

Irrazábal, Gustavo

¿Existe una gradualidad inherente a la ley moral?

Revista Teología • Tomo XLVII • N°102 • Agosto 2010:167–187

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Irrazábal, Gustavo, *¿Existe una gradualidad inherente a la ley moral?* [en línea], *Teología*, 102 (2010)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/existe-una-gradualidad-inherente-a-la-ley-moral.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

¿EXISTE UNA GRADUALIDAD INHERENTE A LA LEY MORAL?

RESUMEN

La *Familiaris consortio* n.34 definió la “ley de la gradualidad”, como cumplimiento progresivo de la ley moral, contraponiéndola a la “gradualidad de la ley”, la cual es considerada como una expresión del rechazo al carácter vinculante de la misma. Pero no es éste el único modo posible de concebir la gradualidad de la ley. Santo Tomás presenta en la *Suma Teológica* un ejemplo de gradualidad de la ley (civil), a partir del cual este estudio se propone mostrar que existe una gradualidad inherente a la ley moral, que, sin privar a ésta de su fuerza obligatoria, le permite adaptarse dinámicamente al desarrollo moral del sujeto.

Palabras clave: moral fundamental, discernimiento, Ley de gradualidad.

ABSTRACT

Familiaris consortio n.34 has defined the “Law of Gradualness”, as the progressive fulfillment of the Moral Law, in opposition to the “Gradualness of Law”, which is considered as a rejection of its compelling character. But this is not the only way the Gradualness of Law can be conceived. Saint Thomas presents in his *Summa Theologiae* an example of gradualness of (civil) law, from which this study propounds the possibility of a kind of gradualness inherent to Moral Law itself which, without depriving it from its binding force, allows its dynamic adaptation to the degree of moral development of its subject.

Key Words: Fundamental Moral, Discernment, Law of Gradualness.

En un artículo anterior,¹ propuse interpretar la ley de la graduali-

1. G. IRRAZÁBAL, “La ley de la gradualidad como cambio de paradigma”, *Moralia* 102/3 (2004) 167-190.

dad no como un mero principio pedagógico, sino como una categoría *moral* a través de la cual es posible fundar la licitud de “objetivos intermedios”, que sin coincidir plenamente con la ley moral, sean dinámicamente proporcionados al desarrollo progresivo de las capacidades de cada persona. Pero aquí parece esconderse una contradicción: ¿puede ser lícita una conducta que no coincide con la ley moral? Solamente podría responderse en modo afirmativo a esta pregunta postulando la existencia de una gradualidad *en la ley misma*, posibilidad que me propongo explorar en el presente trabajo.

Ahora bien, el hecho de que la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*,² rechace en modo tan taxativo la identificación de la “ley de la gradualidad” con una “gradualidad de la ley” (n.34), me impulsa a volver sobre sus expresiones desde la perspectiva señalada. En dicho documento, la gradualidad de la ley es definida a través de dos expresiones: “mirar la ley como un mero ideal”; y considerar que hay “varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones” (*ibid.*). Estas dos caracterizaciones no son idénticas, lo cual hace necesario, en primer lugar, un trabajo de interpretación para precisar el alcance de aquel concepto. Una vez hecho esto, corresponde indagar si no existe una forma de gradualidad de la ley moral que no coincida con la mencionada y que pueda constituir una mediación adecuada entre la norma moral y el sujeto histórico, respetando las leyes de su crecimiento en la caridad.

1. La gradualidad de la ley en la FC

Pese a su aparente claridad, el concepto de “gradualidad de la ley” en la *FC* es complejo y no del todo consistente. Conviene, pues, comenzar esta investigación, individualizando los distintos sentidos que reviste esta expresión en el texto magisterial.

1.1. La ley moral como “mero ideal”

Considerar la ley moral como “ideal”, significa admitir, por un lado, que sus exigencias no pueden ser cumplidas exhaustivamente –preceptos positivos– o inmediatamente –preceptos negativos–; pero, por el otro,

2. En adelante FC.

implica el reconocimiento de su carácter vinculante, en el sentido de que compromete moralmente al sujeto en un esfuerzo por realizarla en su vida.

Un consejo, por ejemplo, no obliga bajo pecado, pero señala “lo mejor”, cuyo rechazo no es indiferente para la realización del sujeto como persona. La norma negativa también puede ser considerada como un ideal, entendido este último no como “un *mero* ideal que puede alcanzarse en el *futuro*” sino “como un mandato de Cristo Señor a superar con valentía las dificultades” –en el presente–. Con referencia específica a la normativa de la *Humanae Vitae*, se exige de los cónyuges que “se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal norma”. La norma negativa puede ser considerada un ideal cuando la situación o ciertas condiciones del sujeto hacen imposible su cumplimiento inmediato, por el hecho de que continúa obligando al sujeto a procurar su pleno cumplimiento.

¿Qué quiere decir entonces la *FC* al hablar de “mero” ideal? La expresión no es clara. Si por “mero” ideal se entiende aquél que carece de todo carácter vinculante, ya no se trata de un ideal en sentido *moral*. La expresión “me gustaría llegar a esto”, desprovista de todo compromiso personal, señala a lo sumo un ideal estético. Pero ya no cabría hablar de “gradualidad de la *ley*” porque falta un presupuesto esencial, como es el reconocimiento de la norma moral como tal. Si se entendiera, en cambio, el “mero ideal” como aquello que no reclama el cumplimiento inmediato, su rechazo eliminaría la idea misma de gradualidad.

Descartadas estas interpretaciones *objetivas* del “mero ideal”, sólo queda pensar que con esta expresión el documento alude a la incoherencia *subjetiva*, a la falta de tensión de la voluntad: reconozco un ideal moral –por consiguiente, vinculante para mi vida– pero, a causa de las dificultades que conlleva, eludo sus exigencias actuales, difiriendo su cumplimiento “para el futuro”. Se trata de un dinamismo moral insuficientemente asumido. Aquí no se está refutando, pues, una *doctrina* sino una *actitud* contraria a la rectitud moral, por lo que el verdadero problema de la “gradualidad de la ley” queda intacto.³

3. Tiene razón entonces E. Anscombe cuando, después de buscar algún ejemplo de “mero ideal” en el plano de la moral objetiva, llega a la conclusión de que la “gradualidad de la ley” no es más real que los unicornios. Cf. E. ANSCOMBE, “Gradualness in a Law, and a Law of Gradualness”, *Anthropos* 2 (1986) 183-186. No advierte, sin embargo, que aquella expresión hace referencia a actitudes *subjetivas*, con lo cual deja sin abordar el problema *objetivo*, que no se puede considerar *a priori* como carente de sentido.

1.2. *La ley moral estratificada*

La segunda definición permite pasar del plano de las actitudes subjetivas al problema objetivo: la postulación de “varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones”.

No se trata ya de la incoherencia frente al ideal moral, sino de la afirmación de que las exigencias de la ley deben ser graduadas, de modo tal que quienes se encuentran en una determinada situación no se ven alcanzados *en modo alguno* por la “forma” de la ley correspondiente a otra situación. Se trata, en rigor, de leyes *diferentes* para situaciones diferentes.

Ahora bien, ¿qué diferencia existe entre este planteo y la ley de la gradualidad? ¿no se reconoce en virtud de esta última que la ley moral alcanza a sus sujetos de un modo diferenciado, obligando a unos al cumplimiento inmediato y a otros a dar el paso posible en pos de él? La diferencia reside, claramente, en el hecho de que en la gradualidad de la ley así descripta no hay razón que impulse a los sujetos a buscar el pleno cumplimiento de la misma. Se trata de una gradualidad concebida *estáticamente*, donde la distinción entre “formas” de la ley y “categorías” de individuos y situaciones conlleva la pérdida de unidad de la ley, su estratificación.

Teniendo en cuenta que ya no estamos hablando de un problema de coherencia subjetiva sino de una característica que se atribuye a la ley, la refutación de esta posición no puede consistir en la crítica de una *actitud* moral, como sucede con la primera definición que hemos aludido, sino que debe apuntar al modo *teórico* de plantear la tensión entre la ley universal y la situación concreta.⁴

1.3. *Concepto de gradualidad de la ley*

Podemos resumir lo dicho hasta aquí afirmando que la *FC* superpone dos definiciones distintas de la gradualidad de la ley. Considerada como “mero ideal”, ésta pertenece al nivel práctico-subjetivo, en cuanto se refiere a una actitud de rechazo de la obligatoriedad absoluta de una determinada norma moral. Considerada como

4. En un error simétricamente opuesto al de E. Anscombe, W. Waldstein pretende refutar esta segunda definición (objetiva) de la gradualidad de la ley, considerándola como un subterfugio para escapar a las exigencias de esta última (plano subjetivo). Cf. W. WALDSTEIN, “The distinction between «The Law of Gradualness» and «The Gradualness of Law», *Anthropos* 2 (1986) 187-200.

una diferenciación de la ley en función de una diversidad de sujetos y situaciones, se ubica en el nivel teórico-objetivo, como modo de concebir la relación entre la ley universal y la situación concreta, que compromete la unidad y por consiguiente la *ratio legis* de la primera. En el primer caso, el sujeto rehúye toda obligación inmediata ante la ley que no puede o no quiere cumplir en el presente; en el segundo caso, se considera absolutamente obligado por la norma, pero sólo bajo la “forma” que corresponde a su situación concreta.

El elemento común entre ambas definiciones es el rechazo del dinamismo de la vida moral, sea por la falta de compromiso del sujeto, sea por una inadecuada interpretación de las exigencias objetivas de la ley. Si ello es así, resulta claro que en ningún caso podemos hablar de “gradualidad”, si la misma se entiende como progresión:⁵ en el primer caso, el sujeto elude el empeño de crecimiento moral; en el segundo caso, habría que hablar más bien de una “estratificación” de la ley que no compromete al sujeto a superar su actual situación.

La *FC* no considera, y por consiguiente tampoco rechaza, una gradualidad de la ley que respete el sentido dinámico de la vida moral, haciendo justicia a la seriedad del empeño ético, y garantizando la unidad de la ley moral que sigue siendo directamente vinculante –no en cuanto al cumplimiento exhaustivo inmediato, sino en cuanto al esfuerzo por lograrlo–.

¿Qué diferencia habría entonces con la “ley de la gradualidad”, definida en los términos de la *FC*? La diferencia estribaría en que esta última es concebida como un principio relativo a la *responsabilidad subjetiva*, por el cual se exhorta al pecador al esfuerzo y a la esperanza, y al pastor, a la misericordia; en cambio, la gradualidad de la ley sobre la que nos proponemos reflexionar sería un principio interpretativo de la *ley*, que permitiría afirmar la corrección de ciertos actos en cuanto “pasos intermedios” al pleno cumplimiento de la misma. La gradualidad no estaría sólo del lado del sujeto –su dimensión histórica– sino también del lado de la ley que regula sus actos.

Esto no debería confundirse, sin embargo, con una afirmación de la existencia de “varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones” (*FC* 36.5), en el sentido en que

5. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, “gradual” es aquello que “está por grados o va de grado en grado”. Esto segundo expresa la idea de progresión.

puede hacerlo la ética normativa, definiendo reglas generales y aplicándolas a diferentes “casos”. Se referiría exclusivamente a la adaptación de la ley al grado de crecimiento moral del sujeto, dimensión que escapa, en sentido estricto, a las posibilidades de la ética normativa, ya que sólo se puede reconstruir indirectamente y en clave narrativa.⁶

2. La gradualidad de la ley en la Suma Teológica

Con referencia a esta pregunta sobre la posibilidad de una gradualidad de la ley moral en el sentido indicado, el uso del concepto de gradualidad en la Suma Teológica puede procurarnos valiosas indicaciones.

2.1. Gradualidad como crecimiento en la caridad

En primer lugar, resulta claro que es en el ámbito del crecimiento en la caridad donde S. Tomás recurre a la gradualidad con un significado moral (*gradus, gradatim*).⁷ La caridad es una cierta amistad del hombre con Dios, amistad que consiste en el don que Dios hace al hombre de su bienaventuranza, de la participación en su misma vida trinitaria. En dicha participación el hombre crece a través de un camino progresivo y virtualmente ilimitado (II-II 24,6.7).

Ese camino tiene su punto de partida en el cumplimiento de los preceptos (negativos), que nos apartan de lo que es contrario a la caridad (II-II 184,3c.), para seguir con los consejos, que nos ayudan a liberarnos de aquello que, sin ser contrario a la caridad, puede de algún modo dificultarla (*Ibid.*). A ello se suman, finalmente, los preceptos positivos que también son susceptibles de diversos grados de realización, como sucede con el precepto del amor a Dios (II-II 184,3 *ad* 2), aunque dicha gradualidad no es posible sino sobre la base de la existencia de un grado ínfimo de caridad: “que no se ame nada en mayor grado que a Él, contra Él o con igual intensidad que a Él” (*Ibid.*).

De otra manera, sustancialmente análoga, en II-II 24,9 describe S. Tomás el crecimiento de la caridad en tres grados: el de los incipientes, que consiste en apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias; el

6. Cf. G. IRRAZÁBAL, *o.c.*, 166-167.

7. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona, EUNSA, 1996, 111-115.

de los proficientes, que crecen en la caridad por la práctica del bien; y el de los perfectos, cuyo deseo es unirse a Dios y gozar con Él.

Se debe concluir de esto que el crecimiento en la caridad parte de una conversión inicial consistente en el cumplimiento de los preceptos negativos, límite mínimo de la vida moral. La conversión inicial no es, en rigor, una etapa ni admite grados: ella misma constituye el grado mínimo, la condición previa del camino: se trata del reconocimiento del bien moral y el arrepentimiento del propio pecado. A partir de allí comienza el camino de crecimiento por un proceso interno y orgánico de despliegue del don de la caridad.

Confrontando este concepto de gradualidad con el de *FC 34* habría que concluir que este último es más amplio, ya que se aplica al camino de los esposos que, si bien desde el principio deben aceptar la ley moral y buscar su cumplimiento, pese a su voluntad bien dispuesta sólo pueden alcanzarlo progresivamente:

“Se pide (pues) una *conversión continua*, permanente, que aunque exija el alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud, se actúa sin embargo concretamente *con pasos* que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico, que avanza *gradualmente* con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto a toda la vida personal y social del hombre. Por esto es necesario un camino pedagógico de *crecimiento* [...]” (*FC 9*, subrayado mío)

Se reconoce, pues, una gradualidad en el cumplimiento de ciertos preceptos negativos, planteada desde el punto de vista limitado de la imputabilidad subjetiva: cada “paso” de los esposos, que por definición se ubica detrás del mínimo, sigue siendo objetivamente un pecado, cuya culpabilidad se ve atenuada por sus propósitos de crecer en la observancia de la ley.⁸

En la medida, sin embargo, en que esa culpabilidad quede reducida al mínimo o incluso desaparezca, por el hecho de que los cónyuges obran en el máximo de sus posibilidades presentes, es difícil no sospe-

8. Cf. Precisamente, la novedad de la ley de la gradualidad tal como ha sido asumida por el Magisterio, es su extensión a los preceptos negativos, ya no simplemente en el plano de la pastoral o de la espiritualidad, donde ya estaba presente, sino en el de la teología moral propiamente dicha, Cf. A. You, *La loi de gradualité: une nouveauté en moral?*, Lethielleux, Paris 1991. Sobre la insuficiencia de la gradualidad entendida como mediación meramente subjetiva, cf. G. IRRAZÁBAL, o.c., 180.

char que se está ante una *cierta* adaptación de la ley a las capacidades del sujeto, a una gradualidad entendida en sentido objetivo. ¿Puede hallarse un sustento para esta última posibilidad en la *STh*?

2.2. *Gradualidad de la ley humana*

En la I-II 96,2 encontramos un texto relativo a la gradualidad de la ley humana en el cual S. Tomás se pregunta si la misma debe reprimir todos los vicios. En la primera parte de su respuesta, el Aquinate argumenta que, siendo la ley regla y medida de los actos humanos, debe cumplir la condición de toda regla, es decir, ser homogénea a lo medido por ella. En el caso de la ley humana, esto significa adaptarse a las condiciones del sujeto. ¿Qué se entiende por “condiciones del sujeto”? Se trata de las disposiciones interiores virtuosas o no virtuosas de los hombres, que determinan su posibilidad real de cumplir las exigencias de la ley (*potestas sive facultas operandi*). Así como a un niño se le permiten cosas que en los adultos son castigadas o reprobadas por la ley, a los hombres imperfectos en la virtud se les permiten cosas que no se podrían tolerar en hombres virtuosos.

Tal es el caso de la ley humana, que está hecha para la “masa”, mayoritariamente imperfecta en la virtud, prosigue en la segunda parte de la respuesta. Por eso dicha ley se limita a exigir lo indispensable para posibilitar la vida en común, prohibiendo sólo los vicios más graves.

En la respuesta a la segunda objeción completa este razonamiento. La ley humana no renuncia a su función de hacer virtuosos a los hombres, sino que lo hace “gradualmente” (*gradatim*), no “de golpe”, pues de otro modo el imperfecto, no pudiendo soportar las imposiciones de aquélla, caería en males mayores, como los odres viejos que se rompen derramando el vino nuevo de los preceptos de la vida perfecta.

Una primera interpretación podría ser que la ley humana, aunque a su modo es también pedagoga en la virtud, solamente regula la exterioridad de los actos humanos en orden a garantizar la tranquilidad temporal de la sociedad. De ahí que dichas normas, a diferencia de las normas morales, deban adaptarse a las posibilidades de sus sujetos permitiendo actos contrarios al orden moral objetivo en la medida en que no afecten gravemente la convivencia política. Pero esto concierne sólo a la ley de la sociedad civil y no a la ley moral como tal⁹.

9. L. MELINA, o.c., 130.

Esta interpretación, sin embargo, no es plenamente satisfactoria. Notemos, en primer lugar, que la afirmación acerca de la necesidad de que la ley, por su misma naturaleza, se adapte a las condiciones de sus sujetos, no está referida sólo a la ley humana, sino a la ley a secas, sea ésta humana, natural o divina –cf. la remisión a I-II 90,1 y 2–.

En segundo lugar, cuando la respuesta se concentra en la ley humana, lo hace en tanto que ésta es una mediación y concreción, en su propio ámbito, de la ley natural (I-II 94). Lo mismo se podría decir con relación a la ley evangélica, el “vino nuevo”, que reclama la mediación de la ley humana para no romper “los odres viejos” de nuestra imperfección (I-II 96,2 *ad* 2).

Y esto nos lleva a una tercera consideración. Si el término de la adaptación de la ley es la capacidad moral del sujeto, no estamos ya ante una cuestión meramente político-jurídica, como lo es la garantía constitucional que exime la vida privada de los ciudadanos de toda intervención de la ley y de los magistrados mientras no afecte a terceros –lo cual tiene relación con el tema de la libertad frente al Estado y no con el de la capacidad moral de los ciudadanos–. *Se trata de una cuestión específicamente moral: la necesidad de no abrumar a los sujetos concretos con exigencias que están por encima de sus fuerzas.*

A nuestro juicio, en base a las razones citadas, este artículo aporta elementos valiosos para la definición del concepto de gradualidad que estamos buscando.

2.3. El concepto de ley en *STh* I-II

Ciertamente, la ley civil humana es estructuralmente inadecuada para conducir a la virtud, pero hay que agregar que toda ley lo es. ¿Por qué, entonces, sólo la ley civil humana ha de tener como carácter necesario la de ser practicable en las concretas condiciones de una determinada comunidad? La teología de la ley de la I-II permite, a nuestro juicio, sostener lo contrario.

En el prólogo de la q. 90, Santo Tomás enuncia el tema del tratado *De lege*: el mismo tiene como fin estudiar a *Dios como principio externo de los actos humanos, en cuanto nos instruye mediante la ley*.¹⁰

10. Las reflexiones que siguen están tomadas fundamentalmente de G. ABBÀ, *Lex et virtus, Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, 228-264, resumidas en una obra posterior, cf. G. ABBÀ, *o.c.* (nota 8), 244-253.

Ahora bien, ¿de qué ley se trata? Principalmente se refiere a la *ley divina positiva*, que ocupa por ese motivo gran parte del tratado (q.98-108), y en función de la cual introduce la consideración de los demás tipos de ley.

A través de la ley divina, Dios se manifiesta como principio de la conducta humana de un modo particular: *como legislador de un pueblo*, al cual busca conducir a un bien común que es Él mismo. Para explicar esta actividad legislativa de Dios, Santo Tomás introduce previamente el tema de la ley humana, de modo explícito en la q.95, pero en primer lugar, en la definición misma de ley, que tiene un carácter político: “una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad” (q.90,4c).¹¹

Al tratar la ley, incluso divina, como un principio *externo* del obrar humano, el Doctor Angélico pone en evidencia que aquélla no constituye la regla propia de los actos humanos. La regla originaria y constitutiva del obrar moral no es la ley sino la razón (como ha quedado establecido en I-II 18-21), y más precisamente, la razón potenciada y perfeccionada por los hábitos virtuosos y, en el nivel sobrenatural, por la gracia del Espíritu Santo.

Siendo la razón la regla y medida de los actos humanos, la ley es comprendida por su referencia a aquélla (I-II 90,1), frente a la que aparece como un principio *exterior*, en cuanto proviene de un autor distinto y superior al sujeto que debe observarla, y *derivado*, por tratarse de un producto de la razón con un fin específico, como es el de ordenar una colectividad a su bien común.

¿Cuál es entonces, en el contexto del *De lege*, la función de toda ley, y en especial de la ley divina? La de conducir al sujeto, en cuanto miembro de una colectividad humana, a la vida moral verdadera, que es la vida virtuosa. Pero en esta función se revelan los límites de la ley. En primer lugar, su *generalidad*, puesto que, si bien la ley expresa de un modo más concreto la *ratio virtutis*, adaptándola a la situación histórica de la colectividad a la que se dirige, deja fuera las *acciones particulares* en las que se realiza la virtud, por lo cual la individuación de la acción virtuosa debe ser realizada por el mismo sujeto a través del dis-

11. Sobre el significado analógico del concepto de bien común en referencia a la ley, puede verse la exposición de C. SORIA, O.p., “Introducción al Tratado de la Ley”, en *Suma Teológica*, VI, Madrid, BAC, 1954, 20ss.

cernimiento prudencial. En segundo lugar, aunque instruye al sujeto acerca del bien, no puede por sí misma –en cuanto enseñanza exterior– suscitar la virtud en sentido propio.

Para alcanzar este fin, no basta ya la ley como principio exterior, sino que se requieren los principios *internos* del obrar moral, los *habitus* virtuosos, trátase de las virtudes *adquiridas*, que potencian las facultades del sujeto permitiéndole obrar según las exigencias de su naturaleza específica, o de las virtudes *infusas*, que lo perfeccionan según la regla de la naturaleza divina participada.

Estas virtudes habilitan la razón del sujeto para un discernimiento que, partiendo de las indicaciones de la ley, permite encontrar el bien particularizado, posible y conveniente para aquél, bien que, en algunos casos, puede ir en contra de la letra de la ley, mientras realiza la *ratio virtutis* que tal ley limitadamente expresa.¹²

Ahora bien, aunque el tratamiento explícito de la *ley eterna* en el *De lege* está acotado (sólo la q.93), todo el tratado está concebido en la perspectiva de aquélla. Santo Tomás habla de “ley” eterna en cuanto de ella deriva la ley divina por revelación, y la humana por participación de la razón. Pero en el caso de la ley eterna, el término “ley” está usado en un sentido *analógico*, ya que la ley eterna no se agota en su función de ser el principio de toda ley en sentido propio, sino que designa el modo complejo en que Dios es principio motor y regulador de la conducta humana en todos sus momentos: no sólo a través de la ley, sino también de la virtudes, adquiridas e infusas, y de la gracia, tanto en el nivel universal, como en el nivel particular de las acciones.

La *ley natural* es, ciertamente, una participación de la razón humana en la ley eterna, pero no la única posible. Aquella pertenece al nivel universal del conocimiento moral, pero no agota la actividad de la razón práctica, que también participa de la ley eterna a través de las virtudes naturales y sobrenaturales.

En conclusión, “la ley eterna no se limita a ordenar al fin los *motus* de las criaturas racionales sólo mediante leyes –ley natural, ley humana, ley divina positiva–, sino que prevé y provee todo aquello que es necesario para que la conducta de los individuos humanos obtenga su fin: es decir, las virtudes que completan al individuo en orden a la naturaleza humana y a la naturaleza divina participada, las leyes y los

12. Cf. G. ABBÀ, o.c. (nota 13), 245.

diversos tipos de gracia y de ayuda –mociones, inspiraciones– que son necesarias a tal fin.¹³

Es ésta la teología que funda la necesidad de que no sólo la ley civil humana sino *toda ley en sentido propio*, sea humana, divina o natural deba adaptarse a las condiciones históricas de su sujeto.

2.4. Adaptación de la ley a la condición histórica del sujeto

Estas consideraciones nos permiten afirmar que el concepto de ley está ligado esencialmente a una *doble adaptación*: a una *colectividad* y a su situación histórica; al *sujeto individual*, su situación histórica, sus capacidades y posibilidades. Nos referiremos en este punto a lo primero.

La ley natural, entendida como los primeros principios del orden práctico, constituye un ideal de perfección universal, es decir, válido para todo hombre. Pero interviene aquí la “concepción sapiencial del mundo”,¹⁴ que contribuye a dar contenido concreto al ideal de perfección y a las normas morales específicas –y que incluye, por tanto, una idea implícita sobre las capacidades morales del sujeto–.¹⁵ Surge así lo que Hauerwas denomina “éticas cualificadas”:¹⁶ no existe una ética neutra, supratemporal, idéntica para todos los hombres, sino una pluralidad de éticas: cristiana, hebraica, islámica, liberal, laica, etc., lo cual, si bien no hace imposible su confrontación sobre la base de principios comunes, pueden dar lugar a normas específicas diversas. Estas diferencias no se darán a nivel de los principios básicos, pero sí en cuanto a las conclusiones racionales e históricas, es decir, las “conclusiones particulares” (I-II 94,4) o los “preceptos secundarios” de la ley natural (I-II 94,5).

También en el ámbito de la ley divina, tiene lugar una adaptación de la Ley Nueva al sujeto por medio de la ley antigua. En efecto, si bien la ley antigua y la Ley Nueva tienen el mismo fin, la ley antigua está dirigida a los “imperfectos”, a quienes dispone al fin de un modo mediato (I-II 107,1), como un “ayo de niños” que todavía no pueden cumplir las normas propias de “hombres ya formados”. El hombre,

13. Cf. *Ibidem*, 259.

14. Cf. G. ABBÀ, *o.c.* (nota 8), 259.

15. En este sentido cabe entender en I-II 96c la cita de S. Isidoro: “Lex debet esse «possibilis et secundum naturam et secundum consuetudinem patriae»”.

16. Cf. G. ABBÀ, *o.c.* (nota 8), 259-260.

cuya razón estaba oscurecida por el pecado, necesitó de este instrumento imperfecto a fin de que “por las cosas imperfectas fuese conducido a la perfección (I-II 98,6).¹⁷ Ahora bien, esta situación de ningún modo ha perdido vigencia con la irrupción de la Ley Nueva: “Hubo [...], bajo el régimen de la antigua alianza, gentes que poseían la caridad y la gracia del Espíritu Santo y aspiraban ante todo a las promesas espirituales y eternas, en lo cual adherían a la ley nueva. Y al contrario, existen en la nueva alianza, hombres carnales, alejados todavía de la perfección de la ley nueva” (I-II 107,1 *ad* 2; cf. CEC 1964). A estos últimos no es posible imponer de golpe la ley nueva, que en cierto sentido es más gravosa que la ley antigua, en cuanto contiene nuevas exigencias cuyo cumplimiento es “dificilísimo” para el que no tiene virtud (I-II 107,4; cf. CEC 1968).

Para explorar hasta dónde llega la ley antigua en su adaptación al *status* de su sujeto, basta remitirse a las pretendidas “dispensas” que Dios habría concedido a ciertos personajes del Antiguo Testamento. En I-II 94,5 *ad* 2, S. Tomás trata el problema planteado por el sacrificio de Abraham, el “saqueo” de los egipcios por Israel, y el matrimonio de Oseas con la prostituta. La soberanía universal de Dios que manda estas conductas, explica que tales casos no constituyan homicidio, robo y adulterio respectivamente. Esta respuesta es sólo en apariencia voluntarista pues, como explica en otro lugar, Dios nunca manda conductas contra la naturaleza o la virtud (cf. II-II 104,4 *ad* 2).¹⁸

Si hoy nos resulta clara la artificialidad de la solución, debemos admitir un desarrollo de la conciencia moral, que en los textos sobre la mutabilidad de la ley natural está sólo sugerido.¹⁹ No puede caber duda ya de que episodios como los aludidos no encuentran respuesta si no es por referencia a la “pedagogía” divina, que tolera conductas

17. Según CEC 1610, la ley de Moisés “lleva las huellas de «la dureza de corazón» de la persona humana, razón por la cual Moisés permitió el repudio de la mujer (Mt 19,8; Dt 24,1).

18. Se trataría no de que Dios manda algo en sí mismo malo, sino de que opera un “cambio de objeto”, por el que dichas conductas, aunque consideradas en su mero ser exterior son contrarias a la ley moral, no lo son por su misma naturaleza, cf. Th. BELMANS, *Le sens objectif de l’agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 394 y nota 282.

19. Cf. A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, nota a la I-II 94,5, en: *Suma Teológica*, II, BAC, Madrid 1993. La explicación que sugiere E. Ancombe frente a las concesiones a la “dureza de los corazones” como la venganza de sangre, el divorcio o la usura a los gentiles, en el sentido de que serían acciones jurídicamente permitidas pero moralmente condenables es claramente insostenible, cf. E. ANSCOMBE, o.c. (nota 3), 184.

que no se pueden eliminar de inmediato y lleva a los hombres gradualmente por el camino hacia la perfección.²⁰

Es cierto que, a diferencia de la pedagogía humana o pelagiana que se funda en las solas fuerzas del hombre, la pedagogía cristiana implica la necesidad de un nuevo nacimiento, que pasa por la conversión y el reconocimiento humilde de la propia impotencia para acoger la gracia que Cristo nos procuró con su muerte y resurrección. Adaptar la ley a un cálculo de las fuerzas humanas sería, por lo tanto, “desvirtuar la Cruz de Cristo” (1 Cor 1,17).²¹ Pero si bien estas consideraciones nos previenen contra la tentación de reducir la moral cristiana a una moral puramente humana, nada nos dicen sobre las leyes que presiden el despliegue histórico de esa Vida Nueva.

2.5. Conclusión

De todo lo dicho se debe concluir, en primer lugar, que en modo análogo a la ley humana, la ley natural y la ley divina se adaptan a su sujeto histórico según modalidades específicas.

A su vez, existe una suerte de ordenación recíproca entre los distintos tipos de ley: la ley humana y eclesiástica, la ley natural, la ley antigua y la Ley Nueva integran un movimiento por el que, a través de lo imperfecto, el hombre va siendo conducido a lo perfecto. El mismo principio permite percibir la importancia de otras mediaciones normativas en sentido amplio, que están al servicio de este proceso –en el ámbito eclesial, p.ej, las orientaciones pastorales y las normas disciplinarias–.²²

Finalmente, si bien la adaptación de la ley se detiene a nivel colectivo, so pena de dejar de ser ley, el proceso es continuado por el individuo a través de su discernimiento prudencial, en orden a encontrar el bien particularizado para su situación concreta, tema que abordaremos en la última parte de este trabajo.

En conclusión, la exigencia de adaptación al sujeto de I-II 96,2 no puede limitarse a la ley positiva, porque ésta no hace sino cumplir desde su ámbito específico una función perteneciente al conjunto de la

20. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, II D 3.

21. Cf. MELINA, o.c., 125; cf. *Veritatis Splendor*, capítulo III.

22. En I-II 96,2 *ad 2*, está expresada con toda claridad la ordenación recíproca de las leyes en orden a contemplar las limitaciones del sujeto concreto, al asignar a la ley humana la función de mediar entre los hombres imperfectos y los “preceptos de la vida perfecta”; que no pueden imponerse desde un principio (*non statim*) sino gradualmente (*gradatim*).

ley como principio exterior de los actos humanos. Si esto es así, la noción de gradualidad se revela esencial al concepto de ley, y se debe hablar de una “gradualidad de la ley”, en un sentido que corresponde todavía precisar.

3. Redefinición de la gradualidad de la ley

Llegados a este punto, es posible que surja en el lector la siguiente objeción: al sostener una necesaria adaptación de la ley a la condición histórica del sujeto, ¿no está cayendo esta reflexión en esa concepción legalista y estática de la vida moral que la *FC* ha definido justamente como “gradualidad de la ley”? Para responder a este interrogante es preciso mostrar que la gradualidad a la que hacemos referencia no consiste en la existencia de “varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones” (*FC* 34.4) entendidos como niveles inconexos entre sí.

3.1. *Gradualidad de la ley y dinamismo moral*

A este fin, conviene volver a I-II 96,2. Para S. Tomás, el hecho de que la ley humana se limite a prohibir los actos que atentan más gravemente contra la subsistencia de la sociedad, de ninguna manera significa establecer un límite fijo. Por el contrario, el Aquinate acepta sin reservas la afirmación contenida en la segunda objeción, según la cual la legítima intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos, y ello significa que la ley humana no debe renunciar a hacer progresar la comunidad en la virtud. Sólo que este fin debe procurarlo avanzando “de a poco”, “gradualmente”.

Sin duda, hay límites infranqueables para la ley humana: a ésta no le corresponde regular los afectos y pasiones, ni aquellos actos exteriores que no estén directamente referidos al Bien Común. Pero dentro de los actos que sí lo están, en la medida en que el nivel moral medio de la sociedad progrese podrá ser más exigente. Pensemos en el ámbito de las relaciones de trabajo, donde la creciente conciencia de la dignidad del trabajador ha hecho posible la plasmación de una legislación laboral mucho más exigente con el empleador de lo que era, por no ir más lejos, a principios del s. XX. Y de un modo más amplio, la legislación civil fija pautas cada vez más elevadas en materia de derechos

humanos, imponiendo nuevos deberes que no recaen sólo sobre el Estado sino también sobre todos los ciudadanos.

Esto nos muestra que el límite que se impone la ley humana es un límite *dinámico*. La ética civil ciertamente tiene el carácter de una “ética mínima”, pero ese “mínimo” es susceptible de enriquecimiento,²³ y más aún, debemos decir que hace al progreso humano de la sociedad democrática el que dicho mínimo pueda ser permanentemente ampliado, de modo especial en una concepción cada vez más rica y jurídicamente eficaz de los derechos humanos. De esta manera, la ley, lejos de replegarse en un minimalismo estático, como pretende la ideología liberal, puede cumplir un rol eficaz en el progreso moral de la comunidad, como mediación dinámica de la ley natural.

Es cierto que hasta aquí nuestras consideraciones se refieren a la justicia (cf. I-II 100,2). ¿Sería posible aplicar esta idea de gradualidad en el ámbito de las demás virtudes, que entran en la vida privada y en la interioridad de las personas?

Entiendo que no hay motivos sólidos para negar la aplicación del concepto de gradualidad, con esta connotación dinámica, en cualquier otra mediación de la ley natural. Donde quiera que el sujeto de la ley corra el riesgo de ser el “odre viejo” que estalla ante un contenido que no puede retener, allí la ley, sea cual fuere, debe adaptarse a la condición imperfecta de aquél, sin renunciar a la exigencia que le es propia, pero conduciéndolo “de a poco”. De este modo, estamos ante una gradualidad de la ley muy distinta a aquella que el Magisterio, con razón, rechaza.

Pero ¿cuál es el *parámetro* que define en concreto dicha gradualidad? El texto de I-II 96,2 lo define como “poder o facultad de obrar” (*potestas sive facultas operandi*).

3.2. Capacidad moral y virtud

La facultad de obrar, explica Santo Tomás en el artículo que comentamos, proviene de una disposición o hábito interior (*ex interiori habitu seu dispositione*), a saber, la disposición virtuosa (*habitus virtutis*). La presencia o ausencia de esta disposición define qué es lo posible para un sujeto determinado.²⁴

23. Cf. M. VIDAL, *Ética civil*, en: F. COMPAGNONI y otros (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 658-659.

24. “non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso”

Este concepto permite afrontar una dificultad importante. Como dice la respuesta del artículo en su segunda parte, la ley humana debe tolerar los *vicios* de los ciudadanos en la medida en que por su gravedad no afecten la convivencia pacífica. Aquí la palabra “vicio” tiene un significado *formal*, ya que se trata de acciones que si bien no son castigadas por la ley humana, merecen serlo por la providencia divina (cf. *ad 3*).

Ahora bien, si la gradualidad es una exigencia de toda ley, de modo que los enunciados de la ley natural, las normas de disciplina eclesiástica, las orientaciones pastorales, las pautas del acompañamiento espiritual, etc. deben adaptarse a la condición del sujeto, ¿significa esto que dichas leyes han de tolerar conductas contrarias a la virtud, es decir, permitir el pecado? ¿No está fuera de duda que no se puede tolerar la trasgresión de las normas negativas, que son el límite mínimo del camino de la perfección? La ley penal puede renunciar a condenar la fornicación, ¿podría tener la misma tolerancia un director espiritual frente a su dirigido?

Es evidente que el concepto de gradualidad debe entenderse de modo *analógico* en relación a cada tipo de ley y a su fin específico. Aquello que es admisible para la ley humana en cuanto se limita a hacer posible la vida social, no lo es para otros tipos de ley, que por la amplitud de su fin, abarcan tanto la vida personal como social, tanto la dimensión interna como externa de los actos (I-II 100,2). De ahí que, en esta última clase de leyes, no es tolerable el vicio *en un sentido formal*, porque de este modo aquellas entrarían en una insanable contradicción con su fin propio. Pero sí podrían tolerar una contradicción *en sentido material*, sobre la base del concepto de capacidad moral aludido por 96,2.

La falta de capacidad moral, entendida como ausencia de las necesarias disposiciones virtuosas, puede hacer imposible la observancia de ciertas exigencias de la ley moral. Pero, precisamente por el hecho de estar dichas exigencias por encima de las posibilidades del sujeto, la conducta del mismo, sin ser conforme materialmente al orden de la virtud, *puede no trasgredirlo formalmente*.

Así me parece entender la primera parte del *corpus* de I-II 96,2 que, a diferencia de la segunda parte en que habla expresamente de “vicios”, alude de modo más genérico a “cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos”. Esto no es casual: sólo la ley civil puede tolerar

vicios, pero todos los tipos de ley deben adaptarse a la capacidad de sus sujetos, tanto a nivel comunitario como individual –a través de las mediaciones correspondientes–, permitiendo conductas que, para quienes tienen capacidad virtuosa suficiente, serían auténticos vicios.

Ahora bien, esta “tolerancia” de ninguna manera comporta una renuncia a modificar dichas conductas, sino que significa asumirlas como parte del camino natural de los hombres a la virtud. La comparación del niño y el adulto es iluminadora: la ley no debe dejar a sus sujetos imperfectos en una infancia permanente, sino que debe ayudarlos a alcanzar la madurez de la vida moral. La “adaptación” de la ley al sujeto no significa solamente adaptación a sus límites *sino también a sus auténticas posibilidades de crecimiento*.

Esta consideración clarifica ulteriormente la diferencia entre el concepto de gradualidad de la ley al que nos referimos en el apartado anterior, y aquella gradualidad de la ley que es rechazada en *FC*: el primero no consiste en la existencia de leyes *distintas* para diferentes categorías de personas, sino en *una misma ley*, adaptada a las diferentes condiciones de sus sujetos, es decir, a su capacidad moral. Esta unidad se manifiesta dinámicamente, como exigencia progresiva que tiene como fin reunir a todos los sujetos en una misma comunidad de virtud.

3.3. Gradualidad de la ley, virtud y caridad

Siendo posibles, en los hombres imperfectos en la virtud, conductas que en los hombres virtuosos serían vicios, pero que en aquéllos no lo son formalmente, se comprende que este concepto de gradualidad nada tiene que ver con la violación de los preceptos negativos, que según hemos dicho, son presupuesto ineludible de todo crecimiento en la caridad. *Ad impossibilia nemo tenetur*.

Como enseña K. Demmer, “una interpretación sensata de las normas categoriales debe contar con la condición subjetiva del respectivo destinatario”, es decir, sus posibilidades físicas y psíquicas, y su capacidad de libre auto-determinación. Y aunque Dios no manda lo imposible, existe una historia de la propia libertad, con una conflictualidad intrínseca. “Las categorías de lo *soportable*, es decir, de lo *sostenible* devienen categorías-clave del discurso normativo”.²⁵

25. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, Roma, PUG, 1995, 157-158.

Yendo más allá del texto de la *S.Th* que comentamos, aunque sin contradecirlo, cabe afirmar la posibilidad de conductas que, pese a no coincidir con el enunciado de la norma moral, no sólo no la contradigan formalmente, sino que realicen su *ratio virtutis*, constituyendo un paso positivo, aunque limitado, en el camino de la perfección.²⁶

En efecto, para saber si un comportamiento constituye la trasgresión de un precepto negativo, es necesario analizarlo en su estructura intencional y comprender así su sentido objetivo.²⁷ Ahora bien, la estructura intencional de una acción no puede ser definida sin considerar la capacidad moral del sujeto, no porque su intención subjetiva sea el principio determinante de la moralidad de su obrar, sino porque *la capacidad moral contribuye a determinar el contenido de sentido del acto en sí mismo, es decir, su “objeto” moral.*

En este sentido, por ejemplo, cabría preguntarse si, en el caso de los esposos que desde el punto de vista de su capacidad moral no están por el momento en condiciones de comprender y de aplicar la doctrina de la *HV*, el recurso a métodos anticonceptivos debería calificarse necesariamente como pecado –al menos en sentido objetivo–, o si podría constituir un “primer paso” *positivo* en el camino de la responsabilidad procreadora.

En efecto, el acto (moral) de anticoncepción supone una decisión libre *en contra* del significado procreativo de la sexualidad humana. Faltando a los esposos en el caso citado la posibilidad sensata de otra alternativa, su obrar no puede considerarse como dirigido *contra* dicho significado, sino más bien como orientado a cultivar el amor conyugal, responsablemente, en los límites de la situación dada. El contenido de sentido o *ratio virtutis* de la norma respectiva queda sal-

26. Esta es la propuesta de mi artículo citado anteriormente (nota 1). Creo que la misma puede apoyarse en la visión de G. Abbà sobre la relación entre ley y prudencia: el individuo deberá leer el precepto “como determinación y conclusión particular –sin embargo, bien lejos de ser apropiada a la situación individual– de aquellos principios de la razón natural que constituyen el fundamento de la ley y que contienen la *ratio virtutis*; deberá proseguir en la dirección señalada por el precepto para arribar a aquello que el precepto no puede dar, es decir, la definición individualizada del bien humano, *eventualmente incluso más allá de la letra del precepto*”; o.c. (nota 13, subrayado mío), 245.

27. A nuestro juicio, el intento de You de fundar la gradualidad en el principio del mal menor es equivocado, por ser fuente de una insuperable ambigüedad. ¿En base a qué criterio se discierne cuál es el mal “menor”? Por otro lado, revela una insuficiente comprensión de la doctrina del *intrinsece malum*, en la cual el principio del mal menor no puede tener lugar por definición, cf. A. You, o.c. (nota 10), 177-182. Este principio sólo puede revestir un carácter objetivo en el contexto de la doctrina de la virtud.

vado, aunque no pueda cumplirse por el momento con su enunciado material.

Y es precisamente esta preservación de la *ratio virtutis* de la norma lo que permite respetar al mismo tiempo la objetividad de la razón moral, fundada en la estructura intencional objetiva de los actos, y la atención a las posibilidades reales del sujeto. Por esto mismo, las conductas aludidas pueden considerarse sin contradicción como pasos del crecimiento en la caridad –el primer sentido de la gradualidad moral al que hemos hecho referencia, cf. 2.1–.

4. Conclusión final

La FC ha definido la gradualidad de la ley de dos modos no coincidentes, que convergen sólo en el hecho de comprometer el carácter vinculante de la ley moral. Por eso, si bien la refutación de aquélla es correcta, no es suficientemente diferenciada: entendida la gradualidad como actitud subjetiva –falta de empeño moral–, su contradicción con el orden moral es evidente; pero como planteo teórico, su rechazo reclama un esfuerzo especulativo. Esta necesidad queda oscurecida por la confusión de ambos conceptos, producida sea por inadvertencia, sea por fines parenéticos.

La gradualidad de la ley en este último sentido, constituye una propuesta de solución a la tensión entre la ley general y la situación concreta. Su deficiencia, paradójicamente, consiste en su *falta* de gradualidad, en el sentido de dinamismo o progresividad. Es un planteo estático, en el cual la ley, que no puede ser *inmediatamente* vinculante –ya que no es posible su cumplimiento inmediato, y por ello necesita ser mediada–, tampoco es *directamente* vinculante –no genera obligación alguna más allá de su “forma graduada”–.

Esto significa que en el documento estudiado queda sin abordar otro modo de gradualidad de la ley, en el que la gradualidad es tomada en su sentido propio, dinámico. En ésta, la ley, pese a no ser inmediatamente vinculante, es fuente *directa* de obligaciones –“poner las condiciones necesarias para observar tal norma”, FC 34.5–, exigiendo del sujeto un esfuerzo permanente de superación en orden al pleno cumplimiento de la ley moral. Así concebido, este principio puede asumir el carácter de una *mediación objetiva*, cuya función ya no es sólo apre-

ciar el grado de responsabilidad subjetiva, sino también valorar la *corrección* de los actos, en relación con la capacidad moral del sujeto.

De esta manera, muchas personas que se esfuerzan sinceramente y obran en el máximo de sus capacidades sin lograr por el momento coincidir con el enunciado normativo, podrían verse libradas de la pesadilla de sentirse “condenadas a pecar” frente a la ley, ya que sería posible presentarles los pasos intermedios a su alcance como objetivos válidos, aunque provisorios, en su camino hacia Dios, y hacer así más transparente y eficaz el anuncio del “Evangelio de la gracia” (Hch 20,24).

GUSTAVO IRRAZÁBAL
20.03.10/30.03.10