

PBC: Hemos llegado al final de las preguntas. Quiero agradecerle su tiempo, su dedicación y sobre todo el habernos puesto en contacto con el alma y la voz de los poetas que celebran a Cristo en la Belleza de sus palabras e imágenes.

OGC: Bueno, ése ha sido mi impulso vital al escribir los prolegómenos. Usted me ha invitado a poner en palabras intuiciones de fondo que quizás no había llegado a formular con claridad. Ahora nos aguarda el desafío de continuar el apasionante diálogo de la Iglesia con el mundo y forjar un nuevo lenguaje sobre Dios para los hombres de nuestro tiempo.

PEDRO BAYA CASAL

20.01.05 / 20.12.06

EL VATICANO II Y LA RENOVACIÓN DE LA MORAL: ¿MISIÓN CUMPLIDA?

RESUMEN

En este artículo se señalan algunos aspectos de la situación de la moral católica a más de cuarenta años del Concilio Vaticano II. Éste fijó objetivos para la renovación de la moral que debían hacer posible la superación de las deficiencias metodológicas de la manualística post-tridentina. Las primeras décadas estuvieron marcadas por un enfrentamiento entre partidarios de la ética de la fe y de la moral autónoma, que se aplacó sólo por la intervención del Magisterio con la Encíclica *Veritatis splendor*, documento que ha significado un aporte esclarecedor, aunque incluye indebidamente las posiciones doctrinales criticadas en su sombrío diagnóstico sobre el mundo actual. Las investigaciones actuales sobre ética de la virtud constituyen la perspectiva más promisoriosa no sólo en el ámbito de la educación moral, sino también en el de la ética normativa.

Palabras clave: crisis y renovación de la teología moral, *Veritatis splendor*, virtud, actos intrínsecamente malos.

ABSTRACT

This article shows some aspects of the situation of Catholic Moral Theology more than forty years after the Vatican Council II. The Council established a set of objectives for the renewal of Moral Theology, in order to overcome the methodological deficiencies of the post-tridentine manualistic. The next two decades were marked by a dispute between the supporters of an "ethics of faith" and those of the "moral autonomy", which came to an end only by the intervention of the Magisterium through the Encyclical *Veritatis splendor*. This document was an illuminating contribution to the debate, but extended its negative diagnosis of the contemporary world to the doctrines it criticized in a rather confusing way. The actual research on virtue ethics represents the most promising perspective not only in the realm of moral education but also in normative ethics.

Key Words: crisis and renewal in moral theology, *Veritatis splendor*, virtue, intrinsic evil.

1. Introducción

Este trabajo es la transcripción de una exposición sobre la situación actual de la moral católica, que presenté a profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en el año 2005, con motivo de los cuarenta años del Concilio Vaticano II. Dadas las limitaciones de espacio y de mi competencia personal, prefiero abordar sólo *algunas* perspectivas de la teología moral (TM), a saber, aquellas que me resultan más familiares por su vinculación con los temas a los que me he dedicado de un modo especial, procurando describir el estado de algunas cuestiones particularmente influyentes, a mi juicio, en orden al progreso de esta disciplina.

Para ello comenzaré refiriéndome a la situación actual de la moral católica tal como ha sido caracterizada por la encíclica *Veritatis splendor* (VS), remontándome luego a sus causas históricas, que deben buscarse sobre todo en las insuficiencias metodológicas de la manualística post-tridentina. Esto último permitirá comprender los objetivos perseguidos por el proyecto de renovación de la teología moral, formulado por el Concilio Vaticano II (OT 16) y llevado adelante durante cuatro décadas en medio de alternativas cambiantes: con un entusiasmo algo ingenuo en los primeros años, en un clima de desconfianza recíproca y crispación después de la crisis producida por la encíclica *Humanae vitae* (HV) y las polémicas en torno a la “moral autónoma”, para desembocar tras el enérgico pronunciamiento de VS, en una calma más fructuosa del agotamiento que de un consenso real. Sin embargo, en medio de este panorama, desalentador para algunos, el impulso de los estudios sobre la ética de la virtud viene abriendo desde hace dos décadas perspectivas de gran interés para avanzar en dirección a una renovación tan anhelada, y a la vez, tan esquiva.

2. La “crisis” de la moral católica

El magisterio de la Iglesia describe la situación actual de la moral católica en términos dramáticos, como un estado de “crisis” inédito, señalando su alcance y sus raíces doctrinales y existenciales. Una primera aproximación a este diagnóstico, nos permitirá definir los problemas fundamentales en torno a los cuales se articulará la presente exposición.

2.1 La crisis de la TM según VS

La VS advierte sobre “una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana”, en la cual las discusiones sobre aspectos particulares de la moral católica han dejado paso a un cuestionamiento “global y sistemático” de las enseñanzas de la Iglesia (4.2). Por ello puede hablarse de “una verdadera “crisis” (5.2), cuyas raíces se sitúan, según el documento, en la separación entre libertad y verdad –más precisamente, la verdad sobre el bien de la persona humana–; dicotomía que a su vez proviene de otra más profunda: la separación entre fe y vida. Este estado de cosas que afecta seriamente las bases de la moral católica al punto de poner en tela de juicio la relevancia de los mandamientos para la vida del cristiano, no es simplemente una crisis de la vida moral de muchos creyentes, sino que se ve alimentada por *algunas corrientes de la teología moral* –cf. 4.3; 29.; 34.2; 36, etc.–, que han hecho de tales dicotomías una propuesta sistemática.

2.2. Las raíces históricas de la crisis

La VS, que describe la crisis de la moral en tono tan sombrío y con un alcance tan extendido, no informa, sin embargo, acerca de las raíces históricas de este fenómeno, dando la impresión de algo enteramente novedoso. L. Melina, yendo más allá de la letra del texto, afirma que dicha crisis tiene un origen histórico preciso: las insuficiencias de la manualística post-tridentina y de su metodología.¹ En primer lugar, desde el punto de vista filosófico, la separación actual entre libertad y verdad es consecuencia del *legalismo*, para el cual la ley es sólo un imperativo derivado de la voluntad del legislador y no la expresión de la verdad sobre el bien. A su vez, la segunda dicotomía mencionada, entre fe y vida, puede rastreadarse a nivel teológico en el *extrinsecismo*, es decir, la separación y yuxtaposición entre moral natural y sobrenatural, a través de la cual se pretendía garantizar la racionalidad y comunicabilidad de la moral católica, según los paradigmas científicos vigentes en la época.

1. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma, Pul-Mursia, 2001, 10. Por “manualística post-tridentina” entendemos los manuales que se escriben a partir del s. XVII, destinados a formar los confesores según las exigencias del Concilio de Trento, sobre el modelo de las *Instituciones morales* de Juan de Azor (1600), cuya sistemática expresa claramente una nueva concepción moral centrada en la ley.

A juicio de Melina, la corriente de la “moral autónoma” surgida en el post-Concilio, es heredera de la impostación manualística, y aunque llega en muchos casos a conclusiones diferentes, asume sus presupuestos fundamentales y, más aún, los radicaliza. Así, por ejemplo, la tensión entre ley y conciencia de la moral casuística, se convertirá en una contraposición entre la conciencia individual autónoma y la autoridad del magisterio, que pone en peligro la unidad de la Iglesia.

Pero la crisis de la teología moral no hace más que agravar una crisis más profunda: la crisis del *sujeto moral*.² Este último ha perdido su unidad interior, se ha convertido en campo de batalla de deseos e intereses contradictorios, sobre los cuales no tiene señorío alguno, cayendo en la fragmentación y la imposibilidad de formular un proyecto de vida. En una palabra, ha perdido la capacidad de gestionar la propia existencia con libertad.

2.3. Algunas observaciones

La existencia de una “crisis de la moral” puede parecer innegable; sin embargo, al momento de describir el contenido de esa afirmación, se pone de manifiesto la dificultad para trascender las afirmaciones genéricas y no constatables.³

En primer lugar, debe diferenciarse nítidamente entre la posible existencia de una crisis de la *teología* moral, y la de una crisis en la *vida* moral: pensar que la primera influiría *directamente* en la segunda es sobreestimar la repercusión pública de las discusiones entre especialistas; pensar, a la inversa, que la segunda influye en la primera, es pasar de un problema de orden académico relativo a la teología moral, a un problema de orden moral, a saber, la honestidad de los moralistas. ¿Podría sostenerse seriamente que algún teólogo moralista ponga en duda la importancia de los mandamientos en la vida moral? VS no logra, lamentablemente, evitar la confusión entre ambos planos, dificultando la posibilidad de un diálogo sereno y constructivo entre los interlocutores del corriente debate teológico-moral.

2. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona, Eunsa, 1996, 22-25.

3. Para H. WEBER, por ej., el “retroceso de la conciencia del pecado” es compensado por un “desplazamiento” de la sensibilidad a favor de nuevos temas, preferentemente sociales (discriminación, negación de libertades básicas, guerra, etc.), cf. *Id.*, *Teología moral general*, Barcelona, Herder, 1994, 336-337.

Aceptada la distinción anterior, es preciso reconocer que las dificultades señaladas en VS adquieren un significado *diferenciado* en cada contexto. La separación entre libertad y verdad en teología moral es un tema teológico y filosófico, a saber, la dificultad de conceptualizar adecuadamente el estatuto específico de la verdad moral como verdad libre; en el ámbito de la vida moral se trata, en cambio, de una reivindicación de la autonomía absoluta del individuo ante las exigencias morales. La separación entre fe y vida, a su vez, en el ámbito de la teología moral, podría localizarse en una insuficiente integración de la moral natural en una perspectiva de fe; en el contexto de la vida moral, en cambio, es la pretensión de excluir la fe del ámbito de las propias decisiones morales.

Nuestro trabajo, en consecuencia, se ceñirá al problema estrictamente *académico* de los modos en que la moral católica ha buscado fundar racionalmente las exigencias morales y dar a su reflexión un respiro auténticamente teológico.

3. Antecedentes históricos. Desde Trento hasta el Vaticano II

Si las dificultades actuales de la moral católica se remontan al legalismo y extrinsecismo de la TM post-tridentina, será útil realizar un breve recorrido histórico que nos permitan identificar los principales jalones de este proceso.

3.1. La moral post-tridentina, según S. Pinckaers

Para Pinckaers, la moral que se desarrolla después del Concilio de Trento puede caracterizarse como “moral de la obligación”, que desplazó a la moral tomista de las virtudes.⁴ El origen de este giro debe buscarse en el *nominalismo*, corriente de pensamiento en la cual es radicalmente transformado el concepto de *libertad*. Para Santo Tomás, en efecto, la libertad es una facultad enraizada en la inteligencia y la voluntad (cf. STh I, 83): porque tendemos naturalmente a la plenitud de la verdad y del

4. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988, 313s., donde desarrolla un panorama histórico que ha recogido una amplia aceptación. El mismo ha sido precisado y profundizado por G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Las, 1995.

bien, ningún bien finito puede determinar nuestra elección. Para Ockham, por el contrario, la libertad *precede* a las facultades espirituales, y por lo tanto es independiente de toda tendencia natural: puedo elegir conocer o no conocer la verdad, querer o no querer el bien.⁵

Esta nueva filosofía, que busca subrayar la libertad de Dios frente al mundo creado de un modo más acorde con la Revelación, y hacer lugar al individualismo propio de la sensibilidad moderna, trastoca las categorías fundamentales de la moral. La libertad ya no está condicionada por las inclinaciones naturales, sino que, por definición, es una capacidad de *indiferencia* frente al bien. Esto apareja múltiples consecuencias: en primer lugar, ley y libertad quedan confrontadas como dos magnitudes extrañas entre sí, en permanente tensión; en segundo lugar, cada acto es concebido ahora como un todo en sí mismo, un suceso puntual sin referencia al que lo precede y al que lo sigue; finalmente, las inclinaciones naturales y las pasiones son relegadas al mundo de lo infra-humano, con lo cual desaparece la referencia a la felicidad y a las virtudes, o al menos éstas pierden la importancia de primer orden que les asignaba la teología moral precedente.

La manualística post-tridentina, en su confrontación con la derivación voluntarista del nominalismo, asumía sin embargo, los mismos presupuestos, dando lugar a una moral estática, centrada en la idea de la obligación y por lo tanto en los mínimos –moral del pecado– más allá de los cuales reina la libertad, lo cual podía resultar funcional a la pastoral del sacramento de la penitencia, pero distorsionaba la imagen de la vida moral presentándola como una sucesión de actos aislados, sin unidad ni orientación. Por encima de esta moral de mínimos se sitúa la búsqueda de la perfección, tema que se convierte en objeto de otras disciplinas: la espiritualidad, la ascética y la mística.

Vemos aquí esbozadas las dicotomías que mencionamos al principio. La libertad se separa de la verdad sobre el bien de la persona, ya que la ley –expresión del bien– pierde toda referencia a la felicidad, a las inclinaciones, los afectos y los intereses del individuo, el cual, a su vez, no es más que una libertad que decide soberanamente entre alternativas de acción. Asimismo, la fe pierde toda relevancia directa para los contenidos de la moral: puesto que la Sagrada Escritura no contiene *obligaciones* específicas, salvo las culturales, la Revelación deja de ser inspiración para la

5. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes*, 423-425.

teología moral, y queda relegada a un lugar secundario de utilidad meramente apologética.

3.2. *Los esfuerzos de renovación pre-conciliar*

Un primer intento de renovación de la moral católica fue llevado adelante por la *escuela de Tubinga*, la cual, en respuesta a la falta de inspiración evangélica de los manuales, da a luz los primeros intentos de estructurar la moral a partir de categorías bíblicas (J. M. Sailer, J. B. Hirscher), con resultados poco relevantes, sin embargo, para los problemas concretos. Sospechada de protestantismo, dicha escuela influye por reacción en la renovación del pensamiento tomista, que busca dar a la casuística un marco sistemático, reintroduciendo temas como el fin último, la bienaventuranza, la caridad como forma de las virtudes, etc. La *moral neo-escolástica* que se desarrolla desde mediados del s. XIX, se caracteriza por un fuerte objetivismo, una concepción racionalista de la ley natural, y una metodología deductivista, con los cuales pretende adaptar la teología moral a los paradigmas científicos de la época y dotarla de relevancia y fuerza demostrativa más allá del ámbito de la Iglesia.⁶

En la primera mitad del s. XX, el esfuerzo de la escuela de Tubinga es retomado por F. Tillmann,⁷ en un primer intento de plantear una moral *crístocéntrica*, a partir de la categoría del seguimiento de Cristo, apoyándose, desde el punto de vista filosófico, en el personalismo de los valores de M. Scheler. Más tarde, B. Häring desarrollará una moral crístocéntrica –su obra más conocida, *La ley de Cristo*, 1954–, pero, renunciando a la pretensión de un único principio unificador, prefiere articular diferentes motivos bíblicos, dentro de un esquema iniciativa divina-respuesta humana. En todos los casos, cabe señalar la dificultad para integrar orgánicamente el aporte bíblico en la reflexión sistemática, y una relevancia muy modesta en el nivel de la moral especial.

Otros autores han buscado comprender y organizar la moral a través de un principio interior, revalorizando el tema de la caridad, la cual en

6. Son representantes de esta corriente, entre otros, D. M. Prümmer, H. Merkelbach, V. Cathrein, A. Vermeersch, A. B. Tanquerey, etc. Para una breve exposición sobre la escuela de Tubinga, la renovación tomista y su secuela histórica, cf. L. VEREECKE, "Historia de la teología moral", en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 838-841.

7. *Die Idee der Nachfolge Christi. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934.

los manuales había quedado relegada a un conjunto de obligaciones sin especial relevancia. Dejando de lado los ensayos de “moral de situación” que pretendían valerse de la caridad como principio único para orientar la decisión ante cada situación única e irrepetible, un esfuerzo articulado de sistematizar la moral católica en torno a la caridad lo encontramos en G. Gillemán (*Le primat de la charité*, 1952) y en R. Carpentier, quienes reinterpretan el tema tomista tradicional de la “caridad, forma de las virtudes”. La propuesta de estos autores tropieza, sin embargo, con un tendencial dualismo que reciben de J. Maréchal, y si bien posee fuerza inspiradora, no parece tener gran incidencia práctica en la formulación de las normas morales.

De todos modos, los veinte años anteriores al Concilio Vaticano II estuvieron marcados por el recelo y la sospecha. La obra de Gillemán fue combatida por su supuesto subjetivismo, las propuestas moderadas de renovación como la de Ph. Delhaye fueron rechazadas con animosidad por los sectores más conservadores e influyentes, y Pío XII condena en diversos pronunciamientos la “nueva moral”, es decir, la moral de situación, sin que se pudiera decir, a ciencia cierta, si en el ámbito de la Iglesia católica alguien sostenía tales posiciones.⁸ Todo esto contribuiría a una acumulación de tensiones que estallarían, esta vez de modo incontrolable, con posterioridad al Concilio.

3.3. El Concilio Vaticano II y la renovación de la moral

Con ocasión del Concilio se presentó el esquema *De re morali*, redactado por Hürth, Guillon y Lio, que pretendía reafirmar la línea de la moral neo-escolástica y condenar los errores del relativismo moderno. El esquema fue rechazado, sin que el pensamiento renovador hubiera alcanzado la madurez y el predicamento suficiente para producir un esquema alternativo.⁹ Ciertamente se perdió la gran oportunidad de proponer un documento de líneas amplias capaz de orientar el esfuerzo renovador.¹⁰

8. Sobre el problema de la ética de situación y las condenas de Pío XII a la “nueva moral”, cf. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, Burgos, Aldecoa, 1997.

9. Para una exposición de la polémica en torno al esquema *De re morali*, cf. S. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Cahiers de l'École Cathédrale 18, 1995, 32-36.

10. La imposibilidad de acordar un nuevo documento ha sido objeto de diversas interpretaciones, resumidas por J. VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid, San Pablo, 1993, 78-81.

Pero muchos de los documentos del Concilio tuvieron amplio significado moral, en particular GS; y un pequeño párrafo de OT enuncia, de modo sintético, las principales consignas para la renovación de la moral:

“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 y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo” (n.16)

La obra de renovación parte pues de un cierto diagnóstico compartido, así como del consenso en estas consignas programáticas.

4. Los avatares de la moral post-conciliar

Dos procesos convergen en la crisis que sobreviene a pocos años del Concilio: por un lado, el fracaso de los intentos de elaborar una moral de inspiración bíblica pasando por alto la complejidad de las mediaciones que esa empresa reclama; por otro lado, la reacción suscitada por la encíclica *Humanae vitae* (HV), que se pronuncia sobre la anticoncepción de un modo que contradice frontalmente tanto el dictamen de mayoría de la comisión pontificia creada al efecto, como las expectativas de un posible cambio de posición del magisterio con relación al tema.¹¹

4.1. La crisis de *Humanae Vitae*. La moral autónoma

Esta encíclica afirma que el recurso a los ciclos *naturales* de infertilidad es el único modo lícito de regulación de los nacimientos, y que la anticoncepción es *intrínsecamente* contraria al orden moral (n.14). ¿No se está incurriendo en la “falacia naturalista” (Hume), al deducir de la naturaleza –plano del ser– una exigencia moral –plano del deber ser–? ¿Tiene sentido hablar de actos intrínsecamente malos, es decir, que nunca y bajo ninguna circunstancia pueden justificarse? ¿Puede el magisterio obligar a aquellos que en conciencia no logran convencerse de la racionalidad de esta norma, o consideran que se hallan bajo un “conflicto de deberes”?

11. Una amplia exposición del tema puede encontrarse en E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Madrid, San Pablo, 1992², 327-352.

Surge así la corriente denominada “moral autónoma”, que enfatiza la necesidad de fundación racional de las exigencias éticas, y el rol de la conciencia como norma inmediata del obrar moral, aún frente al magisterio. Contra la “ética de la fe” –H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, Ph. Delhaye, G. Ermecke, B. Stöckle, etc.–, que sostiene la posibilidad de derivar directamente de la fe enunciados morales concretos vinculantes para el creyente, la “moral autónoma” –A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, entre otros– afirma que la fe, sin perjuicio de la función crítica y estimulante (Auer) que ejerce con relación a la razón, en el nivel moral cumple sólo una función parenética, exhortativa (B. Schüller; R. McCormick). Ello no significa que la fe sólo pueda aportar una buena motivación sin contenidos, pero estos tienen la forma de “indicaciones antropológicas” (K. Demmer), indispensables pero insuficientes para la elaboración de las normas de acción.¹²

Estas últimas se alcanzan a través de una metodología consistente en la ponderación de los valores en juego (teleologismo), la proporción entre bienes y males ónticos (proporcionalismo), las consecuencias positivas o negativas (consecuencialismo), pero realizada en el contexto de una cosmovisión cristiana (M. Vidal), a la luz de una opción fundamental de fe-caridad (S. Bastianel).¹³

La doctrina de la opción fundamental, por su parte, procuró una visión más unificada de la vida moral, y postuló al mismo tiempo una relación más compleja y recíproca entre los actos particulares y la persona como tal, diferenciando entre actos centrales y periféricos respecto de esta última. Se buscaba, de este modo, dar cuenta de la historicidad del agente moral y la complejidad de los procesos psíquicos que la psicología moderna puso en evidencia. Por último, a través del “teorema” de la opción fundamental, que en el cristiano toma la forma de una opción de fe y caridad, parecía posible vincular más estrechamente la fe y vida moral. Sin embargo, esta doctrina –al igual que el concepto de “actitud”– tiende

12. Para una exposición e intento de mediación entre ambas posiciones, K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes, Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, Roma, PUG, 1995², 102-122. Entre las obras de referencia de la “moral autónoma”: A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Milano, Paoline, 1991; S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente*, Brescia, Morcelliana, 1980.

13. El método y sus bases teóricas han sido expuestos por B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Milano, San Paolo, 1997 (orig. *Die Begründung sittlicher Urteile*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1973). Otros autores inscriptos en esta corriente: P. Knauer, L. Janssens, R. McCormick, R. Ginters, B. Hoose, etc.

a acentuar de modo excesivo la autonomía de la persona frente a su propia naturaleza.¹⁴

4.2. Los actos intrínsecamente malos

La discusión sobre la anticoncepción dio paso, en los veinte años siguientes, al debate sobre la doctrina los *actos intrínsecamente malos*, cuyo cuestionamiento fue considerado por muchos como un grave peligro para el edificio entero de la moral.¹⁵ Es en este tema donde pueden apreciarse los aspectos más concretos y operativos del debate moral.

¿Es posible definir un acto como intrínsecamente malo con independencia de las circunstancias en que se realiza y las consecuencias que conlleva? En este interrogante se expresa el problema, en modo alguno nuevo, de la tensión entre los principios y su aplicación práctica. Si alguien se niega a responder o responde con falsedades a quien le pregunta por el paradero de la persona que planea matar, ¿está mintiendo? Según la doctrina tradicional y sostenida por algunos hasta hoy (G. Grisez) habría que decir que sí, y que ninguna consecuencia por grave que sea puede justificar tal acción. Un teleologista, en cambio, respondería que no siempre una falsa declaración –nivel pre-moral, óptico– es mentira –nivel moral–. La falsa declaración sólo puede considerarse ilícita, y por tanto, mentira, cuando no hay motivos suficientes –valores, consecuencias, otros bienes ópticos– que superen el mal óntico que toda falsa declaración comporta, en cuanto uso del lenguaje que no comunica la verdad.

Ciertamente cometer homicidio, adulterio, mentir, robar, etc., son acciones intrínsecamente malas, pero sólo la ética normativa puede determinar *cuando* quitar la vida, tener relaciones con una mujer casada, decir una falsedad, sustraer lo que pertenece a otro, etc., constituyen actos ilícitos. De este modo, es posible evitar el extremo rigor de los juicios normativos *deontológicos* que excluyen toda consideración de las consecuencias de los actos –*fiat iustitia, pereat mundus*–.

14. Un panorama completo sobre las diversas modalidades de esta teoría puede consultarse en A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental*, Roma, Pug, 1995. Para una crítica de la fundamentación trascendental, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998³, 58-69.

15. Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Paris, Cerf, 1995²; un estudio histórico alternativo, cf. J. MURTAGH, *Intrinsic Evil*, Roma, PUG, 1973.

Al hacer esto, el teleologismo no cree estar introduciendo una “revolución” en la tradición moral. A través del principio del doble efecto, el método teleológico ha sido practicado ampliamente en los siglos precedentes, reservando las valoraciones deontológicas sólo para aquellos ámbitos que se quería preservar especialmente frente a todo cálculo consecuencialista (cf. K. Demmer). Se trataría, en suma, de superar el dualismo metodológico subsistente, a fin de lograr una argumentación más coherente y comunicable.¹⁶

El teleologismo parece responder de un modo más racional al problema de la anticoncepción. ¿Cuándo es ilícito el uso de anticonceptivos? Cuando el mal (óntico) consistente en impedir la fecundidad natural, no es compensado por la evitación de males mayores, como un riesgo grave para la convivencia matrimonial o la estabilidad familiar. Cada pareja debe hacer esta ponderación en conciencia, frente a Dios, y teniendo presentes las indicaciones del magisterio, para discernir acerca de la aplicabilidad de estas últimas a su situación concreta.¹⁷

4.3. *Veritatis splendor: reafirmación de la objetividad moral*

El método teleologista, sin embargo, no carece de dificultades. Si para determinar el objeto moral es preciso tener en cuenta todos los fines o valores en juego, los bienes y males ónticos, y las consecuencias previsibles, ¿no se termina por diluir el objeto moral, obligando a redefinirlo ante cada nueva situación?¹⁸ ¿No se está cargando al sujeto moral con la responsabilidad de una evaluación extremadamente compleja y de extensión indefinida? Y si hay que poner un límite a los factores que entran en el cálculo ¿dónde se coloca tal límite y en base a qué criterio? ¿Cómo se definen las “buenas” o “malas” consecuencias? El teleologismo en sus diferentes versiones no logra dar una respuesta satisfactoria a estos interrogantes, abriendo paso a la posibilidad de un debilitamiento intolerable de la objetividad moral, en aras de una racionalidad meramente técnica – es bueno lo que trae “buenas” consecuencias, lo que “mejora” el “estado del mundo”–.

16. Cf. L. JANSSENS, “Norms and Priorities in a Love Ethics”, *Louvain Studies* VI (1977) 236-237.

17. Tal es la doctrina del pronunciamiento de la Conferencia Episcopal Francesa, elaborado por uno de los miembros de la comisión redactora de la HV, Martelet, Cf. L. AZPITARTE, *Ética de la sexualidad*, 364s.

18. Cf. M. RHONHEIMER, “Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick”, *The Thomist* 59 (1995) 279-311.

VS 75 rechaza el método teleologista, en el cual un procedimiento de cálculo de proporciones sustituye la definición del objeto moral. La moralidad esencial de un acto deriva, como enseña tradicionalmente la doctrina de las fuentes de la moralidad, de su *objeto*, diferenciado de los fines y de las circunstancias.

Es cierto que en el pasado se produjo una cierta “cosificación” del objeto moral (Murtagh), por el cual se tendía a atribuir una calificación moral a los actos descritos en su mera exterioridad física (Prümmer). El objeto *moral*, por el contrario, debe ser descrito “en la perspectiva de la persona que actúa” (VS 78), de su intencionalidad, con relación a los fines de las inclinaciones naturales integradas por la razón moral en la unidad de la persona, en una palabra, desde la perspectiva del bien de la persona. De esta manera, se puede juzgar la ordenabilidad del objeto al fin último (VS 73.2). Si un objeto, adecuadamente definido, se demuestra contrario a dicho fin, ningún fin ulterior y ninguna circunstancia pueden cambiar la calificación del acto.

Volviendo al caso de la anticoncepción, lo que hace ilícito el recurso a los medios anticonceptivos no es su artificialidad, su acción sobre la continuidad material de los procesos fisiológicos de la reproducción –lo que merecería la acusación de “naturalismo”–, sino la intencionalidad inherente a dicho acto, que contraría el fin de la sexualidad humana, más precisamente, la dimensión fecunda del amor. Por eso mismo, la encíclica HV 15 puede calificar de lícito el uso terapéutico de los medios anticonceptivos, acto que siendo desde el punto de vista físico –*genus naturae*– idéntico al de la anticoncepción, es completamente diverso desde el punto de vista de su estructura intencional –*genus moris*–. Su fin básico es, en efecto, recuperar la salud.

VS permite así reafirmar una objetividad claramente *moral*, establecida a partir de la consideración objetiva de la intencionalidad del agente, la teleología moral (VS 73.2), que supera tanto la tendencia objetivista de la moral preconciliar, como el peligro de subjetivismo que conllevan las doctrinas teleologistas, proporcionalistas y consecuencialistas. Sin embargo, parecería no hacer suficiente justicia a la complejidad del proceso de aplicación de las normas universales a los casos particulares –como se manifiesta con el problema de la anticoncepción–, con el riesgo de dar a las normas morales una rigidez que difícilmente puede conciliarse con la contingencia de las materias que regulan.

5. Perspectivas actuales de la teología moral

Tras los enfervorizados debates que siguieron a la promulgación de la encíclica, fue perceptible el estancamiento de la discusión, que no parecía tener salida ni aportar un nuevo impulso a la renovación buscada. En ese contexto, sin embargo, florecen los estudios sobre la *ética de la virtud*, a partir de los cuales se abren sugestivos horizontes para la reflexión.

5.1. La renovación de la ética de la virtud

El nuevo impulso de los estudios sobre la virtud en el ámbito católico tiene su punto de partida en la obra de S. Pinckaers,¹⁹ cuya interpretación histórica del proceso que llevó de la moral de la virtud a la moral de la obligación, goza hoy de un extendido consenso. Pese a su meritoria profundización en el concepto tomista de la virtud, no puede superponerse a una visión suareciana de las inclinaciones naturales, por lo cual son estas últimas, entendidas de un modo estático y “metafísico”, y no las virtudes las que fundan las normas morales.²⁰ Como en tantos casos anteriores, Pinckaers se encierra en el ámbito de la parénesis, y cuando desciende al terreno normativo, lo hace asumiendo de modo acrítico las formulaciones de la doctrina moral corriente.

Un progreso, en este sentido, se da en el ámbito de la filosofía moral gracias a G. Abbá, quien logra identificar en la *prima pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, el paso de una moral de la ley a una moral de la virtud, en la cual ésta deja de ser una ayuda para cumplir con la ley para convertirse en el criterio moral por excelencia: el *ordo moris* es el *ordo virtutis*, lo bueno y lo malo se definen por referencia a la virtud.²¹ Esta constituye la “perspectiva de la primera persona” –coincidente con “la perspectiva de la persona que actúa”, VS 78–. La moral moderna, en cambio, en cuanto moral de la ley, mira los actos del individuo desde la posición del juez o el legislador, la llamada “perspectiva de la tercera per-

19. Comenzando por *Le renouveau de la morale*, Paris, Téqui, 1964. Dejamos de lado por motivos de brevedad, una corriente afín, representada por moralistas anglosajones (G. Grisez, J. Finnis y W. May), fundada en la apertura de la voluntad hacia los “bienes humanos básicos”, según criterios denominados “modos de responsabilidad”, cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983.

20. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione?*, 88-89.

21. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus, Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Las, 1983.

sona”, lo que genera un desplazamiento hacia la exterioridad e imposibilita al sujeto reconocerse a sí mismo en el orden moral, que se percibe como un orden heterónomo y, a la larga, insoportable.

Abbá, sin embargo, no ha explorado los caminos para aplicar esta doctrina de un modo relevante en el ámbito normativo. Esta es la obra que lleva adelante actualmente M. Rhonheimer, identificando las “estructuras de racionalidad” que pueden mediar el concepto de virtud en el plano de las normas de acción.²²

Este autor hace notar que definir ciertas normas de la moral católica como *deontológicas*, es decir, independientes de las consecuencias de los actos sobre los que regulan, constituye un error. En realidad, dichas normas tienen en cuenta *ciertas* consecuencias que se juzgan decisivas en función de una antropología bien determinada, dejando fuera otras que por su naturaleza no pueden afectar esencialmente la valoración moral.²³ Frente a ésta, que constituye la verdadera teleología moral, el proporcionalismo tiene en cuenta todas las consecuencias previsibles, de un modo indiscriminado, cayendo en un concepto “extendido” del objeto moral, que puede ser permanentemente redefinido en función de las situaciones, poniendo en peligro la objetividad del orden moral.

Por el contrario, debe definirse la intencionalidad básica expresada en la estructura del acto, su objeto en sentido estricto, o, lo que es lo mismo, su *finis operis*, el contenido de sentido que hace inteligible la actuación del sujeto. En este punto, el autor mencionado introduce valiosas precisiones. La intencionalidad básica de un acto nunca puede definirse con independencia de un *contexto ético* preciso en el cual cobra sentido. Así, por ejemplo, una falsa declaración sólo puede ser mentira si se produce en un contexto de comunicación. Pero no si se trata de un interrogatorio de guerra –aquí sería un acto de guerra–, o de la respuesta al asesino que pregunta por el paradero de su próxima víctima –acción de preservar una vida–. El uso de píldoras anticonceptivas es anticoncepción en el contexto de las relaciones conyugales, no en el caso de la misionera ante el peligro de estupro –acto de autodefensa–, de la deportista en vistas a la competencia, etc.²⁴

22. Entendiendo por tales los principios de la razón práctica, la ciencia moral y la conciencia, la formulación normativa de los principios, y las estructuras de la prudencia (problema del fin y los medios, circunstancias, consecuencias, principio de doble efecto, etc.), cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, 267s.

23. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000, 346-353.

24. Sobre el concepto de “contexto ético”, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 455-464; su aplicación a la anticoncepción, cf. ID., *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, 145.

Como se ve, aquí las circunstancias no son incorporadas a la evaluación moral de modo indiscriminado, en función de “motivos”, sino que se aprecian a la luz de una intencionalidad básica valorada según los fines virtuosos que integran el bien de la persona. Con esta profundización, la doctrina de los actos intrínsecamente malos gana mucho en plausibilidad, y puede salvar la objetividad moral, tomando distancia, al mismo tiempo, de la tendencia fisicista presente en la moral pre-conciliar.

Desde la perspectiva intencional es posible revalorizar el tan discutido *principio del doble efecto*, destinado a resolver situaciones en que un cierto curso de acción, en sí mismo lícito, produce consecuencias buenas y malas. Nuevamente, aquí lo decisivo es el análisis de la estructura voluntaria del acto, para determinar si las consecuencias malas son un *efecto secundario* aceptado pero no querido, o un *medio* para obtener el efecto bueno. La acción de arrojar la bomba atómica en Hiroshima no puede describirse como “buscar la paz”, porque la muerte de inocentes, lejos de ser una consecuencia no querida, fue el medio *elegido* para quebrar la resistencia del enemigo. La extracción del útero canceroso que provoca la muerte del embrión no es aborto –directo– porque la acción es de carácter terapéutico, y el efecto malo no es querido sino sólo tolerado –de hecho, la muerte del embrión no es un *medio* para la curación; si el embrión no estuviera allí, el acto seguiría teniendo sentido–.

5.2. El amor como experiencia originaria

Además de los valiosos aportes de la ética de la virtud tanto en el plano de la formación moral como en el ético-normativo, la misma permite reconsiderar la centralidad del amor en la vida moral.

Hemos hablado ya de la perspectiva de la primera persona, propia de la ética de la virtud, y de la tercera persona, característica de la moderna moral de la obligación. Quedaba todavía sin explorar suficientemente la ética de la *segunda* persona, el encuentro personal con el otro como experiencia moral, dirección a la que invitaba la obra de E. Levinas y de M. Buber, así como algunas corrientes del personalismo francés.

L. Melina y J. J. Pérez Soba, entre otros, han emprendido desde hace algunos años la tarea de presentar el amor interpersonal como la estructura misma de la experiencia moral originaria.²⁵ En la raíz de toda ac-

25. Estos autores son miembros del *Área internacional de investigación sobre el estatuto de la teología moral fundamental*, creada en 1996 por Mons. Angelo Scola, en el ámbito del Institu-

ción moral se encuentra, como asumido o negado, bien o mal interpretado, pero en todo caso presente, el deseo de comunión. Todo acto moral es la respuesta, acertada o no, a esa posibilidad presentida de un amor que se dona al sujeto. Pérez Soba explora esta idea en la obra de Santo Tomás, demostrando convincentemente que para este último, el amor es esencialmente interpersonal, y el amor de concupiscencia está integrado en el amor de amistad, que es el amor en sentido propio.²⁶

De esta manera logran explicitar el personalismo presente en la doctrina tomista de la virtud, profundizando el principio de la caridad como forma de las virtudes. Estas últimas no son otra cosa que “las estrategias del amor” (P. Wadell). Se abre además la posibilidad de una integración más convincente de la fe en el dinamismo moral: la caridad, el mismo amor de Dios donado al hombre, se encuentra tanto en el fin como en la raíz de la vida moral, como comunión anhelada en la *unio affectus*, y como comunión a concretar en una *unio realis*.

Melina presentará su cristocentrismo moral a partir de la afirmación de que Cristo no sólo es un modelo exterior a imitar, sino que es quien lleva a su meta el dinamismo del obrar humano, tendido hacia la amistad con Dios pero siempre amenazado por el peligro de replegarse sobre sí. De este modo, integra y, a la vez, supera algunos intentos post-conciliares de cristocentrismo como el de H. U. von Balthasar –Cristo, imperativo universal concreto– y D. Capone –nueva existencia “en Cristo”– que centrándose respectivamente en el deber y en el ser, no entraban de lleno en la perspectiva propiamente moral, la perspectiva del fin.²⁷ Por su parte, J. Noriega estudia la función del Espíritu en el obrar moral, revalorizando la doctrina de las virtudes infusas y los dones, en especial, el de sabiduría.²⁸

También otros autores se esfuerzan hoy por plantear la moral desde una perspectiva trinitaria,²⁹ pero no siempre logran sortear las dificulta-

to Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Para sus orientaciones fundamentales: cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar Cristiano*, Madrid, Palabra, 2001.

26. Cf. J. J. PÉREZ SOBA DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona, Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, PUL-Mursia, 2001.

27. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 91s.; para otro análisis de diferentes aproximaciones cristológicas a la moral, cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

28. Cf. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, PUL-Mursia, 2000.

29. Cf. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, DDB, 2000, 55-197, con amplia bibliografía; T. GOFFI, *Moral trinitaria*, Bologna, 1995.

des de esta empresa. Por un lado, el peligro de una moral “descendente” que dogmatiza las respuestas normativas, negando la contingencia y dejando en segundo plano la experiencia moral. Por el otro, el peligro de una presentación parenética, espiritualmente sugestiva, pero sin incidencia en la normatividad concreta.

En resumen, este desarrollo de la ética de la virtud, entendida como “moral de la primera persona”, ha permitido superar en su raíz las dicotomías que mencionábamos al principio: frente al legalismo, presenta la ley como la instancia que custodia la trascendencia del deseo; y, en su proyección teológica, supera el extrinsecismo, mostrando cómo la caridad anima, orienta y realiza el sentido último del obrar moral.

5.3. *La perspectiva hermenéutica*

Por todo lo dicho, la ética de la virtud, asumida en una teología moral cristocéntrica es, a mi juicio, la perspectiva más promisoría de la teología moral católica actual. Aquella ha permitido la recuperación de la verdadera perspectiva de la moral, ha dado lugar a una convincente presentación de los actos intrínsecamente malos, y ha salvado una objetividad auténticamente moral, fundada en la intencionalidad, y por lo tanto, auténticamente teleológica.

Cabe señalar, sin embargo, los límites de esta impostación, poco receptiva frente a la psicología moderna, no suficientemente dinámica y sensible a la historicidad del sujeto moral. A falta de mediaciones adecuadas, el énfasis en la perspectiva teológica y cristológica puede generar una malentendida radicalidad evangélica, rigorista y acrítica frente a la autoridad. De ahí la importancia que conserva la obra de K. Demmer, que desarrolla una moral “cristológicamente orientada”, desde una perspectiva hermenéutica.³⁰

Demmer señala que de las verdades de fe no se siguen directamente verdades morales. Es la autoconciencia del creyente, en el contexto de la autoconciencia eclesial, la que debe desentrañar las “implicancias antropológicas” de la figura de Cristo, para elaborar a partir de ella el propio proyecto de vida, interpretando las normas en contacto con la realidad histórica conflictual de este mundo limitado y pecador, en procura de “mejores alternativas de acción” que liberen la razón y la misma libertad.

30. K. DEMMER, *Interpretare ed agire*, Milano, Paoline, 1989, 75-124; ID., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella, 2004, 49-96.

Esta perspectiva hermenéutica puede iluminar ulteriormente el significado del “principio de gradualidad” al tomar en serio tanto las capacidades morales del sujeto como las posibilidades de su situación, en un esfuerzo continuo por alcanzar el ideal de la ley, evitando “quedar atrás de las propias posibilidades”.

6. Un balance. Logros y desafíos

Si echamos una mirada panorámica sobre la agitada historia de la renovación conciliar, no dejándonos impresionar más de lo debido por las ásperas polémicas que la han jalonado, se puede concluir que la crisis *doctrinal* se va orientando de modo positivo, aunque no con la velocidad que los tiempos reclaman.

El gran problema de la teología moral actual no es, a mi juicio, su presentación cristológica, trinitaria, y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa. Como ha subrayado la “moral autónoma”, si bien en este ámbito el planteamiento teológico es relevante, no es suficiente para resolver los problemas concretos. La ética normativa conserva una relativa autonomía, por la cual sigue resultando decisivo el rigor de la argumentación moral racional. *Es allí donde la tensión entre los principios y normas universales por un lado, y las situaciones concretas por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver.*

El diálogo entre la ética de la virtud y el teleologismo, ofrecería, en este punto, interesantes perspectivas, aportando el segundo su sensibilidad por las circunstancias de la situación concreta, y la primera, los criterios morales que permiten valorarlas adecuadamente. La tensión, a veces dramática, entre principios morales y situaciones particulares no debería plantearse apriorísticamente en términos de alternativa, en última instancia, entre heroísmo y pragmatismo. Antes de llegar a semejante conclusión —que, por supuesto, tampoco se puede excluir de antemano—, es preciso entablar entre ambos polos de la vida moral un círculo hermenéutico, en el cual los principios contribuyan a determinar cuáles son las circunstancias *moralmente* relevantes, y estas últimas permitan, a su vez, reinterpretar los principios bajo una luz más adecuada.³¹

31. Cf. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica*, Milano, San Paolo, 1993, 571-602.

Ahora bien, ¿por qué deberían ser *siempre* el magisterio y los teólogos los que realicen ese trabajo hasta sus últimas concreciones? Se ha notado que, mientras que la doctrina social se ha desarrollado según un contenido diferenciado de principios universales, criterios de juicio y normas de acción, reconociendo un creciente espacio al discernimiento de los sujetos y las comunidades, en ámbitos como la moral sexual y de la vida, la tendencia es a la regulación exhaustiva.³² Aun reconociendo la diferente naturaleza de estas materias, resta cierto que hoy se sigue cargando a la ciencia moral con expectativas de seguridad que exceden con creces sus posibilidades como ciencia práctica.

Se objetará quizás que la insistencia en el discernimiento parece ignorar los riesgos que comporta la actual crisis de la *vida* moral. Cabría preguntarse, sin embargo, si algunos fenómenos de no-recepción de enseñanzas oficiales catalogados precipitadamente como “evidencias” de una separación entre libertad y verdad, fe y vida, no podrían ser signos, más bien, de que ciertas doctrinas esencialmente correctas deberían articularse de un modo más diferenciado para responder a las exigencias de la realidad. En este sentido, la “opción por los pobres” comporta el desafío de abandonar los idealismos excesivos, para situarse en la perspectiva de los sujetos concretos, muchas veces vulnerables e insertos en contextos poco aptos para su desarrollo moral.

Por último, en relación con la cultura actual, la Iglesia no debería perder, a fuerza de condenas indiscriminadas, la capacidad de discernir de un modo positivo los “signos de los tiempos”. Hoy la teología moral católica, sustancialmente renovada, tiene elementos suficientes para afrontar el desafío cultural, en la medida en que el miedo no ahogue el aliento esperanzador del espíritu conciliar.

GUSTAVO IRRAZABAL

30.03.07 / 10.05.07

32. J.-Y. CALVEZ, “Moral social y moral sexual”, *Criterio* 9 (1993) 475-479.

QUIS CUSTODIET IPSOS CUSTODES?

Reflexiones en torno al ser del profesional de la salud¹

RESUMEN

La relación médico-paciente suele concebirse en el marco de la articulación de los principios de la bioética. Para el autor ese encuadre es insuficiente. Propone concebir la profesión médica como una vocación que involucra la identidad personal del profesional de la salud. De este modo, la relación médico-paciente pone en juego dimensiones que van más allá del ejercicio y comprensión habituales de una profesión.

Palabras clave: profesional de la salud, identidad, cuidados intensivos, relación médico-paciente, vocación.

ABSTRACT

The professional-patient relationship is usually conceived in the bioethical principles frame. For the author that framing is unsatisfactory. He proposes to understand medical profession as a call involving the personal identity of the health professional. So in the professional-patient relationship are at stake dimensions that exceed the usual practice and comprehension of profession as such.

Key words: Health Professional, Identity, Intensive Care, Professional-patient Relationship, Call.

1. Conferencia de apertura pronunciada el viernes 1 de diciembre de 2006 con ocasión del 16° Congreso Argentino de Terapia Intensiva y 2° encuentro de Terapia Intensiva del MERCOSUR organizados por la Sociedad Argentina de Terapia Intensiva (Hotel Sheraton, Mar del Plata).