso en situaciones conflictivas, realiza el significado específico de su existencia porque ser «moralmente bueno» está por encima de cualquier otro bien, hasta el punto que se debe renunciar a cualquier cosa buena -por ejemplo, la vida- para no privarse el bien inmensamente superior que es la propia moralidad. Por esto, la libertad es el fundamento de la dignidad de la persona. «La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS, 17).

Pero si bien la libertad es el signo distintivo de la realidad humana, «... esta percepción, auténtica en sí misma, ha encontrado múltiples expresiones, más o menos adecuadas, de las cuales algunas, sin embargo, se alejan de la verdad sobre el hombre, como criatura e imagen de Dios y necesitan, por tanto, ser corregidas o purificadas a la luz de la fe» (31). «Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad...» (34). Según esas tendencias «... la libertad humana podría «crear los valores» y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad; lo cual reivindicaría tal grado de autonomía moral que prácticamente significaría su soberanía absoluta» (35). Desconocen la verdad las expresiones que exasperan la libertad absolutizándola de algún modo, las que la niegan haciendo imposible la moralidad y las que desconocen su vinculación a un orden moral objetivo: los subjetivismos individualistas, los determinismos y los relativismos culturalistas respectivamente.

2.1. El subjetivismo individualista

La primera expresión distorsionada de las relaciones entre libertad y verdad es el subjetivismo individualista. En esa perspectiva, la libertad del sujeto individual es absolutizada hasta el punto de relativizar o simplemente desconocer la existencia de un «orden moral» objetivo, independiente del sujeto personal y al que debería referirse la libertad. En su versión extrema, la libertad del sujeto crearía sus propios valores a la medida de sí misma; la conciencia queda cerrada en un soliloquio y deviene en criterio de certeza para sí misma: es «una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal... el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia» (32), sin referencia al orden moral objetivo. La obligación moral queda entonces reducida a la exigencia de autenticidad subjetiva: seguir a la propia conciencia que se da a sí misma la norma (cf. 32).

El poder de autodeterminarse, que define la historia del ser humano, no es una creación del hombre mismo, sino que se reconoce como un presupuesto ya dado. El hombre sabe que se encuentra en una relación previa, a partir de la cual su historia personal, como historia de su libertad, ad-

Desconocen la verdad las expresiones que exasperan la libertad absolutizándola de algún modo, las que la niegan haciendo imposible la moralidad y las que desconocen su vinculación a un orden moral objetivo: los subjetivismos individualistas, los determinismos y los relativismos culturalistas respectivamente.

quiere un dinamismo y una identidad inconfundibles. Esa relación él la reconoce como absolutamente vinculante y como relación con el bien: se descubre impulsado a su propia realización esencial, a cumplir con la finalidad implantada necesariamente en su ser. No es una finalidad que el hombre decide subjetivamente, sino que consiste en el bien objetivo del mismo hombre. Una libertad absolutizada que se cierra consigo misma en el sujeto, es una contradicción: la libertad es precisamente apertura y trascendencia del mismo sujeto, que le proyecta hacia el bien objetivo.

La libertad del hombre no es una construcción de él mismo, sino que le es dada para hacer posible su autorrealización mediante la decisión libre por el bien. Pero el sumo Bien es Dios mismo, y por eso, la libertad del hombre no sólo le es dada por Dios, sino que queda referida a Dios.

2.2. Determinismo

Paradójicamente la cultura moderna ha

abierto también un camino opuesto: la duda acerca de la existencia misma de la libertad. Las observaciones de la ciencia empírica, desde el conductismo psicológico, pasando por la etología y el funcionalismo sociológico, hasta el estructuralismo etnológico, ha realizado un impresionante acopio de datos acerca de los condicionamientos de la conducta humana. «Pero... superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas observaciones, han llegado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana» (33); de modo que las acciones humanas serían epifenómenos determinados por fuerzas no controlables conscientemente.

La distinción fundamental del hombre respecto a las demás cosas consiste en que no está encadenado a la naturaleza ni a la cultura en una determinación absoluta de su propia realización esencial, sino que está abierto a posibilidades: tiene en su voluntad la capacidad de realizar diversas posibilidades históricas de sí mismo. La libertad es la posibilidad de desarrollarse y de moverse sin obstáculos. Pero no existe una libertad absolutamente incondicionada o sin presupuestos, porque junto a la inserción en el espacio y en el tiempo, existen además otros datos individuales y sociales que afectan al hombre. Por eso, la libertad consiste más bien en conservar una cierta autonomía propia en medio de los condicionamientos personales y materiales.

Las corrientes deterministas suponen que la voluntad humana está determinada coactivamente en el plano de la causalidad socio-psico-física. Si el determinismo fuera auténtico, no podríamos hablar de responsabilidad ni de culpa. Pero la mera experiencia subjetiva contradice esa suposición: todo hombre puede reconocer su propia libertad de elección cuando mediante sus decisiones se auto-determina, le da forma a la propia vida, elige una alternativa abandonando otras posibles... Cuando el hombre decide, se reconoce responsable, es decir, se siente capaz y obligado a «responder» por su acción: se acredita como autor de su bien y felicidad o culpable por su mal e infelicidad.

Es verdad que en todas las decisiones de la libertad juegan un papel más o menos importante las predisposiciones biológicas o hereditarias, los hábitos adquiridos, las características ambientales o situacionales, las convicciones y las actitudes formadas a lo largo del tiempo y la personalidad psicológica del individuo. Pero todos estos factores no destruyen la libertad de elección,

aunque la puedan condicionar. La autode-terminación de la voluntad se sabe autode-terminación y conserva la transparencia de sus motivos y propósitos: es autodetermi-nación y no heterodeterminación.

2.3. Relativismo culturalista

Por su parte, las ciencias humanas tam-bién han cumplido un impresionante acopio de observaciones acerca de la gran diver-sidad de comportamientos en centenares de culturas y pueblos. Comportamientos que en una sociedad son percibidos como «in-morales», resultan «legítimos» en otras so-ciedades. Es evidente que la experiencia cultural de un pueblo afecta lo que en un momento determinado es percibido social-mente como «bueno» o «malo». Pero ilegítimamente se puede llegar «a conclu-siones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral» (33).

A partir del acopio de observaciones de la diversidad ética en las distintas culturas se desarrolló la doctrina del «relativismo cul-tural», que sostiene usualmente tres afirma-ciones:

- a. Que la calificación de «bueno» sólo pue-de ser coherentemente entendida si sig-nifica «bueno para una sociedad deter-minada», es decir, «relativo a esa socie-dad»;
- b. Que «bueno para una sociedad determi-nada» debe entenderse en el sentido funcionalista, es decir, «lo que contribu-ye a la integración y permanencia de esa sociedad»; y
- c. Que como cada hombre formula sus valoraciones a partir de la experiencia que tiene de su propia sociedad, es «malo» que los individuos de una sociedad juz-guen, condenen, intervengan, interfie-ran o modifiquen los valores de otra sociedad.

Desde el punto de vista histórico, hay que reconocer que el principio del «relati-vismo cultural», formulado apenas hace pocas décadas, ha tenido una cierta influen-cia en la neutralización del «etnocentrismo» -es decir, la irrefleja convicción de que los valores propios son «superiores» a los de otras sociedades-, evitando una devastación total, o reduciendo el impacto destructivo de los colonos occidentales sobre algunas culturas de África y Asia.

Ahora bien, la doctrina del «relativismo cultural» es lógicamente inconsistente, ya que en la tercera afirmación (es «malo» que

La moral cristiana no es la proposición de una heteronomía que somete al hombre a la voluntad externa de Dios en oposición a su libertad; y tampoco es una proposición de autonomía omnimoda. Se trata de una «autonomía relacional», o como la han llamado algunos autores, una «autonomía teónoma» o «teonomía autónoma», en cuanto por ser «providente sobre sí mismo» (S. Th., II-II, q. 91, a. 2), toca al hombre mediante la razón aplicar y traducir en términos concretos la ley natural precisamente porque «la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina»

los individuos de una sociedad juzguen... los valores de otra sociedad) se llega a una conclusión acerca de lo que es «bueno» o «malo» en las relaciones con sociedades distintas a la nuestra, y para ello se hace uso de un sentido no-relativo, sino absoluto, de «bueno» y «malo», olvidando lo que se había afirmado inicialmente (que cada hom-bre formula sus valoraciones a partir de la experiencia que tiene en su propia sociedad -incluso el científico que formula la doctrina del «relativismo cultural», y que «bueno» o «malo» sólo pueden ser coherentemente entendidos si significan «bueno o malo para una sociedad determinada»).

La inconsistencia lógica del «relativismo cultural» refleja su inconsistencia metafísica: no todas las valoraciones «valen» lo mismo desde el punto de vista ético. No es legítimo elevar las observaciones empíricas a una pretendida validez ética o metafísica. Hay un orden moral objetivo, indepen-diente de las diversidades culturales, que establece al menos en sus principios genera-les lo que es «bueno» para el hombre. Si bien

el acceso o la captación de ese orden es, hasta cierto punto, relativo y depende del desa-rrollo histórico de la sensibilidad ética de una cultura, el orden moral objetivo no es relativo. Los valores éticos valen precisa-mente por ser determinaciones del bien humano integral. Los individuos y las cul-turas deben ser preservados de cualquier intervención arbitraria no porque sus valo-res empíricamente verificados sean igual-mente valiosos que los de otros hombres y culturas -eso está por verse posteriormente y depende de la afinada captación del orden objetivo que establece el bien humano inte-gral-, sino porque todo hombre indepen-dientemente de la cultura a la que pertenez-ca, posee idéntica dignidad inalienable.

3. EL PROBLEMA DE LA MORAL AUTÓNOMA

Otro conjunto de problemas es plantea-do por la Encíclica en el contexto de la contraposición moderna entre ley y liber-tad. Lo más sano de la tradición moral católica ha evitado escrupulosamente tal contraposición. Pero ha sido frecuente en la época moderna la comprensión de la ley y la libertad humana como dimensiones con-trapuestas: cada reivindicación de la liber-tad ha sido entendida como un «retroceso» de la ley, y cada afirmación de la ley supon-dría una «restricción» de la libertad.

El trasfondo último de esa contraposi-ción está en la discusión acerca de la «moral autónoma»: la dignidad propia del hombre, fundamentada en su libertad, exigiría que el hombre no esté sujeto a una ley que le sea externa (*heteronomía*), sino que el hombre se dé a sí mismo su ley, que ésta le sea intrínseca o que el hombre se autolegifere (*autonomía*). Llevada a su formulación ex-trema, esta afirmación requeriría el desco-nocimiento de Dios como fundamento úl-timo de la moralidad; y en su lugar, el emplazamiento de la razón como fuente exclusiva de la ley moral.

Una de las exigencias que propician el planteamiento de la «moral autónoma» es la llamada «comunicabilidad universal»: la necesidad de poder establecer un diálogo consensual con todos los hombres acerca de la obligación moral intramundana, que sir-va de plataforma racional común -más allá de las diferencias religiosas- para la cons-trucción de un mundo más humano.

La teología moral católica, interpelada por el Vaticano II, ha hecho un enorme esfuerzo para «favorecer el diálogo con la

cultura moderna poniendo de relieve el carácter racional -y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable- de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral natural. Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal» (36). Dicho de otro modo, el Magisterio reconoce la legitimidad de la pretensión de «comunicabilidad universal» y la afirmación de que la moral católica no es una versión heterónoma indigna del hombre.

Pero *Veritatis Splendor* sale al paso de un desarrollo extremista que ha «llegado a teorizar una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo» (36)... y particularmente se opone a «una clara distinción contraria a la doctrina católica, entre un orden ético -que tendría origen humano y valor solamente mundano-, y el orden de la salvación, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo. En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente...» (37).

Estos desarrollos extremos conducen al establecimiento de un dualismo ético en el cristiano: una moral revelada, de carácter formal, integrada sólo por intenciones y motivaciones generales que no se traducen en praxis concreta en el mundo; y una moral autónoma racional, de carácter material, integrada por normas concretas para la vida en el mundo.

Lo que exige la Encíclica es un equilibrio coherente. Ciertamente, la dignidad del hombre, creado por Dios, incluye una autonomía auténtica que se traduce en «la actividad de la razón humana cuando determina la aplicación de la ley moral: la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados» (40). Pero, esa autonomía de la razón no consiste en crear de la nada los valores y las normas morales, «sin hacer referencia al Creador» (cf. 39, 40); sino que «la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina» (40).

La moral cristiana no es la proposición de una heteronomía que somete al hombre

a la voluntad externa de Dios en oposición a su libertad; y tampoco es una proposición de autonomía omnimoda. Se trata de una «autonomía relacional», o como la han llamado algunos autores, una «autonomía teónoma» o «teonomía autónoma», en cuanto por ser «providente sobre sí mismo» (*S. Th.*, II-II, q. 91, a. 2), toca al hombre mediante la razón aplicar y traducir en términos concretos la ley natural precisamente porque «la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina» (40). «... Dios provee a los hombre de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no «desde fuera», mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino «desde dentro», mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación» (43).

4. LA OPOSICION ENTRE LIBERTAD Y NATURALEZA

Otra versión de la contraposición moderna entre ley y libertad es la oposición entre naturaleza y libertad que suele ser presentada como «una característica estructural de la historia humana»: lo específicamente humano sería el dominio y la transformación de la naturaleza por parte de la libertad: «la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad... (Al) aspecto físico se opondría lo que se ha «construído», es decir, la «cultura», como obra y producto de la libertad... el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia» (46). La libertad sería auténtica al oponerse y superar en el hombre los límites naturales.

Desde esa perspectiva se acusa a la moral católica de que eleva a ley moral lo que sólo es mecanismo o fisiología de la naturaleza (fiscismo y naturalismo) y de que desconoce «que el hombre, como ser racional, no sólo puede, sino que incluso debe decidir libremente el sentido de sus comportamientos...» (47). El terreno de la disputa suele ser la ética médica, la ética sexual y los problemas de anticoncepción. Las indicaciones de la naturaleza serían sólo «orientaciones generales» incapaces de afectar la valoración moral de los actos. Una consecuencia concreta de esa visión es la consideración del cuerpo humano o de la sexualidad como una especie de «materia prima» indeterminada

a la espera de que la razón y la libertad le asignen sentido y valor moral.

Frente a estas acusaciones y a la pretendida oposición entre naturaleza y libertad, la moral católica afirma que por el hecho de la unidad integral de cuerpo y alma, la dignidad de la persona humana se hace extensiva a su fundamento físico-biológico. El cuerpo y la naturaleza física del hombre no son apéndices marginales e irrelevantes de su libertad, sino que la razón y la libertad humanas sólo son tales en la integridad de la persona. La razón y la libertad presuponen y perfeccionan la naturaleza físico-biológica. En ese sentido, la naturaleza físico-biológica debe ser preservada de cualquier intervención arbitraria que no se dirige a su perfectibilidad integral. Por eso, lejos de considerar a las indicaciones de la naturaleza como datos prescindibles, «las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana» (50).

Estas afirmaciones no equivalen a la elevación de la fisiología a la condición de «norma moral», sino que insisten en que los procesos naturales constituyen una referencia necesaria, no desechable, que en la labor hermenéutica de la razón aportan precisas indicaciones morales.

5. UNIVERSALIDAD E INMUTABILIDAD DE LA LEY MORAL NATURAL

«El presunto conflicto entre libertad y naturaleza repercute también sobre la interpretación de algunos aspectos específicos de la ley natural, principalmente sobre su universalidad e inmutabilidad» (51). Las versiones relativistas de la moral son naturalmente reactivas a la afirmación de una ley moral natural inmutable y universal. El corazón del relativismo es la afirmación de una moral cambiante, particularista y situacional.

5.1. Universalidad de la ley moral natural

La doctrina moral católica afirma la universalidad de la ley moral natural. En cuanto se afirma la igualdad y universalidad de la dignidad de toda persona humana, es necesario afirmar la universalidad de la ley moral natural, que es precisamente el código mismo de la dignidad del hombre: «... en la

medida en que expresa la dignidad de la persona humana y pone la base de sus derechos y deberes fundamentales, la ley natural es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres» (51). Esta universalidad se refiere particularmente a los llamados «preceptos negativos» de la ley natural que «son universalmente válidos: obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia» (52). El contenido de esos «preceptos negativos» es la prohibición de intervenciones arbitrarias contra la persona humana y su dignidad, y pretenden garantizar la tutela de la familia, de los débiles, de la vida humana, de la paz colectiva, del amor conyugal, de la amistad y las relaciones interhumanas, de la legítima propiedad, de la justicia social, de la veracidad, etc.

5.2. Inmutabilidad de la ley moral

La discusión sobre la inmutabilidad de la ley moral natural, por su parte, se suele encuadrar en el contexto de la conciencia de la historicidad inherente al ser humano y en el de la evidencia de diversidades éticas entre culturas y entre etapas históricas. La moral católica insiste en que la mutabilidad ética históricamente documentada, en cuanto es realmente justificada, se verifica en relación, o mejor dicho, radicándose en el núcleo inmutable de la ley moral natural. Ese núcleo inmutable está constituido por principios generales que tutelan el bien de la persona humana: «Para perfeccionarse en su orden específico, la persona debe realizar el bien y evitar el mal, preservar la transmisión de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas del mundo sensible, cultivar la vida social, buscar la verdad, practicar el bien, contemplar la belleza» (51). La generalidad de esos principios es patente, y exige su aplicación a la situación concreta, que desciende a contenidos particulares es tarea de la razón, que sujetándose al núcleo inmutable de la ley natural, lo actualiza en un momento histórico. Cuando se afirma la inmutabilidad de la ley natural, nos referimos al núcleo integrado por los principios generales y no a las aplicaciones normativas concretas, que legítimamente cambian históricamente.

«Ciertamente es necesario 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 inter-

*La experiencia histórica
práctica y reflexiva, va
sedimentando las
condiciones de una
progresiva y más afinada
captación del bien moral
objetivo que se corresponde
con el desarrollo de una
creciente sensibilidad ética: el
núcleo de la ley moral
natural es inmutable, pero
nuestra captación del mismo
es progresivo. El papel de la
Iglesia y su Magisterio en
ese proceso ha sido
históricamente de primer
orden.*

pretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral -igual que la del «depósito de la fe»- se desarrolla a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas «*eodem sensu eadem sententia*» según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica» (53).

5.3. Lo mutable y lo inmutable: algunos ejemplos

La estimación moral cristiana del matrimonio monógamo y de la indisolubilidad matrimonial pueden servir de ejemplo para ilustrar el progresivo desarrollo de la verdad moral. Cuando los fariseos interrogaron a Jesús acerca de la legitimidad del repudio a la esposa permitido por Moisés, Jesús les respondió diciendo: «Por lo testarudos que son dejó escrito Moisés ese precepto. Pero al

principio del mundo Dios los hizo varón y hembra. Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser; de modo que ya no son dos, sino un solo ser. Luego lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mc 10, 5-9). La respuesta de Jesús no puede entenderse en el sentido de que en tiempos de Moisés los israelitas tuvieran una clara idea acerca de la voluntad en Dios en relación a la indisolubilidad del matrimonio monógamo y que la hubieran rechazado, obligando a Moisés a claudicar ante la poligamia y el divorcio. Es impensable que Dios suspendiera su voluntad e invalidara un mandamiento.

Por otro lado, sabemos que en Israel y en los pueblos del Medio Oriente antiguo, el divorcio y la bigamia eran considerados lícitos y de ninguna manera opuestos a la voluntad divina. Aquellos pueblos consideraban que la finalidad de la sexualidad era casi exclusivamente la de una procreación abundante. Por eso un matrimonio estéril les parecía un absurdo: era lógico permitir al esposo de una estéril repudiar a su mujer y unirse a otra que le diera los hijos que justificarían su existencia.

Para que los israelitas y sus vecinos pudieran captar que sólo el matrimonio monógámico indisoluble corresponde al orden moral objetivo y, en ese sentido, a la voluntad de Dios, «hubieran tenido que comprender que la sexualidad humana, precisamente por ser humana, no es sólo medio para procrear una posteridad, sino también, con la misma primigenidad, medio sensible en que se establece y despliega una comunión de amor, de cualidad señera y exclusiva, entre el hombre y la mujer. Para este conocimiento habría a su vez que suponer que la mujer es estimada como compañera parigual del hombre y no, como en el décimo mandamiento del decálogo (Ex 20, 17; de otro modo, sin embargo, Dt 5, 21), y no clasificada entre los bienes de fortuna del marido, como sus esclavos y esclavas, bueyes y asnos. Las mujeres, por su parte, tendrían que haber dejado de mirar la maternidad como el fin primarísimo de su vida. Pero ¡con qué frecuencia no nos cuenta el Antiguo Testamento de mujeres que, por su esterilidad, estaban desesperadas y hasta pensaban en quitarse la vida!» (Schüller, B., «La conciencia errónea», en: AA.VV., *Academia teológica*, Sígueme, Salamanca 1967, vol. 2).

Estos presupuestos sólo se alcanzaron con una extensión y profundización de la

reflexión colectiva acerca de la realización de la plenitud de la condición humana, acerca del bien. La experiencia histórica práctica y reflexiva, va sedimentando las condiciones de una progresiva y más afinada captación del bien moral objetivo que se corresponde con el desarrollo de una creciente sensibilidad ética: el núcleo de la ley moral natural es inmutable, pero nuestra captación del mismo es progresivo. El papel de la Iglesia y su Magisterio en ese proceso ha sido históricamente de primer orden.

Algo semejante se podría decir acerca de la enseñanza moral católica acerca del aborto. La enseñanza actual no coincide exactamente con la enseñanza medieval y esto se explica porque sólo en la segunda mitad este siglo se ha alcanzado un conocimiento científico sobre la fisiología de la reproducción y la genética humanas, que ha permitido una más atinada captación del bien moral objetivo en sus aspectos más concretos.

Si pensamos, por ejemplo, en el tema de los derechos humanos, que ha llegado a ser un lugar común en nuestros días, sucede algo parecido: sólo en el s. XVIII se llega a captar y a formular la dignidad de la persona en términos de «derechos humanos fundamentales». ¿No existía esa dignidad antes del s. XVIII? Ciertamente existía, pero sólo el proceso histórico de desarrollo de la conciencia ética, en una lenta sedimentación de presupuestos, hizo posible su reconocimiento.

Hoy, a pesar de que no hemos sido capaces de erradicarla definitivamente, nadie se atreve a defender públicamente la legitimidad de la tortura. Pero recordemos que desde los orígenes de la humanidad hasta el s. XVII nadie discutía su legitimidad y era el destino normal de los prisioneros de guerra o de los opositores políticos o religiosos; se llegaba a presuponer que era una especie de tributo legítimo del vencido al vencedor. A finales de aquel siglo, Christian Thomasius (1655-1728) es el primer hombre que no sólo se lamenta de la tortura, sino que esgrime argumentos en su contra: su carácter abusivo, la falsedad de las confesiones obtenidas bajo tortura; y la lesión al derecho a la defensa personal del torturado, que se ve obligado a luchar consigo mismo para no confesar y convertirse en traidor. La argumentación de Thomasius fue un sedimento más que hizo posible la conciencia y formulación de la dignidad humana personal tal y como hoy la afirmamos. Pero el s. XVII fue antesdeayer.

Así pues, la mutación de la normativa moral concreta, sin dejar de ser fiel al núcleo inmutable de principios de la ley natural, se produce a consecuencia de la extensión y profundización del conocimiento humano, de la variación de las situaciones vitales y de la evolución del hombre mismo. La acusación de ahistoricismo, a veces dirigida contra la tradición moral católica, es injustificada: no sólo la teología moral postconciliar tiene una conciencia clara de las relaciones entre el inmutable núcleo de la ley natural y la historicidad, sino que ya la teología neoescolástica de la primera mitad de nuestro siglo desarrolló suficientemente el tema de la historicidad de la ley natural en sus aplicaciones concretas.

6. LA CONCIENCIA MORAL

La conciencia es el espacio en donde se produce el encuentro y relación entre la ley y la libertad. La conciencia es el «testigo» de esa relación: «testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia» (57).

El papel propio de la conciencia es el de juzgar mediante «razonamientos» «que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él... mientras la ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es, la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta» (59).

La doctrina católica ha afirmado constantemente que la conciencia es el «último tribunal» moral: no es legítimo actuar contra la propia conciencia ni siquiera cuando la conciencia yerra. La conciencia afectada por una ignorancia inconsciente de la que la persona no puede salir por sus propios medios, podría juzgar erróneamente acerca de la calidad moral de un acto y, sin embargo, no perder su propia dignidad y condición de «último tribunal»: «De cualquier modo, la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la verdad objetiva acogida por el hombre; en el de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre,

equivocándose, considera subjetivamente verdadero» (63).

Pero esta afirmación no significa que la conciencia sea la fuente autónoma ni exclusiva de la ley. «El mal cometido a causa de una ignorancia invencible, o de un error de juicio no culpable, puede no ser imputable a la persona que lo hace; pero tampoco en este caso aquél deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien» (63). Karl Rahner decía que «es claro que incluso en la teología moral católica más «ortodoxa» a veces se dan opiniones divergentes respecto a puntos importantísimos. Consecuentemente, es claro, que la teología moral católica puede admitir que un individuo decida «de buena fe», es decir, con buena conciencia, sin culpa delante de Dios, realizar una acción que un teólogo moralista considera objetivamente ilícita... Además, es evidente que se puede producir una diferencia entre la norma objetiva y lo que la conciencia concreta, individual, subjetiva, considera lícito. En consecuencia, puedo admitir que un cristiano en muchos casos considere moralmente lícito delante de Dios y de su propia conciencia, lo que yo u otro teólogo, o incluso, el magisterio eclesiástico, declaran que objetivamente contrasta con la norma divina...» Sin embargo, esto de ninguna manera significa que un cristiano simplemente puede obrar según su conciencia subjetiva y sin vinculación a la doctrina magisterial, sino que, sigue Rahner, «Toda conciencia subjetiva tiene el deber de regularse con todas sus fuerzas en conformidad con las normas concretas, con los datos objetivos que se constituyen en norma para una determinada situación moral. Consecuentemente, la conciencia subjetiva está fundamentalmente obligada a conformarse a las normas de la doctrina moral de la Iglesia. Aunque no se excluye que una conciencia individual considere que en una o en otra situación concreta, no previsible con toda exactitud por la teoría, puede alejarse legítimamente de la norma oficial» (Rahner, K., *Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Verlag Herder, Freiburg 1985).

Resulta evidente que un imperativo para la conciencia moral será el incesante esfuerzo que atiende a «... la llamada a formar la conciencia, a hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien...» y a crecer en la connaturalidad con el bien que «se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo...» (64).