

VIRTUDES Y ACTITUDES: UNA TENSIÓN QUE PERSISTE

RESUMEN

Se ha propuesto sustituir el concepto de “virtud” por el de “actitud”, término que incluiría los aspectos positivos del primero, superando sus límites de orden antropológico y teológico, y expresando mejor la riqueza del sujeto moral. Este artículo procura mostrar que todavía no es prudente operar esta sustitución, ya que la doctrina tomista de la virtud está vinculada a una precisa concepción de la razón práctica que en la moral de actitudes no encuentra una alternativa suficientemente convincente, y que a través de una perspectiva más hermenéutica puede integrar, junto a los aportes positivos de la filosofía y la ciencia moderna, una visión más dinámica e histórica de la vida moral.

Palabras clave: moral fundamental, virtudes o actitudes, fundamentación, ley.

ABSTRACT

It has been suggested that the concept of “virtue” should be replaced by “attitude”, term which seems to include the positive aspects of the former, overcoming its limits of anthropological and theological nature, and expressing better the moral subject’s richness. This article aims to show that it is still not prudent to operate this substitution, considering that Saint Thomas’ doctrine of virtue is closely linked to a precise conception of practical reason, which finds in a moral of attitudes no sound alternative, and which through a more hermeneutical approach is able to integrate the positive contribution of modern philosophy and science, in a more dynamic and historical vision of moral life.

Key Words: fundamental moral, virtues or attitudes, foundations, law.

En un artículo de 2004, Marciano Vidal se preguntaba si era posible actualizar creativamente la “ética de la virtud”.¹ A su juicio, el concepto de virtud, pese a su innegable valor, está afectado por dificultades insuperables de orden antropológico –dualismo cuerpo-alma; acentuación de la dimensión intelectual; comprensión ontológica del obrar centrada en los “hábitos”–, y de orden teológico –insuficiente articulación entre lo humano y lo cristiano–. En consecuencia, propone sustituir dicho concepto por el de “actitud”, que, en cuanto concreción de la opción fundamental, se presenta como una categoría sintética capaz de dar cuenta de toda la riqueza de la dimensión ética de la persona.

Mi interés en esta reflexión es entrar en diálogo con la posición de M. Vidal, no llevado, obviamente, por el interés de salvar la *palabra* “virtud” –que probablemente no tenga muchas posibilidades de retomar su antigua centralidad–, ni de entrar en el problema de la *ordenación* de las virtudes –las mismas pueden siempre ser redefinidas, y organizadas en esquemas más sugestivos y consistentes con el Evangelio–. *Lo que sí quisiera argumentar es que la concepción moral subyacente en el concepto tomista de virtud no encuentra hoy un sucedáneo satisfactorio en la “moral de actitudes”, sobre todo si aquella concepción es diferenciada suficientemente de la empobrecida versión transmitida por la moral post-tridentina.*

Para ello, me parece útil seguir la evolución, dentro de la ética de la virtud, de una línea aludida sólo tangencialmente por Vidal, que está representada en su aspecto filosófico por autores como G. Abbà, A. Rodríguez Luño y M. Rhonheimer, y desde la teología, por L. Melina, J.J. Pérez Soba y J. Noriega, de cuyos méritos y límites surgen perspectivas importantes para el futuro de la moral.

1. G. Abbà y la moral de la primera persona

Las reflexiones de S. Pinckaers acerca de los avatares de la moral de la virtud, y su desplazamiento desde el s. XVII por la moral de la obligación, aunque genérica y necesitada de precisión, estimuló fuertemente el interés por ese proceso histórico.² G. Abbà, coincidiendo en lo funda-

mental con la visión de Pinckaers, probó de un modo convincente en su primera obra, *Lex et virtus*, a través de una exégesis histórica cuidadosa de los textos de S. Tomás, cómo éste, en la *II Pars* de la Suma Teológica, ha producido un giro fundamental en el concepto de virtud.³

Hasta entonces, y según la tradición agustiniana, la virtud era concebida como el efecto de la gracia que capacitaba al hombre para cumplir la voluntad de Dios. Este esquema era indudablemente *teológico*, pero no *moral* en sentido propio, ya que no se preguntaba cómo el hombre actúa, sino sólo cómo Dios mueve al hombre para seguir su Ley, que determina lo que es bueno, mientras que la virtud da la fuerza para cumplirlo. S. Tomás en la I-II da forma a una consideración distinta: *la del hombre como autor de sus actos*, que obra libremente para alcanzar su fin, consideración que es al mismo tiempo moral y teológica, porque siendo providencia para sí el hombre se revela como imagen de Dios. Bajo esta luz, la virtud ya no será aquello que permite al hombre cumplir la Ley de Dios, sino que la virtud es la ley (*lex virtutis*).⁴

En efecto, la razón práctica, que es la razón inserta en el dinamismo de las inclinaciones naturales, capta los bienes a los cuales éstas tienden como bienes *humanos*, integrándolos en la unidad de la persona, actividad de la cual surge la percepción de los *finés virtuosos*, de carácter genérico, que denominamos *ley natural*. Al mismo tiempo, la razón práctica informa las pasiones para orientarlas hacia esos fines, dando lugar al surgimiento de los *hábitos virtuosos*, los cuales contribuyen, a través de la prudencia, en la “construcción” del obrar concreto.⁵ Este dinamismo de la razón práctica es expresado luego, de modo reflejo, a través de formulaciones normativas, que toman de aquél su sentido propio.

Como puede verse, en esta descripción no hay ningún indicio claro de separación entre cuerpo y alma. Si hay un primado de lo intelectual –el objeto moral es una *forma a ratione concepta*, I-II,18,10c.–, ello no es en desmedro de la dimensión volitiva y afectiva, ya que la razón práctica funciona inserta en el dinamismo apetitivo, y en estrecha interacción con la voluntad y las pasiones, como lo ilustra el fino análisis tomista del acto humano (I-II,11-16).

3. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Las, 1983. Una síntesis de su pensamiento puede encontrarse en “Esame epistemologico della Teologia Morale di San Tommaso D'Aquino”, en: P. CARLOTTI (ed.), *Quale filosofia in teologia morale?*, Roma, Las, 2003, 97-127.

4. Cf. G. ABBÀ, *op. cit.*, 265-271.

5. Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, Las, 1995, 52-56.

1. M. VIDAL, “¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la “ética de la virtud”?”: *Moralia* 27 (2004) 381-412.

2. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988.

Es importante recordar que cuando se habla de la razón como criterio y fin de la vida moral no se está aludiendo sólo a la inteligencia discursiva, sino a la parte racional del alma, que comprende tanto el conocimiento como el amor: el *bonum rationis* es al mismo tiempo *ordo amoris*.⁶ En cuanto a la connotación de automatismo que a veces se atribuye al concepto de “hábito”, Pinckaers ha demostrado hasta qué punto el hábito virtuoso implica creatividad, por lo cual es preciso evitar el peligro de interpretaciones unívocas de aquel concepto.⁷

Por último, aunque Abbà no se adentra en la consideración estrictamente teológica, es posible constatar ya a esta altura que, si este concepto de virtud implica una visión correcta de los principios del obrar moral, constituye la base más adecuada para dar cuenta de la articulación de dicho obrar con la vida teológica. Más allá de la procedencia de la distinción entre virtudes teologales y adquiridas, la obra del Espíritu Santo consistiría en elevar el dinamismo de la razón práctica que hemos descrito, sin suprimir su función ni comprometer el protagonismo del sujeto moral.

La *moral de la primera persona* formulada por Abbà, es decir, la moral vista desde la perspectiva del sujeto que obra para alcanzar su fin,⁸ es la perspectiva finalmente adoptada por *Veritatis splendor* (n.78), que desarrolla efectivamente una moral de la virtud aunque no utilice este término, ya que adopta esta concepción de la razón práctica (cf. también VS 42-44.50.72). La moral de la primera persona constituye una categoría sintética, que permite integrar la perspectiva de la *tercera persona* —la del juez o el legislador, característica de la moral moderna— y la de *segunda persona* —las exigencias morales que brotan del encuentro con el otro—.

Esta impostación presenta, sin embargo, algunas limitaciones: en primer lugar, la dimensión interpersonal no está todavía plenamente integrada, lo cual choca con la moderna sensibilidad personalista; en segundo lugar, Abbà no desarrolla las proyecciones normativas de esta doctrina, que aplica sólo al ámbito pedagógico; en tercer lugar, está ausente el diálogo con las ciencias, y en particular con la psicología, en lo cual su visión del hombre denota un cierto esencialismo.

6. Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 19983, 220-223.

7. Cf. S. PINCKAERS, « La virtud es todo menos una costumbre », en *La renovación de la moral*, Estella, Evd, 1971.

8. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Las, 1996.

2. L. Melina: el amor como experiencia moral originaria

Como acabamos de decir, la *dimensión interpersonal* de la moral no puede ser concebida como un aspecto que se integra en una experiencia moral ya constituida desde el mismo sujeto. L. Melina ha visto con claridad que *el amor interpersonal constituye la experiencia moral originaria*. En efecto, el obrar se comprende dinámicamente desde el deseo, y el deseo surge de una comunión presentida, como posibilidad y promesa, un don que está en su mismo origen, y que S. Tomás denominaba “unión afectiva” (*unio affectus*). Movidio por ella el sujeto se proyecta en la esperanza de realizar esa comunión (*unio realis*).⁹

Este deseo que se proyecta al infinito, adecuadamente interpretado en sus exigencias, constituye la norma del obrar moral. Sin embargo, debido a que corre el riesgo constante de replegarse sobre el sujeto y frustrarse, necesita de la ley moral que custodie su apertura constitutiva a la trascendencia. Esta ley moral es, en última instancia, expresión de las virtudes, definidas como “las estrategias del amor”.¹⁰

Este planteo permite una integración más armoniosa entre la dimensión natural y sobrenatural. En efecto, Cristo es presentado como aquél que está presente en el comienzo y el fin del obrar, y que lo redime del peligro de la desesperación y el fracaso. Melina elabora a partir de ello un “cristocentrismo de las virtudes”, que aventaja a varias propuestas cristocéntricas anteriores, fundadas en la categoría de *norma* (Balthasar, Cristo como “norma concreta universal”), o de *ser* (D. Capone, “la vida en Cristo”), al mostrar la obra de Cristo en el plano específicamente *moral*, es decir, en el dinamismo práctico del hombre orientado a su fin.¹¹

En la misma línea de Melina, J.J. Pérez Soba demuestra en su tesis doctoral que el concepto de amor en S. Tomás es intrínsecamente interpersonal y, como tal, capaz de confirmar y completar las intuiciones del

9. Cf. L. MELINA, *Amor, deseo, acción*, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid, Palabra, 2001, 319-344; cf. II, 25,2 ad 2; 28,1. Los autores de la obra mencionada forman parte del *Área internacional de investigación sobre el estatuto de la teología moral fundamental*, fundada por Mons. Angelo Scola en el ámbito del Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma.

10. Cf. P. WADELL, *La primacía del amor*, Madrid, Palabra, 2002. La idea es de matriz agustiniana, como lo ha puesto de relieve J. MESSNER, *Ética general y aplicada*, Madrid, Rialp, 1969, 24-26.

11. Cf. L. MELINA, *Hacia un cristocentrismo de la acción*, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *op. cit.*, 123-154.

personalismo moderno.¹² J. Noriega analizará la pneumatología moral del Aquinate, mostrando la importancia actual de la doctrina de los dones del Espíritu Santo, en especial, el don de sabiduría.¹³

Por último, son importantes las reflexiones de Melina sobre la dimensión *eclesiológica* de la conciencia moral, que permite superar cierto reduccionismo provocado por la insistencia en el concepto de autonomía, en particular, una concepción tendencialmente individualista y abstracta de la persona y de su libertad, y una visión legalista de la función del magisterio como límite externo de la autonomía personal.¹⁴

Sin embargo, es claro el espíritu conservador del proyecto, que asume en bloque la moral católica actual tal como está formulada por el magisterio, negando incluso la posibilidad de una sana tensión entre éste y la teología moral. Como en G. Abbà, esta ética de la virtud adolece de un cierto esencialismo, pero, a diferencia de aquél, esta propuesta sí ingresa en el ámbito normativo, con el peligro de caer en un radicalismo evangélico sin mediaciones, y parecerse, curiosamente, a la moral de la obligación que procuraba superar.

3. M. Rhonheimer y las estructuras de la racionalidad

Las deficiencias del citado proyecto, sin embargo, pueden ser resueltas desde la misma ética de la virtud. Y para ello es especialmente relevante la exposición que de esta doctrina ha hecho M. Rhonheimer en dos obras recientes, así como en numerosos e importantes artículos.¹⁵

En primer lugar, este autor tiene el mérito de profundizar en la *teoría del acto moral*, tema sugestivamente ausente en la mayoría de los au-

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

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

14. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Roma, Pul-Mursia, 2001.

15. Me refiero, sobre todo a *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsu, 2000; y *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000; entre los artículos: «Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of "Veritatis splendor": *The Thomist* 58,1 (1994) 1-39; "Intentional Actions and the Meaning of Object: a Reply to Richard McCormick": *The Thomist* 59,2 (1995) 279-311. Una síntesis de su pensamiento se halla en, Id., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, en L. MELINA – J. NORIEGA (ed.), *Camminare nella luce*, Roma, Pul, 2004, 169-224.

tores proporcionalistas y de los partidarios de la opción fundamental. Precisamente, el estudio de la estructura del acto moral permite a Rhonheimer esclarecer el concepto de *acción intencional*, es decir, la acción vista no en su perspectiva física, ni en el ámbito puramente subjetivo de las motivaciones, sino en su objetiva estructura voluntaria. De este modo, puede superar la tendencia fisicista de la moral moderna, que al ubicarse en la perspectiva del legislador considera la acción desde fuera, como un evento físico al cual se yuxtapone una decisión libre, desvirtuando así la auténtica perspectiva moral.

Sobre la base de esta concepción del acto moral, Rhonheimer encara el problema de los *actos intrínsecamente malos*, para mostrar que es posible delimitar acciones *intencionales* –no meras acciones físicas– que nunca y bajo ninguna circunstancia pueden ser lícitas. Pero precisamente por tratarse de acciones intencionales, no es posible definir un acto intrínsecamente malo abstraído de su correspondiente *contexto ético*.¹⁶ Este contexto ético no consiste en la atención indiscriminada a "todas" (?) las circunstancias del acto –si así fuera, el objeto del acto podría ser "extendido" indefinidamente–, sino en la evaluación de dichas circunstancias por parte de la razón moral, a la luz de los correspondientes fines virtuosos. Así, por ejemplo, para hablar de "mentira", en sentido propio, se requiere no sólo una declaración voluntariamente falsa, sino también la existencia de un contexto *comunicativo* –una convivencia social mediada por el lenguaje–. Dicho contexto no se da en el caso de la falsa declaración ante un interrogatorio de guerra; o el de la respuesta engañosa al asesino que pregunta por el paradero de su próxima víctima.

Por último, el concepto de acción intencional permite una utilización adecuada del *principio de doble efecto*, esencial para la distinción entre la elección de medios moralmente malos y la tolerancia de efectos secundarios no queridos.

Sindéresis entendida como percepción originaria del bien moral, fines virtuosos, acciones intencionales con su respectivo contexto ético, relación entre medios y fines, relevancia de las consecuencias desde una

16. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, 455-464; Id., *La perspectiva de la moral*, 333-370; Id., *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, 132-148. El recurso al "contexto ético" permite superar muchas objeciones a la doctrina del *intrinsece malum*, como la de una supuesta reducción de la acción moral a un "objeto desencarnado", cf. M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, Madrid, PPC, 1994, 143.

perspectiva intencional antropológicamente fundada, éstos son aspectos integrantes de las “estructuras de racionalidad” y las “estructuras de la prudencia” subyacentes en la doctrina clásica de la virtud, y que Rhonheimer explicita a fin de evitar que este concepto quede reducido a un uso parenético o pedagógico, y pueda aplicarse con rigor en el ámbito específicamente normativo.¹⁷

La presentación reciente que hace este autor de la ética de la procreación muestra una doctrina de la virtud argumentativamente sólida, incisiva y capaz de superar, al menos en principio, el rigorismo de otras impostaciones. Sin embargo, sigue sin reflejar adecuadamente la dimensión histórica del hombre concreto, la complejidad de su psicología, la relevancia de su inserción en contextos socioeconómicos y culturales determinados. Para analizar la raíz de este problema, me parece conveniente recurrir a un autor que no es representante de la ética de la virtud, pero que puede dar una contribución valiosa a la misma: K. Demmer.

4. K. Demmer: una moral hermenéutica

Sin duda, toda presentación de la moral está ligada a un modo de concebir la razón, y más específicamente, la razón práctica. La ética de la virtud supera la moral de la obligación porque rescata el concepto tomista de razón moral, la cual, lejos de depender de la razón especulativa, es *originariamente* práctica por estar inserta en la estructura tendencial del sujeto.¹⁸ Pero esta visión presenta límites epocales que determinan, como ya señalé varias veces, cierta tendencia al esencialismo antropológico que impide visualizar en toda su complejidad el universo moral del sujeto, sus reales necesidades y posibilidades.

K. Demmer, en diálogo con la filosofía moderna, aporta una visión histórica y hermenéutica de la conciencia moral. La *historia* no es una categoría cosmológica sino antropológica. Hablar de una razón moral histórica no significa negar que exista una razón moral y una ley natural como tales, sino señalar que sus exigencias objetivas son descubiertas y actuadas históricamente. Ello supone, entre otras cosas, que la razón moral

funciona sobre el sustrato de una pre-comprensión históricamente condicionada. Objetivar esa pre-comprensión es indispensable para interpretar adecuadamente no sólo los textos del pasado, sino las normas, los contextos históricos y culturales de las mismas, la historia de sus efectos, las personas concretas a las cuales dichas normas van dirigidas. En esto consiste la *hermenéutica*, que más allá de ser un método constituye, en última instancia, una teoría de la comprensión (Gadamer).¹⁹

Sobre esta base, Demmer invita a liberarse de la expectativa irrealista de encontrar en la Sagrada Escritura, y en particular, en el Nuevo Testamento, un *ethos* específico a nivel de las normas categoriales. La Revelación aporta más bien un horizonte de sentido e intencionalidad que permite a la razón desentrañar las *implicaciones antropológicas* de la fe, y orientar así la búsqueda de las normas operativas. De ahí su crítica a los diferentes cristocentrismos, carentes de una adecuada mediación antropológica, frente a los cuales propone una “moral cristológicamente orientada”.²⁰

De este modo, K. Demmer pone en evidencia la existencia de una “historia de la libertad”, lo que permite tomar con total seriedad el problema de los condicionamientos históricos, fruto del pecado y de la trama de factores sociales y culturales que pesan sobre el individuo. En este marco, la *epikeia* es concebida como una hermenéutica que, merced a una interpretación diferenciada de las normas, es capaz de liberar al sujeto de las exigencias supuestas que no se corresponden con la realidad de las situaciones y con las posibilidades razonables de aquél —lo “soportable” o “sostenible”—, pero no para rebajar la exigencia moral, sino para descubrir progresivamente mejores alternativas para el obrar responsable.²¹ En consecuencia, la corrección de una conducta deberá establecerse teniendo en cuenta la potencialidad liberadora de la misma, en cuanto “obediencia sensata”.

Ello muestra la necesidad de un sistema abierto y dinámico que impida servirse del objeto del acto *contra* las consecuencias y viceversa, y que establezca, en cambio una “circularidad hermenéutica” o una “peri-córesis” entre ambos. El objeto del acto, *adaequate spectatum*, es portador de la exigencia moral absoluta, pero las consecuencias permiten

17. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 267-424.

18. Cf. L. MELINA, *La cognoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, Citta Nuova, 1987.

19. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, Milano, Paoline, 1989, 77-82.

20. Cf. K. DEMMER, *op. cit.*, 83-124; *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Citadella, 2004, 49-96.

21. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 61-66.

aprender acerca de la naturaleza del acto. Se trata de una posición mediana entre teleologismo y deontologismo, que permite salvar la *moralitas ex obiecto* evitando caer en un esencialismo a-histórico.²²

Esta concepción de la razón moral está vinculada en K. Demmer, a su comprensión de la opción fundamental.²³ No cabe duda que este “teorema” permite incorporar la dimensión histórica y biográfica del sujeto; dar lugar al diálogo con las ciencias, y en particular, aunque limitadamente, con la psicología; y vincular de un modo más articulado los actos particulares con la opción de fondo. Sin embargo, la antropología “trascendental” subyacente, suscita diversas dificultades. Hemos dicho que en el sujeto concebido por la moral tomista y la ética de la virtud inspirada en ella, la razón moral funciona en el cauce de las inclinaciones naturales, cuyos bienes percibe como bienes *humanos*, ordenándolos al bien de la persona como tal. El sujeto trascendental, en cambio, parece situarse frente a la naturaleza —sea la propia o la circundante—, guiado por un proyecto antropológico que, aunque “tiene en cuenta” las inclinaciones naturales, no se guía necesariamente por ellas.²⁴ La moralidad concreta de las acciones termina dependiendo de una ponderación de valores en juego, en base a metodologías diversas, cuya fundación antropológica es poco convincente, en primer lugar, por presuponer que la voluntad puede tender hacia bienes pre-morales *como tales*.

5. Virtudes y actitudes

El valor de la categoría de “actitud” radica en su carácter *sintético*.

“La actitud moral, al ser la concreción de la opción fundamental conlleva toda la riqueza de la dimensión ética de la persona. El mundo pático, el mundo cognoscitivo, el mundo volitivo, el nivel ejecutivo de la persona: todo resuena en la actitud moral”.²⁵

22. Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004, 218-224. Id. *Christi vestigia sequentes*, Roma, PUG, 1995², 161-171.

23. Cf. K. DEMMER, *Opción fundamental*, en F. COMPAGNONI y otros, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 1269-1277.

24. Un estudio de los problemas que presenta la antropología trascendental puede encontrarse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en: *Persona, verità e morale*, Roma, Città Nuova, 1987; más breve, en Id., *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998².

25. M. VIDAL, *op. cit.*, 411.

Su dificultad reside, sin embargo, en su insuficiencia para estructurar coherentemente esa pluralidad de dimensiones, y servir así de criterio ético en el ámbito específicamente normativo.

Para tomar conciencia de este problema sería necesaria una prolija confrontación con la moral tomista de la virtud, lo cual a mi juicio, no ha sido logrado por Vidal en su “Moral de actitudes” sino de un modo fragmentario, con importantes lagunas que impiden la comprensión del dinamismo moral tal como S. Tomás lo expone en la *Suma Teológica*.²⁶ Sobre todo, se omite un desarrollo de *la concepción tomista de la razón práctica*, a la que hemos hecho referencia, y sin la cual el resto de la presentación pierde inteligibilidad.

Esta carencia se percibe en la crítica de la “naturaleza humana normativa” (MA/I,232), que es válida para las “desviaciones” de los últimos siglos, en particular, la “ontologización” del concepto de “naturaleza humana”, operada por la neoescolástica, o las interpretaciones biológicas de raíz estoica, pero no alcanza al concepto tomista de ley natural, que no se funda en el conocimiento especulativo de una “naturaleza humana” precedente a partir de la cual la razón práctica derivaría sus contenidos, sino en la percepción *originaria* por parte de la razón práctica de los bienes sustanciales y operativos que integran el fin del sujeto moral.

El tratado de los actos humanos no indica en S. Tomás que el acto humano sea “la categoría moral básica”, en la línea de una “moral de los actos” (MA/I,295). Si es cierto que el fin de la vida moral es la *actuación excelente*, y se hable de virtudes o de actitudes, no se ve qué otro objetivo tendrían éstas sino el de potenciar al sujeto para obrar bien.²⁷ En segundo lugar, “separar” la estructura discursiva del acto humano de su moralidad (MA/I,298) no es posible, porque los criterios de dicha moralidad están fundados en el conocimiento moral *directo* que estructura interiormente el obrar moral. Es esta estructura la que permite esclarecer la relación entre *intentio* y *electio*, *finis operis* y *finis operantis*, medios y fines, y el concepto mismo de objeto moral, y a partir de la cual es posible responder a las objeciones de Vidal sobre un supuesto dualismo entre cuerpo y alma, razón y voluntad, especificación y ejecución. Por eso, lejos de ser “empobrecedora” (MA/I,407), la íntima conexión entre el estu-

26. M. VIDAL, *Moral de actitudes. Moral fundamental*, I, Madrid, PS, 19908 (=MA/I).

27. Los mismos valores no son, en primer lugar, sino cualidades de los actos, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural* (nota 15), 372-373.

dio del dinamismo interno del acto moral y los principios de la moralidad es obligada e indispensable.

Por último, esta teoría del acto humano y de la bondad moral objetiva, no genera un peligro de “atomización” de la conducta moral, sino que, por el contrario, introduce la pregunta sobre el *principio* del obrar bueno y excelente (I-II 49), y sienta así las bases para elaborar un concepto de virtud que habilite al sujeto a producir actos buenos no por mera obediencia a reglas exteriores –provengan éstas de un tercero o de la propia razón–, sino por una ordenación interna de sus facultades apetitivas, penetradas por la razón práctica y ordenadas a los fines que integran complejivamente el bien de la persona. Lejos de ser continuado por la tradición posterior (MA/I,782), este concepto de virtud ha sido *sustituido* por el de una disposición estable a cumplir con facilidad y gusto la norma moral, y no podía ser de otra manera, ya que la moral post-tridentina, que es una moral de la obligación, opera, por influencia del nominalismo y por reacción contra él, con una antropología distinta.

Omitida la vinculación de la moral de la virtud a una precisa concepción de la razón práctica, las objeciones presentadas por Vidal aparecen como periféricas y poco concluyentes: si la virtud es “principio” o “meta” es cuestión de la perspectiva formal que se adopte; la supuesta incompatibilidad de la categoría de “hábito” con el personalismo, depende del grado de univocidad o de significación analógica que se le atribuya; su falta de “dinamismo” no parece insuperable a través de una reinterpretación que asuma más plenamente el factor histórico.

Por todo esto, a mi juicio, la “moral de actitudes” rechaza el concepto tomista de virtud sin cuestionarlo a fondo. Además, a falta de una teoría de la acción alternativa, no dispone criterios morales claros para vincular las actitudes a los actos concretos, con el consiguiente peligro de que la convergencia de diversas perspectivas conduzca a su mera yuxtaposición en cada tema particular. A esta cuestión, que constituye el núcleo central de estas reflexiones debemos dedicarnos a continuación.

6. Valores y acciones

La teoría de la acción, en la moral tomista, fundamenta la *unidad de la razón práctica*, pues aquella consiste en el estudio del proceso discursivo por el cual los fines virtuosos, percibidos por la razón práctica de un

modo genérico, se traducen en elecciones y acciones concretas. Es precisamente esa unidad la que no puede ser garantizada por la moral de actitudes y su recurso a los valores.

La percepción de los valores (MA/I,435) tiene lugar a través de los diferentes cauces de la estimativa moral –connaturalidad, contagio, rechazo, etc.–, pero dicho conocimiento no dice nada todavía acerca de lo que en concreto tenemos que hacer, pues los valores sólo pueden traducirse directamente en normas reflexivas –ej., “se debe obrar siempre con justicia”–. Para darles contenido concreto no existe otro método que el de la maximización de bienes o males pre-morales, de modo que los valores no serían, en el fondo, otra cosa que modos de optimizar bienes, y las acciones serían “expresiones” de los valores, más allá de su estructura objetiva.

En realidad, el bien moral es un bien práctico, es decir, una propiedad del obrar, como reconoce Vidal (MA/I,425). El análisis de los valores sólo puede decirnos algo de las acciones si se funda en el análisis de la acción, mostrando cómo la acción no sólo “expresa” el valor, sino que lo *realiza* en su estructura intencional objetiva. A falta de ello, la acción termina cayendo en el plano pre-moral.

A mi juicio, es esto lo que sucede en la exposición sobre la intención moral (MA/I,477-479). En ella, el *finis operis* es definido como “la objetividad de la acción”, es decir, “la significación objetiva de la acción en cuanto realidad moral, y por tanto, asumida por el agente moral; no es el objeto bruto o la acción en cuanto entidad pre-moral, sino la actividad del sujeto en cuanto está ya intencionalizada moralmente”. Esa fuerza intencionalizadora del agente es el *finis operantis*.

La ambigüedad de estas expresiones radica en el hecho de no discriminar entre el orden de la *ejecución* y el de la *especificación*. Desde esta última perspectiva, la moralidad esencial de la acción está dada por el *finis operis*, constituido por la *razón* y no por la voluntad, y que consiste en el *contenido intencional básico* del acto; y en la elección de lo que el *finis operis* ya es, la voluntad del agente se hace buena o mala. Es difícil evitar la impresión de que, en la visión de Vidal, el acto exterior es una realidad pre-moral (el *exterior event* de L. Janssens) que recibe su especificación de una intención moralizante.²⁸ Por ello mismo, al tratar sobre las

28. Afirma Vidal, por ej., que “el bien moral está «materialmente» en la ordenación teleológico-práctica inherente a la realidad”. Una teleología “inherente a la realidad” difícilmente se pueda calificar de “moral”. A continuación reconoce que puede haber medios *moralmente* malos cu-

fuentes de la moralidad, interpreta el término “objeto” como “objeto de-sencarnado”, es decir, carente en sí mismo de intencionalidad, que estaría reservada al “fin”.²⁹ Es cierto que *finis operis* y *operantis* se vinculan entre sí como materia y forma respectivamente, pero ello no en el sentido de la doctrina hilemórfica, sino como el color respecto a la luz, o como el cuerpo respecto al color (cf. *De Caritate*, a.4), es decir, como el todo bajo dos formalidades.

Pasando por alto que el objeto del acto exterior es también un fin, y más aún, el fin que especifica la acción, Vidal llega a la conclusión de que VS “maximaliza” la importancia del objeto y “minimaliza” la importancia de la intención, y que apenas habla del fin y de las circunstancias como fuentes de la moralidad.³⁰ Esto último debe ser así por una razón *analítica*: las circunstancias son, en el contexto de la doctrina de las fuentes de la moralidad, aquellos aspectos de la situación que no modifican esencialmente el objeto, y el fin se refiere a las intenciones ulteriores que no pueden justificar una intencionalidad básica mala (objeto). En cuanto a la referencia al fin último “como determinante primario de la moralidad”, cabe recordar que para S. Tomás, las acciones morales no se especifican en virtud del fin último –ni siquiera por la caridad–, sino por los fines próximos (*In II Sent.*, d.38, q.1, ad 3).

Se comprende, en esta lógica, que sea la intencionalidad del agente la que aporta la moralidad a la acción refiriéndola a la obtención de ciertos valores. Ahora bien, *si por un lado los valores morales se intuyen como ideales formales en el plano trascendental, y por otro las acciones se deciden con base en ponderaciones de bienes pre-morales en el plano categorial, la razón práctica ha perdido la unidad, y la función de “telos” del obrar moral que le asigna la ética de la virtud.*

A mi juicio, el intento de mediar entre ambos planos a través del concepto de actitud no se sostiene. La actitud es una disposición adquiri-

ya causación no puede ser nunca justificada, pero “las decisiones éticas se suelen realizar al interior de un conflicto de bienes (o males) ónticos”, cf. M. VIDAL, *Papel de la intención del agente en la determinación de la moralidad*, en S. PINCKAERS – C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Universalité et permanence des lois morales*, Paris, du Cerf, 1986, 354-355.

29. M. VIDAL, *op. cit.* (nota 16), 143. En esta concepción del *finis operis* y *operantis*, el autor sigue la conocida doctrina de S. PINCKAERS, *Papel del fin en la acción moral, según santo Tomás*, en: ID., *op. cit.* (nota 7), 175-219, y que ha sido criticado de un modo, a mi juicio, decisivo por Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l’agir humain*, Editrice Vaticana, 1980, en especial, 280-289.

30. M. VIDAL, *La encíclica Veritatis splendor y el Catecismo Universal*, en D. MIETH (ed.) *La teología moral ¿fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1995, 296.301-302.

da que lleva a reaccionar positiva o negativamente ante los valores éticos (MA/I,807). A su vez, con sus componentes cognoscitivos y afectivos, se resuelve en una inclinación positiva o negativa ante un determinado objeto, y por consiguiente, en el impulso a la acción. Aunque esta descripción sea fenomenológicamente correcta, nada dice acerca del modo en que la actitud se vincula con la estructura de la acción, con el consiguiente peligro de intuicionismo.

Se podría contestar a lo anterior con el estudio de los principios morales, donde se introducen los tópicos clásicos en la materia (MA/I;469-483). Pero la aplicación consistente de los mismos remite a la doctrina tomista de la acción –incluso la recta utilización del principio– “técnico” según Vidal –del doble efecto–, con lo cual la moral de actitudes pierde buena parte de la trascendencia que se atribuye.

Y, en última instancia, esta dificultad es consecuencia de concebir al hombre como “espíritu encarnado” y a los actos humanos como fenómenos originariamente espirituales que luego se “encarnan” o “expresan” en el nivel de la sensibilidad y corporeidad. Por el contrario, es una exigencia de la antropología integral afirmar que los actos espirituales, sin negar su naturaleza específica, tienen su fundamento en la corporeidad y en la sensibilidad, y por lo tanto, en las inclinaciones naturales, ordenadas al bien de la persona por la razón.

7. Alcance práctico de la discusión

Las consecuencias normativas de las diferencias apuntadas, se ponen muy claramente de manifiesto en el tema de la anticoncepción (MA/II,565-577). M. Vidal enuncia dos “pistas de orientación moral” para el recurso a los “métodos propiamente anticonceptivos”: 1) el respeto de “la visión integral del matrimonio y del amor humano”; y 2) La eficacia técnica de los métodos. Además, se atribuye a los mismos cónyuges la responsabilidad del discernimiento sobre la procedencia de su utilización. En apariencia, la primera pista es la decisiva porque provee el encuadre moral del discernimiento y asume en sí el segundo aspecto, subordinado, de la eficacia.³¹

31. Reproduce los “criterios objetivos” del Esquema del documento sobre la paternidad responsable, aprobado por la mayoría de la Comisión para el estudio de los problemas de la población, de la familia y de la natalidad, finalmente rechazado (HV 6).

Ahora bien, la visión integral del amor humano tiene aquí el carácter de *motivación*, que como tal es fundamento de *actitudes* ordenadas a una vida conyugal amorosa y fecunda. Al discernimiento de los esposos se confía, en primer lugar, la decisión de tener o no hijos, y en su caso, cuántos –*finis operantis*, fin de la *intentio* en sentido propio—. En segundo lugar, deben decidir los medios para alcanzar ese fin –*finis operis*, el objeto de la *electio*—. Es claro que esta elección de los medios es vista como un juicio en sí mismo *técnico*, formulado en base a la ponderación de las ventajas y desventajas que los distintos medios anticonceptivos comportan en el plano pre-moral, y que recibirían su carácter moral de la “intencionalización” del sujeto, es decir, de la fuerza moralizante de la intención.

El “medio” es aquí un acto *físico*: el uso de un método anticonceptivo, moralmente neutro, al cual se yuxtapone una intención, por hipótesis, buena. Sin embargo, estos dos elementos juntos no constituyen una “acción intencional”. Aquí no tiene lugar la consideración del “medio” como un acto moral en sí mismo, dotado de un contenido intencional básico, que no es simplemente “usar un medio anticonceptivo”, sino “recurrir a la anticoncepción”. *La estructura voluntaria objetiva del acto anticonceptivo es el tema que se ha dejado de lado.*

Como consecuencia, no es “la visión integral del amor humano” el criterio decisivo, porque el contenido de esta motivación es determinado por una ponderación técnica, a la cual aquella se limita a prestar su carácter “moral”. La acción física ha sido “intencionalizada” moralmente por el *finis operantis*, sin que se explique *cómo* esto pueda acaecer.

Cabe preguntarse: ¿de qué manera se justifica la coherencia moral del recurso a los medios anticonceptivos (acto físico) con la motivación-intención, es decir, que aquél no sea un medio “discontinuo” con el fin, o “en sí mismo desordenado” (MA/I, 482)?

Humanae Vitae (HV) califica como ilícita la *anticoncepción* –un tipo de acto moral, y *no* los métodos anticonceptivos, un objeto físico–, porque es la estructura moral de ese acto la que no respeta el significado integral del amor humano. Dicho respeto requiere, como se sabe, *no* necesariamente querer que cada acto sea fecundo, sino que en cada acto la voluntad permanezca “abierta” a la fecundidad. Ello se verifica cuando los cónyuges eligen realizar o no realizar, en virtud de la paternidad responsable, el acto conyugal como acto que en sí mismo posee virtualidad procreadora. La responsabilidad procreadora se traduce, llegado el caso, en una mo-

dificación de la conducta de los esposos, que tienen relaciones o se abstienen de ellas bajo la regulación de la virtud de la castidad conyugal.

Por el contrario, la anticoncepción es un tipo de acción que posee una estructura intencional diferente. Cuando los esposos eligen este medio, no eligen “suspender un poder procreativo que es tal sólo materialmente”,³² sino *suprimir* el significado procreativo del acto, haciendo innecesaria la responsabilidad, la regulación racional propia de la virtud, que es suplantada por una de carácter técnico, y haciendo innecesaria también toda modificación de la conducta sexual. En la anticoncepción, por lo tanto, la voluntad no está “abierta” a la vida, más allá de la bondad de los fines que eventualmente la motivan.

En esto no hay huella de “naturalismo” o “procreatismo”. No es la artificialidad del método el problema –de hecho se reconoce la licitud de su empleo como medio terapéutico, HV 15–, sino la preocupación auténticamente personalista de preservar la capacidad objetiva del comportamiento sexual dentro del matrimonio para expresar el amor conyugal, y no falsificarlo provocando un repliegue del deseo sobre sí mismo.

De la confrontación de las dos posiciones, surgen con claridad los límites de la moral de actitudes. Es revelador que Vidal no se detenga a considerar los argumentos del Magisterio y de la teología que lo explica. Desde la categoría de “actitud”, tal como está hoy formulada, el meollo de la fundamentación se escapa irremediamente. No es menos cierto, sin embargo, que la solución propuesta por la moral de actitudes tiene un grado importante de plausibilidad, sobre todo por el hecho de incorporar el “conflicto” en sentido objetivo y no sólo como “conflicto de conciencia”.³³ Pero ¿debe recurrirse necesariamente para ello a una metodología proporcionalista, o puede lograrse, incluso de un modo más adecuado, también desde la ética de la virtud?

8. Posibilidades de la ética de la virtud

Es aquí donde cobra una importancia central la afirmación, recordada más arriba, de que los actos intrínsecamente malos no pueden definirse con prescindencia de su *contexto ético*. Una norma pierde sencillamen-

32. G. MURARO, *Procreación responsable*, en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *op. cit.* (nota 23), 1516.

33. Cf. M. VIDAL, *op. cit.* (nota 16), 128 y nota 59.

te su inteligibilidad si se pretende aplicarla en un contexto ético ajeno al que le da sentido. ¿Cuál es el contexto de la doctrina de la anticoncepción enseñada por HV? Responde M. Rhonheimer que “una elección contraceptiva es la elección de un acto que, tratándose de relaciones sexuales libremente consentidas de las cuales se prevén posibles consecuencias procreativas, evita que las mismas tengan tales consecuencias, y la elección es hecha precisamente por ese motivo”.³⁴

Esto puede redimensionar la afirmación de que la ética de la virtud no contempla la “conflictividad de las realidades humanas”. El uso del preservativo para prevenir el HIV *no es anticoncepción*, pues el contenido de sentido del acto no consiste en eludir la responsabilidad procreativa sino en protegerse de la enfermedad. Utilizar píldoras anticonceptivas para defenderse del peligro de estupro *no es anticoncepción*, porque no se refiere a relaciones sexuales consentidas sino a situaciones de violencia sexual. La atleta que toma anovulatorios para evitar la menstruación durante la competencia *no incurre en anticoncepción*, porque su acción no está dirigida a tener relaciones sexuales infecundas. En cada uno de estos casos, el tipo de acción intencional básica es distinto en su *genus moris* al que estamos analizando. ¿Tendría sentido decir que estos actos atentan contra la plena entrega amorosa de los cónyuges?

Todavía es posible dar un paso más. La definición del contexto ético de la anticoncepción que hemos citado, implica la *posibilidad sensata* para los cónyuges de recurrir a los períodos infecundos. ¿Qué pasa cuando dicha posibilidad no existe? ¿Se puede seguir hablando, en tal hipótesis, de una *elección contraceptiva*? En un artículo precedente hice referencia al caso de los matrimonios que no pueden elegir la ocasión del encuentro sexual,³⁵ caso en el cual el recurso a un método anticonceptivo, no habiendo alternativa razonable, no debería ser descripto como anticoncepción, sino como “cultivo del amor conyugal dentro de los límites impuestos por la realidad”.

Por este camino, a través del contexto ético puede ingresar en la ética de la virtud la perspectiva *hermenéutica*, a la que hice referencia en la obra de K. Demmer. La apreciación de la posibilidad sensata de recurrir a la planificación natural reclama la consideración de los ambientes socioeconómicos y culturales y las capacidades morales de quienes viven inser-

tos en ellos, a fin de lograr una comprensión suficientemente diferenciada del preciso contexto ético en que la norma debe aplicarse.

En ambientes fuertemente condicionados por la carencia de formación humana y religiosa, la cultura machista, la falta de trabajo y de condiciones dignas de vivienda, la promiscuidad, y la procreación descontrolada e irresponsable, el recurso a los medios anticonceptivos podría constituir el *primer paso* en el camino *progresivo* de la responsabilidad procreadora.

Pero incorporada en el marco de la ética de la virtud, esta hermenéutica ya no será una interpretación de la mera “estructura óptica” del acto a la luz de un determinado proyecto antropológico, como en K. Demmer –y, según creo yo por los motivos explicados, también en Vidal–, sino de la apreciación realista y diferenciada de la referencia intencional del acto, en su estructura objetiva, a los fines virtuosos. La ética de la virtud ofrece, por esta vía, un método capaz de incorporar el conflicto de valores, evitando el riesgo de distorsión “técnica” del razonamiento moral, o la multiplicación de “excepciones” sin criterios adecuados de verificación.

9. Conclusiones

Es preciso reconocer que el término “actitud” resulta hoy más familiar y sugestivo que el desgastado término “virtud”. No hay por qué empecinarse en cuestiones de palabra. Pero a mi juicio, la virtud, en sentido tomista, *expresa una visión de la estructura moral del hombre que es irrenunciable, y que constituye la única base sólida para los juicios morales*. G. Abbà ha rescatado con una nueva profundidad esa visión, M. Rhonheimer ha mostrado su relevancia normativa, L. Melina, entre otros autores, ha explicitado su valencia personalista.

La ética de la virtud, además, es apta para recibir todas las instancias positivas de la actual moral de actitudes, en la medida que supere cierta tendencia esencialista que la afecta, para incorporar, en plena fidelidad a sus principios fundamentales, una perspectiva hermenéutica que la haga más sensible a la cultura, las condiciones concretas de la vida social, la historia y los procesos personales. Ello ha motivado nuestra breve referencia a un autor no enrolado en la ética de la virtud como K. Demmer.

Hasta hoy la argumentación de la ética de la virtud se desarrolla de un modo unidireccional, de los principios a la realidad. La estrechez de

34. M. RHONHEIMER, “The Truth about Condoms”: *The Tablet* 10.7.2004.

35. G. IRRAZÁBAL, “El teleologismo después de la *Veritatis Splendor*”: *Moralia* 26 (2003) 31-57.

este método puede ser superada recurriendo al “círculo hermenéutico” o “pericóresis” entre objeto y consecuencias, que propuso Demmer,³⁶ no para diluir la diferencia entre ambos sino para precisarla. Por este camino, la ética de la virtud podría liberarse de cierta inclinación deductivista, y ganar ductilidad frente a las exigencias de la realidad.

Claro que este diálogo debe incluir una confrontación más prolija de las antropologías subyacentes en las categorías de virtud y actitud, con la esperanza de llegar en algún momento a una *nueva síntesis*, y a una presentación más coherente del conjunto de la moral. Por el momento, no parece prudente descartar sin más la categoría de virtud, en la medida en que está ligada a una concepción de la razón práctica de la cual no se ha encontrado una alternativa convincente, y que es todavía capaz de integrar las instancias positivas de una visión del hombre más moderna, dinámica y pluridimensional.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
19-08-06 / 15-09-06

36. Cf. Una metodología análoga para la mediación entre principios y consecuencias ha sido elaborada en el campo de la bioética, cf. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica*, Milano, San Paolo, 1993, 571-602.

LA “HABITABILIDAD COMUNIONAL” COMO FIGURA CONCLUSIVA DE LA *TEODRAMÁTICA* DE HANS URS VON BALTHASAR¹

RESUMEN

La positividad del otro y el siempre más del amor son los pilares sobre los que Hans Urs von Balthasar construye el último escenario de su *Teodramática*: la Trinidad. En este escenario trinitario, en el que el amor es el fundamento sobre el que se sostiene la otredad, quedan asumidos la muerte y el dolor, la fealdad y la deformidad. Fundamentada sobre este dinamismo trinitario, la “habitabilidad comunional” es interpretada por la autora como la figura conclusiva del teodrama. Esto supone que el dramatismo de la escisión y desamparo del no-amor puede albergar la esperanza de ser recogido en un amor que asume al otro y lo habita. En esto radica el carácter epocal de esta figura.

Palabras clave: Comunión, Trinidad, teodrama, otredad, intersubjetividad.

ABSTRACT

The ultimate scenario of von Balthasar's *Theodramatik*, Trinity, is based upon two pillars: the other's positivity, and love's increase. Within this trinitary scenario, where love is the base of otherness, death and pain are assumed, as well as ugliness and deformity. The authoress interprets communion habitability as the ending act of God's drama. This means that love has the hope to assume and inhabit the other, his lack of love and bereavement. This is why this figure marks an epoch.

Key Words: communion habitability, Trinity, otherness, intersubjectivity.

1. El texto de este artículo inédito fue leído en el *XVI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, “Intersubjetividad y Comunidad. La interpelación de lo extraño” en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Sección Fenomenología y Hermenéutica. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (20-23/septiembre/2005).