

*Para conocer*  
**LA ETICA CRISTIANA**

**Marciano Vidal**



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) - España  
1991

3.ª Edición

Diseño y dibujos: *Mariano Sinués*.

© Marciano Vidal - © Editorial Verbo Divino, 1989. Es propiedad . Printed in Spain .  
Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) .  
Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) .  
Depósito Legal: NA. 1.896-1991

ISBN 84 7151 622 5

# Contenido

Unidad 1. <sup>a</sup> ¿Qué es la moral cristiana? .....	9
Unidad 2. <sup>a</sup> Conceptos básicos de la moral cristiana .....	31
Apartado 1. La responsabilidad moral y sus expresiones: opción funda- mental - actitudes - actos .....	33
Apartado 2. Los valores y las normas morales .....	44
Apartado 3. La conciencia moral cristiana .....	57
Apartado 4. El pecado: fracaso en la vida moral cristiana .....	73
Unidad 3. <sup>a</sup> Moral personal .....	93
Unidad 4. <sup>a</sup> Moral de la comunicación interpersonal .....	113
Unidad 5. <sup>a</sup> Bioética .....	127
Apartado 1. El valor de la vida humana desde su comienzo hasta su fase terminal .....	129
Apartado 2. Ética de la reproducción humana asistida .....	151
Unidad 6. <sup>a</sup> Moral sexual .....	169
Unidad 7. <sup>a</sup> Moral conyugal y familiar .....	195
Apartado 1. Moral del matrimonio cristiano .....	197
Apartado 2. Moral de la familia cristiana .....	220
Unidad 8. <sup>a</sup> Moral económica .....	235
Unidad 9. <sup>a</sup> Moral política .....	265
Unidad 10. <sup>a</sup> Bienes culturales y ética cristiana .....	283
Unidad 11. <sup>a</sup> Moral de la violencia y del conflicto .....	303
Unidad 12. <sup>a</sup> Ética de la paz frente a la inmoralidad de la guerra .....	327
Unidad 13. <sup>a</sup> Las actitudes éticas para realizar el compromiso social cristia- no .....	349
Conclusión. Hacia la nueva sociedad humana .....	361

## SIGLAS

### 1. Documentos del Concilio Vaticano II

AA	= Apostolicam actuositatem.
AG	= Ad gentes.
CD	= Christus Dominus.
DH	= Dignitatis humanae.
DV	= Dei Verbum.
GE	= Gravissimum educationis.
GS	= Gaudium et spes.
IM	= Inter mirifica.
LG	= Lumen gentium.
NA	= Nostra aetate.
OE	= Orientalium ecclesiarum.
OT	= Optatam totius.
PC	= Perfectae caritatis.
PO	= Presbyterorum ordinis.
SC	= Sacrosanctum Concilium.
UR	= Unitatis redintegratio.

### 2. Documentos sociales

LE	= Laborem exercens.
MM	= Mater et Magistra.
OA	= Octogesima adveniens.
PP	= Populorum progressio.
PT	= Pacem in terris.
QA	= Quadragesimo anno.

RN	= Rerum novarum.
SRS	= Sollicitudo rei socialis.

### 3. Otros documentos del magisterio eclesiástico

CP	= Communio et progressio.
CT	= Catechesi tradendae.
DM	= Dives in misericordia.
DV	= Donum vitae.
EN	= Evangelii nuntiandi.
ES	= Ecclesiam suam.
FC	= Familiaris consortio.
HV	= Humanae vitae.
PH	= Persona humana.
RH	= Redemptor hominis.
RP	= Reconciliatio et Paenitentia.

### 4. Otras siglas y abreviaciones

DETM	= <i>Diccionario enciclopédico de Teología Moral</i> . Ediciones Paulinas, Madrid 1978 <sup>3</sup> .
Medellín	= Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano.
PG	= Patrología Griega.
PL	= Patrología Latina.
Puebla	= Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano.



## COMO UTILIZAR EL PRESENTE LIBRO

El presente libro ofrece una síntesis completa de la ética cristiana. Partiendo de la *noción-descripción* de lo que es la moral cristiana (Unidad 1.<sup>a</sup>), se exponen tanto los *conceptos básicos* de la moral (Unidad 2.<sup>a</sup>) como el *contenido concreto* de la misma (Unidades 3.<sup>a</sup> a 13.<sup>a</sup>).

Los conceptos básicos, que se analizan en una larga Unidad (2.<sup>a</sup>), corresponden a los elementos que componen la vida moral cristiana: la responsabilidad (expresada en: opción fundamental, actitudes, actos), la moralidad objetiva (formulada mediante: los valores y las normas), la mediación subjetiva o la conciencia moral, y el pecado entendido como el fracaso en la vida moral del cristiano.

La exposición del contenido concreto de la moral ocupa la mayor parte del libro. Siguiendo los ámbitos en los que se realiza la existencia humana, se va desgranando, a lo largo de 10 Unidades, el contenido moral del cristianismo: ámbito personal (Unidad 3.<sup>a</sup>), la comunicación interpersonal (Unidad 4.<sup>a</sup>), la corporeidad (Unidad 5.<sup>a</sup>), la sexualidad (Unidad 6.<sup>a</sup>), el matrimonio y la familia (Unidad 7.<sup>a</sup>), la economía (Unidad 8.<sup>a</sup>), la política (Unidad 9.<sup>a</sup>), la cultura (Unidad 10.<sup>a</sup>), la situación de conflicto y de violencia (Unidad 11.<sup>a</sup>), la amenaza de la guerra y la búsqueda de la paz (Unidad 12.<sup>a</sup>). La unidad 13.<sup>a</sup> expone aquellas actitudes éticas que han de conformar al creyente para realizar la transformación del mundo de acuerdo con el plan de salvación. En una conclusión se apunta el ideal de sociedad al que ha de tender ese compromiso social cristiano.

El contenido del libro es presentado y dividido mediante UNIDADES. Cada *Unidad* constituye un bloque temático, con su núcleo y sus diversificaciones. El conjunto de las Unidades componen el conjunto de la Síntesis teológico-moral. La lectura o el estudio mediante la división por Unidades favorece la unificación temática y evita la dispersión disgregadora.

Cada Unidad (excepto la Unidad 13.<sup>a</sup>) se organiza en cuatro módulos. El *módulo A* (titulado «SINTESIS») expone el contenido esencial del tema; en él está el núcleo moral de cada tema. Juntando todos los contenidos de los diferentes módulos A, tendríamos una primera síntesis de moral cristiana.

Pero este contenido tiene que ser ampliado o concretado; la primera síntesis precisa un desarrollo, dando lugar a una segunda síntesis. Es lo que ofrece el *módulo B* (titulado «para AMPLIAR»). Por lo general, en este módulo se encuentra la moral en sus aplicaciones concretas.

La exposición de la moral cristiana precisa justificaciones, apoyos, profundizaciones. Estas provienen de diversas perspectivas: del análisis bíblico, de la consideración histórica, de la reflexión sistemática. Todo este mundo de las justificaciones o profundizaciones viene dado en el *módulo C* (titulado «para PROFUNDIZAR»). Por lo general, es el módulo que requiere mayor preparación para ser entendido y asimilado.

Por último, el contenido de la moral cristiana tiene conexiones con otros saberes, o contiene cuestiones más discutibles, o se abre a debates fronterizos. El *módulo D* (titulado «para CONFRONTAR») está dedicado a la exposición de esta vertiente fronteriza de la moral cristiana.

Para tener un conocimiento completo del tema expuesto en cada una de las Unidades, es conveniente tener en cuenta lo que se dice en los cuatro módulos. Sin embargo, esta forma de exponer el tema mediante módulos independientes ofrece la posibilidad de centrarse más en un aspecto o en otro del tema. Aconsejamos que cada módulo sea leído o estudiado con la peculiaridad metodológica que hemos indicado. Por otra parte, es conveniente que cada lector o, en su caso, cada maestro seleccione en cada Unidad aquellos módulos que más interesen o que estén más al alcance de la preparación que se posee.

Ojalá la abundancia de material no sea obstáculo para la lectura y la asimilación, sino que favorezca la diversidad de intereses y de posibilidades. Eso es lo que he pretendido al utilizar esta metodología.

Termino esta presentación deseando que el encuentro con la ética cristiana sea ocasión para actualizar el seguimiento de Jesús en orden a la construcción del reinado de Dios en este mundo.

# Unidad 1.<sup>a</sup>

---

## ¿Qué es la moral cristiana?

---

### A. SINTESIS

La moral cristiana es la práctica de la fe, siguiendo a Cristo y realizando el reinado de Dios.

### B. Para AMPLIAR

La moral cristiana se sintetiza en la realización de la caridad.

### C. Para PROFUNDIZAR

La ética teológica es la reflexión sobre el dato de la moral evangélica.

### D. Para CONFRONTAR

El modelo teológico-moral para expresar la moral cristiana: la «autonomía teónoma».

---

## GUIA

En esta primera Unidad se pretende describir qué es la ética cristiana, en su doble vertiente de *vida* («moral vivida») y de *reflexión* («moral formulada» o teología moral).

Para captar el significado de la ética de los cristianos se acude al evangelio para ver allí cómo se narra la práctica de Jesús. Es esta práctica el paradigma de la moral cristiana. Por eso se identifica con el *seguimiento* de Jesús y con la construcción del *reinado* de Dios. En cuanto al contenido, la moral cristiana se resume en la práctica de la *caridad*.

La reflexión sobre la moral vivida de los cristianos se llama *Teología moral* o *Ética teológica*. Partiendo de la tradición eclesial y teniendo en cuenta la renovación del Concilio Vaticano II, se propone un modelo teológico-moral que asuma el espíritu evangélico y que responda a las exigencias de la racionalidad actual: modelo basado en la «autonomía», pero abierta a la trascendencia, es decir, «teónoma».

## A. Síntesis

La moral cristiana es la práctica de la fe, siguiendo a Cristo y realizando el reinado de Dios.

---

A. 1. El modelo de la ética cristiana es la «ética narrada» en la práctica de Jesús.

A. 2. La ética cristiana consiste en «seguir a Jesús».

A. 3. El seguimiento de Jesús es el camino que tiene como meta la «construcción del reino de Dios».

A. 4. En la vida del cristiano, la ética es la «mediación práxica de la fe».

---

### A. 1. La «ética narrada» en la práctica de Jesús

La ética vivida y propuesta por Jesús no es una parte yuxtapuesta a su vida y a su mensaje religiosos. Jesús no fue «un moralista» ni propuso «una moral». Por el contrario, la ética de Jesús no es otra cosa que la implicación moral del conflicto religioso de su vida. Es una moral «derivada» o una moral «contextualizada» en el texto vivo de su persona.

---

El evangelio es fundamentalmente el relato de la práctica de Jesús. Esta práctica de Jesús, así como el relato de la misma, tienen para los cristianos una función normativa: constituyen el criterio mediante el cual evaluamos nuestras prácticas históricas.

---

La práctica de Jesús no es exclusiva ni esencialmente una práctica moral. Su completa significa-

ción se sitúa en el terreno religioso. Sin embargo, el carácter plétórico del acontecimiento de Jesús extiende su significado al mundo de la moral.

La moral de la práctica de Jesús, relatada en el evangelio, tiene una estructura narrativa. Sus rasgos principales son los siguientes:

– *Ética nacida de la pretensión mesiánica.* El rasgo decisivo de la actuación de Jesús es su pretensión mesiánica. «Enseñaba como quien tiene autoridad» (Mc 1, 22). La moral que brota del relato evangélico está vinculada a la condición mesiánica de Jesús. El es el «señor del perdón» (Mc 2, 10) y el «señor del sábado» (Mc 2, 28). Por eso, la moral adquiere los rasgos de «novedad», de «originalidad», de «libertad».

– *Ética vinculada al cambio radical.* Se puede afirmar, con expresión un tanto provocativa, que la actuación de Jesús es una «práctica subversiva». En efecto, la actuación de Jesús pretende subvertir los falsos códigos dominantes y realizar una conversión radical del hombre. La moral vinculada a esta práctica subversiva ha de tener necesariamente una

función también subversiva con relación a las estructuras pseudomorales dominantes: crítica de los falsos sistemas de separación (Mc 2, 14-17) o de pureza (Mc 7, 1-23), propuesta del orden positivo del don y de la gratuidad (Mc 6, 30-44; 8, 1-10).

– *Ética nacida del conflicto y generadora de fecunda confrontación.* La actuación de Jesús tiene una estructura dramática y hasta trágica. Uno de los campos donde acaece el conflicto es el terreno de la práctica moral: Jesús, al realizar su coherencia moral, choca con los adversarios. Ante esta situación, todos los espectadores y actores del conflicto quedan sometidos a una «crisis ética» en cuya forma de resolución se decanta la coherencia o incoherencia de las personas. El conjunto de Mc 2, 1-3, 6 es un ejemplo típico: la ética aquí narrada nace del conflicto y conduce a la confrontación. Es el conflicto y la confrontación de vida-muerte.

– *Ética concentrada en el valor del hombre.* Si la actuación de Jesús es sanamente subversiva y fundamentalmente conflictiva, se debe a su opción neta y tajante por la causa del hombre. «El sábado fue hecho a causa del hombre y no el hombre por el sábado» (Mc 2, 23). La moral de Jesús hace una concentración axiológica en la afirmación del valor del hombre.

– *Ética formulada en cauces de liberación.* La actuación de Jesús introduce en los ámbitos de la vida humana (en los «campos» en que se decide la historia: económico, político, ideológico, familiar, relacional, interpersonal) los nuevos códigos éticos del don, de la comunicación, del servicio, de la igualdad, de la sinceridad, frente a los falsos códigos dominantes de la exclusión, del egoísmo, de la violencia. Es una ética de la liberación integral del hombre.

## A. 2. Ética del «seguimiento de Jesús»

Apoyándose en el carácter inconcluso del texto literario de Mc, se ha dicho que el relato de la práctica de Jesús es un «relato abierto»; es decir, la actuación de Jesús prosigue en cierta medida en las vidas de los cristianos. Estos han de actualizar –hacer texto vivo– la ética narrada en el evangelio.

Los rasgos característicos de la «moral narrada»

en el evangelio se concretan en el seguimiento de Jesús.

Con el trasfondo socio-histórico del rabinato o del profeta escatológico, la llamada al seguimiento alcanza en labios de Jesús su significado definitivo (Mc 1, 16-20 par; Mt 9, 18-22 par).

---

El seguimiento es una categoría bíblica de gran densidad teológica: expresa la nueva forma de vida de quien se decide a recibir la llamada y convertirse en discípulo. El seguimiento de Jesús o la vida del discipulado constituye una especie de «fórmula breve del cristianismo». Es el resumen o el catecismo de la vida cristiana. Es la clave interpretativa de todo el cristianismo. Es el contraste tanto de la ortodoxia como de la ortopraxis cristianas.

---

La categoría bíblica del seguimiento tiene una vertiente moral. Más aún, es esa vertiente moral la que aglutina y encauza todo el conjunto de la vida moral de los creyentes. Por eso mismo, la moral cristiana es una *moral del seguimiento de Jesús*, la cual se concreta:

– en la realización de las «condiciones del seguimiento»: una serie de renunciaciones que expresan la «rendición sin condiciones», explicable por la novedad escatológica (Mt 16, 24-28 par; Lc 14, 25-35);

– en la conformación de la vida según la imagen de Jesús (Rom 15, 1-3; 2 Cor 8, 9; Flp 2, 5s).

La moral cristiana se resume en la actualización del seguimiento de Jesús, el cual conlleva de modo indisoluble la transformación interior de la persona y el compromiso de transformación intramundana.

## A. 3. El seguimiento de Jesús tiene como meta la «construcción del reino de Dios»

---

El reinado de Dios es la meta de la actuación moral del creyente. El anuncio de la cercanía del

reino, punto central del kerigma de Jesús, proporciona el encuadre totalizador y la orientación decisiva del comportamiento moral: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1, 18).

Enmarcada la moral cristiana en el horizonte de la salvación escatológica, los esquemas del comportamiento moral sufren una transformación radical:

– surge un nuevo orden de valores, tal como aparece en el manifiesto de las bienaventuranzas (Mt 5, 3-10);

– se proponen exigencias radicales, conectadas con el carácter definitivo e inaplazable del reino (Lc 9, 57-62);

– las opciones son de signo totalizador: el hallazgo del reino hace que pierda valor todo lo demás (Mt 13, 44.45-46);

– la pertenencia al reino conlleva una radicalización en todas las actuaciones, que consiguientemente realizarán una «justicia mayor que la de los letrados y fariseos» (Mt 5, 20).

La moral del reino adquiere un relieve definitivo en el pasaje de Mt 25, 31-46: la realización del reino, identificado con los pobres y mediante ellos con Cristo, es la norma del comportamiento moral del cristiano.

#### **A. 4. Fe cristiana y ética: la ética cristiana como «mediación práxica de la fe»**

Lo que más define a la moral cristiana es su *vinculación con el conjunto de la fe*. La moral cristiana justifica su existencia, expresa su identidad y adquiere su peculiar función significativa por el hecho de ser un aspecto necesario dentro de la fe cristiana. La articulación de la moral en el conjunto de la existencia cristiana puede ser expresada mediante estas tres afirmaciones:

– La moral no lo es todo, ni es lo más importante, en el cristianismo. La fe cristiana no se reduce a moral: la «moralización» del cristianismo es una desvirtuación de la fe. Por otra parte, la moral no ha

de situarse nunca por encima de la actitud religiosa, originando así la peligrosa tendencia «moralizante» de la religión.

– La moral es una dimensión necesaria de la fe cristiana. En efecto, la fe sería un universo alienado y alienante si no tendiera a transformar la realidad de acuerdo con su horizonte significativo. Es necesario, por ejemplo, que si los cristianos creemos en un solo Dios (fe monoteísta), tratemos de realizar la igualdad social (monoteísmo ético).

– De las dos anteriores afirmaciones se deduce que la moral es un *momento* de la fe cristiana. Ni el «moralismo», ni el «amoralismo», ni el «paralelismo» son correctas articulaciones de la moral en el conjunto de la fe. Únicamente la categoría de «mediación» explica adecuadamente esa articulación: *la moral cristiana es la mediación práxica o transformativa del creer*.

Esta articulación correcta de la moral en el conjunto de la existencia cristiana ha de ser promovida en la pastoral. Bastantes defectos del pasado, y del presente, tienen su explicación en una pastoral que por exceso (= moralismo) o por defecto (= amoralismo) no ha situado de modo conveniente la moral dentro del mensaje cristiano.

De las consideraciones precedentes sobre el puesto de la dimensión moral en el conjunto de la fe cristiana se deduce una consecuencia importante para la recta comprensión de la moral cristiana. Esta es una *moral influida por la fe*. El desarrollo de esta afirmación proporciona los rasgos más decisivos de la moral cristiana. En efecto, en cuanto moral influida por la fe:

– la moral cristiana es una *moral religiosa*, es decir, formula el empeño ético intramundano desde el horizonte trascendente: introduce la trascendencia en el compromiso intramundano, y éste es entendido mediante símbolos ético-religiosos (caridad, esperanza, fraternidad) que sobrepasan el significado meramente ético;

– la fe introduce el comportamiento moral de los creyentes en un contexto nuevo: el *contexto de la fe*. Este contexto o cosmovisión aporta la peculiaridad específica a la moral cristiana: le proporciona un horizonte de sentido, desde el cual la común realidad humana es leída con relevancias peculiares.

Por eso, la moral de los cristianos tiene sensibilidades peculiares ante el pobre, ante la injusticia, ante el valor de la vida;

– a partir de las referencias nacidas del contexto de la fe, la moral cristiana adquiere un conjunto de *orientaciones* que la «marcan» en cuanto moral de creyentes. Es una moral: de la autonomía, pero abierta a la teonomía; del esfuerzo humano, pero al mismo tiempo de la gratuidad divina; de la rectitud de conciencia, pero no vivida en clave neurótica, sino en ámbito de acogida y de perdón.

---

Siendo la fe cristiana una fuerza *liberadora*, la ética cristiana es por necesidad una *ética de liberación*. Esta es la orientación que pretendemos deducir de la anterior exposición en la que hemos hecho una presentación sintética del significado de la ética cristiana dentro del conjunto de la fe.

---

## B. Para AMPLIAR

La moral cristiana se sintetiza en la realización de la caridad.

---

B. 1. La moral cristiana como «moral de la caridad».

B. 2. Orientación de la moral cristiana desde la caridad.

---

### B. 1. La moral cristiana como «moral de la caridad»

Para la conciencia cristiana de todos los tiempos, la caridad ha constituido la exigencia moral máxima (Mc 12, 28-31), pues en ella se resume toda la ley (Rom 13, 10). «La Iglesia primitiva y con ella la cristianidad de todos los siglos tiene la convicción profunda de que la gran aportación de Jesús en

la esfera moral fue la proclamación del precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo» (R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*. Madrid 1965, 73).

El mensaje del Nuevo Testamento propone la caridad como la *actitud básica* y el *contenido nuclear* de la ética cristiana. A continuación se recogen los textos principales, ordenándolos de acuerdo con un criterio de progresión temática.



Más que las explicaciones y los desarrollos teológicos, son preferibles las citas directas del Nuevo Testamento. En este tema es necesario dejar hablar al texto bíblico, ya que es más denso y más sugerente que la más perfecta glosa.

### a) Mensaje de Jesús

Según el testimonio de los evangelios sinópticos, el tema del amor no aparece a menudo en labios de Jesús. Sin embargo, «el conjunto del Nuevo Testamento permite suponer que constituyó el tema central de su enseñanza. El concepto del amor es indudablemente la mejor síntesis de la enseñanza moral de Jesús» (W. D. Davies, *El Sermón de la montaña*. Madrid 1975, 173).

Hay una perícopa fundamental en la que la enseñanza de Jesús sobre la caridad queda inmortalizada. Es necesario acudir a ella para encontrar el mensaje evangélico sobre el amor.

#### – Encuentro con el texto

Mc 12, 28-34: «Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuán bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: El primero es: 'Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas'. El segundo es éste: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Mayor que éstos no hay mandamiento alguno. Díjole el escriba: Muy bien, Maestro; con razón has dicho que él es único y que no hay otro fuera de él, y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios. Viendo Jesús cuán atinadamente había respondido, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya más a preguntarle».

Mt 22, 34-40: «Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno de él, y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándolo: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con

toda tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas».

Lc 10, 25-28: «Levantóse un doctor de la ley para tentarle, y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? El le dijo: ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees? Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás».

#### – Diferencias redaccionales dentro de la unidad

Marcos presenta el tema partiendo de la pregunta de un escriba, bien intencionado, que busca sinceramente a Dios. Ante la respuesta de Jesús, el escriba acepta las palabras de Dios y reconoce la prioridad del amor sobre el culto exterior. Con ello se hace merecedor de la alabanza de Jesús.

Mateo pone en escena a un doctor de la ley, fariseo, que pretende tentar a Jesús. El pasaje está estructurado según las disputas rabínicas. La respuesta de Jesús expresa con claridad la integración de todas las exigencias en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo.

Lucas coloca las palabras sobre el doble precepto como introducción a la parábola del buen samaritano. La fórmula del doble precepto es ofrecida en labios del que hace la pregunta. Por eso lo que le interesa resaltar a Lucas es saber qué hay que hacer para cumplirlo. La parábola es la explicación; por eso termina: «vete y obra de la misma manera» (v. 37).

A pesar de esas diferencias redaccionales, que ponen de manifiesto los intereses peculiares de cada evangelista y de sus respectivas comunidades, existe una unidad de contenido. En el fondo de las tres redacciones sinópticas está la enseñanza histórica de Jesús.

#### – La peculiaridad de la enseñanza de Jesús

Hemos dicho que la enseñanza sobre la caridad

pasa por ser el punto central de la ética de Jesús. Más aún, se considera este mensaje como algo propio y como la «novedad» que aporta Jesús. Pero ¿están los cristianos en lo justo al creer que con ello ha aportado Jesús a la moral algo peculiar?

Veamos lo que ya se encontraba antes de Jesús y lo que es aportado expresamente por él:

- *Ya estaba antes de Jesús*

- La formulación de los dos preceptos por separado:

Dt 6, 5: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder».

Lv 19, 18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

- En el judaísmo, estos dos preceptos gozaban de elevada consideración. El precepto del amor a Dios (Dt 6, 5) formaba parte del *shema*, antigua confesión de fe monoteísta, que en tiempo de Jesús era recitada por todo judío piadoso diariamente por la mañana y al anochecer. También el precepto del amor al prójimo (Lv 19, 18) era considerado como un precepto fundamental.

- En el judaísmo no faltaron intentos de reducir a algunos preceptos fundamentales las numerosas prescripciones de la ley judía (en el siglo II d. C. se contaban 613 preceptos: 248 positivos y 365 negativos). Por ejemplo, Hillel (veinte años antes de Jesús) proponía como principio unificador la «regla áurea» en su forma negativa (cf. Mt 7, 12).

- *La aportación peculiar de Jesús*

Puede resumirse en estos tres puntos básicos:

- La unión interna e indisoluble de los dos preceptos: el amor a Dios y el amor al prójimo constituyen «una misma y única exigencia».

- La reducción, perfectamente consciente, de toda la ley a este doble precepto fundamental: todas las exigencias pueden «colgarse» (como de un clavo) de este doble precepto.

- La interpretación universalista del amor al prójimo. Aunque ya existían atisbos de esa universalización tanto en el Antiguo Testamento (Lv 19,

34) como en el judaísmo (sobre todo, helenista), para la mentalidad de los oyentes de Jesús, el precepto de amar al prójimo sin limitación alguna, y de ayudar a todo el que padece necesidad, aunque sea un enemigo de Israel (parábola del samaritano), era ciertamente una exigencia que no se oía frecuentemente.

- *Otros pasajes evangélicos que completan la enseñanza de Jesús sobre la caridad*

Es conveniente conocer la peculiaridad y la novedad aportadas por Jesús en el tema de la caridad, según acabamos de señalar. Sin embargo, no conviene reducir el mensaje de Jesús sobre el amor a esos elementos fundamentales. Todas las palabras y todas las obras de Jesús explicitan el significado del doble precepto del amor a Dios y al prójimo. Recordamos algunos aspectos:

- Aunque los evangelios no transmiten enseñanzas de Jesús sobre el amor a Dios (exceptuada la perícopa del doble precepto), sin embargo hablan de la exigencia de la entrega total a Dios y a su justicia (Mt 6, 24.25-34).

- El amor brota para el creyente de la seguridad de que Dios nos ama primero (Mt 18, 23-24; Lc 15, 11-32).

- El amor a Dios lleva a perdonar al hermano (Mt 5, 23-24; 6, 12; 18, 23-35; Mc 11, 25).

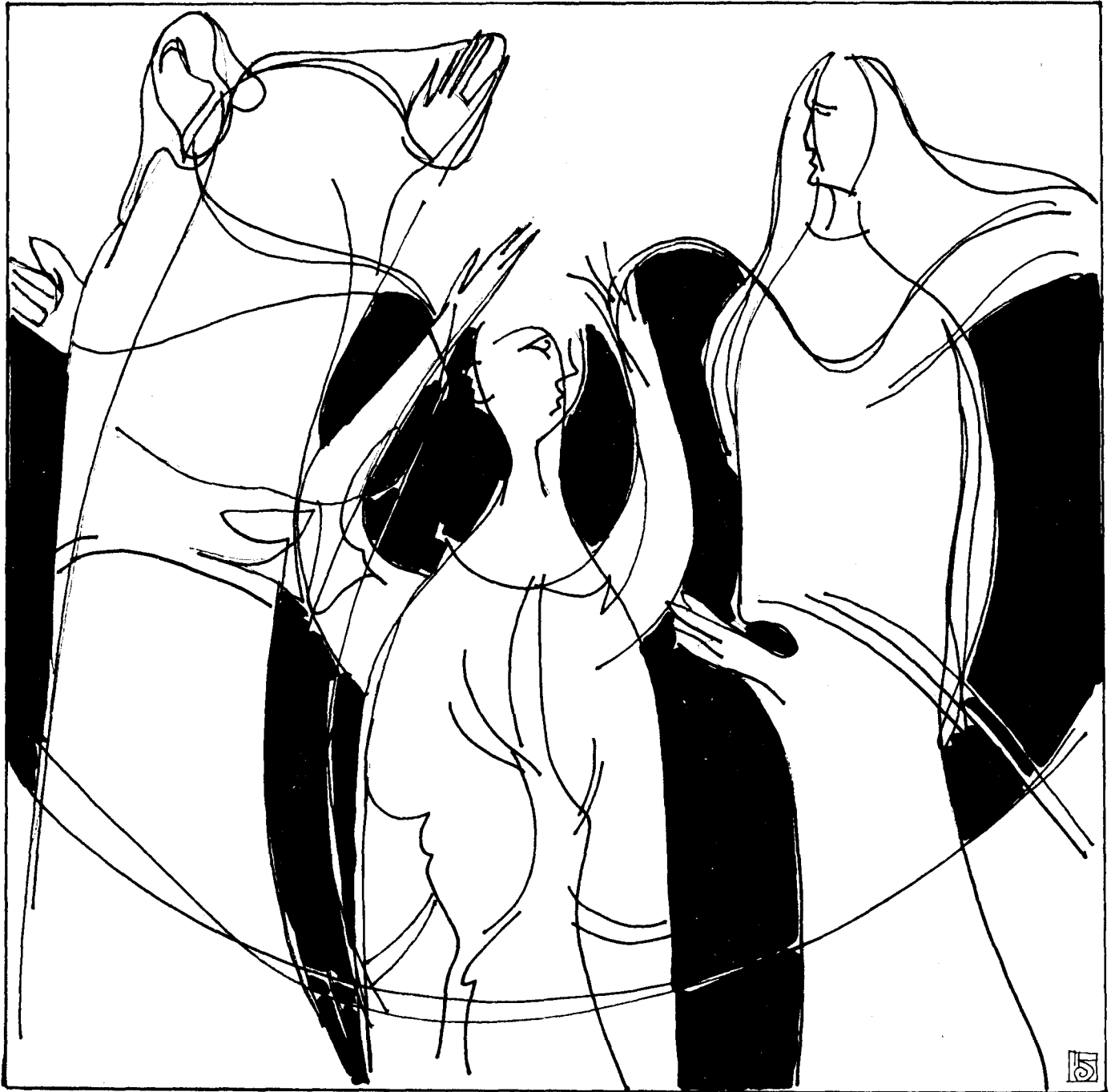
- El amor al prójimo se manifiesta en obras concretas (Mt 25, 31-46; Lc 10, 30-37).

- Si Jesús radicalizó el amor, es comprensible que haya radicalizado también las exigencias de ese amor (Sermón de la montaña).

- La fórmula del amor recíproco («como a ti mismo») se transforma en fórmula adoptada por el amor de Jesús. El amor se nos ha revelado como la autodonación pura y sin límites que tiene su ejemplo preclaro en Jesús.

## b) *Desarrollo del mensaje de Jesús en los escritos del Nuevo Testamento*

La enseñanza de Jesús sobre la caridad ha sido recogida y desarrollada por los escritores del Nuevo



Testamento. A continuación se señalan los desarrollos temáticos más importantes:

– *La dimensión universalista y teocéntrica del amor cristiano en Mateo*

● *Texto principal: Mt 5, 43-48*

«Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles? Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre Celestial».

● *Contexto:* Este pasaje está dentro del Sermón de la montaña. Más concretamente: forma parte de un conjunto llamado de las «Antítesis» (Mt 5, 21-48). Es la sexta y última antítesis.

● *Sentido*

– En conexión con Lv 19, 18 («amarás a tu prójimo») y frente a una enseñanza probablemente de Qumrán («odiarás a tu enemigo»), Mt transmite la palabra de Jesús: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen».

– Como justificación de esta afirmación está la autoridad cristológica: «Yo os digo».

– El contenido de la afirmación es una exigencia ética que rompe límites: el prójimo es toda persona; además, puede ser un enemigo (al que hay que «amar» y, lo que es todavía más radical, «rezar por él» en la misma situación de persecución).

– La motivación de esa exigencia ética radical es desarrollada mediante aproximaciones concéntricas:

= imitación del actuar de Dios, «que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos»;

= imitación que se convierte en proceder propio de «hijos» de un tal «Padre»;

= esta forma de proceder está exigida por la condición de cristianos: «para entrar en el reino de los cielos» se precisa practicar una «justicia que supere la de los escribas y fariseos» (Mt 5, 20);

= el amor a los enemigos es algo «distintivo» de la condición cristiana (frente al comportamiento de los «publicanos», que aman a los que los aman, y de los «gentiles», que saludan solamente a sus hermanos);

= solamente así se es «perfecto, como perfecto es el Padre celestial» (cf. Lc 6, 31: «Sed misericordiosos, como vuestro padre es misericordioso»).

En este pasaje de Mt 5, 43-48 se le da al amor cristiano un sentido radical: su *orientación universalista* y su entrega total (amor al enemigo). También aparece su *orientación teocéntrica*: el universalismo del amor, predicado por Jesús, brota del amor de Dios, que todo lo abarca, y que de todos tiene misericordia. Por ello, la predicación de Jesús acerca del amor se fundamenta en último término en su predicación de la paternidad de Dios y en su proclamación del comienzo del tiempo de salvación.

– *Teología paulina de la agápe (= amor) cristiano*

En los escritos paulinos no se encuentra recogida la doctrina de Jesús sobre el doble precepto del amor a Dios y al prójimo. Por otra parte, raramente habla Pablo del amor a Dios (Rom 8, 28; 1 Cor 2, 9; 8, 3; 2 Tes 3, 5). Sin embargo, la teología paulina sobre la agápe cristiana es sumamente rica. Recordemos los siguientes aspectos:

● *En cuanto al contenido*

– Para Pablo, los preceptos de la segunda tabla del Decálogo «se resumen» en «amarás al prójimo como a ti mismo» (Rom 13, 9b). La «ley de Cristo» se cumple «ayudando a llevar las cargas mutuamente» (Gál 6, 2).

– El amor es para Pablo el valor supremo (Rom 5, 5) y está por encima de la «gnosis» (conocimien-

to) (1 Cor 8, 1). A él le dedica el himno de la caridad de 1 Cor 13, «que probablemente tiene como base una especie de descripción de la personalidad de Jesús» (Davies).

– Pablo enumera la agápe dentro de la tríada de actitudes básicas: fe, caridad, esperanza.

– También habla del amor a los enemigos (Rom 12, 14-21).

#### ● *En cuanto al vocabulario*

Pablo es testigo de la preferencia que hicieron las comunidades cristianas de lengua griega en el vocabulario sobre el amor. Tal preferencia se centró en el término *agápe* (cuyo uso se conocía entre los griegos, pero que había sido puesto de relieve sobre todo por la traducción de los LXX). La *agápe* cristiana designa el amor carente de egoísmo y que consiste en pura benevolencia.

#### ● *En cuanto al medio comunitario*

La teología paulina sobre el amor nace y se desarrolla en el medio de las comunidades cristianas judeo-helenistas, marcadas por el vocabulario de los LXX y por la reflexión judía de la diáspora helenista. Pero no conviene olvidar que esas comunidades vivían del mensaje predicado por Jesús. A la luz de las dos afirmaciones anteriores debe ser leída la siguiente anotación sugerente: «Si el amor toma forma humana definitiva en los hechos y en los gestos del Galileo muerto en Jerusalén, es en Antioquía donde nace la *agápe* cristiana, proyecto comunitario de transformación del mundo» (Collange).

– *La «novedad» del amor en la teología de Juan*

El evangelio de Juan no recoge expresamente la doctrina de Jesús sobre el doble precepto (cf., sin embargo, 1 Jn 4, 21). En contrapartida, solamente Juan habla del amor a Cristo (Jn 14, 21; 15, 9.14).

La teología de Juan sobre la caridad es de una profundidad no superada. Los siglos que han seguido no han podido superar a este cantor y predicador del amor de Dios y del prójimo. Anotamos a continuación las perspectivas más importantes:

– Reducción de todas las exigencias morales a la fe y al amor. *Creer* y *amar* son los dos verbos en que «reductivamente» se expresa y se concentra la existencia cristiana: «Su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio» (1 Jn 3, 23).

– Juan habla del amor en términos de «precepto», probablemente para oponerse a tendencias gnósticas despreciativas de los mandamientos.

– La exhortación al amor fraterno le da a la moral de Juan su cuño característico:

• El amor fraterno es signo y garantía de la unión con Dios (1 Jn 4, 7-21).

• El amor fraterno es signo del discipulado (13, 35; 15, 12.17).

– El amor fraterno es un precepto «antiguo» (1 Jn 2, 7), dado desde el principio de la evangelización, pero al mismo tiempo «nuevo» (Jn 13, 34; 1 Jn 2, 8). La *novedad* o razón del precepto cristiano del amor consiste: a) en la medida cristológica del amor: «como yo os he amado» (Jn 13, 34; 15, 12); b) en la dimensión escatológica, ya que el amor cristiano introduce un orden nuevo y se realiza dentro de ese orden nuevo (1 Jn 2, 8).

---

Terminamos subrayando que, según el testimonio del Nuevo Testamento, la moral cristiana tiene en la caridad una de sus vetas principales. Las exigencias religioso-morales del mensaje de Jesús se unifican en el precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo, síntesis aceptada por las primitivas comunidades cristianas y desarrollada por la reflexión teológica posterior.

---

## **B. 2. Orientación de la moral cristiana desde la caridad**

### *a) Planteamiento*

El mensaje del Nuevo Testamento sobre la caridad ha sido recogido con fidelidad y desarrollado

con amplitud y profundidad por la tradición cristiana posterior.

En la época patrística, la caridad constituyó uno de los lugares principales de la parénesis cristiana. En la reflexión escolástica fue uno de los temas clave en torno a los cuales se organizó el contenido de la vida moral del cristiano. Baste recordar la importancia que recibe en la síntesis moral de san Buenaventura y sobre todo de santo Tomás. Este último acuña la célebre fórmula de que la «caridad es la forma de las virtudes».

---

La renovación reciente de la moral cristiana debe mucho a la reflexión sobre la caridad. En la década de los cincuenta tiene lugar un acontecimiento importante para la renovación de la moral: la aparición del libro de Gileman sobre «la primacía de la caridad en teología moral». El impacto causado por este estudio supuso para la teología moral, junto con otros factores, el despertar del sueño casuista y la búsqueda de un planteamiento más vital. Desde entonces, la moral cristiana comenzó a presentarse como una «moral de la caridad».

---

El Concilio Vaticano II recogió esta orientación al colocar la caridad en la breve pero densa descripción que hizo sobre la teología moral: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16).

El pensamiento cristiano actual sobre la caridad se orienta en dos direcciones, las cuales ofrecen los dos aspectos más importantes de la caridad cristiana: la caridad es la actitud que identifica la moral de los cristianos; la caridad da la orientación decisiva a los contenidos de la moral cristiana.

## b) *La caridad identifica la moral de los cristianos*

Dentro de las preocupaciones actuales se puede reinterpretar el mensaje bíblico de la caridad diciendo que ésta es la categoría básica para expresar la especificidad de la moral cristiana. La afirmación no tiene nada de novedosa: desde las comunidades cristianas primitivas hasta hoy, la conciencia de los creyentes se ha polarizado en torno a la caridad para encontrar en ella el criterio de su identidad. La «reducción a la caridad» es una constante en la vida y en la reflexión de los creyentes de todas las épocas.

La novedad puede estar en la forma de explicar actualmente dicha afirmación. He aquí la manera actual de entender la afirmación:

### – *Integración de «religión» y «moral»*

La caridad expresa bien la unión entre «religión» y «moral». En la historia de la moral y en la historia de las religiones existe un problema a la hora de integrar las dos entidades básicas de lo religioso y de lo moral. La ética cristiana es una moral religiosa y, en cuanto tal, tiene que integrar las dos actitudes.

Esta peculiaridad de la moral cristiana queda suficientemente expresada a través de la caridad. Por una parte, la caridad impide que la «actitud religiosa» desemboque en una piedad meramente cultural sin empeños morales; por otra, hace que la «actitud moral» no degenera en moralismo legalista y autosuficiente.

La caridad despierta continuamente a la fe de su «sueño dogmático» y de su «misticismo autogratiificante» para lanzarla al amplio mundo del amor al prójimo. Pero también estimula al compromiso moral de los creyentes para que sobrepase los límites del minimalismo y del legalismo.

A este respecto son dignas de interés las anotaciones que hace Schnackenburg sobre el significado del mandamiento primero: «Solamente el amor a Dios garantiza aquel vencimiento de sí mismo, del que brotan las obras más calladas y esforzadas. Sólo el amor al prójimo fundamentado en Dios puede convertirse en la 'agápe' esencialmente distinta de

todo 'eros' natural, cuya alabanza leemos en 1 Cor 13. Este amor supera al amor de amistad, ya que, prescindiendo de toda inclinación natural (simpatía) y sólo por amor a Dios y a Cristo, se acerca al otro con benevolencia, generosidad, comprensión y perdón. En la 'agápe' cristiana, el impulso a la unión retrocede totalmente en favor de la pura benevolencia y de la compasión. Por eso es capaz de abarcar a quienes naturalmente no son dignos de amor e incluso son nuestros enemigos. ¿De dónde le viene este impulso? Ciertamente sólo del amor a Dios, por quien el cristiano se siente también amado en la misma forma. Este amor de Dios, totalmente distinto de todo otro amor, se nos ha manifestado en las palabras de Jesús (Mt 5, 45), en sus obras de salvación y finalmente en su muerte. El amor cristiano al prójimo, precisamente por estar fundamentado en el amor a Dios, cuando es acertadamente comprendido y proviene del corazón, llega hasta el límite, hasta el 'heroísmo', como dicen los hombres, o hasta la 'perfección', como se dice en Mt 5, 48» (o. c., 87-88).

– *La caridad:*  
*síntesis de la orientación vertical*  
*y de la orientación horizontal*  
*de la vida cristiana*

En la caridad, tal como aparece en el Nuevo Testamento y en la tradición teológica, se expresa la *síntesis* que es propia de la moral cristiana: por una parte, aparece la «normatividad concreta» a través del énfasis del amor al hombre; por otra, se afirma el «elemento religioso» mediante el amor a Dios.

La formulación evangélica de la caridad contiene de un modo maravilloso la integración de los dos elementos propios de toda moral religiosa. Más aún, para algunos exegetas la peculiar aportación de Jesús en la perícopa de la caridad (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25 ss) reside precisamente en la indisoluble conexión del amor a Dios y el amor al prójimo.

«La auténtica intención de Jesús hay que situarla en la conexión de los dos preceptos y en la relación que se establece entre ellos. Según la voluntad de Jesús, el amor a Dios debe exteriorizarse y probarse en el amor al prójimo, igualmente obligatorio

y necesario (Mt 22, 39); mientras el amor al prójimo, por su parte, tiene en el amor a Dios su fundamento sustentador. Debemos aún precisar esta profunda compenetración de religión y moral; ahora nos basta con la indicación de que esta claridad no fue alcanzada por ningún maestro de la ley judía» (Schnackenburg, o. c., 77).

De este modo, aparece la caridad como el elemento que expresa de una manera adecuada la identidad y la especificidad de la ética cristiana. El impulso religioso del amor a Dios tiene su vertiente inevitable en la transformación de la realidad humana, y tal transformación únicamente cobra sentido definitivo a través de su vinculación con la vida de perfecta caridad. La caridad es, por tanto, la actitud fundamental de la moral cristiana.

### c) *La caridad orienta los contenidos de la moral cristiana*

Un problema importante que tiene planteada la ética cristiana en el momento actual es el de hacer un discernimiento evangélico sobre las exigencias morales de la hora presente. La caridad puede ofrecer grandes posibilidades para llevar a cabo tal discernimiento.

Proclamar el precepto del «amor al prójimo» es radicalizar la exigencia ética de la intersubjetividad. La agápe cristiana tiene que desvelar en el mundo actual la dimensión moral de la alteridad personal.

Al resaltar la caridad cristiana como contenido moral privilegiado («segundo mandamiento, no menos importante que el primero»), la ética de la proximidad, los contenidos de la moral cristiana quedan orientados de un modo prevalente hacia el valor del otro. No es la referencia a Dios ni la referencia a uno mismo las que tienen primacía moral. El contenido decisivo de la moral se mide por la *referencia al otro* o, para utilizar la fórmula de Lucas, por el «hacerse prójimo» del otro (Lc 10, 36).

La moral cristiana basada en la caridad corrige todo desviacionismo que trate de dar más importancia a los mal llamados «deberes religiosos» que a las exigencias del amor al prójimo. Para la conciencia ética de los creyentes tienen valor paradigmático las actuaciones de Jesús en favor del hombre, aun a costa de ir en contra de los «deberes religiosos» (Mc 2, 23-3, 6). La moral cristiana tiene como uno de los cometidos importantes «comprender lo que significa 'misericordia quiero y no sacrificio'» (Mt 12, 7) y ofrecer esa comprensión a los hombres de todas las épocas.

Para concluir, es conveniente recordar que la caridad es ante todo una «buena noticia»: la noticia de que Dios ha amado y sigue amando al mundo. La mejor manera de entender la caridad cristiana es comprenderla como amor *de* Dios. A partir de ese núcleo fundamental, cobra sentido el dinamismo ético que se ha tratado de señalar en la realidad de la caridad cristiana.

## C. Para PROFUNDIZAR

La ética teológica es la reflexión sobre el dato de la moral evangélica.

C. 1. La reflexión teológica como fuerza «inculturadora» de la ética evangélica.

C. 2. El Concilio Vaticano II y la renovación de la ética cristiana.

### C. 1. La reflexión teológica como fuerza «inculturadora» de la ética evangélica

El aliento moral del evangelio, al que nos hemos referido en los apartados precedentes, es el núcleo fontal y el criterio normativo de la moral cristiana. Los cristianos de todas las épocas y lugares se sienten continuadores de la sensibilidad moral evangé-

lica y saben que han de confrontar su universo moral con la ética de Jesús.

Esta doble afirmación se apoya sobre la forma de ser de la experiencia religiosa cristiana. Según señalan algunos teólogos, el cristianismo se configura como una «experiencia abierta». Es decir, el cristianismo se constituye como una experiencia, original e irrepetible, tal como se verifica en el acontecimiento salvífico de Jesucristo; pero este



acontecimiento no se cierra sobre él mismo, sino que se abre para encarnarse en todas las situaciones históricas. La «inculturación» es el cauce socio-histórico de la condición encarnacionista de la salvación cristiana.

---

También el aliento moral del evangelio necesita de mediaciones humanas (rationales, socio-históricas) para «encarnarse» en las distintas épocas históricas y en las diversas culturas. Surge así lo que llamamos sabiduría moral cristiana o, en lenguaje técnico, *teología moral*. La sabiduría moral o la reflexión teológico-moral son la decantación de la mezcla activa entre el espíritu del evangelio y la reflexión humana de las diferentes épocas.

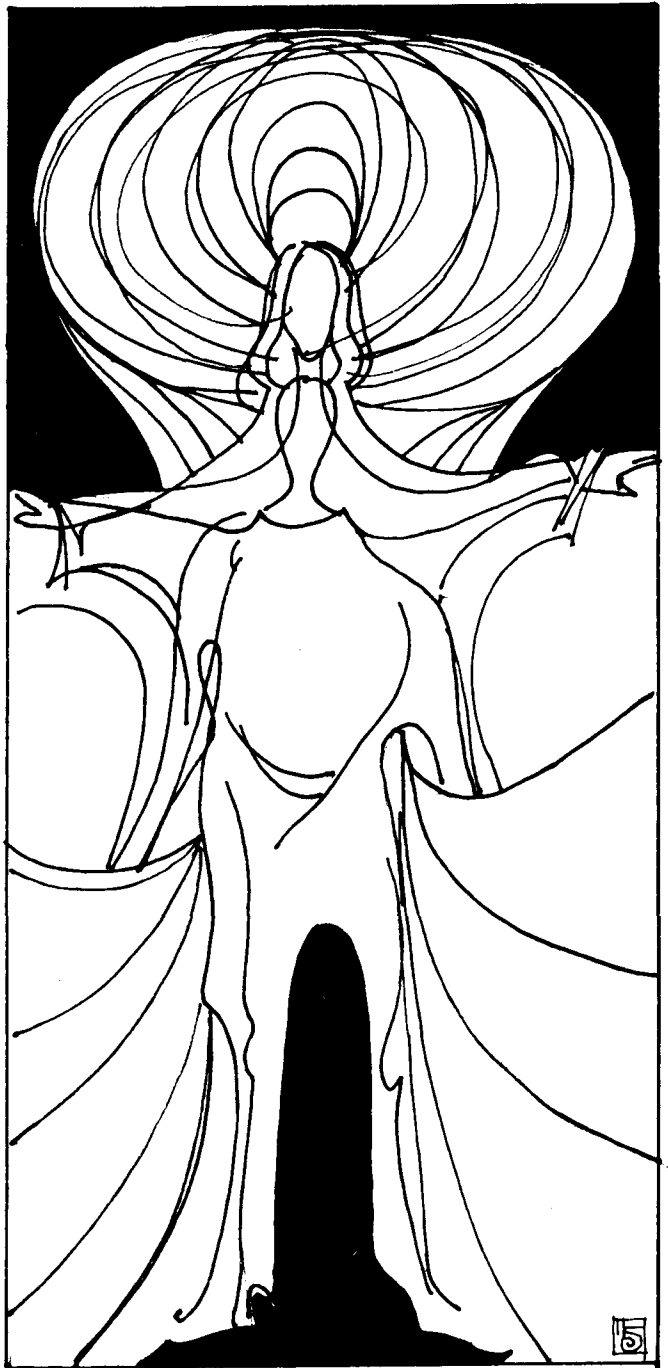
---

a) *Cuatro hitos importantes en la inculturación de la moral cristiana*

- Es el primero la «helenización» llevada a cabo por san Pablo y los santos padres, quienes dieron la primera configuración al discurso ético de los cristianos sirviéndose del lenguaje, de los conceptos y hasta de la argumentación de la filosofía moral grecorromana. Las categorías morales de «conciencia», «orden natural», «virtud», surgieron en esta primera inculturación.

- En la edad media se configuró la reflexión moral propiamente dicha («*moralis consideratio*», la llama santo Tomás en la *Suma Teológica*, 1-2, q. 6c). El aliento cristiano de la «ley nueva» basada en la caridad se integra con las categorías de la ética aristotélica y del derecho romano, y aparece la parte moral dentro de la síntesis teológica. Los conceptos de «ley natural», de «fin último», de «bienaventuranza», de «acto humano», junto con el organismo moral de las virtudes y de los vicios, son claro exponente de la inculturación medieval de la moral cristiana.

- La renovación teológico-moral de los siglos XVI y XVII se debió en gran parte a la inculturación



de la moral cristiana en las condiciones socio-culturales de la época. La escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, tuvo la audacia de confrontar la nueva situación económica, política y jurídica de Europa y del Nuevo Mundo recién descubierto con los valores del evangelio. Los tratados *De justitia et jure* constituyen el sorprendente resultado del diálogo fecundo entre la fe y la cultura económico-jurídica de la época. De la sabiduría moral acumulada en estos tratados ha vivido la reflexión teológico-moral católica en los últimos siglos.

• El Concilio Vaticano II supuso un reiniciar la tarea histórica del «aggiornamento» cristiano, consistente principalmente en el diálogo fecundo de la fe con el mundo. La constitución pastoral *Gaudium et spes* vino a ser el símbolo de ese diálogo de reconciliación y de nueva síntesis. La teología moral de los años posconciliares ha realizado, como pocas áreas de la teología, una labor ingente y globalmente positiva de «aggiornamento» interno y de diálogo con el mundo.

#### b) *Necesidad de una nueva inculturación de signo liberador*

La ética cristiana se encuentra en la ineludible situación de tener que tomar partido ante las profundas convulsiones de la sociedad actual. La reflexión teológico-moral ha de analizar el significado ético de la *opción preferencial por el pobre* y desde ese análisis reorientar el ideal ético de la emancipación humana.

El núcleo de la solución moral del presente consiste en la reconstrucción, teórica y práctica, de la *solidaridad* humana en cuanto categoría ética. La solidaridad es una de las condiciones básicas de la existencia humana y cristiana. Constituye, además, el cauce orientador del ideal emancipatorio de la historia humana.

Reorientado el ideal ético de la emancipación por el cauce de la solidaridad, la ética cristiana tiene que hacer una opción neta a favor de las *tres grandes causas* de la emancipación solidaria: la

causa de la justicia económica entre los individuos, los grupos y las naciones; la causa de la paz frente a la inicua y explotadora carrera de armamentos; y la causa de la libertad política que destierre regímenes totalitarios.

Creemos que el nombre que mejor cuadra a esta nueva inculturación de la ética cristiana es el de *ética de liberación*. La fe cristiana es liberadora; la ética vivida en contexto de fe tiene que ser también liberadora.

## C. 2. El Concilio Vaticano II y la renovación de la ética cristiana

A la vista de los documentos conciliares, ¿qué es lo que aporta el Concilio Vaticano II a la moral? La respuesta a esta pregunta puede ser diversa, según el ángulo en que nos coloquemos para valorar el Concilio. De hecho no ha faltado esta disparidad de contestaciones. Vamos a recordar dos por creerlas de gran autoridad.

Congar, en el III Congreso Internacional del Apostolado de los Laicos celebrado en Roma (1967), haciendo una especie de balance del Concilio, constataba la deficiencia o ausencia del tema moral en el Vaticano II. Según Congar, no se caracteriza el Concilio Vaticano II por ser un Concilio de renovación de la teología moral (Ecclesia 37 [1967]) II, 1947).

Por su parte, Häring ha valorado de un modo completamente positivo la aportación del Concilio a la moral; según él, el Concilio marca una nueva época para la teología moral, y cree que no hay ningún documento conciliar que no pueda ser aducido para formar la moral de esta nueva época (Studia Moralia 4 [1966] 8-9).

Estas dos posiciones deben ser confrontadas entre sí y ser entendidas dialécticamente, porque las dos apuntan rasgos ciertos. Por una parte, es cierto que el Concilio Vaticano II no puede ser considerado como un concilio de moral; las aportaciones concretas y las valoraciones morales de los problemas no son frecuentes en sus documentos. La causa de esto hay que encontrarla en que el Concilio no ha

sido el momento de eclosión de cosas nuevas, sino más bien la maduración o consolidación de aspiraciones y realidades que existían ya en la Iglesia. Ahora bien, la renovación de la moral en la etapa anterior al Concilio Vaticano II no era de tal magnitud y de tal profundidad que exigiese una atención excesiva. La culpa, pues, no es del Concilio, sino de la situación inmadura en que se encontraban los estudios de moral dentro de la Iglesia.

---

Sin embargo, también es verdad que el Concilio ha hecho grandes aportaciones a la renovación de la moral. El espíritu general del Concilio es un ambiente que acepta y hasta exige la renovación de la moral. Además, muchos documentos conciliares, aunque directamente no sean documentos de índole moral, son aportaciones valiosas en dicho campo; se ha resaltado la importancia de la *Lumen gentium* para la comprensión de una moral de signo eclesial; la importancia de la *Dei Verbum* en orden a una fundamentación bíblica de la moral; la importancia de la *Sacrosanctum Concilium* con relación al tono místico y sacramental de todo comportamiento cristiano. Pero donde más aparece la dimensión moral del Concilio es en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que se afrontan temas concretos y decisivos de la vida y del comportamiento de los cristianos.

---

La ética familiar y la ética social fueron las beneficiadas de modo prevalente y hasta casi exclusivo por las aportaciones conciliares. En efecto, la constitución GS, que es el documento conciliar de matiz más directamente ético, es un tratado de ética social concreto. Según la ajustada apreciación de Delhaye: «La segunda parte de la constitución *Gaudium et spes* es un verdadero 'tratado de valores', porque se ocupa de la vida familiar, cultural, económica, social, política, internacional. De este modo, los tratados *De matrimonio* y *De iustitia* clásicos se ven reemplazados ventajosamente. Ya que no podemos entrar en una explicación detallada, fijemos nuestra atención en el cambio de perspectiva. La obsesión de descubrir y medir pecados ha desapare-

cido. Ya no se presentan solamente los valores morales, sino que, junto a ellos, se sitúan los valores intelectuales, afectivos, sociales; en una palabra: los valores humanos y culturales. El enfoque ya no es individualista, sino comunitario: se tiene la convicción de que es necesario pasar por una serie de reformas estructurales para hacer posible la aplicación de los imperativos morales. Se perfila una colaboración entre la teología y las ciencias humanas. Ya no se tiene la finalidad de constituir un bloque homogéneo en el campo del derecho natural, sino de distinguir dos clases de aportación diferentes. La vida familiar, la cultura, la vida política constituyen realidades autónomas humanas que tienen su fundamento propio. El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos para extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse» (Concilium 75 [1972] 216-217).

Hay un texto conciliar en el que de forma expresa se habla del «aggiornamento» de la teología moral. Nos referimos al siguiente párrafo del n. 16 del decreto *Optatam totius*:

---

«Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo».

---

Se trata de una auténtica exhortación, un «votum», del Concilio para que se ponga un especial empeño en renovar la teología moral. Este énfasis hay que interpretarlo a partir de la situación desfavorable en que se encontraba. Hay, pues, un mandato expreso del Concilio en orden a promover la renovación de la moral. Esta exhortación es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral, y significa, sin duda de ningún género, el comienzo de una nueva época.

En este sentido ha sido comentado el *votum* del Concilio en pro de una renovación de la moral. Se han destacado los rasgos que el Concilio pide para la moral: carácter científico («exposición científica»), especificidad cristiana («nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura»), orientación positiva y de perfección («deberá mostrar la excelencia de la vocación»), carácter

eclesial («de los fieles en Cristo»), unificada en la caridad y abierta al mundo («su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo»).

La reflexión teológico-moral de las dos últimas décadas ha tratado de realizar el programa de «aggiornamento» indicado y exigido por el Concilio Vaticano II.

## D. Para CONFRONTAR

El modelo teológico-moral para expresar la moral cristiana: la «autonomía teónoma».

---

D. 1. Modelos insuficientes: basados en la «heteronomía».

D. 2. Modelo válido: basado en la «autonomía teónoma».

---

### D. 1. Modelos insuficientes: basados en la «heteronomía»

La *heteronomía* es el concepto que describe la realidad contraria a la autonomía moral. Una fundamentación heterónoma de la moralidad es la que pretende justificar los valores morales en una realidad *extraña* (de ahí su carácter *heterónimo*) a la persona. Los intereses de una ética heterónoma no pueden coincidir con los intereses de los hombres, al menos de *todos* los hombres. Es, por principio, una ética inhumana.

– *Formas de «heteronomía» en la moral cristiana*

En este momento de madurez de la conciencia cristiana nos corresponde examinar las formas de heteronomía en que a veces sigue siendo formulada y vivida la exigencia ética del creyente. La comunidad cristiana debe conjurar la heteronomía como un mal espíritu que le impide encontrarse con ella misma.

Entre las mediaciones heterónomas de que se ha servido la ética cristiana para expresar su compro-

miso moral destacamos las siguientes: la prohibición o el tabú; la obligación extrínseca; lo establecido.

- *Modelo moral basado en la «prohibición» (= tabú)*

Si la moral cristiana se sirve de la mediación de la prohibición o del tabú, expresará sus contenidos propios, necesariamente falseados, a través de un esquema ético de carácter mágico-tabuístico. La normatividad tabuística posee las características siguientes: tiene un carácter ciego u opaco (está cerrada sobre ella misma, sin que pueda ser penetrada o iluminada por el hombre); tiene una interioridad maléfica; su violación implica sanciones inmediatas de orden mágico y religioso; esta violación no entra dentro de las categorías de la responsabilidad humana; las sanciones acaecen como consecuencia de la violación, sea ésta responsable o irresponsable desde la libertad humana; la violación, junto con las sanciones inmediatas, es de carácter contagioso, es decir, condiciona a las personas que están implicadas (con lazos de sangre, lazos sociales, etc.), con el violador del tabú.

Es un deseo de nuestra época liberar la moral cristiana de toda mediación tabuística o prohibitiva. Se habla del «final de las prohibiciones» y se pretende plantear la moral «más allá de lo prohibido». No podemos afirmar que se haya conseguido del todo. Es una tarea permanente, ya que también la tentación es permanente.

- *Modelo moral basado en la «obligación extrínseca»*

Las éticas voluntaristas se constituyen y se expresan a través de la obligación extrínseca al valor real; proyectan en una voluntad distinta del sujeto la realidad del valor moral.

Son diversas las variaciones que puede adoptar el obligacionismo extrínsecista moral. Por lo que respecta a las repercusiones que ha tenido como forma mediadora de la moral cristiana, señalaríamos las siguientes como más importantes: a) *mediaciones del voluntarismo divino*: el «querer libre» de Dios, el «mandato divino», o la «sanción de Dios»

son las mediaciones constitutivas y expresivas de la moral; b) *mediaciones del legalismo eclesial*: la «ley positiva» llega a constituirse en mediación privilegiada tanto a nivel de contenido (supravaloración de los preceptos positivos; matización de todo el contenido de la moral a través de la «juridización») como a nivel de estructura (supravaloración de la «autoridad» y de la «obligación» como fuentes generadoras de moralidad); la influencia de estas mediaciones en la moral eclesial se pone de manifiesto de un modo especial en la etapa de la casuística, constituyendo el exceso legalista uno de sus principales fallos.

- *Modelo moral basado en «lo establecido»*

La moral cristiana tampoco se ha liberado siempre de las mediaciones propias del positivismo moral. En la versión eclesial, las mediaciones positivistas han tenido formas específicas: el puesto de privilegio concedido al llamado «argumento de autoridad» (una cita bíblica, un documento del magisterio eclesiástico, la acumulación de opiniones unánimes de moralistas, etc.); la dificultad de someter a revisión profunda y hasta radical los planteamientos y soluciones vigentes; la prevalencia de una «doctrina oficial» al margen de la cual corre muchas veces una doctrina más ampliamente compartida y mejor justificada. Estos y otros parecidos condicionamientos del saber teológico-moral intraeclesial son signos manifiestos de la prevalencia de las mediaciones éticas positivistas.

*Valoración crítica*: «infantilización de la conciencia cristiana».

En los modelos heterónomos de moral, la persona queda al margen del proceso de decisión. Tampoco es la persona el objetivo primordial de las decisiones éticas impuestas con criterios de heteronomía.

---

La valoración global que se puede hacer de los modelos morales basados en la heteronomía es que suponen y propician la *infantilización* de la conciencia cristiana. Bajo un régimen de hetero-

nomía moral, la comunidad cristiana no alcanza aquellos grados mínimos de adultez que posibilitan a cada uno de sus miembros ser sujeto de su propia vocación.

J. Piaget ha constatado la presencia de dos morales en el niño. «Estas dos morales se deben a procesos formadores que, en líneas generales, se suceden sin constituir, a pesar de ello, estadios propiamente dichos. Es posible, además, marcar la existencia de una fase intermedia. El primero de estos procesos es la presión moral del adulto, presión que da como resultado la heteronomía y por consiguiente el realismo moral. El segundo es la cooperación que provoca la autonomía. Entre estos dos puede distinguirse una fase de interiorización y de generalización de las reglas y consignas» (*El criterio moral en el niño*. Barcelona 1971, 164).

Para que la evolución moral alcance su madurez, es necesario que el niño pase de la heteronomía a la autonomía. Si esto no sucede, el adulto vivirá en una moral infantil. Es lo que acontece a la conciencia cristiana cuando vive la dimensión ética de la fe con los modelos de heteronomía: la conciencia de la comunidad cristiana padece *infantilización moral*.

## D. 2. Modelo válido: basado en la «autonomía teónoma»

Una de las aspiraciones de la reflexión crítica desde Kant hasta nuestros días es la de formular y vivir una moral *autónoma*: una moral desde el hombre y para el hombre. Es cierto que el contenido de la autonomía moral tiene matices diversos según los diferentes autores que la propician; en algunos llega a tener la función de un concepto-límite que postula una situación utópica. Sin embargo, no se puede negar que la búsqueda de la autonomía moral constituye un hito del espíritu humano.

La autonomía moral no elimina la *teonomía*, es decir, su apertura a la trascendencia y su consiguiente fundamentación religiosa. De hecho, se

constata en los moralistas cristianos más alertados del momento actual una tendencia a fundamentar la ética cristiana en las raíces más estrictamente teológicas, pero al mismo tiempo en las bases plenamente afirmativas de lo humano. Si la fundamentación estrictamente teológica recibe la adjetivación de *teónoma*, el apoyo antropológico es calificado de *autónomo*.

Vivir en autonomía moral es una de las exigencias del cristiano en el momento actual. Por el hecho de ser creyente, no pierde esa dignificación de la criticidad moral. Este factor es aceptado como un elemento dentro del *Manifiesto de la libertad cristiana*: «La única autoridad que hemos de invocar cuando se trata de fundamentar un imperativo moral concreto es la razón libre, es decir, la libertad razonada en sí misma. Cuando verdaderamente toma conciencia de sí, el sujeto moral descubre al mismo tiempo que es «autónomo», que lleva dentro de sí su propia ley: la libertad responsable, que es para sí misma norma objetiva y verdadera, única autoridad legítima en consecuencia. Capitular ante otra autoridad, sea la que fuere, aun la de un Dios entendido como legislador (moral) inmediato («teonomía» mal entendida), equivaldría para una conciencia moral a destruirse a sí misma. Por eso hay que denunciar como un violencia ilegítima todo recurso a una autoridad que no sea la libertad misma para legitimar un imperativo o una prohibición en concreto. Menos aún se debe invocar en este terreno una autoridad apoyada en la revelación. Adoptar una ética rigurosa de respeto a la libertad moral de los cristianos es para nosotros una condición indispensable para que los razonamientos morales de los cristianos merezcan de nuevo ser escuchados el día de mañana» (*Manifiesto de la libertad cristiana*. Madrid 1976, 70-71).

El punto de arranque de esta comprensión de la moral cristiana es aceptar el orden humano con su normatividad consistente y autónoma. Pero, al considerar al hombre desde la perspectiva de la creación, es posible pensar en Dios como alguien

que da sentido y fundamenta la autonomía del hombre; la ética cristiana teónoma es la expresión de la relación normativa de Dios con el hombre, relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre, sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido.

La estructura teónoma de la razón cristiana no

es de carácter voluntarista-nominalista (recaería la moral en la heteronomía), sino de carácter racional (es decir, basada en la autonomía). Por eso el desarrollo de esta posición teónoma podrá situar en el punto de partida la razón, fundada según la creación, como fuente de normatividad humana, tal como se manifiesta en la moral bíblica.

---



## UNIDAD 2.<sup>a</sup>

---

# Conceptos básicos de la moral cristiana



### Apartado 1

La responsabilidad moral y sus expresiones: opción fundamental - actitudes - actos.

### Apartado 2


Los valores y las normas morales.

### Apartado 3

La conciencia moral cristiana.

### Apartado 4

El pecado: fracaso en la vida moral cristiana.





## GUIA

El contenido de esta Unidad es amplio, ya que corresponde al estudio de los *factores* que intervienen en la vida moral. Tales factores, cuando entran a formar parte del discurso teológico-moral, se convierten en *categorías* básicas de la teología moral.

Agrupamos dichos factores o categorías en cuatro grupos:

- la responsabilidad, dentro de la cual se destacan las expresiones de la *opción fundamental*, las *actitudes* y los *actos*;

- el momento objetivo de la moralidad, expresado mediante el concepto de *valor moral*, que es formulado a través de la *norma moral*;

- el momento subjetivo de la moralidad, expresado mediante la categoría de *conciencia moral*;

- el fracaso en la vida moral, cuya expresión es el *pecado*.

# Apartado 1

La responsabilidad moral y sus expresiones:  
opción fundamental - actitudes - actos.

A. SINTESIS

Comprensión y expresiones de la responsabilidad moral del cristiano.

B. Para AMPLIAR

Análisis de la opción fundamental y de la actitud moral.

C. Para PROFUNDIZAR

Interrogantes pedagógico-catequéticos sobre la función de la opción fundamental.

D. Para CONFRONTAR

Comparación de «esquemas» para formular las expresiones del comportamiento moral.

## A. Síntesis

### Comprensión y expresiones de la responsabilidad moral del cristiano.

A. 1. Comprensión cristiana de la responsabilidad moral.

A. 2. Expresiones de la responsabilidad moral: opción fundamental - actitudes - actos.

#### A. 1. Comprensión cristiana de la responsabilidad moral

La vida moral se apoya sobre la responsabilidad humana. No existe moral sin responsabilidad; tampoco se puede entender perfectamente la responsabilidad de la persona si no se la examina desde sus implicaciones morales. Por eso se ha podido afirmar que «ser libre» y «obrar moralmente» son una misma realidad.

El creyente entiende y vive su responsabilidad con la seriedad que tiene todo lo genuinamente humano. Pero a esa seriedad le añade la referencia religiosa. El creyente realiza su responsabilidad moral dentro del horizonte marcado por la presencia de Dios revelado en Cristo. Por eso mismo su responsabilidad se sitúa en las coordenadas de la historia de salvación. La actuación del cristiano ha de ser valorada desde el proyecto que Dios tiene sobre la humanidad y sobre cada uno de nosotros.

La importancia de esta redimensión cristiana se concreta en dos afirmaciones sobre la peculiaridad cristiana de la responsabilidad humana:

– La fe proporciona la seriedad última y radical a la responsabilidad moral. Para el creyente, la decisión responsable no es solamente una toma de postura de la libertad ante los valores morales, sino también y a la vez una respuesta ante Dios.

– La fe libera a la responsabilidad moral de toda autovanagloria y autocondenación morbosas. La decisión libre del creyente está resituada dentro del clima de acogida y de perdón que origina la gracia. La vivencia religiosa de la gratuidad divina impide al creyente confiar totalmente en la fuerza humana de su decisión; pero hace también que el fracaso de la responsabilidad no mantenga a la persona en el círculo infranqueable de la autocondenación.

El cristiano vive su responsabilidad como una exigencia de seriedad escatológica y como un don de la liberación que Dios gratuitamente nos ofrece en Cristo. Profundizar en el significado de la responsabilidad es tomar conciencia de la vocación cristiana.

Por eso afirmaba el Documento de trabajo para el Sínodo de Obispos de 1983: «Si el hombre no fuera libre, es decir, si no estuviera dotado de la capacidad de decidir y de escoger, quedaría reduci-

do a un elemento más de un todo predeterminado, y, lo que es peor, se vería privado de aquella característica esencial y propia por la que está en condiciones de responder a Dios que le interpela. De esta forma perdería todo su inestimable valor la enseñanza de Cristo que invita a la conversión y espera una respuesta libre. Más aún, carecería de significado la misma redención, orientada toda ella a librar-nos del pecado y a darnos la vida del Espíritu Santo por medio de Jesucristo muerto y resucitado» (*La Reconciliación y la Penitencia en la Misión de la Iglesia*. Madrid 1983, 29).

## A. 2. Expresiones de la responsabilidad moral: opción fundamental - actitudes - actos

### a) *La opción fundamental*

La opción fundamental (también llamada: «intención fundamental», «decisión fundamental», «orientación fundamental», «motivo fundamental», «sentido fundamental») es la expresión más importante de la responsabilidad moral.

La categoría de opción fundamental expresa adecuadamente la intención globalizante que acompaña a todo comportamiento moral. Viene a ser una formulación nueva del mismo contenido expresado en la tradición teológico-moral agustiniana y tomista mediante el concepto del fin último. Así como la orientación hacia el fin último moral se entendía en dicha tradición como la intención global que se encarna en los actos morales, la opción fundamental se entiende ahora como la intención nuclear que se desarrolla a través de los actos morales concretos.

En cuanto orientación nuclear, la opción fundamental no puede darse sin los actos morales concretos; es el aspecto «trascendental» que requiere ineludiblemente la presencia del contenido concreto «categorial»; es, dicho de otro modo, la intencionalidad inherente a la «libertad fundamental» que precisa encarnarse en acciones libres concretas. Esto indica que la opción fundamental no ha de ser entendida como algo autónomo y sin referencia a la objetividad concreta de los comportamientos morales.

El empleo de la categoría de opción fundamental para exponer la responsabilidad moral ofrece notables ventajas: se destaca la unidad de la vida moral; se expresa con mayor relieve el aspecto dinámico y personalizador de la moralidad; se pueden plantear mejor algunos temas de moral pastoral (diversa gradación de la culpabilidad); mediante el concepto de opción fundamental, cabe entender mejor la incidencia de la gracia, de la fe, de la caridad, en la vida moral del cristiano.

Conviene, sin embargo, señalar los peligros en que puede caer una falsa concepción de la opción fundamental. Nos referimos concretamente a dos: entender la opción fundamental sin relación a la moral objetiva, propiciando de este modo un falso «intencionalismo» o un vacío «subjetivismo»; hacer de la opción fundamental algo autónomo y no referido a los actos concretos y particulares, creyendo falsamente que éstos no tienen fuerza suficiente para transformar la intención general del sujeto. El magisterio eclesiástico, que ha dado acogida a la categoría de opción fundamental, ha puesto en guardia contra el último peligro que acabamos de señalar (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, n. 10: AAS 68 [1976] 88-90).

### b) *Las actitudes morales*

Las actitudes morales constituyen aquel conjunto de disposiciones adquiridas que nos llevan a reaccionar positiva o negativamente (actitudes positivas o negativas) ante los valores morales. El concepto actual de actitud moral viene a expresar lo que en la moral tradicional se entendía por hábito (virtud, cuando el hábito era positivo).

Las actitudes concretan el significado de la opción fundamental en los diversos campos de la existencia humana y cristiana: vida social, vida conyugal, vida familiar, vida interpersonal, etc. Si la opción fundamental positiva del cristiano es aceptar la soberanía de Cristo en el conjunto de la existencia, las actitudes positivas cristianas parcializan

esa decisión globalizante en las áreas de la verdad, de la fidelidad, del servicio, de la solidaridad, de la igualdad, de la libertad, etc.

---

El concepto y la realidad de actitud es muy fecundo para la educación moral. Esta consiste fundamentalmente en crear en el educando sensibilidades que descubran los valores morales y convicciones internas que interioricen dichos valores. La interiorización o subjetivación de los valores se identifica con la creación de actitudes. Por eso animamos a los educadores cristianos para que trabajen en la propuesta de un conjunto armónico y jerarquizado de actitudes morales cristianas de acuerdo con el espíritu evangélico y teniendo en cuenta la auténtica sensibilidad del hombre actual.

---

### c) *Los actos morales*

Los actos morales son la expresión y la verificación de la opción fundamental y de las actitudes. Por su propia condición, los actos son diversificados, parciales y singulares. Es decir, los actos difícilmente expresan en totalidad la decisión moral de la persona. Por otra parte, la responsabilidad de los actos ha de medirse por la carga de opción fundamental que llevan, así como por la importancia que tengan en la configuración de las actitudes.

Esta valoración de los actos morales no ha de ser interpretada en la educación moral y, en general, en la pastoral como postura minimizadora y mucho menos despreciativa. Por el contrario, al situarlos en relación con la opción fundamental y con las actitudes, los actos adquieren una renovada importancia en la vida moral.

La responsabilidad moral, aunque se exprese de diferente modo en la opción fundamental, en las actitudes y en los actos, no deja de ser la decisión de un único y mismo sujeto. Esta unidad de sujeto hace que las tres expresiones de la responsabilidad (opción fundamental, actitudes, actos) no deban ser entendidas como entidades separadas, sino como

dinamismos diferentes dentro de la unidad de la responsabilidad del único sujeto.

El citado Documento de trabajo para el Sínodo de 1983 formula esta doctrina del siguiente modo: «El hombre decide su fin último y así hace realidad su proyecto personal, actuando libremente y asumiendo ante Dios la responsabilidad de la orientación elegida para la propia vida, que luego se define y expresa en opciones concretas.

La vida del hombre ha de ser valorada desde su opción fundamental ante Dios, adhiriéndose a él como sumo bien o rechazándole. Esta 'opción fundamental' no se puede reducir a una intención vacía de contenidos y compromisos bien determinados, o, en otras palabras, a una intención aislada de un esfuerzo activo en relación con las diversas obligaciones de la vida moral. El hombre, por el mero hecho de existir y desarrollarse, vive en la historia y realiza la parte que le corresponde.

Por eso, la orientación fundamental y global de la libertad humana pide concretarse en opciones determinadas. Y puede suceder que en cada una de estas opciones se modifique la orientación fundamental de su libertad, rechazando a Dios y volviendo a él» (O. c., 31-32).

---

El acto moral es la manifestación (el signo: en cuanto significación y contenido) de la opción fundamental y de la actitud. A partir de su condición de signo, el acto moral adquiere una notable diversidad de formas según su mayor o menor profundidad. En la vida del hombre existen: a) actos instintivos («actos del hombre»); b) actos «reflejos» (gestos rutinarios o dependientes de la educación); estos actos no están totalmente privados de la libertad, ya que en el transcurso de los años subsiguientes han sido aprobados o reprobados por la persona libre y de esta manera subsumidos en la libre realización de sí misma; c) actos «normales» (se dan entre lo rutinario y lo decisivo); d) actos-cumbre (momentos decisivos: con solemnidad externa jurídica o sin dicha solemnidad).

---

## B. Para AMPLIAR

Análisis de la opción fundamental y de la actitud moral.

---

B. 1. Teología de la opción fundamental cristiana.

B. 2. Estructura de la actitud moral cristiana.

---

### B. 1. Teología de la opción fundamental cristiana

La teología plantea el tema de la opción fundamental principalmente desde los presupuestos teológicos siguientes. En primer lugar, considera la opción fundamental como la gran *posibilidad* (gracia) que Dios otorga al hombre para que éste pueda encontrar su realización plena. En segundo lugar, la teología expresa *el sentido dinámico de la existencia cristiana* a través del concepto de opción fundamental. Estos son los dos principales ángulos de visión que ofrece la reflexión teológica actual en torno al concepto y a la realidad de la opción fundamental del cristiano.

- a) *Opción fundamental como posibilidad ofrecida por Dios*  
(opción fundamental y gracia)

La teología actual entiende el concepto de opción fundamental en relación con la gracia. El hombre tiende a la realización plena de su existencia. Más aún, lleva clavado en su yo más profundo un deseo de infinitud. Ahora bien, el hombre experimenta que ese deseo no lo puede colmar desde los presupuestos de su posibilidad humana y de las po-

sibilidades que le ofrece la historia real de la humanidad. Este es el drama más profundo del hombre.

Cuando Dios se ofrece al hombre como verdadero horizonte de su realización, y cuando el hombre libremente se decide a acogerse a ese ámbito de referencia, entonces tiene lugar la «gracia» de la opción fundamental cristiana. Naturalmente, ese ámbito de acogida y de realización del hombre no puede entenderse si no es como acogida que Dios ofrece en Cristo comunicado, a través del Espíritu, en su Iglesia.

---

La opción fundamental cristiana se identifica con la *existencia cristiana*: una existencia en la relación amorosa con Dios, una existencia en la conformación con Cristo, una existencia bajo la fuerza del Espíritu. La opción fundamental cristiana es la verificación de la experiencia paulina: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20).

---

La teología de la opción fundamental se identifica con la teología del existir cristiano. En lenguaje clásico, se identifica con la teología de la gracia. En

lenguaje más actual, se identifica con la antropología teológica de base.

### b) *Opción fundamental y dinamismo del existir cristiano*

(opción fundamental y compromiso cristiano)

La segunda perspectiva que adopta la teología actual en la consideración de la opción fundamental es de carácter dinámico. En este sentido, la opción fundamental cristiana es la estructura o la forma que adopta la decisión nuclear de la persona a la hora de querer realizarse en totalidad.

Colocándonos en esta perspectiva, la opción fundamental puede identificarse con la categoría de la *caridad*. En cuanto decisión central del cristiano, la opción fundamental no puede ser otra cosa que la «orientación radical» hacia Dios. Ahora bien, esa orientación no es más que la decisión de vivir en relación de amistad con Dios (caridad).

La tesis clásica de «la caridad como forma de todas las virtudes» y la tesis más actual del «primado de la caridad en la teología moral» pueden tener una versión más personalista, al decir que la opción fundamental cristiana constituye la decisión nuclear del existir cristiano y que los comportamientos o decisiones singulares son «mediaciones» de la opción fundamental.

También se puede entender la opción fundamental mediante la categoría teológica de la *fe*. En este sentido, la opción fundamental es la aceptación radical de Cristo como un alguien que «condiciona» nuclearmente la comprensión y la realización de la propia existencia del creyente.

Además de las categorías teológicas de la caridad y de la fe, existen otras muchas formas expresivas del significado de la opción fundamental para el cristiano. En el Nuevo Testamento encontramos una *gama de expresiones* muy rica, tanto por su contenido como por su valor pedagógico. La opción fundamental se realiza (señalando algunas formas expresivas neotestamentarias):

– Identificándose con el actuar de Cristo: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, quedará

solo; pero si muere, llevará mucho fruto» (Jn 12, 24).

– Aceptando las «condiciones del seguimiento de Cristo».

– Viviendo la radicalidad de las bienaventuranzas y del sermón del monte.

– Haciendo la elección entre «Dios» y el «dinero».

– «Vendiéndolo todo», con tal de poder conseguir la perla encontrada o poder seguir a Cristo.

---

La opción fundamental lleva consigo la exigencia de un cambio radical en el modo de entender y de realizar la existencia: perder la propia vida para entregarla en servicio de los hermanos como verificación real de la apertura a Dios y de la aceptación de Cristo.

---

## B. 2. Estructura de la actitud moral cristiana

---

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. Esta viene a estar integrada por los sentimientos, por los principios o criterios, por las decisiones o tomas de postura y por toda la gama de niveles ejecutivos de la persona. La estructura de la actitud moral repite la rica estructura de la persona.

---

Además de esa comprensión amplia de la estructura de la actitud moral, existe otra comprensión más restringida. Por ella nos preguntamos aquí. Hemos de reconocer la carencia de estudios sobre este aspecto de la moral. Mientras que se ha sometido

do a reflexión la «estructura de la actitud religiosa», apenas se ha estudiado la estructura de la actitud moral.

Por lo que respecta a la actitud moral cristiana, creemos que su estructura se compone fundamentalmente de tres elementos: motivación, referencia a un ámbito concreto del compromiso humano, y aspiración tendencial.

- *La motivación.* La actitud cristiana supone como elemento necesario el de la motivación. El comportamiento ético cristiano no nace de un «imperativo» seco y frío, sino de un «indicativo» de gracia y de don. La moral cristiana se apoya necesariamente sobre una teología; eso quiere decir que no puede existir actitud ética cristiana si no se apoya en principios teológicos: en una «cosmovisión» cristiana.

La motivación interviene en todo comportamiento humano. Por motivación se entiende en psicología el conjunto de factores que inician, sostienen y dirigen una conducta. La motivación como proceso está integrada por tres fases: 1) suscitación: todo comienza por una carencia o déficit de algo que el sujeto o el organismo necesita para su funcionamiento normal; 2) fase dinámica, cuyos aspectos fundamentales son: el impulso, el deseo y la conducta instrumental; 3) fase consumatoria: la consecución de un objeto (incentivo) apropiado a la necesidad reduce o suaviza o elimina el suscitador y se recupera parcialmente el equilibrio.

Se han propuesto muchas teorías para explicar la motivación desde el punto de vista psicológico: teoría *intelectualista*: nos mueve a la acción nuestra voluntad libre, después de una proposición por parte de la inteligencia; teoría *hedonista*: el hombre tiene comportamientos por la motivación de conseguir el placer y evitar el dolor; teoría *instintivista*: se equipara el concepto de motivación al de instinto (por ejemplo, Freud); teoría *impulsivista*: se supone que la carencia de algo que un sujeto necesita para vivir produce un desequilibrio, el cual origina un impulso hacia la consecución de un incentivo que restaurará el equilibrio con la consiguiente satisfacción.

La motivación es algo decisivo en la vida moral. La invitación al bien parte del mundo objetivo de los valores, pero el fundamento principal y el móvil





real del bien es siempre el motivo abrazado por la libre voluntad como causa que mueve a la acción. La actitud moral se mide, en gran parte, por la autenticidad y por la valía de las motivaciones en que se apoya.

• *Referencia a un ámbito concreto del compromiso humano.* La actitud moral cristiana no puede quedar en pura «intención» ni en puro «sentimiento». La moral cristiana tiene que incidir en la realidad. De otro modo sería una ética alienada y alienante.

Si el valor moral cristiano es la mediación entre la fe y el compromiso, lo mismo tenemos que decir de la actitud moral. Esta se realiza mediante su concreción en un ámbito de la vida humana. Por eso

se podrá exponer la figura moral del cristiano en concreto mediante una constelación de actitudes.

• *Aspiración tendencial.* Es propio de la moral cristiana el sentido dinámico. Una ética legalista se circunscribe al mínimo prescrito por la ley. Una ética, como la cristiana, que se apoya sobre el indicativo de un don total tiene que ser una ética dinámica y de aspiraciones.

La actitud moral cristiana no se reduce a la referencia al ámbito concreto del compromiso, ni siquiera queda circunscrita por el horizonte de la motivación. Necesita espacios más abiertos. La actitud cristiana conlleva como elemento necesario la tendencia dinámica hacia una perfección absoluta. «Sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo» (Mt 5, 48).

## C. Para PROFUNDIZAR

Interrogantes pedagógico-catequéticos sobre la función de la opción fundamental.

---

C. 1. ¿Cuándo aparece la opción fundamental?

C. 2. ¿Cómo se da la opción fundamental?

C. 3. Relación entre la opción fundamental y las actitudes y los actos.

---

### C. 1. ¿Cuándo aparece la opción fundamental?

En la moral tradicional se decía que el niño, en cuanto llega al uso de razón, tiene posibilidad de

orientarse hacia el fin último, no pudiendo de hecho ser indiferente a él. De esta afirmación se deducían diversas aplicaciones pastorales: el pecado en el niño; la confesión del niño, etc. Creemos que estas afirmaciones han de ser matizadas a partir de las

conclusiones de la psicología. Si la opción es una decisión total de la persona, sólo se podrá dar cuando se haya llegado a una madurez psicológica suficiente.

Tratando de contestar más concretamente a la pregunta de cuándo aparece la opción fundamental, afirmamos lo siguiente:

– De un modo más «evidente» (y de una forma normal) se puede decir que la opción fundamental suele coincidir con la «crisis de la personalidad» que se da en la adolescencia. Esta crisis psicológica (frente a una vida «superyoica» aparece una vida «individualizada») viene acompañada por la crisis religiosa y por la crisis moral (momento propicio para la aparición de la opción fundamental).

– Esta opción fundamental se va preparando desde los primeros años de la niñez. En cuanto que van condicionando la opción fundamental, en ese mismo sentido los actos del niño han de ser vistos en referencia a la opción fundamental.

Esto no quiere decir que en el niño no exista responsabilidad. La tiene, pero en cuanto sujeto que se *está haciendo* (es decir, que está incoando su opción fundamental).

## C. 2. ¿Cómo se da la opción fundamental?

No se da en un acto explícito, sino implícitamente. La opción fundamental es la decisión por la cual el hombre determina libre y radicalmente su relación en orden al último fin, en cuanto que dispone de sí mismo totalmente. Esta decisión y esta disposición de sí mismo no suele hacerse con un acto explícito y reflejamente consciente, sino de una manera implicativa en los comportamientos singularizados; esta implicación es consciente y libre, pero no refleja.

En todo comportamiento moral, el hombre no solamente elige explícita y reflejamente este o aquel valor particular, sino que compromete de un modo no-reflejo la opción fundamental. Y esto: a) bien haga su opción fundamental primera (en el primer acto plenamente moral); b) bien exprese de nuevo la opción fundamental ya existente; c) bien mude la opción primera en opción contraria.

Todo comportamiento moral lleva consigo dos aspectos: la particularidad (creada por el horizonte del valor moral particular) y la universalidad (la opción en referencia al fin último, que va implicada conscientemente, aunque no necesariamente de un modo reflejo, en el valor particular).

## C. 3. Relación entre la opción fundamental y las actitudes y los actos

Si es cierto que las actitudes y los actos valen moralmente en tanto que estén informados por la opción fundamental, nos podemos preguntar:

– ¿Puede una sola actitud, es decir, un aspecto de la vida moral, comprometer plenamente la opción fundamental? Dependerá de la esencialidad de dicha actitud en la vida moral. Una de las urgencias de la moral es hacer una exposición del conjunto de actitudes éticas y jerarquizadas.

– ¿Puede un solo acto comprometer la opción fundamental? El acto moral es de algún modo un *signo* de la opción fundamental; por su parte, la opción fundamental es el *centro* del acto moral particular. Según sea la profundidad del acto, en esa misma medida hay que hablar de mayor o menor compromiso en él de la opción fundamental. En un acto muy intenso, la opción moral queda comprometida; en un acto menos intenso (desde el punto de vista de responsabilización), la opción fundamental permanece la misma: a) bien en el sentido de que con ese acto la opción fundamental se «expresa» de una forma leve (si el acto está en la misma dirección de la opción fundamental); b) o bien en el sentido de que con tal acto se contradice a la opción fundamental de un modo menos profundo (si el acto no corresponde a la dirección de la opción fundamental).

La opción se va encarnando en la sucesividad de la vida; los actos serán responsables (buenos o malos) en la medida que participen de la opción fundamental. Los actos, de ordinario, no pueden expresar todo el valor de la opción fundamental; necesitan la sucesión y la temporalidad. Se puede pensar que únicamente el acto de la muerte puede expresar definitivamente la opción fundamental (relación con la hipótesis de la «opción final»), pero entendiendo la «opción final» en el conjunto de la vida total.

## D. Para CONFRONTAR

Comparación de «esquemas» para formular las expresiones del comportamiento moral.

D. 1. El esquema aristotélico-escolástico-casuístico.

D. 2. El esquema actual personalista

Existen diversos esquemas teóricos para formular la realidad de las expresiones del comportamiento responsable. En la actualidad se abandona el esquema aristotélico-escolástico-casuístico y se acepta el esquema personalista.

### D. 1. El esquema aristotélico-escolástico-casuístico

En el esquema aristotélico-escolástico-casuístico se exponen las expresiones del comportamiento responsable del siguiente modo:

*Potencias → Hábitos (virtud; vicio) → Actos*

• *Potencias*: constituyen la primera estructura expresiva del comportamiento humano, ya que, según la doctrina escolástica, el «alma» no es inmediatamente operativa. Para el comportamiento moral, se trata de dos potencias determinadas: la inteligencia y la voluntad. En la conjunción de ambas potencias radica el comienzo del acto moral.

• *Hábitos*: constituyen la estructura intermedia entre las potencias y los actos. Son hábitos en orden a la naturaleza (en orden a las potencias) y, a través de ella, en orden a la acción. Consisten en disposiciones que hacen más fácil la pronta y eficaz ejecución de los actos correspondientes. Los hábitos pueden ser: 1) buenos: virtudes; 2) malos: vicios. Existe una extensa teoría escolástica sobre los hábi-

tos en general y sobre los vicios y virtudes en particular.

• *Actos*: fueron durante mucho tiempo la categoría antropológica-moral más importante y a veces la única de la moral. Por eso se ha calificado a la moral casuista como una «moral de actos».

La moral cristiana ha sido expuesta, durante mucho tiempo, a partir de este esquema aristotélico-escolástico-casuístico. El hallazgo más importante en este esquema fue la estructura intermedia entre la potencia y el acto: el hábito. Los hábitos, en efecto, son «principios intrínsecos de la acción humana».

Aun reconociendo los méritos objetivos de este esquema y las ventajas que su utilización ha aportado, creemos que su uso en la moral se ha convertido en problema.

Por una parte, la vida moral se ha desplazado excesivamente hacia la categoría expresiva del acto. Mientras que en la moral de santo Tomás y de la tradición tomista, la importancia del hábito tenía la primacía, en la moral casuista se insistió de un modo prevalente en los actos. Esto dio lugar a una «atomización» de la vida moral. A la vez, los hábitos se entendían como la *repetición de los actos*, dando lugar a una concepción «mecanicista» de los hábitos, convirtiendo a éstos en «automatismos» y no en actitudes.

Además, la utilización del esquema aristotélico-

escolástico-casuístico en la moral ha traído consigo un tipo de moral centrada en el *objeto*. Ha sido una moral en la que la *materia* del acto humano era lo decisivo, tanto en la «especificación» de la vida moral como en su «valoración». A los actos se los entendía «especificados» por los objetos; por otra parte, los actos «especificaban» a los hábitos. De ahí que fuera una moral con predominio excesivo del objeto (moral objetivista).

Por otra parte, el esquema aristotélico-escolástico-casuístico de las expresiones de la responsabilidad humana estaba pensado y formulado de una forma demasiado *estática* y con claro matiz *ontológico*.

---

Por todas estas razones, y por la necesidad de incorporar a la moral nuevas corrientes de pensamiento, como el personalismo y los resultados de las ciencias antropológicas, sobre todo de la psicología, en la actualidad se propone otro esquema de expresiones del comportamiento moral. Es el que presentamos a continuación.

---

## D. 2. El esquema actual personalista

La formulación personalista de las expresiones antropológicas del comportamiento humano adopta el esquema siguiente:

*Opción fundamental* → *Actitud* → *Acto*

Se trata de un esquema en el que se intenta partir de una consideración no tanto ontológica cuanto *antropológica*. Es el conocimiento del hombre lo que nos tiene que proporcionar el esquema de las estructuras expresivas del comportamiento humano.

Además, este esquema se coloca en una visión *dinámica* del comportamiento humano: no se trata de señalar las estructuras en su situación estática, sino en el dinamismo interno que guardan entre ellas.

Por último, este esquema coloca el acento principal del lado de la *persona* y no del lado del objeto. Ello dará lugar a un matiz más personalista que objetivista dentro del conjunto de la moral.

En el apartado de la SINTESIS (A. 2) se ha expuesto el significado de las tres instancias de la responsabilidad moral según el esquema personalista: opción fundamental, actitudes, actos.

## Apartado 2

Los valores y las normas morales.

A. SINTESIS

Noción y función del valor moral y de la norma moral.

B. Para AMPLIAR

La «ley nueva» en la ética cristiana.

C. Para PROFUNDIZAR

Captación de los valores morales.

D. Para CONFRONTAR

Relación de la ética cristiana con otros sistemas axiológicos.

## A. Síntesis

Noción y función del valor moral y de la norma moral.

---

A. 1. El valor moral: mediación objetiva de la moralidad.

A. 2. La norma moral: expresión del valor moral.

---

### A. 1. El valor moral: mediación objetiva de la moralidad

El valor moral cristiano se integra de dos dimensiones: la *realidad* ética y la *referencia* religioso-cristiana.

#### a) *Realidad ética*

El valor moral cristiano, en cuanto realidad ética genérica, dice relación a la construcción normativa de lo humano. En la realización ideal de lo humano reside el constitutivo del valor moral.

Para expresar de una forma concreta ese constitutivo nuclear del valor moral —la realización ideal de lo humano—, se pueden adoptar diversas fórmulas. En coherencia con lo dicho en el tema de la fundamentación de la ética cristiana, optamos aquí por la fórmula siguiente: el constitutivo intramundano del valor moral cristiano consiste en el *dinamismo de humanización creciente* en la historia de la humanidad.

Esta fórmula, fraguada con elementos del llamado humanismo cristiano, es la ampliación del criterio ético expuesto por Pablo VI en relación con el desarrollo económico: «promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14).

El contenido significativo de la fórmula ilumina varias vertientes del constitutivo del valor moral. Este se realiza:

– como un *proceso histórico* y no como una realidad abstracta;

– como un dinamismo siempre *creciente* y no como la repetición de algo previamente dado;

– como una liberación *de cada hombre y de todos los hombres* sin concesiones fáciles a visiones totalitarias, que vacían el valor del individuo, y a visiones liberales, que no tienen en igual consideración a todos los grupos humanos;

– como un *despliegue de humanidad*, elevando las capacidades humanizadoras del «yo», del «otro» y de las «estructuras sociales»;

– como la búsqueda, llena de compromiso concreto y de imaginación creadora, de la *nueva humanidad*.

#### b) *Referencia religioso-cristiana*

En cuanto cristiano, el constitutivo del valor moral se define por las referencias religioso-cristianas que introducen en él un conjunto de nuevas significaciones y simbolizaciones. Esas nuevas significaciones y simbolizaciones tienen traducciones reales en la reflexión y en la vida éticas de los creyentes.

El constitutivo específico del valor moral cristiano es Cristo, en cuanto que es interiorizado en el vivir de cada creyente. La fórmula de Pablo es clara y contundente: «Yo, por medio de la ley, he muerto

a la ley, a fin de vivir para Dios. Con Cristo estoy crucificado; pero vivo, no ya yo, sino Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2, 19-20).

Este *crisocentrismo* del constitutivo del valor moral cristiano puede ser expresado de diverso modo. De hecho, han existido formas diferentes de exponer el horizonte religioso de la ética cristiana. A modo de ejemplo, recordamos algunas.

El constitutivo específico de valor moral cristiano es identificado con:

- la caridad (Gilleman);
- la realización del reino de Dios (Stelzenberger);
- la imitación de Cristo (Tillmann);
- la realización del cuerpo místico de Cristo (Mersch);
- el ser sacramental (Bourdeau-Danet);
- el seguimiento de Cristo (Häring).

---

Desde nuestro punto de vista, la referencia cristiana en el constitutivo del valor moral es expresada adecuadamente con la fórmula de la «realización del reinado de Dios» o de la «realización de la historia de salvación». Conviene advertir que tanto la «realización del reinado de Dios» como la «realización de la historia de salvación» no han de ser entendidas solamente de una forma «mística», sino también «política». Además, estas fórmulas expresan el horizonte referencial en el que cobra nuevo relieve el contenido intramundano del «dinamismo de humanización creciente». La referencia cristiana no sólo no hace suprimir, olvidar o descuidar el contenido de humanización intramundana, sino que lo apoya y lo radicaliza.

---

A partir de este constitutivo del valor moral cristiano —dinamismo de humanización creciente en cuanto realización de la liberación cristiana— es co-

mo han de ser analizados los diversos temas de la moral concreta o sectorial.

## A. 2. La norma moral: expresión del valor moral

La palabra y el concepto de «norma» se han convertido en un auténtico motivo de confrontación y hasta de lucha en el terreno de la moral. Hay quienes ven en las «normas» una falsificación de la genuina moral cristiana; consiguiendo, exigen una «moral sin normas». Otros confían exageradamente en la función de las «normas»; creen que los fallos en la vida moral radican en el aflojamiento de la coacción normativa y, por eso, piden la formulación de la moral basada principalmente en las «normas».

A nuestro entender, tanto una como otra postura son extremosas e inexactas. Se basan las dos en una incorrecta comprensión del sentido y función de la norma en la vida moral del cristiano. Juzgamos necesario un análisis sereno y crítico sobre la norma moral, a fin de integrar convenientemente este factor en la vida moral cristiana.

Recordamos a continuación algunas precisiones teóricas sobre el sentido y la función de la norma en la vida moral. La reflexión teológico-moral más reciente ha establecido al respecto clarificaciones que ha de tener en cuenta la educación moral y, en general, la pastoral.

### a) *Noción*

Se entiende por norma moral: la formulación lógica y obligante del valor moral. La norma moral es la *formulación* del valor moral; está en función del valor. No es valiosa por ella misma, sino en cuanto expresa el auténtico valor moral. Por eso ha de ser una formulación *lógica*; es decir, ha de transmitir con exactitud y justeza el contenido del valor. Pero, al ser la expresión de la dimensión moral objetiva, tiene la fuerza *obligante* del valor moral. La norma expresa y objetiva la exigencia interna del valor moral.

Hemos descrito la noción de la norma desde la referencia al valor, ya que su única consistencia re-

side en el valor que ella trata de formular. La norma tiene otra segunda referencia: está en función del comportamiento moral. Por eso debe ser entendida también la norma moral como la configuración de un «tipo ideal» de comportamiento a la luz del cual se realizan y se evalúan los comportamientos morales concretos.

La norma moral es, por tanto, la mediación del valor moral en orden a guiar normativamente el comportamiento humano, de acuerdo con dicho valor.

### b) Necesidad

Teniendo delante esa noción de norma moral, nadie podrá negar su necesidad en la vida moral. La persona es un ser necesitado de mediaciones; en la vida moral, no alcanza de modo inmediato los valores; precisa de mediaciones, que en este caso son las normas morales. Por otra parte, la objetivación social de los valores mediante las normas propicia el necesario aprendizaje, el intercambio, la crítica y el progreso en el terreno moral. Solamente una actitud que defienda la acracia total –y en ese caso ya no es actitud humana, por totalizadora y nihilista– es capaz de negar la necesidad de las normas en la vida moral.

### c) Función de las normas en la vida moral

De las afirmaciones precedentes se deduce la función que tiene la norma moral. Su papel consiste en hacer de puente mediador entre el valor moral objetivo y el comportamiento concreto, formulando el contenido del valor y proponiendo la forma de un comportamiento ideal.

Considerando así su función, aparece la importancia pedagógica de la norma moral. A través de las normas pasa en gran medida la educación moral. Pero, por otra parte, no se ha de convertir en «ídolo» a la norma moral. Su función es de mediación; no se la puede convertir en un absoluto: está

en función del valor moral, que es lo realmente «valioso».

### d) Formulación pedagógica de las normas morales

Invitamos a los educadores a que pongan una atención singular en el modo de presentar las normas morales. De acuerdo con la reflexión teológico-moral y con los criterios de la pedagogía, las normas morales han de preferir:

- la formulación *positiva* a la negativa;
- la formulación *motivada* a la categórica;
- la formulación *orientadora* a la casuística;
- la formulación *abierta* a la cerrada.

### e) El cristiano y las normas morales

El cristiano, además de guiarse por las normas morales descubiertas por la razonabilidad humana, tiene otras formulaciones propias, que expresan tanto los comunes valores de la moral humana como las sensibilidades peculiares de la fe cristiana. Estas normas propias se encuentran en la Sagrada Escritura y en la tradición eclesial; dentro de esta última, destacan por su importancia objetiva y funcional las normas del magisterio eclesiástico.

La relación del creyente con estas normas morales cristianas no ha de ser nunca de indiferencia (por negligencia o por desprecio), de rechazo inmediato (visceral o premeditado), de descalificación global, o de enfrentamiento continuo. Tampoco es correcta la relación de una sumisa pero acrítica obediencia.

El cristiano maduro acepta la existencia de formulaciones normativas en la comunidad cristiana; sabe distinguir entre unas formulaciones y otras por razón de su contexto histórico y cultural, por su mayor o menor cercanía a la verdad revelada, por la mayor o menor intención de vincular las conciencias; analiza las razones y las coherencias que apoyan la normativa propuesta; busca el intercambio de opiniones y la correcta interpretación en el diálogo comunitario o interpersonal. Si realiza este proceso, de seguro encontrará la relación justa con las normas morales cristianas.



## B. Para AMPLIAR

La «ley nueva» en la ética cristiana.

---

B. 1. Enseñanza neotestamentaria.

B. 2. Reflexión teológica.

---

La ética cristiana se sirve, como todos los sistemas morales, de la categoría de la norma. Sin embargo conviene señalar un dato específicamente cristiano en relación con este tema.

---

Aunque en la Biblia, en la tradición teológico-moral y en el magisterio eclesiástico se formulan normas éticas, la norma decisiva de la ética cristiana es Cristo. No hay otra norma para el cristiano que el acontecimiento de Jesús de Nazaret: en él se manifiesta el ideal absoluto y la bondad original de Dios.

---

En el Nuevo Testamento y en la más genuina tradición teológica existe un tema teológico-moral que relativiza el sentido y la función de la norma moral. Es el tema de la «ley interior» en cuanto alternativa cristiana a la «ley exterior». Conviene recordar esta enseñanza como permanente amonestación ante todo intento de absolutizar el sistema normativo en la vida moral.

### B. 1. Enseñanza neotestamentaria sobre la «ley nueva»

El concepto de «ley» en la Sagrada Escritura tiene una gran riqueza de significados. Con este tér-

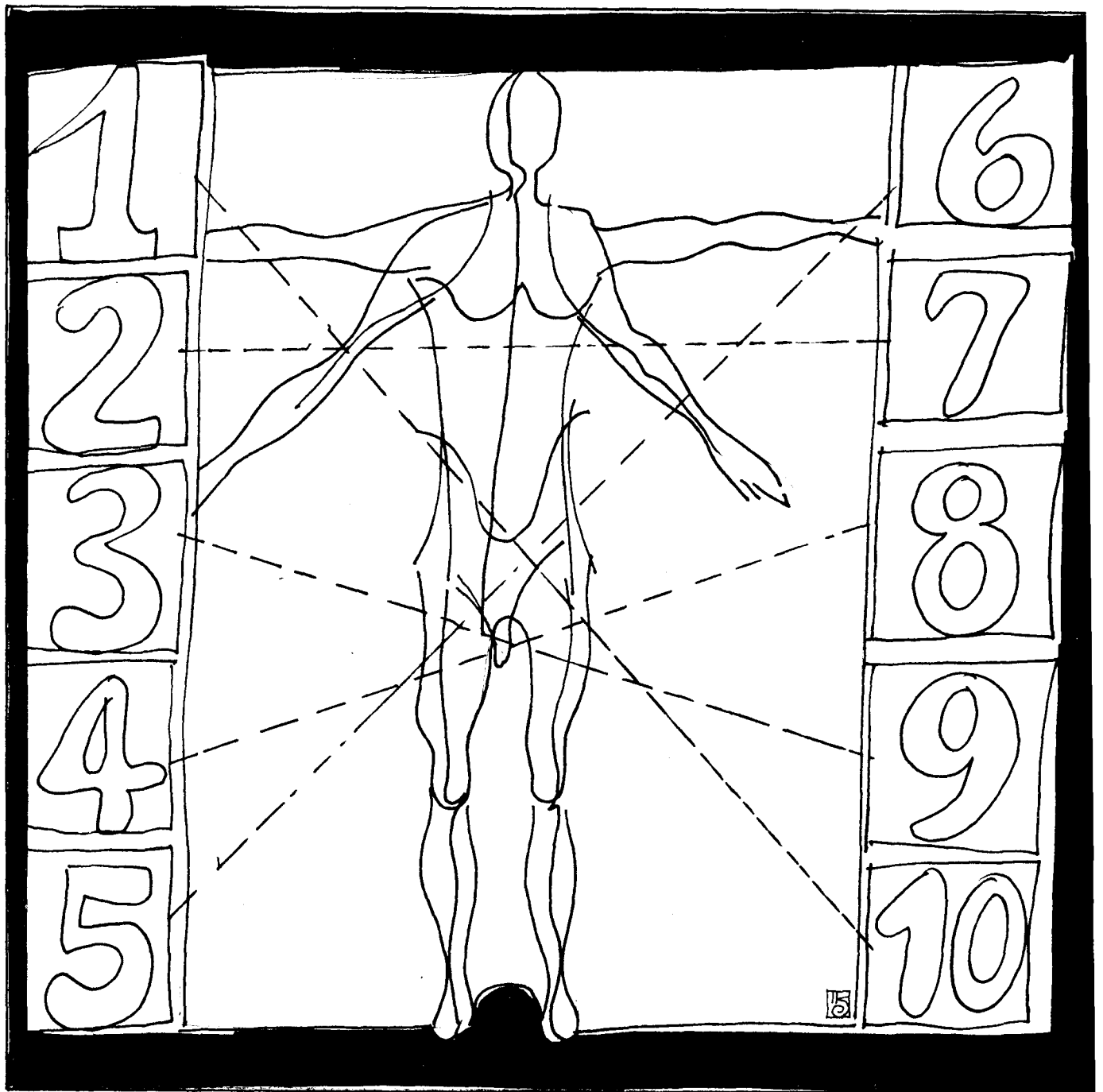
mino se alude, por ejemplo: a todo el Antiguo Testamento; a una de las partes importantes de los escritos veterotestamentarios («la ley y los profetas»); al contenido ético-jurídico; etc. La versión de los LXX, al servirse del término «nomos», introdujo cierta ambigüedad en el concepto de ley tal como se entendía en el Antiguo Testamento.

Aquí nos interesa únicamente recoger la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la «ley nueva» en cuanto contrapuesta a la «ley antigua». Dos afirmaciones sobresalen:

a) *Para el cristiano existe una «ley nueva»*

En el Nuevo Testamento se afirma la existencia de una norma original de actuación. Esa norma es descrita con el sustantivo de «ley»; sin embargo, al añadirle los calificativos («del Espíritu», «de libertad», etc.), se le quita la sustantividad propiamente jurídica. He aquí las expresiones con las que se describen los rasgos esenciales de la ley nueva del cristiano:

- «Ley de Cristo» (Gál 6, 2): a) Cristo es nuevo Moisés (sermón de la montaña): promulga con sus palabras y sus obras la voluntad de Dios; b) nuestra relación con la ley debe hacerse a través de Cristo: él es nuestra ley (mística cristológica en dimensión ética).



- «Ley escrita en la mente y en el corazón» (Heb 8, 10; cf. Jr 31, 33). Es una ley no exterior, sino interiorizada.

- «Ley del Espíritu de vida en Jesucristo» (Rom 8, 2). La ley es el Espíritu que se nos da: ley vital o que infunde vida. «En Jesucristo», ya que el Espíritu se nos da en Cristo Jesús.

- «Ley perfecta de la libertad» (Sant 1, 25; 2, 12). Es ley «perfecta» (= ley regia: 2, 8): pero no en contenido, sino en libertad: a) identificación de la libertad con la ley; b) aun las prescripciones exteriores son protección de la libertad interior.

Esta «ley nueva» propiamente no es ley. Es una exigencia interior; es un indicativo exigente. Para el cristiano, los sistemas de obligación dicen referencia a esta ley nueva que rige el universo moral del creyente.

### b) *Para el cristiano pierde vigencia la «ley antigua»*

Más que detenernos en constatar la vigencia o no de los contenidos concretos de la ley veterotestamentaria (distinguiendo, por ejemplo, entre prescripciones culturales, jurídicas o morales), interesa recoger la afirmación global de que la «ley antigua» carece de sentido en cuanto «ley exterior».

Se constata dicha afirmación en la postura de Jesús y de la primitiva comunidad ante la ley judía:

- Jesús rechaza las «adiciones de los hombres», las «tradiciones humanas» (Mc 7, 5; 7, 8) que los doctores han equiparado con la ley. Combate sobre todo el fariseísmo y el espíritu legalista, que se escuda en la interpretación y en el cumplimiento literales de la ley, para desentenderse de la entrega a la voluntad de Dios (Mt 23, 23).

- Jesús despoja a la ley de su carácter mediador. El es el único mediador de la voluntad del Padre. El mismo es la nueva ley y la nueva alianza.

- Para Jesús no quedan sin sentido todas las exigencias del Antiguo Testamento. Se recogen y son reasumidas en motivaciones y en formulaciones nuevas. De este modo, Jesús lleva a la perfección la ley antigua (Mt 5, 17ss), restableciendo sus exigencias originales (Mt 19, 5ss).

Un testigo cualificado de la postura neotestamentaria frente a la ley antigua es *Pablo*. Su rico pensamiento sobre el tema puede ser resumido en los siguientes aspectos:

- Pablo declara caduca la ley antigua: a) como economía de salvación (la salvación no puede venir más que por Cristo); b) como sistema ético-religioso global: «No estáis bajo la ley, sino bajo la gracia de Cristo» (Rom 6, 14). Una de las esclavitudes de que nos libera Cristo es la esclavitud de la ley (junto con la esclavitud del pecado, de la muerte y de la carne).

- Pablo polemiza no sobre los contenidos de la ley judía (como en los evangelios sinópticos), sino sobre su carácter obligante.

- Pablo admite que era buena en sí misma (Rom 7, 12). Pero revela el pecado (Rom 7). Al no dar ayuda desde dentro, se convierte en mortífera (no por sí misma, ya que es santa, sino por la debilidad de la carne).

- La ley es un pedagogo que lleva a Cristo, como el esclavo lleva al niño al maestro (Gál 3, 23-24).

De la enseñanza neotestamentaria sobre la «ley antigua» y sobre la «ley nueva» se deduce que la ética cristiana es una moral nacida desde la exigencia interior. Las normas externas tienen una función secundaria. Esa es la relativización que introduce la fe en el conjunto del sistema normativo moral.

## **B. 2. Reflexión teológica sobre la «ley nueva»**

La enseñanza neotestamentaria sobre la ley nueva en cuanto alternativa a la ley antigua ha sido recogida y desarrollada por la tradición teológica. La exposición de *santo Tomás* sobre esta materia puede ser considerada paradigmática. A ella nos referimos a continuación.

Dentro del esquema de la moral de *santo Tomás* hay tres cuestiones (las q. 106-108 de la 1-2) que constituyen una «joya de moral»: están dedicadas al estudio de la *ley nueva*. Su interés y su contenido son tan abarcadores y globalizantes que las convierten en una especie de «hito» de la síntesis tomásiana de la moral. En este sentido trascienden la

colocación que tienen de hecho en el esquema de la *Suma*.

El teólogo protestante Kühn ha realizado un estudio profundo sobre la ley en santo Tomás. En él hace ver cómo en el tratado de la ley se manifiesta toda la estructura de la moral tomasiana y, de un modo todavía más general, todo el esquema de la *Suma*. Según otros autores, es el tema de la ley nueva lo que constituye para santo Tomás la especificidad de la moral cristiana.

Además de esta importancia intrínseca del tema de la ley nueva en santo Tomás, conviene añadir el hecho de que el Aquinate recoge en este tratado la tradición más genuina de san Pablo y de san Agustín. Por otra parte, esta consideración tomasiana de la ley nueva ofrece un puente de comprensión entre el protestantismo y el catolicismo; de ahí que se haya destacado el valor ecuménico de la doctrina tomasiana sobre la ley nueva.

Hechas estas anotaciones para comprender mejor el puesto que ocupa el tema de la ley nueva en la doctrina moral de santo Tomás, tenemos que afirmar que es la presencia de la ley nueva en el cristiano lo que constituye la instancia más específica de la moralidad cristiana.

¿Qué es la ley nueva para santo Tomás? He aquí su respuesta, formulada en varias ocasiones de su estudio: «La ley nueva se llama 'ley de fe', en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama 'gracia de la fe'. Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales, en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la antigua» (1-2, q. 107, a. 1, ad 3).

«Dice el Filósofo que 'cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal'. Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo... Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales

ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente la ley infusa; secundariamente es la ley escrita» (1-2, q. 106, a. 1).

La ley nueva, que constituye la estructura normativa del cristiano, es la transformación del hombre en Cristo Jesús por la presencia del Espíritu. Nos encontramos aquí con un planteamiento de la moral cristiana en términos plenamente bíblicos. La moral cristiana es el Indicativo cristiano traducido a Imperativo. La moral cristiana es la antropología teológica en dinamismo (o la antropología teológica dinámica). Las aspiraciones de la renovación actual de la moral se encuentran ya proclamadas en este tratado de santo Tomás sobre la ley nueva: una moral del Indicativo frente a una moral del Imperativo, una moral del Espíritu frente a una moral de la obligación, etc.

De esta noción de la ley nueva, como punto central de comprensión de la moral cristiana, se deducen algunas características para la ética del creyente, anotadas expresamente por santo Tomás:

- *Moral de libertad*, ya que la ley nueva es «ley de libertad»: «Siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario. En conclusión, la nueva ley se llama ley de libertad en un doble sentido. Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia. Y por estos dos capítulos, la ley nueva se llama 'ley de perfecta libertad', según la expresión del apóstol Santiago» (1-2, q. 108, a. 1, ad 2).

- La ley nueva, en cuanto a contenidos, *determina pocas cosas*: «Por eso también la ley del evangelio se llama 'ley de libertad', pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres» (1-2, q. 108, a. 1).

• *La ley nueva justifica y vivifica*: «Según queda dicho, dos cosas abarca la ley nueva: una, la principal, es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, y en cuanto tal justifica la ley nueva... Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que

ordena los afectos y actos humanos, y cuanto a eso la ley nueva no justifica. Por eso dice el apóstol en segunda carta a los Corintios: 'La letra mata, el espíritu es el que da vida'... Por donde también la letra del evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana» (1-2, q. 106, a. 2).

## C. Para PROFUNDIZAR

Captación de los valores morales.

- 
- C. 1. Noción y funcionalidad de la estimativa moral.
  - C. 2. Cauces de la estimativa moral.
  - C. 3. «Estimaciones» morales básicas.
- 

### C. 1. Noción y funcionalidad de la estimativa moral

La estimación se refiere al universo de los valores. Ortega y Gasset habló de los valores escribiendo la *Introducción a una estimativa*. Entendía por estimativa la «ciencia *a priori* del valor» pensando que sus «leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas» (*Obras completas*, t. VI. Madrid 1955<sup>3</sup>, 315-335).

• Preferimos liberar el *concepto de estimativa* de las excesivas pretensiones «cientistas», limitándolo al significado de *captación de los valores*. Consi-

guientemente, entendemos por estimación moral la captación de los valores éticos a partir de la conciencia moral y mediante el discernimiento ético.

La estimativa moral es, al mismo tiempo, el descubrimiento y la asimilación de los valores éticos. De ahí que se pueda hablar de un «perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos», así como de cada individuo. El perfil estimativo moral representa la forma y el grado de moralización de un individuo o de un colectivo, entendiéndolo por «moralización» tanto la sensibilidad hacia determinados valores como la huella que su captación ha dejado en el alma individual o colectiva.

La estimativa moral es el correlato subjetivo de la *axiología moral*. Mediante la estimativa moral tiene lugar la epifanía de los valores éticos para la conciencia del individuo y de los grupos. Más aún, la estimativa moral hace que los valores se conviertan en *actitudes*. De este modo, los valores objetivos son transformados en «lealtades» sobre las cuales se asienta la vocación de individuos y grupos.

- La estimativa moral *orienta la decisión ética hacia los valores objetivos*. Impide que los compromisos éticos se pierdan en el vacío de un nihilismo situacionista o choquen contra el muro compacto de normas preestablecidas y principios inmovibles. A través del proceso de la estimativa, el juicio ético adopta el camino de las «presunciones» axiológicas, construyendo un universo moral de bienes y valores preferenciales. La estimativa es el lugar de encuentro entre la subjetividad moral y el mundo objetivo de los valores éticos.

Según se ha señalado más arriba, todo sistema ético que pretenda ser convincente tiene que ser capaz de integrar las dos polaridades de la objetividad ética y de la subjetividad moral. Las desviaciones hacia uno u otro de los polos originan fallos fundamentales dentro del sistema. Creemos que la categoría objetivo-subjetivo de la estimativa moral hace posible la síntesis dialéctica deseada.

## C. 2. Cauces de la estimativa moral

La captación de los valores se realiza de múltiples modos. Sobresalen los siguientes, que únicamente enumeramos sin someterlos a desarrollo positivo:

- captación por *connaturalidad*: estando ya vivencialmente dentro de ellos;
- captación por *contagio*: a través de la fuerza del ejemplo o del ambiente en general;
- captación por *rechazo*: sintiendo la incoherencia de las situaciones y de los comportamientos «desvalorizados»;
- captación por *ciencia*: mediante procesos discursivos.

Una vez captados, los valores son expresados en normas que por fuerza han de tener una formula-

ción abierta y creativa. De este modo, la estimativa moral es la zona humana donde acontece la transformación de las constantes antropológicas en significados valorativos, y éstos en plasmaciones normativas.

## C. 3. «Estimaciones» morales básicas

Descrita la noción, la funcionalidad y los cauces de la estimativa moral, se advierte inmediatamente la importancia que esta categoría desempeña en la construcción del universo ético. Es el puente entre la sensibilidad moral y los bienes objetivos.

Al llegar a este momento de la reflexión surge una pregunta inevitable: ¿cuáles son las «estimaciones» morales básicas? Sin pretender dar una respuesta detallada, creemos conveniente hacer las siguientes anotaciones:

- No nos encontramos en una época en que tenga vigencia generalizada *una determinada estimativa moral*. Por otra parte, a la reflexión ética le resulta difícil formular una escala de valores éticos universalmente válida.

- *Los diversos sistemas éticos y las diferentes religiones* proponen, explícita o implícitamente, un conjunto de estimaciones morales básicas que constituyen el marco referencial de la vida ética de sus fieles y seguidores.

Por lo que respecta a la reflexión ética, es interesante recordar dos tipos de perfiles estimativos: el expresado con la categoría de «virtud» y el formulado con la noción de «valor». Como exponente del primer tipo puede escogerse el esquema de virtudes de santo Tomás, mientras que como prototipo del segundo puede ser seleccionada la tabla de valores de las éticas axiológicas (Scheler, Hartmann).

- Es necesario seguir afirmando que el contenido de la moral depende «de la *idea de hombre* vigente en cada época». La ética es la *antropología convertida en origen de significados para la vida humana*. Los *significados* antropológicos constituyen los valores éticos, que a su vez se manifiestan a través de normatividades necesariamente abiertas. Las «constantes antropológicas» son el apoyo de los perfiles estimativos. La estimación moral conjuga los datos antropológicos, a fin de captar en ellos los significados.

## D. Para CONFRONTAR

Relación de la ética cristiana con otros sistemas axiológicos.

---

D. 1. El constitutivo del valor moral según diversos sistemas de moral.

D. 2. El «perfil estimativo» del momento actual.

---

### D. 1. El constitutivo del valor moral según diversos sistemas de moral

La determinación del constitutivo intrínseco del valor moral es el elemento esencial de todo sistema moral. Coincide con la determinación de cuál es el valor supremo dentro del orden moral y, consiguientemente, desde él se organiza el universo objetivo de la moralidad. Por otra parte, la pregunta y la respuesta sobre el constitutivo del valor moral denotan la peculiar manera de entender y de resolver el problema de la jerarquización de los valores morales dentro de un sistema moral determinado.

En la historia de la reflexión ética se ha colocado el constitutivo del valor moral, entre otras realidades, en las siguientes:

– en la *obligación externa*: obediencia a un principio exterior legislante (sistemas morales obligacionistas, legalistas, heterónomos, tabuistas, etc.);

– en el *placer*: es bueno lo que origina placer y en la medida en que lo causa (existen variantes notables: hedonismo craso, epicureísmo, hedonismo elitista, hedonismo del goce tranquilo y compartido, etc.);

– en la *felicidad (eudemonía)*: el ideal ético consiste en la realización feliz del hombre (mediante el ejercicio de sus funciones superiores: ética aristotélica; mediante la consecución del fin último huma-

no: ética tomista; mediante la realización integral de la persona: versión moderna de la ética eudemónica; etc.);

– en la *armonía interior*: el ideal ético está en la «ataraxia» y la «apátheia» (estoicismo clásico), o en la realización del «sustine et abstine» (= «aguanta y mantente») (estoicismo popular);

– en el *deber por el deber*: vivencia ética desde la autonomía de la voluntad (ética kantiana);

– en la *utilidad*: el bien reside en sacar la máxima utilidad para el mayor número posible de sujetos (utilitarismo clásico), o en deducir el máximo provecho para la vida individual y social (neoutilitarismo);

– en el *altruismo* (mezclado con ciertas dosis de egoísmo): el ideal ético está en mirar siempre por los demás sabiendo que de ese modo se atiende también a uno mismo;

– en la *libertad*: entendida como absurdo (ética sartriana), como lucha contra los valores vigentes (éticas revolucionarias), o como factor de destrucción (éticas de signo nihilista);

– en el *ejercicio de la razón*: actuando lúcida-mente en un mundo en el que, frente a todas las inevitables inseguridades y frente a todos los reales motivos de desesperanza, la razonabilidad es el único asidero del hombre.

## D. 2. El «perfil estimativo» del momento actual

Según Ortega y Gasset, existe un «perfil estimativo» en cada individuo, en cada grupo y en cada momento histórico. Descubrir ese perfil estimativo es uno de los mejores modos de conocer a los individuos, a los grupos y a las épocas históricas.

Es difícil, por no decir imposible, trazar el perfil estimativo de nuestro tiempo, no sólo por la complejidad del tema, sino también por la diversidad de situaciones que coexisten en el momento presente. Por otra parte, en todo intento de describir la forma real y concreta de los valores se introduce casi inevitablemente la valoración previamente asumida.

Reconocida la precaria objetividad y la excesiva audacia de querer trazar el horizonte axiológico de nuestro tiempo, no queremos dejar de aludir al tema, al menos para llamar la atención sobre él y así animar a que cada individuo y cada grupo se haga la pregunta desde su peculiar condición.

La descripción del horizonte axiológico de nuestro tiempo puede ser realizada desde distintas opciones y teniendo en cuenta diversos marcos refe-

renciales. Por otra parte, puede situarse dentro de un contexto significativo más amplio o más restringido.

– Para comprender la relación del cristianismo con el mundo moderno en general, el Concilio Vaticano II trazó una especie de perfil estimativo de la humanidad en general en la constitución *Gaudium et spes*, n. 4-10.

– Para plantear la evangelización en América Latina en la hora actual, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano constató la «inversión de valores» que sufre el pueblo latinoamericano (*Documentos de Puebla*, n. 54-58).

Aquí vamos a recoger los resultados de un estudio en el que se ha analizado el horizonte axiológico actual *desde la hipótesis del cambio*; más concretamente, desde la hipótesis del cambio de la sociedad pretecnológica a la sociedad tecnológica. Dentro de esa hipótesis-marco, el cuadro concreto de los valores se organiza siguiendo la orientación de los más importantes ámbitos de la realidad que funcionan como otras tantas «entradas» del gráfico ideal (*Revista de Fomento Social* 29 [1974] 279-295):



## HORIZONTE AXIOLÓGICO

### En la sociedad pretecnológica

### En la sociedad tecnológica

#### 1. Valores en conexión con la verdad

- Mentalidad abstracta, basada en principios e ideas.
- Valoración de la realidad desde criterios y verdades absolutas.
- Recelo ante la ciencia y la técnica.

- Mentalidad empírica, basada en hechos.
- Valoración funcional de la realidad (relativismo).
- Confianza en la ciencia y en la técnica.

#### 2. Valores en relación con el cosmos

- El cosmos es visto como obra de Dios y como reflejo de su poder.
- Conciencia del hombre de estar sometido a las leyes del cosmos.

- El cosmos es visto como una realidad profana, desprovista de poder numinoso.
- El cosmos es para el hombre un objeto dominado o dominable.

#### 3. Valores en relación con el hombre

- Poder del hombre*: recelo ante el poder de la técnica.
- Proceso de auto-transformación*: el hombre no depende de lo que él hace o produce.
- Fines últimos*: el ser humano está sometido a fines últimos; oposición a toda moral de situación.
- Vinculación al pasado*: insistente mirada a la tradición para iluminar el futuro; la historia es considerada como «maestra de la vida».
- Recelo ante el futuro*: colocado el pasado en primer plano, se recela y se teme al futuro.
- La persona humana*: valorada por su dignidad «absoluta», sin tener en cuenta a veces la «indignidad» de la situación concreta.
- La autoridad*: se funda más en «quién» manda que en «cómo» manda.
- El conflicto social*: es estimado como negativo; se procura evitarlo.
- El pluralismo*: recelo ante él; no es asumido en la vida real.

- Poder del hombre*: conciencia y aceptación del poder de la técnica.
- Proceso de auto-transformación*: las producciones (materiales y espirituales) del hombre producen al mismo hombre.
- Fines inmediatos*: el hombre formula fines mediatos a fin de conformar y dar sentido a su acción.
- Desvinculación del pasado*: conciencia de que existen «problemas sin precedentes»; la sabiduría histórica es considerada insuficiente para responder a los nuevos interrogantes.
- Proyección hacia el futuro*: conciencia del «porvenir», el pasado se sitúa en segundo plano.
- La persona humana*: conciencia de la dignidad de «toda» la persona (sin dualismos) y de «todas» las personas (sin privilegios).
- La autoridad*: se funda más en el «contenido» y en la «forma» de lo mandado.
- El conflicto social*: es considerado como algo inherente a la vida del grupo; se tiene conciencia de sus aspectos positivos y negativos.
- El pluralismo*: aceptación, al menos teórica; es fuente de relativismo social.

## Apartado 3

La conciencia moral cristiana.

- A. SINTESIS  
El fenómeno de la conciencia en la vida moral.
- B. Para AMPLIAR  
Condiciones para el recto ejercicio de la conciencia moral.
- C. Para PROFUNDIZAR  
Doctrina de la Sagrada Escritura sobre la conciencia moral.
- D. Para CONFRONTAR  
Perspectivas psicológicas para el conocimiento de la conciencia moral.

## A. Síntesis

El fenómeno de la conciencia en la vida moral.

- 
- A. 1. Descripción de la conciencia moral.
  - A. 2. La actuación de la conciencia en la vida moral.
  - A. 3. Dignidad de la conciencia moral.
- 

### A. 1. Descripción de la conciencia moral

#### a) Aproximación global

En el conjunto de elementos de la vida moral y en el proceso de la decisión ética ocupa un puesto importante y tiene un papel decisivo la *conciencia moral*. Mediante la expresión «conciencia moral» se alude a una realidad amplia y compleja. Cuando se emplea la expresión en su sentido más lato, engloba:

- la *sensibilidad moral*; en esta acepción se identifica la conciencia moral con el «sentido moral»;
- el *núcleo de valores* que constituyen la moral objetiva; en esta acepción, la conciencia moral viene a ser lo mismo que la objetivación de los valores morales;
- la *responsabilidad subjetiva*; en esta acepción, la conciencia moral se refiere a la implicación de la responsabilidad subjetiva en el comportamiento moral.

No es inadecuado asignar a la conciencia moral ninguno de los significados anotados. Se trata de un empleo lato del término y del concepto, de acuerdo con la notable fluidez semántica que tiene la expresión. Pero en este libro preferimos hablar de la conciencia moral en su sentido estricto: como un factor

específico dentro de la estructura y del funcionamiento de la vida moral. Con esta delimitación, consideramos la conciencia moral en cuanto significa la implicación del sujeto en el proceso moral. Por razón de la conciencia moral, la persona queda afectada por la moralidad; y, a su vez, el proceso moral queda matizado por la intervención del sujeto. «Intervención» e «implicación» del sujeto son los dos parámetros fundamentales para la comprensión de la conciencia moral.

#### b) Base antropológica y dimensión moral

El castellano, lo mismo que las restantes lenguas románicas, carece de un término exclusivo para expresar el núcleo subjetivo de la moralidad. Al sustantivo «conciencia» hay que añadir el adjetivo «moral». Esta peculiaridad lingüística indica que la conciencia *moral* se apoya sobre la base antropológica de *conciencia*. La «consciencia» o el «ser consciente» constituye el apoyo de la conciencia moral. Apoyo que se constituye mediante: a) una base biológica –neurofisiológica– que posibilita el estado de «vigilancia»; b) una formalización psicológica que da lugar a la «subjetividad» (autoposesión e integración de la vida psíquica en la unidad del sujeto); c) una implicación social que da lugar a

la «concienciación» o la responsabilización de la vida relacional y de la praxis humana.

c) *Conciencia habitual  
y conciencia actual*

A esa base común de la *conciencia* se añade la dimensión moral cuando la «consciencia» tiene por campo de actuación el mundo de las responsabilidades y de los valores morales. Entonces surge la conciencia *moral*.

Esta, a su vez, puede ser considerada como estructura o como función. La primera consideración corresponde a lo que se entiende por «conciencia habitual»; la segunda se refiere a la «conciencia actual». Aunque nuestra reflexión se orienta a describir el ejercicio de la conciencia moral (conciencia actual), no puede olvidar que esa función se apoya sobre la sensibilidad moral estructural (conciencia habitual).

Queremos advertir que esta distinción, siendo inicialmente teórica, tiene consecuencias importantes para la pastoral, y en concreto para la educación moral. No se puede insistir en el *juicio* de conciencia, si antes no se educa para despertar la *sensibilidad* moral. En los escritos del Nuevo Testamento se encuentran importantes referencias a la necesidad y a los medios para formar la sensibilidad moral: Rom 12, 2; 1 Cor 10, 29-30; 11, 28; 2 Cor 13, 5; Gál 6, 4; Ef 5, 10; Flp 1, 10; Hch 23, 1; 24, 16; Heb 9, 14.

---

En relación con la conciencia habitual o sensibilidad moral, conviene anotar que es una dimensión inherente a la condición humana (cf. Rom 2, 14s). Como dice el Concilio Vaticano II: «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón; advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello» (GS 16).

---

Siendo inherente a la condición de persona, la sensibilidad moral participa de la complejidad propia de la persona. La génesis y el desarrollo de la conciencia habitual se realizan a través de los procesos que intervienen en la formación de la personalidad humana (prenomía, heteronomía, socioonomía, autonomía). El conocimiento de estos procesos psicológicos es una base imprescindible por organizar y llevar a la realización un proyecto válido de educación moral.

d) *El juicio de conciencia  
(conciencia actual)*

La sensibilidad moral es la «sede de la moralidad». El juicio de conciencia es la puesta en práctica de aquella sensibilidad.

En la historia de la reflexión teológico-moral han existido diversos modelos o paradigmas teóricos para comprender y expresar el juicio de la conciencia moral. Por ejemplo:

– se ha utilizado el paradigma intelectualista y se ha entendido el juicio de la conciencia como el final de un silogismo: «el juicio último práctico sobre la moralidad de la acción»;

– a veces se ha expresado, y sobre todo vivido, la función de la conciencia moral con el paradigma voluntarista: «el dictamen de la connaturalidad con el bien»;

– también ha sido muy utilizado en los últimos siglos el paradigma juricista, entendiendo la conciencia como un dictamen jurídico entre la «ley» y la «libertad»;

– el paradigma prudencial ha tratado de combinar los factores intelectivos y jurídicos en una síntesis virtuosa.

---

En la actualidad se prefiere una explicación de signo más personalista. La conciencia moral es la misma persona en cuanto que se autoposee y se autoclarifica en referencia recíproca con los demás y en relación con la seriedad de su propia praxis. El juicio de conciencia introduce en la vida moral la implicación del sujeto: tanto para ilumi-

nar los valores como para hacerlos funcionales u obligantes.

### e) *Dimensión religiosa de la conciencia moral*

La conciencia moral alcanza su total comprensión y su completa realización cuando es entendida y vivida en clave religiosa. Dice el Concilio Vaticano II: «La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que, de modo admirable, da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo» (GS 16).

Para el cristiano, la conciencia moral (tanto habitual como actual) está «contextualizada». Es comprendida y vivida:

- en el contexto del Dios trinitario;
- en el contexto del misterio de Cristo;
- en el contexto del ámbito eclesial.

Cuando funciona bien la dimensión religiosa en el conjunto de la conciencia moral, ésta adquiere cualidades y posibilidades insospechadas. Funcionan en ella sensibilidades nuevas o, al menos, con matices preferenciales. La religión abre la conciencia moral a las zonas de la esperanza escatológica, en las que funciona la gratuidad junto con el esfuerzo, la seguridad junto con la duda, la alegría junto con la seriedad, el perdón junto con la conversión.

### f) *Síntesis*

De las aproximaciones precedentes surge una imagen de la conciencia moral cuyos rasgos fundamentales la describen como:

- la variante axiológica de la conciencia psicológica, cuya base radica en procesos neurofisiológicos y cuya cúspide es la «formalización» de la vida humana;
- la función de la persona en su totalidad, y no sólo el cauce funcional de la ciencia moral (intelectualismo), o de la connaturalidad ética (voluntarista), o de la aplicación legal (legalismo);

- la expresión de la subjetividad autoiluminada y autopoética;
- el cauce del respeto interpersonal recíproco;
- el lugar de la captación e interiorización de los valores morales («sede de la moralidad»);
- la implicación del sujeto en el proceso de la moralidad;
- la estructura moral de la «conciencia» humana, que integra factores subconscientes, y que en los creyentes se abre a los horizontes de la trascendencia religiosa.

## A. 2. *La actuación de la conciencia en la vida moral*

En los apartados precedentes hemos descrito la imagen estática de la conciencia moral. A continuación proponemos un conjunto de iluminaciones para conocer su correcta actuación dentro de la vida moral.

### a) *Función específica de la conciencia moral*

La función de la conciencia moral está sometida a interpretaciones tanto maximalistas como minimalistas. Recordar tales interpretaciones nos ayudará a descubrir su exacta función.

- La *interpretación maximalista* entiende la conciencia moral como la facultad humana para crear los valores morales. Según esta explicación, la persona se situaría «más allá del bien y del mal» y estaría constituida en instancia dictaminadora y hasta generadora de lo que es bueno y de lo que es malo. Esta forma maximalista de comprender la función de la conciencia moral es una consecuencia de la inexacta noción de autonomía; es un efecto de la «borrachera de la libertad».

- La *interpretación minimalista* rebaja la actuación de la conciencia moral a ser únicamente reflejo o repetición del orden objetivo. Para los minimalistas, la conciencia moral es algo «peligroso», y, por consiguiente, su función ha de reducirse a «obedecer» al orden moral objetivo.

La genuina actuación de la conciencia moral se

sitúa equidistante entre la «creación» y el simple «reflejo». La conciencia moral es el lugar donde se manifiestan los valores morales a la persona y donde se hace la aplicación a sus situaciones concretas: «Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo» (GS 16). Por otra parte, la conciencia moral no sólo clarifica la situación personal a la luz del valor objetivo, sino que obliga y compromete a la misma persona a actuar en la dirección manifestada: «El hombre tiene una ley escrita por Dios, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente» (GS 16).

La conciencia moral es, consiguientemente, la necesaria mediación subjetiva de la moralidad. No genera la moralidad (lo bueno y lo malo), en cuanto que no crea la realidad. Pero tampoco se reduce su actuación a la mera repetición aséptica de los valores objetivos. Por razón de su fuerza obligante y manifestativa, ejerce una función mediadora entre la realidad (valor objetivo) y la situación personal.

La función mediadora de la conciencia moral consiste en concreto en la inserción del sujeto personal en el proceso de la moralidad. El sujeto entra en ese proceso:

– captando *para sí* los valores morales objetivos; haciéndolos «suyos»; teniendo un «conocimiento personalizado» de la moralidad objetiva;

– integrando la *situación personal concreta* en el valor objetivo y, consiguientemente, desarrollando las virtualidades de este último;

– *implicando* a la persona en orden a la praxis coherente con el valor apropiado; obligando o «ligando» a la persona con el valor descubierto en cuanto tal.

Por lo dicho se ve la gran importancia que tiene la función de la conciencia en la vida moral. La conciencia moral es la *memoria recreativa* de los valores morales. Es en los santos donde se advierte de

modo eminente la función «productiva» de la conciencia moral.

b) *La conciencia,*  
*«lugar de apelación moral»*

La conciencia es la «sede de la moralidad» porque es el *lugar de apelación moral*. La mayor dignidad de la conciencia moral consiste en definir la bondad o maldad del sujeto que actúa responsablemente. «Obrar conforme a conciencia» es el sello moral definitivo que imprime la persona a su propia praxis.

En lenguaje teológico-moral se expresa la afirmación anterior diciendo que la conciencia moral es «la norma interiorizada de la moralidad»:

– *norma*: es decir, tamiz necesario para que los valores objetivos alcancen el polo imprescindible del compromiso subjetivo. Si no interviene la conciencia, no puede hablarse en sentido pleno de «moralidad»;

– *interiorizada*: lo cual significa que la normatividad de la conciencia no es autónoma. Hemos dicho que la conciencia no crea la moralidad, sino que tiene una función de mediación entre el valor objetivo y la situación personal. Por eso, hay que afirmar también que la conciencia es una norma interiorizada que está en relación indisoluble con la normatividad objetiva (o exterior): «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que no se dicta a sí mismo» (GS 16).

En lenguaje menos técnico se formulan estas afirmaciones mediante el axioma del «carácter vinculante de la conciencia moral». A la conciencia podemos apelar como instancia moral última porque posee para la persona la fuerza vinculante definitiva.

El carácter vinculante de la conciencia y su consiguiente valor de apelación moral han sido afirmaciones básicas e ininterrumpidas en la tradición cristiana desde san Pablo hasta nuestros días.

Aunque en el Antiguo Testamento no escasean enseñanzas sobre la conciencia, sirviéndose para ello de la expresión técnica de conciencia (en griego *syneidesis*) (Eclo 10, 20; 42, 18; Sab 17, 10), o utili-

zando las expresiones de «corazón» (1 Sm 24, 6; 2 Sm 24, 10; Jr 17, 1; Job 27, 6), de «sabiduría» (Prov, passim), o de «espíritu» (Ez 11, 10; 18, 31; 36, 23.26), es en el Nuevo Testamento donde existe un auténtico cuerpo de doctrina sobre el tema. Dentro del Nuevo Testamento, es sobre todo san Pablo quien formula los contenidos más pletóricos y quien acuña las palabras y las expresiones más exactas, dejándose influenciar para ello de la filosofía moral estoica.

Sobre el carácter vinculante de la conciencia moral, afirma tajantemente san Pablo:

– la conciencia es la última instancia de la decisión moral: «Todo lo que no procede de la conciencia es pecado» (Rom 14, 23); es ella la que decide sobre la calidad moral del comportamiento;

– la conciencia moral no pierde su dignidad ni su función vinculante en el caso de ser inculpablemente errónea (1 Cor 8-10; Rom 14).

Estas dos afirmaciones marcan decisivamente la reflexión teológico-moral y dan la orientación básica a la actuación de los cristianos. Los santos padres, la reflexión escolástica medieval, la casuística posttridentina y el reciente magisterio eclesial afirman con valentía y desarrollan con orientación progresista la doctrina paulina sobre el valor general de la conciencia moral y sobre los «derechos de la conciencia inculpablemente errónea».

En relación con la segunda de las afirmaciones, anota el Concilio Vaticano II: «No rara vez ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que por ello suponga la pérdida de su dignidad» (GS 16). No pierde su dignidad, porque yerra sólo el juicio, pero *no yerra la persona*, ya que ésta obra con rectitud personal, aunque no alcance la plenitud de la verdad moral.

### c) Síntesis

El juicio de conciencia (o la «conciencia actual») puede ser descrito sintéticamente mediante los rasgos siguientes:

– es la instancia definitiva de apelación moral;  
– su función específica consiste en ser el puente mediador entre el valor objetivo (la realidad) y la situación concreta (la persona);

– las condiciones de su justo funcionamiento son: la sinceridad o coherencia personal (= rectitud), la búsqueda de la verdad posible en cada situación concreta (= verdad), y la seguridad subjetiva (= certeza);

– la actuación de la conciencia acaece a través del cauce funcional del discernimiento moral.

## A. 3. Dignidad de la conciencia moral

La descripción que hemos hecho tanto de la conciencia habitual como del juicio de conciencia ponen de manifiesto su importancia decisiva en la vida moral.

Según el esquema axiológico reflejado por el Concilio Vaticano II al describir en la constitución pastoral *Gaudium et spes* la dignidad de la persona humana (parte I, capítulo 1), la razón suprema de esa dignidad está en la posibilidad que tiene el hombre de abrirse a la trascendencia: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19). En el escalón inmediatamente anterior y, por tanto, penúltimo en las alcanzables cotas de la dignidad humana sitúa el Concilio la libre decisión de la conciencia moral: «La dignidad humana requiere que el hombre actúe por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS 17).

La dignidad e importancia de la conciencia moral se mide desde la dignidad y valía de la persona. Esta da su dignidad a la conciencia: «La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre» (GS 16); por eso la conciencia, lo mismo que la persona, tiene el derecho a la inviolabilidad. Por su parte, la conciencia devuelve la dignidad a la persona: según los dictámenes de la propia conciencia será juzgado personalmente cada hombre; la persona no puede ser avasallada por razón de su conciencia moral.

La importancia de la conciencia moral se pone

de manifiesto también en el ámbito social. La afirmación de la conciencia moral:

– tiene una función *humanizadora*: reconocer el papel de la conciencia moral es «reconocer» el sujeto humano;

– origina *convergencias* y ámbitos de actuación común entre los «hombres de buena voluntad»: «La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad» (GS 16).

– impide caer en la intolerancia, y propicia el *diálogo* y la confrontación: «Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguri-

dad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad» (GS 16).

– pone el *contrapunto* al exceso de técnica en el mundo actual: la «conciencia» es el suplemento que necesita la «ciencia» para lograr el ideal de la humanización solidaria.

La conciencia moral tiene un límite: la caridad. Ante ésta ceden hasta los derechos de la conciencia moral. San Pablo deseaba en sus comunidades conciencias ilustradas, pero más deseaba todavía corazones que aman. «El conocimiento engríe, lo constructivo es el amor» (1 Cor 8, 1; cf. 8, 12-13; 10, 23.29).

## B. Para AMPLIAR

Condiciones para el recto ejercicio de la conciencia moral.

---

B. 1. Formación de la conciencia moral.

B. 2. El discernimiento: cauce funcional de la conciencia moral.

---

### B. 1. Formación de la conciencia moral

San Pablo tuvo un interés especial en formar la conciencia moral de las comunidades cristianas primitivas. El pormenorizado análisis del caso de conciencia que le consultaron los corintios –«¿se puede comer la carne sacrificada a los ídolos?»– es

un ejemplo paradigmático de pedagogía moral (1 Cor 8-10). Labor semejante hace san Pablo al proponer el modo de comportarse con los «poco ilustrados» en cuestiones de fe y moral (Rom 14).

Además de estos dos ejemplos de formación de la conciencia moral, existen recomendaciones pau-



linas encaminadas directamente a la labor educativa en este campo. Según san Pablo, los cristianos han de formar su conciencia: examinándose a sí mismos (1 Cor 11, 28; 2 Cor 13, 5; Gál 6, 4); buscando la voluntad de Dios (Rom 12, 2; Ef 5, 10); ponderando en cada ocasión qué es lo que conviene (Flp 1, 10).

La reflexión teológico-moral ha condensado la doctrina de la tradición cristiana sobre la formación de la conciencia señalando tres grandes condiciones para que la conciencia moral funcione como norma interiorizada de la moralidad y pueda constituir la última instancia de apelación ética. Las condiciones son:

– *Rectitud* (vs. «conciencia viciosa»). Conciencia recta es la que actúa con la autenticidad de la persona. La autenticidad se pone de manifiesto en la forma coherente de actuación, en la búsqueda sincera de la verdad, en la apertura a la alteridad y a Dios, y en la confirmación del diálogo fraternal.

La deformación de la rectitud de conciencia acaece por diversos caminos: por despreocupación en la búsqueda de la verdad y del bien; por la violación continua de los dictados de la propia conciencia. De este modo, «la conciencia se va entenebreciendo por el hábito del pecado» (GS 16).

– *Verdad* (vs. «conciencia venciblemente errónea»). La conciencia verdadera actúa de acuerdo con la verdad moral objetiva. En ese caso existe adecuación entre la verdad personal (rectitud) y la verdad objetiva (verdad). La conciencia, como hemos dicho, no es fuente «constitutiva», sino «manifestativa» y «aplicativa» de la moralidad. Por eso tiene que adecuarse a la verdad objetiva.

La rectitud de conciencia tiene un dinamismo normal a buscar la verdad objetiva. A veces, por diversas razones no imputables al sujeto, no se alcanza esa meta. En tales casos, la conciencia moral no pierde su dignidad, porque no ha perdido su rectitud.

– *Certeza* (vs. «conciencia dudosa»). La conciencia moral ha de actuar con certeza; es suficiente una certeza moral práctica. Esta se consigue: de una manera directa, mediante la verdad objetiva; o de una forma indirecta o refleja, cuando la verdad objetiva no aparece con suficiente claridad. La sabi-



duría moral cristiana, para resolver las dudas en moral, ha decantado una serie de criterios que se llaman «indirectos» o «reflejos». Por ejemplo: «la presunción está a favor de lo que sucede habitualmente»; «una obligación objetiva dudosa no acarrea ninguna obligación subjetiva»; etc.

La formación de la conciencia moral, sin menospreciar las aportaciones de la tradición cristiana, ha de ser enfocada hoy día teniendo en cuenta los resultados de la psicología. Concretamente es necesario tener en cuenta:

– apoyar la educación de la conciencia moral, en el período evolutivo, sobre el proceso evolutivo del sentido moral, siguiendo la descripción hecha por los psicólogos (por ejemplo, J. Piaget, L. Kohlberg). Conviene que se logre el paso de la heteronomía a la sionomía y de ésta a la autonomía;

– propiciar, en las personas adultas, el equilibrio funcional de los diversos niveles o dinamismos que componen la conducta moral: equilibrio entre lo intelectual, lo emotivo, lo motivacional, y lo conductual;

– prevenir, y en su caso corregir, los posibles falseamientos de la conciencia moral por la intervención indebida de la subconciencia. Mediante los mecanismos psicológicos de la «proyección», de la «racionalización» y otros todavía más sutiles, la subconciencia puede falsear la conciencia moral reduciéndola a ser: eco de la sociedad, expresión del papel social, voz del inconsciente, ideal del propio yo, etc.;

– aceptar en la formación de la conciencia la «ley de la gradualidad», cosa bien distinta de la «gradualidad de la ley»: el valor objetivo no puede ser «rebajado» (= gradualidad de la ley), pero sí adaptado a la progresión de la persona (= ley de la gradualidad).

## **B. 2. El discernimiento: cauce funcional de la conciencia moral**

El juicio de conciencia se realiza a través del cauce del *discernimiento*. Para que el discernimiento funcione correctamente es necesario atenerse a

una técnica peculiar, tanto en la preparación como en el desarrollo y en la evaluación.

Pero esta técnica ha de estar transida por un «espíritu». Es este «espíritu de discernimiento» el que pretendemos exponer, apoyándonos para ello en importantes pasajes de dos textos paulinos.

Es ya clásico citar la afirmación de O. Cullmann: el verbo discernir (en griego: «dokimazein») es «la clave de toda moral neotestamentaria»; aseveración corroborada por el exegeta católico C. Spicq.

El verbo discernir tiene en los escritos de san Pablo un sentido moral. Dos pasajes se destacan como los más representativos:

«No os amoldéis a este mundo, sino dejaos transformar por una nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente, acabado» (Rom 12, 2).

«Pido en mi oración que vuestro amor crezca más y más en penetración y en sensibilidad para todo, a fin de discernir lo mejor. Así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados de ese fruto de rectitud que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Flp 1, 9-11).

En estos dos pasajes se exponen los elementos que integran el «espíritu de discernimiento». Tales factores pueden ser agrupados en dos polaridades, una subjetiva y otra objetiva.

– *Polaridad subjetiva*. El cristiano «es capaz de discernir» en la medida en que «se deja transformar por la nueva mentalidad» (Rom 12, 2). El discernimiento moral se basa en la «metamorfosis» cristiana del sujeto moral. San Pablo explicita el significado de esa metamorfosis del siguiente modo (Flp 1, 9-11): el discernimiento moral brota del «amor», al acrecentarse éste en «penetración» y en «sensibilidad». El discernimiento moral es considerado como manifestación de un sentido del tacto afinado por un intenso amor de caridad.

– *Polaridad objetiva*. El cristiano no hace discernimiento sobre una ley exterior y fría, ni sobre principios morales abstractos. El objeto y objetivo del discernimiento moral es «la voluntad de Dios» (Rom 12, 2). Esta voluntad divina es descubierta a través de la incesante búsqueda de «lo bueno, con-

veniente y acabado» (Rom 12, 2) y mediante la realización de «lo mejor» (Flp 1, 10). El hallazgo y la asimilación de la voluntad divina trae como consecuencia: a) negativa: el «inconformismo» cristiano: «no os amoldéis a este mundo» (Rom 12, 2); b) positiva: «así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados de ese fruto de rectitud que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Flp 1, 10-11).

---

El discernimiento moral del cristiano es la actuación de esa capacidad, recibida gratuitamente y mantenida por el esfuerzo humano, de poder valorar toda situación personal en relación con el evangelio. El cristiano discierne la situación con-

creta no en cuanto normatizada por una ley o un principio abstracto, sino en cuanto inserta dentro de la historia de salvación. Por eso, el discernimiento funciona dentro de un sistema moral regido por las categorías de «historia de salvación», de «kairós» (oportunidad), de «signos de los tiempos».

---

Conviene anotar, por último, que el discernimiento no es obra exclusivamente del hombre; el cristiano se siente ayudado por el Espíritu. El objeto del discernimiento —la voluntad de Dios— pertenece al orden de la gratuidad divina; también pertenece al mismo orden la posibilidad de su descubrimiento y de su asimilación.

## C. Para PROFUNDIZAR

Doctrina de la Sagrada Escritura sobre la conciencia moral.

---

C. 1. La conciencia moral en el Antiguo Testamento.

C. 2. La conciencia moral en el Nuevo Testamento.

---

### C. 1. La conciencia moral en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento aparece tres veces la palabra «syneidesis» (Eclo 10, 20; 42, 18; Sab 17,

10). Pero no se puede reducir el concepto de conciencia en el Antiguo Testamento a la simple expresión de «conciencia». Va unida a otras palabras y nociones.

- *Noción de «corazón»*. El corazón aparece en el Antiguo Testamento como el testigo del valor moral de los actos humanos. De David se dice que «le palpité el corazón» en dos ocasiones en que hizo algo malo (1 Sm 24, 6; 2 Sm 24, 10). Salomón afirma contra Semei: «Sabes –tu corazón da testimonio de ello– todo el pecado que hiciste a mi padre» (1 Re 2, 44). Jeremías advierte que «el pecado está grabado en las tablas del corazón» (Jr 17, 1). Job responde a los que le acusan: «Mi corazón no me condena» (27, 6). Dios es el que sondea el corazón y sobre el corazón juzgará, en definitiva, la culpabilidad o la inocencia del hombre» (cf. 1 Sm 16, 7; Prov 21, 2; Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12; Sal 7, 10; 26, 2, etc.).

El corazón es el lugar donde se interioriza la ley divina. Viene a convertirse en la ley interiorizada. «Grabad en vuestro corazón que no tenéis otro señor a quien servir sino a Yahvé» (Dt 4, 39). Jeremías (31, 33) y Ezequiel (11, 19) anuncian que la ley nueva será grabada por el mismo Dios en el corazón del hombre. El libro de los Proverbios vuelve con frecuencia sobre la prescripción del Deuteronomio: «Tened mis preceptos escondidos en el fondo de vuestros corazones...» (2, 1-5.10-15; 3, 1-3; 4, 4-6.20-21; 7, 1-3).

El corazón aparece también como la fuente de la vida moral. El hombre camina «por las vías de su corazón» (Is 57, 17), y esta vía es buena o mala según sea bueno o malo el corazón (Prov 29, 27).

La conversión de la conciencia se conecta con el corazón. «Conocer la llaga del propio corazón y extender las manos a Dios» se convierte en una expresión clásica (cf. Ez 6, 9; Jr 23, 9; Is 57, 15; 61, 1; Sal 51, 19, 146, 3).

- *Noción de «sabiduría»*. La noción de sabiduría en el Antiguo Testamento es sumamente rica. Por lo que respecta a nuestro tema, abarca diversos aspectos de la prudencia y de la conciencia.

La sabiduría es fruto de la «experiencia». Lleva consigo el sentido de la «agudeza». Aparece relacionada con la elección de los medios en orden a un fin. La posesión y el ejercicio de la prudencia supone la práctica de las buenas obras: misericordia (Prov 19, 11), justicia (1 Re 3, 11.28; Prov 1, 3; 2, 9; Prov 7), pureza (Prov 7, 4), paciencia (Prov 14, 29; 19, 11), fortaleza (Is 10, 13; 11, 2; Jr 10, 12; Prov 8, 4; Sab 8, 7).

- *Noción de «espíritu»*. El espíritu es, junto con el corazón, la sede principal de toda la vida moral y religiosa. La restauración de la vida moral se hará a través de una renovación del espíritu y del corazón de cada uno (Ez 11, 10; 18, 31; 36, 23.26).

Anotemos, para terminar este punto, que en el judaísmo se fue perfilando cada vez más el concepto de conciencia. En Filón aparece la conciencia consiguiente. La secta de Qumrán también tiene alusiones a la conciencia propiamente dicha, aunque no se emplea la palabra técnica.

## C. 2. La conciencia moral en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento aparece la palabra «conciencia» en bastantes pasajes. Lo señalamos a continuación:

- 8 veces en 1 Cor 8, 7.10.12; 10, 25.27.28.29.
- 3 veces en 2 Cor 1, 12; 4, 2; 5, 11.
- 3 veces en Rom 2, 15; 9, 1; 13, 5.
- 5 veces en Heb 9, 9.14; 10, 2.22; 13, 18.
- 6 veces en las Pastorales: 1 Tim 1, 5.19; 3, 9; 4, 2; 2 Tim 1, 3; Tit 1, 15.
- 3 veces en 1 Pe 2, 19; 3, 16.21.
- 2 veces en Hch 23, 1; 24, 16.

De estos pasajes se deducen algunos rasgos decisivos en la concepción neotestamentaria de conciencia. He aquí los principales:

- *Noción de conciencia*: La conciencia es un «juicio religioso-moral» o «mentalidad religioso-moral» (2 Cor 4, 2; 5, 11; Rom 13, 5). La conciencia aparece también como «testigo» (Rom 2, 15; 9, 1; 2 Cor 1, 13); probablemente se refiere aquí Pablo a la conciencia consiguiente, que es un testigo insobornable.

- *La conciencia: disposición natural moral común a todos los hombres* (Rom 2, 14s). En este difícil texto, Pablo afirma, al menos, que todos los hombres tienen una capacidad de juicio moral.

- *La conciencia es la última instancia de la decisión moral*. Para Pablo, la conciencia decide en último término la calidad moral de una acción. Aquí entra en juego el tema de los «derechos de la con-

ciencia errónea». Expone esta doctrina en dos famosos pasajes: 1 Cor 8-10; Rom 14.

- *Formación y educación de la conciencia.* Pablo desea para todos mente ilustrada y clara (1 Cor 10, 29-30), aunque más desea corazones que amen.

- Los cristianos tienen el *deber de formar su conciencia*: examinándose a sí mismos (1 Cor 11, 28; 2 Cor 13, 5; Gál 6, 4), buscando la voluntad de Dios (Rom 12, 2; Ef 5, 10), ponderando en cada ocasión qué es lo que conviene (Flp 1, 10).

- *La conciencia tiene que ser «buena» e «irreprochable»* (Hch 23, 1; 24, 16).

- El autor de las cartas pastorales *relaciona la conciencia con la fe y la herejía*. El cristiano perfecto es aquel que tiene una fe sin quiebras, sin compromiso con la herejía y dentro de una conciencia buena y perfecta. No se puede tener una conciencia pura si no se tiene la fe perfecta. La fe es una condición indispensable para una conciencia moral buena.

- El autor de la carta a los Hebreos *relaciona la conciencia con el pecado y la purificación*. La sangre de Cristo es capaz de purificar la conciencia humana manchada por el pecado para hacer de la existencia humana un culto digno de Dios (Heb 9, 14).

## D. Para CONFRONTAR

Perspectivas psicológicas para el conocimiento de la conciencia moral.

---

D. 1. Génesis de la conciencia moral.

D. 2. Desarrollo evolutivo de la conciencia moral.

---

### D. 1. Génesis de la conciencia moral

Existen diversas teorías para explicar la aparición de la conciencia moral en la persona: teoría biologicista, sociologicista, freudiana, piagetiana, skinneriana, etc. Teniendo en cuenta una aproximación interdisciplinar del problema, juzgamos que la «etización» del individuo humano se va estableciendo a través de un juego dialéctico entre proce-

sos de «adaptación» y procesos de «autodescubrimiento». La madurez ética del individuo se alcanza mediante el equilibrio tensional entre la «originalidad» y la «confrontación». Los procesos de originalidad y de confrontación pasan por diferentes estadios que van, por una parte, desde la anarquía de la psico-motricidad inicial hasta la subjetividad autocontrolada y, por otra parte, desde la total restricción exterior hasta la reciprocidad compartida.

Concretando más las afirmaciones anteriores, se puede decir que la génesis de la conciencia moral se realiza mediante los mismos procesos con que se constituye el «ser psico-social» del hombre. Tales procesos son de triple orden: de *consistencia* (mediante los cuales se edifica el «sujeto»); de *apertura* (mediante los cuales se constituye la «relación»); y de *objetivación* (mediante los cuales el sujeto relacionado «se hace cargo de la realidad»).

Teniendo en cuenta esa triple entrada, se puede exponer la génesis de la conciencia moral a través de la siguiente secuencia de procesos psico-sociales:

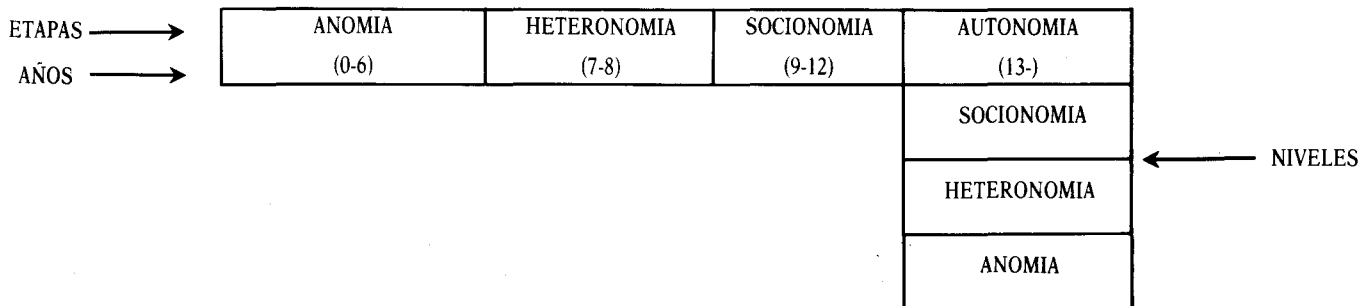
(1) Procesos de CONSISTENCIA	(2) Procesos de APERTURA	(3) Procesos de OBJETIVACION
1. Adquisición de la psicomotricidad (esquemas sensomotores).	1. Relación de dependencia y de construcción.	1. Dominio de las funciones fisiológicas.
2. Capacidad de asumir y rechazar «lo de fuera».	2. Relación de identificación y de rechazo.	2. Aceptar las acciones de otros y atenerse a ellas.
3. Independencia, como fuente de originalidad.	3. Relación de respeto, de colaboración y de cooperación.	3. Asumir la realidad de acciones conjuntas del «yo» y de los «otros».
4. SUBJETIVIDAD	4. RECIPROCIDAD	4. COMPROMISO SOCIAL

La consecución de la última etapa marca la meta de la ontogénesis de la conciencia moral. La dimensión ética de la persona queda constituida cuando adquiere la conciencia de *subjetividad*, cuando se relaciona con los demás en clave de *reciprocidad*, y cuando se hace cargo de la realidad objetiva en términos de *compromiso social*. De hecho, el mundo de la ética se organiza en torno a estos tres ejes: el «yo» o la responsabilidad, el «otro» o la relación de reciprocidad, y la «estructura» o el compromiso social.

## D. 2. Desarrollo evolutivo de la conciencia moral

Los psicólogos de la moralidad se han preocupado notablemente por establecer la secuencia de etapas, con sus correspondientes niveles, en el desarrollo evolutivo del sentido ético. Los estudios de Piaget, de Kohlberg, de Williams, de Kay, de Bull y de otros psicólogos y pedagogos son prueba de ese interés.

Creemos que, sin dirimir la confrontación teórica entre las distintas explicaciones y sin entrar en matices muy precisos, se puede explicar el desarrollo evolutivo de la conciencia moral mediante el siguiente esquema en que se recoge la secuencia de etapas (con la correlación de edades) y la configuración de niveles:



Concretamos el contenido de cada etapa/nivel fijándonos en tres aspectos: características de la etapa/nivel; funcionalidad en cuanto etapa dentro del proceso evolutivo; funcionalidad en cuanto nivel dentro de la estructura moral adulta.

#### a) *Etapa de anomía*

(etapa y nivel «pre-moral») (0-6)

Esta etapa es decisiva en la configuración del sujeto moral. Tal importancia no queda suficientemente expresada con el término de «anomía», el cual sugiere la ausencia de moralidad. Es preferible servirse del subtítulo: etapa y nivel «pre-moral». De este modo se insiste en la estructura pre-consciente y pre-responsable de los importantes procesos que configuran tanto el desarrollo (*etapa*) como la estructura (*nivel*) de la conciencia moral.

##### ● *Características de la etapa/nivel*

- comportamiento realizado *desde* la instintividad;
- controles y sanciones del comportamiento: placer o dolor;
- acompañante del comportamiento: «la disciplina de las consecuencias naturales».

##### ● *Función de la etapa en el proceso del desarrollo ético*

- introduce el factor del *orden*, imprescindible para la constitución de la estructura ética;
- propicia el dominio o control de las *funciones* orgánicas, soporte real y simbólico de la conducta ética.

##### ● *Función del nivel en la estructura adulta de la conducta ética*

Las características de la etapa de anomía persisten en las siguientes etapas y en la vida ética del adulto: lo que los actuales moralistas estudian bajo el epígrafe de «subconciencia moral».

#### b) *Etapa de heteronomía*

(etapa y nivel de «moral externa»)

(7-8 años)

Desde la filosofía de Kant y desde la psicología de Piaget, el término «heteronomía» goza de una consagración técnica para expresar la forma de moral impuesta al sujeto desde fuera. En todas las concepciones éticas, esta etapa y este nivel reciben un tratamiento de importancia. Por otra parte, la heteronomía es un aspecto de la conducta ética fácil de detectar y de analizar.

##### ● *Características de la etapa/nivel*

- comportamiento impuesto, *desde* fuera; las fuentes de la heteronomía son para el niño fundamentalmente tres: la familia (símbolo: el padre), la escuela (símbolo: el profesor), la sociedad (símbolo: el policía);
- controles y sanciones del comportamiento: premio y castigo;
- acompañante del comportamiento: el temor más o menos servil.

##### ● *Función de la etapa en el proceso del desarrollo ético*

Para Piaget, no tiene funcionalidad positiva; según él, de la heteronomía no se pasa a la autonomía: entre una y otra no hay secuencia, sino ruptura. Para otros autores, la etapa de heteronomía sí tiene funcionalidad positiva, con tal de que se la considere como medio y no como fin. Colocados en la segunda opción, destacamos las dos funciones siguientes:

- universalización de la exigencia y de la norma ética;
- obligatoriedad o carácter vinculante de las exigencias y de las normas éticas.

##### ● *Función del nivel en la estructura adulta de la conducta ética*

Tendrá funcionalidad positiva cuando se encuentre integrada y asumida en los procesos de autonomía; en cambio, cuando el nivel de la heterono-

mía predomina en la conciencia moral del adulto, surgen los fallos típicos del heteronomismo ético: legalismo, fariseísmo, etc.

c) *Etapa de socionomía*  
(etapa y nivel de  
«moral externa/interna») (9-12 años)

Con el término de «socionomía» se abarca un área importante de la vida ética en la que los criterios éticos se configuran a través de las relaciones con los demás dentro de la sociedad. Es una ética «externa», en cuanto que proviene del grupo, pero al mismo tiempo «interna», en cuanto que el sujeto está dentro del grupo como un factor de decisión. En cuanto etapa del desarrollo moral, la socionomía es decisiva en la configuración ética del sujeto: en ella se configura la estructura ética de justicia y se inicia la estimativa ética hacia los valores éticos.

● *Características de la etapa/nivel*

– comportamiento *desde* el grupo (en el que el sujeto se siente también activo);

– controles y sanciones del comportamiento: alabanza y censura (aunque siguen influyendo los controles de la etapa anterior);

– acompañante del comportamiento: la conciencia de pertenecer responsablemente a un grupo (cierta interiorización de la responsabilidad) y de cooperar con él (conciencia de la reciprocidad).

● *Función de la etapa en el proceso del desarrollo ético*

– surgen las estructuras éticas de la reciprocidad, de la cooperación, del diálogo, del pluralismo, etc.; la ética comienza a asentarse sobre el fundamento del «contrato social»;

– aparece la «simpatía natural», soporte antropológico de la ética (sobre todo, en las concepciones morales inglesas posteriores a Hume): la ética comienza a funcionar como «un colocarse en la perspectiva del otro»;

– se formula el principio básico de la reciprocidad ética: la «regla de oro» (lo que quieras para ti,

házselo a los demás) que supera la «regla de bronce» (ojo por ojo y diente por diente);

– se inicia la estimativa moral concreta a partir del núcleo axiológico de la justicia.

● *Función del nivel en la estructura adulta de la conducta ética*

«La socionomía, entendida en su sentido más amplio, sigue siendo un fuerte nivel de criterio moral en la madurez. En ella incluimos no sólo las sanciones específicas de la alabanza y la censura sociales, sino también el sentido de reciprocidad que subyace a esas sanciones y que les da validez. La calidad de la reciprocidad varía, pero su tono general es el del reconocimiento de las obligaciones mutuas, debidas no sólo a los demás, sino también a uno mismo» (N. Bull, *La educación moral*. Estella 1976, 90).

d) *Etapa de autonomía*  
(etapa y nivel de la «moral interna»)  
(de los 13 años en adelante)

La «autonomía» marca el final del desarrollo moral y califica el nivel regulador de la conciencia moral adulta. Es la estructura ideal del comportamiento moral.

En cuanto etapa, la autonomía se caracteriza por desarrollar el factor de la autorregulación. Este factor se origina cuando las normas que gobiernan el comportamiento moral proceden del interior del sujeto. De este modo, en la etapa de autonomía se consolida el dinamismo de interiorización iniciado en las etapas anteriores. Con la autonomía se constituye el sujeto moral propiamente dicho. De ahí que la autonomía sea también el nivel decisivo de la conciencia moral adulta.

● *Características de la etapa/nivel*

– comportamiento ético: es regulado *desde* el interior del sujeto;

– controles y sanciones del comportamiento: la coherencia y la incoherencia personal;

– acompañante del comportamiento: independencia de criterio y autonomía emocional.



- *Función de la etapa en el proceso del desarrollo ético*

- aparece la subjetividad como ámbito de la conciencia ética;

- frente al «realismo moral», frente al «imperio de la ley», y frente a la «rigidez del consenso social» se valora el universo motivacional (las «intenciones» del sujeto);

- se comienza a tener en cuenta la «situación» dentro de la ética; la «universalización de la norma» queda matizada y ablandada con la aceptación de las «excepciones»;

- la estimativa moral concreta avanza por el criterio y la vivencia del valor del hombre como núcleo básico de la ética.

- *Función del nivel en la estructura adulta de la conducta ética*

La autonomía da «sentido» a los niveles anteriores. Ella es el factor primario en la «organización» e «integración» de la conciencia moral adulta.

---

**TEXTO DEL VATICANO II  
SOBRE LA CONCIENCIA MORAL  
(GS 16)**

«En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oí-

dos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley puesta por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (cf. Rom 2, 15-16).

La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrado del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que, de modo admirable, da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (cf. Mt 22, 37-40; Gál 5, 14).

La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad.

No rara vez ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado».

---

## **Apartado 4**

El pecado: fracaso en la vida moral cristiana.

**A. SINTESIS**

Conceptualización teológica del pecado.

**B. Para AMPLIAR**

Las desviaciones en la vivencia y en la presentación cristianas del pecado.

**C. Para PROFUNDIZAR**

El pecado en la historia de salvación.

**D. Para CONFRONTAR**

Responsabilidad personal y pecado estructural.

## A. Síntesis

### Conceptualización teológica del pecado.

---

A. 1. La doble dimensión del pecado para el creyente.

A. 2. Síntesis de la doble dimensión.

---

#### A. 1. La doble dimensión del pecado para el creyente

Para hacer la conceptualización teológica del pecado, es necesario partir de una distinción: dentro de la realidad del pecado existen dos dimensiones, la ética y la religiosa.

##### a) *La dimensión ética*

Es necesario incorporar a la teología del pecado los actuales puntos de vista sobre la autonomía de lo humano, sobre la coherencia de un humanismo ético no cristiano, sobre la posibilidad de una ética laica y sobre lo específico de la ética cristiana.

A partir de estas nuevas perspectivas, creemos que puede entenderse el pecado en la dimensión ética sin que aparezca la apertura a la dimensión religiosa. Tendremos entonces un desorden ético. Un no-creyente, con tal de que acepte los valores morales, solamente descubre la dimensión ética de la culpabilidad en cuanto forma de desintegración de las relaciones humanas y del mundo humano.

La estructura de la culpabilidad ética se resuelve en dos momentos: la *responsabilización* de una acción propia *desintegradora de lo humano*. Los dos elementos, la desintegración praxica y la responsabilización, dan la medida de la coherencia en la culpabilidad ética.

• Considerada al nivel de la *responsabilización*, la culpabilidad para que sea ética ha de relacionarse con dos instancias humanas: la de la libertad y la de la obligación.

– *Libertad y culpabilidad*. El mal no se encuentra como una «realidad subsistente» (escapismo de toda forma maniquea de entender el mal y de toda metafísica que concibe el mal como una entidad). Sentar la libertad humana es asumir para el hombre (para mí) el origen del mal.

El pecado pone de manifiesto la libertad del sujeto: al tener que cargar con las consecuencias de lo hecho, el sujeto se declara que fue responsable (se declara como quien pudo actuar de manera diferente): hay, pues, una identidad moral a través del pasado, presente y futuro.

– *Obligación y culpabilidad*. A partir de la conciencia de que se podría haber actuado de otra manera, se llega a la conciencia de que se debería haber actuado de manera diferente. «Reconozco mi «podría» porque admito también mi «debería». Un ser que se siente obligado presupone también que puede hacer lo que debería hacer» (P. Ricoeur: *Concilium* n. 56 [1970] 337). De este modo, el mal moral ha de entenderse a partir de una obligación existente: a partir de una posibilidad de preferencia (libertad) que está condicionada por una obligación.

• La responsabilización inherente a la culpabili-

dad ética recae sobre algo: sobre *la acción humana en cuanto desintegración práxica*. El qué o contenido del desorden ético podríamos concretarlo en las siguientes afirmaciones:

– El pecado ético hace referencia al *mundo humano*; su radio de acción queda circunscrito a la realidad de los hombres. No se puede pensar en una culpabilidad ética que tenga como punto de referencia el mundo infra-humano o realidades extra-humanas. Por su misma definición, el pecado ético se define por su referencia al hombre.

– Esa referencia al mundo humano tiene la característica específica de la *negatividad*. El pecado ético es una negación inducida en la realidad de los hombres en cuanto realidad específicamente humana.

– La negatividad que induce el pecado ético en el mundo humano ha de interpretarse dentro de los cuadros de la *historicidad humana*. El pecado no es algo abstracto, sino concreto: es una negatividad inducida en la historia de los hombres. Esta historia queda «negada» en la medida en que la acción pecaminosa tenga un mayor o menor radio de acción. Allí donde llega la fuerza expansiva de la acción pecaminosa se origina la negatividad histórica del pecado.

– Esta negación histórica que induce el pecado ético en el mundo humano puede *simbolizarse* de muchas maneras (= en la línea de la «expresión» y en la línea de la «conceptualización»): mediante el simbolismo de la «ofensa» al hombre, destacando entonces los aspectos interpersonales en términos jurídicos; mediante el simbolismo de la «no-realización», poniendo de relieve el imperativo básico de la edificación individual y comunitaria; mediante el simbolismo de la «desintegración», valorando el mundo humano como un orden que hay que mantener como algo positivo; mediante el simbolismo de la «frustración», destacando los efectos del pecado en clave psicológica; mediante el simbolismo de la «alienación», aludiendo al gran miedo que el hombre de hoy siente de no ser él mismo y de no dejar que los demás lo sean.

Los rasgos apuntados describen el pecado ético en cuanto negatividad de la praxis humana. En la acción pecaminosa se verifica –en negación– la dialecticidad de la acción humana. No se puede entender el pecado si no aceptamos el sentido del hombre en cuanto ser comprometido con la construcción de la realidad (dimensión cósmica del pecado), en cuanto ser que actúa e interactúa en la construcción de la historia (dimensión histórica del pecado). Siendo el hombre un ser capaz de alienar/alienarse y capaz de edificar/edificarse, el pecado es la verificación práxica de esa posibilidad negadora.

### b) *La dimensión religiosa*

El cristiano, además de la dimensión ética, descubre y vivencia en el pecado la dimensión religiosa. Esta doble dimensión hay que entenderla a través de la realidad unitaria de la caridad cristiana.

«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22, 37-40).

Al decir que el creyente añade a la dimensión ética la dimensión religiosa en la comprensión y vivencia del pecado, no afirmamos una simple yuxtaposición entre los dos planos ni una absorción del plano ético en beneficio del plano religioso. Lo que tratamos de poner de relieve es la *originalidad* que brota a partir de la síntesis de esas dos polaridades.

Precisamente lo que constituye la originalidad del pecado visto y vivido desde la fe es la síntesis que brota de la afirmación del contenido moral y del horizonte trascendente religioso en cuanto dos mundos que se relativizan y se complementan.

Aun reconociendo, como lo hemos hecho, la posibilidad de una comprensión correcta de la dimensión ética sin referencia a lo religioso, hemos de confesar también que es en la apertura a la trascendencia religiosa en donde la culpabilidad ética se descubre y se encuentra a sí misma con todo el sentido trágico y con toda la carga de mal.

Ese carácter trágico e «incomprensible» que comporta el mal se lo hace descubrir a la conciencia moral la fe. En el momento de la subjetivización o responsabilización, la voluntad pecadora no es solamente una decisión libre hacia el mal, sino también el misterio de un hombre que se enfrenta con Dios: «contra ti, contra ti sólo pequé». Pero esta confesión no es sólo juicio condenatorio; es al mismo tiempo «invocación».

La voluntad no queda arrojada en un círculo de condenación. La confesión religiosa del pecado es el comienzo de la restauración, es la ruptura con el remordimiento infructífero anclado melancólicamente en el pasado, es el anticipo de la alegría de la reconciliación por la fuerza de Cristo presente en la Iglesia.

## A. 2. Síntesis de la doble dimensión

La definición teológica del pecado encuentra en la síntesis de las vertientes ética y religiosa de la culpabilidad no sólo un punto de partida, sino su punto de llegada. La teología desvela en la realidad del pecado del creyente la necesaria integración de ética y religión. Labor de la teología es liberar a la noción y vivencia del pecado de las garras unilaterales del moralismo y de la religión; otros llamarán a estos dos extremos «horizontalismo» y «verticalismo», o «inmanencia vacía» y «trascendencia alienada».

El cristiano no debiera perder nunca la fuerza de esta síntesis original. Aquí radica el núcleo fundamental de la comprensión cristiana del pecado. El «evangelio» cristiano sobre la culpabilidad humana nace de esa tensión dialéctica: por una parte, es la *condena* más fuerte que se puede hacer sobre el mal moral encontrando su raíz en la totalidad de la persona que se enfrenta con quien lo es todo para

todos; y, por otra parte, es la *salvación* del mal hasta asumiéndolo en la «sobreabundancia» de la redención.

La comprensión y vivencia cristiana es la que con mayor capacidad y seguridad puede hacer la síntesis de la culpabilidad humana. Para el cristiano, la historia humana tiene el más pleno sentido en cuanto está trascendida por la historia de salvación; para el cristiano, el mundo humano tiene la mayor seriedad porque sabe que está trascendido por la presencia de Dios que se ha revelado en Cristo. El cristiano no tiene *dos historias* y *dos mundos*: su historia y su mundo es la historia y el mundo de los demás hombres, pero más radicalizados en seriedad y en compromiso al descubrir y vivir en ellos la presencia de Dios revelado en Cristo.

El pecado es la negación de la esperanza escatológica operante desde dentro de la historia humana. La negación de la esperanza se traduce en la «individualización» de las personas y de los grupos: la clausura dentro de ellos mismos engendra el egoísmo y el egoísmo la desintegración. El pecado no une, sino dispersa. Dispersión que es la alienación del hombre por el hombre.

De una manera fáctica, la negación de la esperanza escatológica se traduce en la creación de «ídolos» o simulacros de Dios.

---

Lo específico cristiano en la teología del pecado es el *horizonte de comprensión* en donde queda colocada la culpabilidad humana. Ese horizonte abre perspectivas escatológicas, eclesiales, cristológicas, etc. El pecado queda valorado en su dimensión más profunda. Pero al mismo tiempo el pecado recibe la superación de la salvación. La confesión del pecado ante Dios que se revela en Cristo tiene una llamada a la salvación que se realizará en la reconciliación que Dios Padre nos otorga en Cristo mediante la celebración eclesial. De este modo, la teología del pecado culmina en una teología de la conversión y en una teología de la reconciliación.

---

## B. Para AMPLIAR

Las desviaciones en la vivencia y en la presentación cristianas del pecado.

- 
- B. 1. El pecado como violación de un «tabú».
  - B. 2. El reduccionismo «legalista» en el concepto del pecado.
  - B. 3. El pecado reducido a «culpa».
  - B. 4. Interpretación «reaccionaria» del pecado.
  - B. 5. La comprensión «verticalista» del pecado.
- 

### B. 1. Residuos tabuísticos en la noción y vivencia cristianas de la culpabilidad

«Tabú» es una palabra de origen polinesio que se emplea para designar una realidad (cosa, persona, etc.), cuyo uso o contacto está prohibido al hombre. Una realidad es tabú cuando el hombre no puede penetrar en ella sin que se desencadenen diversos maleficios que están dentro de dicha realidad. Existe un muro infranqueable entre la realidad tabú y el hombre, muro que puede ser violado tanto de pensamiento, como de palabra o de acción.

Dentro de este esquema de moral tabuística, el pecado es comprendido y vivenciado como *la violación de un tabú*. Por otra parte, el pecado-tabú es expresado mediante el símbolo de la *mancha*. Ricoeur ha dedicado páginas densas y brillantes al análisis de este simbolismo de la culpa.

Para este autor, «el simbolismo más arcaico que podemos tomar como punto de partida es el del mal concebido como suciedad o mancha, es decir, como

tacha que contamina desde fuera» (P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid 1969, 265-294).

El pecado entendido como «tabú» y expresado como «mancha» no ha sido ajeno a la vivencia y a la comprensión cristianas de la culpabilidad. Prescindiendo de las situaciones patológicas, como son las del neurótico obsesivo o escrupuloso, se constatan los siguientes residuos tabuísticos:

#### a) *La violación mecánica de la norma*

En algunas personas aflora a veces la vivencia del pecado *como violación mecánica (no asumida responsablemente) de una norma*. La acusación de «pecados que no me acuerdo» o de «pecados que quizás haya cometido sin saberlo» puede interpretarse como una concepción del pecado en clave de violación mecánica de una norma.

Esta misma comprensión puede descubrirse en ciertos comportamientos morales vividos conflictivamente. Por ejemplo, la vivencia de culpabilidad

en ciertos comportamientos conyugales relacionados con el control de natalidad puede obedecer al esquema del pecado en cuanto violación mecánica de una norma: la vivencia conflictiva de una situación moral sin salida suele tener su fundamento en una deficiente comprensión de la moral y, en concreto, del pecado. En el fondo, la llamada «conciencia perpleja» se alimenta de una concepción tabuística del pecado.

Donde aparece de un modo más claro esta concepción del pecado como violación mecánica de una norma es en los sujetos que se sienten como coaccionados a cometer el pecado: «cometen el pecado sin quererlo» (caso del escrupuloso), o tienen que cargar con «pecados que les vienen por sorpresa». Se trata de personas y de situaciones de un marcado acento patológico.

Esta vivencia del pecado se traduce en comportamientos típicos: en conductas excesivamente «ritualizadas», es decir, demasiado condicionadas a un orden o esquema de actuación; en conductas excesivamente «legalistas», ya que en el fondo de todo legalismo existe una supervaloración de la norma por encima de la persona. Ciertos ritos obsesivo-compulsivos (pueden ser: tics nerviosos, ciertas oraciones, ciertos gestos religiosos, etc.), con los que se busca reparar la falta cometida, indican una vivencia tabuística del pecado.

Una valoración psicológica de las situaciones que acabamos de señalar nos diría que, en el fondo de la vivencia de la culpa como violación mecánica de una norma, ésta ha permanecido en el estadio puramente mecánico de la culpabilidad: entender el pecado como desorden en el ritmo mecánico de repetición. La supervaloración del ritmo mecánico lleva a entender la culpa como ruptura mecánica del orden e impulsa a conductas de carácter compulsivo-obsesivo.

### b) *Relación de «pecado» con «castigo»*

La vivencia cristiana de la culpa *no se ha librado siempre del miedo frente a un castigo divino* que se descarga inmediatamente después de haber pecado el hombre. Esta unión entre castigo y falta pertenece a una comprensión tabuística del pecado. Constituye, según afirmación de Ricoeur, una «fatalidad

primordial». «La cadena irrompible que traba la venganza a la mancha es anterior a toda institución, a toda intención, a todo decreto; es ésa una trabazón tan primitiva que es incluso anterior a la misma representación de un dios vengador. El automatismo en la sanción, que teme y adora la conciencia primitiva, expresa esa síntesis *a priori* de la cólera vengadora; como si la culpa hiriese la potencia misma de lo vedado, y como si esa misma lesión desencadenase la reacción de manera fatal, ineludible» (P. Ricoeur, *o. c.*, 273).

La conexión entre pecado y mal físico puede ser un indicio de la existencia de ese terror pre-ético que acompaña a una vivencia incorrecta de la culpabilidad. No siempre los cristianos hemos hecho nuestra la disociación entre el mundo ético del pecado y el mundo físico del sufrimiento tal como aparece racionalizada en la crisis que encarna Job.

Además de la conexión entre mal físico y pecado, se ha dado en la conciencia cristiana una excesiva conexión entre pecado y castigo divino. La relación entre pecado e infierno, entre culpa y pena ha sido tan fuerte en la comprensión y vivencia cristiana de la culpabilidad que ha desvirtuado en parte la una y la otra. La pastoral cristiana, en sus variadas formas (predicación, sacramento de la penitencia, etc.), ha insistido notablemente en la relación entre pecado y castigo.

## B. 2. El reduccionismo «legalista» del pecado

El pecado puede entenderse a un nivel jurídico, y entonces se vivencia como transgresión de una ley. Se trata de un nivel que no alcanza en plenitud la dimensión ética de la culpabilidad. El pecado moral puede darse —y de hecho se da muchas veces— en un comportamiento que traspasa un ordenamiento jurídico. Pero el pecado moral no puede identificarse formalmente con la transgresión jurídica en cuanto tal.

La concepción *legalista* de la culpabilidad hace coincidir la noción y vivencia del pecado con la transgresión del orden jurídico. Ello da lugar a una forma especial de entender el pecado.

La *consideración jurídica* de la falta puede ser

descrita mediante los rasgos siguientes: insistencia en los efectos del acto (se valoran ante todo los efectos sociales); predominio del valor de la ley como criterio de valoración del comportamiento; no se tiene muy en cuenta la intencionalidad del agente.

Castilla del Pino describe del siguiente modo la dimensión jurídica de la culpa: «En la consideración jurídica de la culpa es evidente que a lo que se atiende es a los efectos 'sociales' de la culpa. El juez no penetra –y tiende a no penetrar, para eludir extremos que 'complicarían' su labor– en la intencionalidad del acto culpable... De esta manera, las más de las veces, se atiende al postefecto de la acción, es decir, a su efecto sobre los otros –sobre la sociedad– y se desliga cuanto puede de la intencionalidad que a esta acción preside... Esta sumisión a la objetividad de lo que se hace confiere a la tarea jurídica un carácter de imperfección práctica en todos los casos. Para un psicólogo, para un sociólogo, la tarea de juzgar –quienquiera que lo haga, y entre nosotros quien lo hace es el juez– es radicalmente imperfecta y, para decirlo claramente, esencialmente 'injusta'. Y no sólo porque prescinde, en aras de la objetividad de lo que se ha hecho, del cómo se hizo y del porqué se hizo –que son los dos vectores que en una estimación demasiado simple definen la intención–, sino porque se circunscribe la intención al sector de la realidad que es la persona o sujeto de la acción» (*La culpa*. Madrid 1968, 44-45).

Esta consideración legalista de la culpa lleva consigo una serie de consecuencias a la hora de vivenciar el pecado. Señalamos algunas:

– tonalidad extrínseca en la determinación de la culpabilidad: no se mide desde la interioridad, sino más bien desde la objetividad de la ley;

– la sensibilidad de la conciencia con relación a lo malo –lo mismo que con relación a lo bueno– se va circunscribiendo cada vez más a lo determinado por la ley: se da un estrechamiento de la sensibilidad ética;

– la heteronomía voluntarista aparece en el horizonte de la conciencia como uno de los factores decisivos de su orientación.

### B. 3. Las disfunciones de la comprensión del pecado como «culpa»

La comprensión y la vivencia del pecado en clave de «culpa», aunque suponga un gran avance en relación con el pecado-mancha o el pecado-transgresión, conduce a una situación que describe Ricoeur como «autoobservación, autoacusación y autocondenación por la conciencia que vuelve sobre sí misma», o «acusación sin acusador, tribunal sin juez, sentencia sin autor» (Concilium, n. 56 [1970] 333-335). Más aún, lleva al hombre al atolladero del legalismo y a «la maldición de la ley» (Gál 3, 13).

El pecado-culpa se desenvuelve en un angustioso círculo de maldición: «El penitente fervoroso se empeña en la tarea infinita de cumplir cabalmente todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño desencadena el sentimiento de culpabilidad; la observancia integral a la que recurre la conciencia para disculparse aumenta la inculpación; y como la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral, absorbiéndola en prescripciones aisladas y hasta minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate cuerpo a cuerpo con cada una de ellas» (P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 427).

Si entendemos el pecado como «culpa», estamos interpretando la culpabilidad como una autoacusación. El núcleo básico del pecado reside, según esta interpretación, en la interacción o desdoblamiento del sujeto en juez-acusado.

La culpa-acusación supone:

– una gran carga de *agresividad*: el fracaso que se experimenta en los comportamientos fallidos hace que el sujeto se vuelva sobre él mismo para descargar todo ese «peso»; el gesto de «darse golpes de pecho» sería como la ritualización de esa dinámica interna de la culpa-acusación;

– un *bloqueo* del camino que debiera llevar a la persona hacia una realización creadora de su existencia y de la existencia de los demás. Hesnard ha puesto bien de relieve la ineficacia de una culpabilidad que vive para ella misma y que por el mismo hecho se desentiende del compromiso en la realización del mundo;



– una gran dosis de angustia que origina en el sujeto un estado de *mala conciencia*. La acusación que pesa sobre el pecador le hace sentirse en una situación de desazón moral.

Al vivenciar la culpa como una acusación que pesa sobre el sujeto, se engendra en el pecador una situación «mórbida» o enfermiza. Hesnard ha hablado del «universo mórbido de la culpa» (*L'universo morbide de la faute*. París 1949). Y no puede ser de otra manera. En efecto, a la agresión de la acusación es normal que la persona responda con la vivencia del «dolor», dolor que al prolongarse genera una situación de «enfermedad».

---

La comprensión y vivencia del pecado como culpa dice relación a un tipo de conciencia constituido por la «idealización del propio yo». Mientras que el pecado-transgresión se conecta con una conciencia formada preferentemente por la introyección de una norma externa, el pecado-culpa por su parte proviene de una conciencia para la cual el mecanismo fundamental de formación lo constituye la idealización del propio yo.

---

En este tipo de conciencia, el yo se desdobra y se hace ejemplar o arquetipo para él mismo. Nacen así una serie de principios o criterios de actuación que desempeñan la función de conciencia moral. Una conciencia formada preferentemente por la idealización del propio yo es de marcado acento perfeccionista: está preocupada excesivamente por mantener y llevar a plenitud el «ideal» del yo. Además, suele tener una tendencia clara a mirarse narcisísticamente a sí mismo, ya que se trata del ideal del «propio yo».

El pecado-culpa muchas veces aparece en personas con una marcada tendencia a mirar su propia perfección, personas que no han superado la tentación de un perfeccionismo egoísta.

#### **B. 4. Peligro de interpretar de forma «reaccionaria» la realidad histórica del pecado**

Existe una seria crítica al trasfondo ideológico que subyace a la noción cristiana de pecado. Según esta crítica, la categoría de pecado tiene la función de apoyar y de justificar el «orden establecido». Al entender el pecado como un «des-orden» y al expresarlo con el símbolo de «transgresión», estaríamos privilegiando con ello el orden establecido y colocando el mal del lado del cambio y de la revolución. De esta suerte, la noción y la vivencia de la culpabilidad tendría una función reaccionaria.

El teólogo Pohier se preguntaba hace algunos años si la explicación vigente del pecado no provenía de una consideración «unidimensional» del cristianismo. «¿No será cierto que la moral cristiana interpreta de manera excesivamente unidimensional la revelación sobre el pecado cuando toma pie de ella para enervar la fuerza liberadora de esta misma revelación, resignándose a una especie de compromiso con el pecado?... Podríamos hacernos la pregunta de por qué la referencia al pecado ha servido tantas veces en la práctica histórica del cristianismo para condenar, de manera más o menos reaccionaria, los esfuerzos humanos en pro de la liberación, siendo así que ésta es posiblemente la más revolucionaria de las referencias cristianas, pues obliga a subvertir el orden de las cosas, y hasta por la violencia si ello fuera preciso ('si tu mano te arrastra al pecado, córtala')» (Concilium, n. 65 [1971] 198-199).

Idénticas inquietudes formula Garaudy en relación con la interpretación tradicional del pecado. «Según la concepción tradicional del pecado, las ideas de protesta y rebeldía siguen ocupando un lugar central, pero no conservan esta contrapartida de la grandeza trágica del rebelde.

Con mucha frecuencia se presenta el orgullo como el pecado por excelencia: pecar es no saber quedarse en su puesto. Se interpreta el mito bíblico en este sentido. El pecado consiste en la transgresión de un orden que imponía al hombre ciertas prohibiciones y límites: la curiosidad por conocer, que se convierte en concupiscencia culpable del espíritu; el despliegue de la sexualidad humana, que se mira



como concupiscencia de la carne; la vivificante pasión por dominar la naturaleza y humanizar el mundo, que se convierte en tentación de Lucifer.

¿No habría en el fondo de esa milenaria asimilación del pecado y la insubordinación, tal como lo ha sugerido el teólogo americano Harvey Cox, unas razones políticas?

Cuando en el siglo IV, bajo Constantino, el cristianismo se convierte en ideología dominante y aporta su respaldo a la autoridad imperial y a la jerarquía social, de la que él se erige en coronamiento; durante estos años, más de mil, en que se impondrá esta asimilación temible del orden establecido con el orden querido por Dios, el pecado, según la expresión de Teilhard de Chardin, será una explicación del mal en una concepción fixista del mundo» (Concilium, n. 35 [1968] 224-226).

Ante estas críticas, *tenemos que admitir* que muchas veces la moral (en nombre del amor) ha rechazado el uso de la coacción y al mismo tiempo ha prestado su apoyo a una situación de sumisión, «apoyo que, como contrapartida, llevaba a la fosilización del orden coactivo establecido». El pecado se ha entendido como oposición a un orden establecido, impidiendo así la dinámica ascendente de la historia.

Esta concepción del pecado no tiene sentido en una moral auténtica. Es una supraestructura alienante y, en cuanto tal, descartable del mundo de la moral cristiana.

---

Sin embargo, el pecado no puede colocarse sin más ni en la ruptura del orden establecido ni en la negación del cambio. El pecado está en la no intervención perfecta de la libertad del hombre para relacionar los medios empíricos con la utopía. Y esto puede darse tanto en la ruptura de un orden establecido como en la conservación del mismo. A partir de esta doctrina, cobra su auténtico puesto y su perfecto relieve la lucha social, al ser vista desde una dimensión ética y no puramente empírica.

---

## B. 5. La comprensión «verticalista» del pecado

(«ofensa» y «deuda» frente a Dios)

Si tuviéramos que definir con un rasgo la mentalidad desde la cual y para la cual fue conceptualizado el pecado, no dudáramos en decir que se trata de una *mentalidad sacralizada*. Esta orientación sacral se pone de manifiesto en los siguientes rasgos:

– *Preponderancia de la focalización religiosa*. El pecado es entendido preferentemente «desde arriba», es decir, desde la perspectiva religiosa. Ello provoca una consideración eminentemente sacral: en referencia hacia Dios. Muchas veces, la perspectiva religiosa es tan preponderante que eclipsa o desvirtúa la dimensión ética, o el contenido intramundano que conlleva el pecado.

– *El orden moral de la culpabilidad queda «sacralizado»* en el sentido de ser asumido por la dimensión religiosa. Más aún, la valoración moral que se establece en la culpabilidad se hace en relación con un orden natural que está subsumido dentro de un «orden divino». Parece no existir otro punto de referencia para valorar la acción pecaminosa que la normatividad establecida desde un orden sacral.

– Tanto el *sistema de valoración* como la *detección de contenidos* de pecado quedan enmarcados dentro de unas perspectivas sacrales. De ahí la preponderancia de la visión clerical o cultural frente a la visión profética o secular.

La comprensión «verticalista» del pecado aparece reflejada en la definición del pecado como «ofensa y deuda frente a Dios». Se puede afirmar que ha sido esta definición la que más ha calado en la vida del cristiano y la que más ha condicionado la praxis pastoral en relación con la culpabilidad.

---

Los rasgos que definen la concepción del pecado como *deuda* son los siguientes: ver en él una ofensa que debe ser pagada; insistir en la necesidad de la reparación del débito que ha engendrado la acción pecaminosa; poner de manifiesto que la persona que ha ofendido no es capaz de saldar la deuda, ya que se trata de una ofensa a un ser infi-

nito; señalar la única salida de acudir a un intermediario que con sus méritos pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, es decir, confiar en la sangre de Cristo como redención del débito contraído por la culpabilidad del hombre; exhortar al reconocimiento de la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús, a través sobre todo de algunos signos especiales como son los sacramentos.

---

Al comprender el pecado a través de las categorías de deuda y de ofensa a Dios, se corre el peligro de considerar a Dios en el mismo nivel que el hombre, como si éste pudiese causarle algún daño. Por otra parte, el pecado queda encuadrado en esquemas excesivamente jurídicos de «deuda» y de «reparación». Consiguientemente, la pastoral, sobre todo la pastoral de la reconciliación, se plantea en términos de «saldar» ofensas mediante satisfacciones por los pecados cometidos.

## C. Para PROFUNDIZAR

El pecado en la historia de salvación.

---

C. 1. El pecado en el Antiguo Testamento.

C. 2. El pecado en el Nuevo Testamento.

---

### C. 1. El pecado en el Antiguo Testamento

#### a) *El encuadre teológico: la alianza*

En el Antiguo Testamento aparece el pecado —en sus múltiples matices expresivos y vivenciales— como el reverso del plan de salvación: como aquel conjunto de iniciativas humanas que hacen fracasar

o retardan la realización del designio de Dios. Es cierto que la reflexión judía tardía identificará el designio divino con la ley y conectará, consiguientemente, la realidad del pecado con la desobediencia a la ley; sin embargo, la corriente más rica del Antiguo Testamento insistirá siempre en la visión del pecado como negación del plan salvífico de Dios.

La categoría clave a través de la cual se entiende y se vivencia el pecado en el Antiguo Testamento es la de la alianza. El pecado es la ruptura o la negación de la alianza. Esta visión va implícita en el vocabulario veterotestamentario para designar el pecado.

La alianza, en cuanto realidad religiosa y en cuanto categoría teológica, da la perspectiva exacta para enmarcar la culpabilidad en el mundo bíblico del Antiguo Testamento. Se trata de un elemento decisivo en la teología bíblica del pecado. Esta perspectiva de la alianza da a la culpabilidad tres dimensiones que son elementos constitutivos en la comprensión que un creyente tiene del pecado.

#### ● *Dimensión religiosa*

El pecado se entiende como una realidad «ante Dios». La confesión religiosa del pecado encuentra en la expresión «contra ti» o «delante ti» su forma más precisa.

– El pecado es una realidad «contra Dios» porque es *ruptura de la alianza*. Son múltiples los pasajes veterotestamentarios que hablan del pecado en términos de ruptura con Dios. Recordemos la descripción que hacen del pecado los profetas Oseas, Jeremías, Isaías y Ezequiel a través de la simbología de la ruptura del vínculo matrimonial (= adulterio; infidelidad conyugal) (Os 1-3; Jr 2, 2.23; 3, 1-5; 3, 19-25; 4, 1-4; 9, 1; 11, 10; Ez 16, 59; Is 24, 5; 48, 8; 54, 6; 62, 4-5).

– Como contrapartida de una ruptura de la alianza, el pecado aparece como la falsa *autoafirmación del hombre*. Al negar la vinculación con Dios, el pecador intenta edificarse sobre su autosuficiencia. Son también abundantes los textos bíblicos que hablan de este reverso del pecado como falsa autoafirmación del hombre (Os 7, 15; 13, 6; Is 1, 4; 30, 9-11).

– Se puede llevar a extremos peligrosos la dimensión religiosa del pecado cuando, al insistir excesivamente en el «delante de Dios» o «contra

Dios», hay un *olvido de la dimensión horizontal*. No acaece así en el Antiguo Testamento: la dimensión religiosa da una profundidad mayor a la vertiente humana de la culpabilidad. El «contra Dios» es la mejor formulación del «contra el hombre».

#### ● *Dimensión intrahistórica*

Al entender el pecado en referencia a la alianza, el Antiguo Testamento se libra de una comprensión abstracta del mismo. El pecado acaece dentro de la historia humana, así como la historia de salvación se verifica dentro de la historia humana. La reflexión veterotestamentaria sobre el pecado no proviene de la abstracción, sino de situaciones concretas vivenciadas a través de la fe.

– El pecado se entiende y se vivencia dentro de una historia humana. Por eso mismo, la acción pecaminosa se valora *desde dentro de la historia*. Es una acción intramundana; su influencia negativa se coloca en lo intrahistórico e intramundano.

– A la hora de constatar el «contra Dios» (la dimensión religiosa del pecado), los escritos veterotestamentarios encuentran un lugar privilegiado en la *ruptura con los hombres*.

#### ● *Dimensión comunitaria*

Siendo la alianza una realidad comunitaria, el pecado tiene que tener necesariamente esta misma dimensión de la comunidad. En efecto, es en la comunidad de los creyentes en donde se vivencia, se valora y se repara el pecado.

– La dimensión comunitaria del pecado en la revelación veterotestamentaria se concreta en la *doble vertiente de la responsabilización y del contenido*. El pecador se responsabiliza de su pecado como miembro de la comunidad de alianza. Por otra parte, el pecado se valora tanto más cuanto más directamente vulnera la vida del pueblo o los designios de Dios sobre el pueblo.

– Han sido sobre todo *los profetas* los que mejor han plasmado esta dimensión comunitaria del pecado. Para Oseas, el pecado mayor es el de la infidelidad del pueblo, que abandona a Dios y se va con otros amantes (Os 1-2); Isaías considera a Israel como viña improductiva por razón de su pecado (Is 5,

6-7); Jeremías (2, 21-23; 6, 10; 9, 2; etc.) y Ezequiel (4, 24; 15, 2-7; etc.) vuelven con frecuencia sobre este mismo tema de la dimensión comunitaria del pecado.

---

Toda conceptualización teológica del pecado tendrá que tener en cuenta el encuadre que acabamos de ver en la revelación veterotestamentaria sobre la culpabilidad. En concreto, permanecerán siempre válidas para la conciencia cristiana las dimensiones de *religiosidad*, de *intramundanía* y de *comunitariedad* en la comprensión y en la vivencia del pecado.

---

### b) Valoración del pecado a partir de la alianza

La fe judía hace una valoración del pecado a la luz de la alianza. Los escritos veterotestamentarios insisten en algunos aspectos que han pasado ya al dominio de la catequesis actual sobre el pecado. Los recordamos, sin hacer un análisis de su contenido:

– El pecado es *una pérdida de salvación*. Siendo el pecado una ruptura con Dios, es natural que sea al mismo tiempo una pérdida de Dios. Ello supone perder también la salvación. El pecador vive «ausente» de Dios, «extraviado» de la salvación. De ahí que uno de los simbolismos fundamentales para expresar la culpabilidad sea el simbolismo de la *cautividad*: vivir lejos de la presencia de Dios, extrañados de la vida de la comunidad de salvación. La vuelta a Dios se expresará con el simbolismo de la conversión o de la vuelta del destierro.

– El pecado es *construir su propia historia al margen de la historia de salvación*. En el fondo del pecado está el orgullo y el deseo de asemejarse a Dios (Gn 3, 5). El pecador es el que confía en su propia valía y no acepta los planes de Dios. Pecar es hacer un intento de «endiosamiento»; es intentar construir la Torre de Babel. De ahí que el pecado aparecerá concretado de un modo claro en los intentos de totalitarismo humano.

• El pecado es *oposición a la voluntad de Dios*. Dentro del clima de la alianza, el pecado aparece como una desobediencia. Pero no se trata de una transgresión de una ley fría o de un mandato sin rostro. La desobediencia del pecado se entiende en referencia al Dios de la alianza. De ahí que se exprese en términos de *infidelidad*. Pecar es no «escuchar la voz de Dios» (Dt 8, 20; 9, 23; 18, 16; 28, 15.45.62).

• El pecado es *entrar en el camino de la perdición y de la ruina*. La literatura sapiencial pone de relieve el carácter destructivo del pecado desde un punto de vista humanista y pedagógico. Los profetas radicalizan esta dimensión: el pecado es mentira y confusión de la persona (Jr 3, 23; 5, 3-31), es fuente de desgracias (Jr 17, 1). El relato del pecado de los orígenes también se coloca en la misma perspectiva de ruina y división de la humanidad (Gn 2-3).

En la teología de los profetas es donde encontramos la valoración más profunda del pecado.

– *Oseas* subraya la ruptura de Dios que supone todo pecado y la expresa con imágenes fuertes: prostitución (1, 2; 2, 4.5.7.15; 3, 4, 10-18; 5, 3; 6, 10; 9, 1), adulterio (2, 4.15; 4, 14), fornicación (9, 1), infidelidad (5, 7; 6, 7; 11, 7), ingratitud (7, 15; 13, 4-6).

– *Isaías* denuncia el pecado como el rehusar adoptar el punto de vista de Dios, tan desconcertante para las miras humanas; el pecado es incredulidad práctica y ceguera voluntaria; es «endurecimiento» (9, 9s; 29, 9-10).

– *Jeremías* es el profeta que tiene la traducción más patética del pecado: olvido del Dios de la alianza (2, 5.7.13.17.19.21.32); resistencia explícita y persistente (2, 20.31; 4, 17; 5, 3; 6, 16-17); abandono de la ley (9, 12); violación de la alianza (11, 10); incircuncisión del corazón (4, 4); es un estado más que un acto (13, 23; 17, 1).

## C. 2. El pecado en el Nuevo Testamento

El mensaje neotestamentario sobre el pecado todavía tiene más riqueza que el que ofrece el Antiguo Testamento. El encuadre teológico queda más radicalizado, al tener que colocar en el horizonte de la comprensión y vivencia de la culpabilidad a Cristo y a la comunidad de la Iglesia. La valoración, consi-

guientemente, tiene matices de mayor profundidad y seriedad.

Reduciendo al máximo la síntesis sobre lo esencial, vamos a fijarnos en aquellos elementos que nos dan las pautas más fundamentales para hacer una presentación cristiana de la culpabilidad. Detendremos nuestra atención en tres momentos de la revelación neotestamentaria: sinópticos, Pablo y escritos de Juan.

### a) Principales catequesis de los sinópticos sobre el pecado

Dentro de los múltiples datos que los sinópticos nos presentan acerca del pecado resaltamos, como principales, los siguientes pasajes o catequesis:

- *El pecado está en el corazón del hombre*
  - Catequesis de lo «puro/impuro» (Mc 7, 14-23; Mt 15, 10-20).
  - Insistencia en la interioridad como sede de la vida moral (Mt 5, 8.28; 6, 22s; 23, 28-29; 12, 33-37).
  - El pecado auténtico está dentro del corazón del hombre. La verdadera conversión nace del cambio interior.
- *El pecado se mide, en su profundidad, desde la radicalidad de la persona*
  - Catequesis del valor de la persona frente a toda institución: la del sábado (Mc 2, 23-27; 3, 1-6; Mt 12, 1-8.9-14; Lc 6, 1-5.6-11); la institución jurídica del Corbán (Mc 7, 8-13; Mt 15, 1-9).
  - Catequesis sobre el valor del «prójimo» (Lc 10, 29-37).
  - Formulación del primer mandamiento (unión entre el amor a Dios y el amor al prójimo) (Mc 12, 28-34; Mt 22, 39-40; Lc 10, 25-28).
  - Identificación de Jesús con los pobres (Mt 25, 31-46).
- *El pecado se mide, en su contenido, por la ofensa al hombre*
  - Opción entre el reino de la luz y el de las tinieblas (Mt 6, 24).
  - Condiciones del seguimiento de Cristo (Mt 10, 37-39 par).

– Parábolas de las opciones radicales (Mt 13, 44-50).

- *El pecado se vivencia, se expresa y se recupera en la comunidad*
  - Regla de la comunidad cristiana (Mt 18: corrección, perdón de las injurias).
- *El pecado se concreta en una serie de actitudes no evangélicas*
  - Jesús desenmascara una serie de contraactitudes que constituyen la figura ética negativa. Existen muchos pasajes en los sinópticos en relación a este tema; destacamos los bloques siguientes (Mc 12.38-40; Mt 23, 1-36; Lc 20, 45-47; 11, 37-52).
  - Las contraactitudes señaladas son múltiples, pero se pueden agrupar del siguiente modo:
    - Vanidad y vacuidad (Mc 12, 38-39; Lc 11, 37-38; Mt 23, 5-6).
    - Mentira e hipocresía (Lc 12, 1; Mt 23, 3.25.29).
    - Orgullo (Lc 16, 15; 18, 9-14; 20, 46; Mt 23, 6-7).
    - Dar importancia a lo que no la tiene y descuidar lo más importante (Mt 23, 16-22).
    - Explotar a los demás (Mc 12, 40; Lc 20, 47).
    - Estar apegados a las riquezas (Lc 16, 14).

### b) El pecado en la teología paulina

Tres aspectos juzgamos necesario destacar en la teología de Pablo sobre el pecado. Creemos que son los puntos más originales y que deben permanecer vigentes en la conciencia cristiana.

- *El pecado como situación: el pecado personificado*

En Rom 3, 9 (cf. Gál 3, 22) afirma Pablo que todos los hombres, incluidos los judíos, se encuentran «bajo el pecado». A partir de Rom 5, 12 hasta 8, 10, el término es empleado más de 40 veces en su sentido específico de singular. En este contexto (y en otros pasajes: 1 Cor 15, 56; 2 Cor 5, 21; Gál 3, 22) el pecado personificado tiene un significado teológico muy rico, que se puede desdoblarse en las siguientes afirmaciones.

– El pecado es un *poder que entra en el mundo* con la transgresión de Adán y ha pasado a todos los hombres hasta llegar a la misma criatura material (Rom 8, 19-22). Sin poder afirmar que Pablo identifique el pecado con Satanás, le atribuye sin embargo el papel que la Sabiduría atribuía al diablo (Rom 7, 11). Pablo, como los escritores judíos de su época, atribuye el mal físico y moral a Satanás (1 Tes 3, 5; Rom 5, 12; 1 Cor 5, 5; 7, 5; 2 Cor 2, 11; 12, 7). Al demonio se dirige el culto de los ídolos (1 Cor 10, 20-21); él es el rey y dios de este mundo (2 Cor 4, 4). Solamente en la parusía quedará vencido (1 Cor 15, 24-25).

– *El pecado trae consigo la muerte*. En Rom 5-8 se afirma no menos de 15 veces la unión entre pecado y muerte (5, 12.17.21; 6, 16.21.23; 7, 5.10.11.13.23-24; 8, 2.6.13). Se trata de la muerte eterna, aunque puede englobar la muerte biológica.

– Como consecuencia, el hombre está «*vendido al poder del pecado*» (Rom 7, 7-24). El hombre se encuentra en una situación de abandono; la lucha que se establece en el corazón del hombre entre el bien y el mal terminará con el triunfo del mal. Pablo proclama audazmente esta doctrina porque sabe que el hombre ha sido liberado de la tiranía del pecado (Rom 7, 25). La acción de Cristo se extiende a los poderes del mal para destruirlos y someterlos (Gál 1, 4; 2 Cor 4, 4).

– Si el pecado es un poder inmanente al hombre, que le separa de Dios y le conduce a la perdición (Rom 5, 21; 6, 21-23; 7, 24), *la mediación de Cristo* lo libera de esa tiranía mediante el acto supremo de obediencia y de amor (Flp 2, 8; Gál 2, 20; Rom 5, 7-8; 8, 35; Ef 5, 2.25).

#### ● *El pecado como momento posible en la antropología cristiana*

Pablo divide la vida de los que han creído en un «antes» y en un «ahora». En el «antes»: la condición era carnal; la carne era la inductora del pecado, bajo el dominio de la ley. De ahí los matices oscuros con los que pinta Pablo la vida de los creyentes antes de la conversión.

En el «ahora» de la vida en fe ¿tiene fuerza el pecado? El cristiano es criatura nueva, pero el mundo antiguo perdura en él. Vive en un «entretiem-

po» en el que es posible el pecado. De aquí el aspecto paradójico de la enseñanza paulina en los pasajes del «indicativo» y del «imperativo».

Haciendo una llamada a la criatura nueva, Pablo pone en guardia a los cristianos contra las influencias del mal (1 Cor 7, 5; 10, 20-21; 2 Cor 2, 11; 6, 14-7, 1; Rom 16, 20).

---

La comprensión paulina del pecado en la existencia del creyente se basa en la comprensión de la antropología cristiana. El creyente vive un «entretiem-

#### ● *Las listas de pecados*

Un elemento característico dentro de la teología paulina del pecado es la presencia de numerosas listas de pecados que aparecen en sus cartas.

Mientras que los sinópticos solamente tienen una lista (Mc 7, 21-22 = Mt 15, 19) y Juan ninguna, Pablo nos ofrece por lo menos doce (1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20.21; Gál 5, 19-21; Rom 1, 29-31; 13, 13; Col 3, 5-8; Ef 4, 31; 5, 3-5; 1 Tim 1, 9-10; Tit 3, 3; 2 Tim 2, 5).

Para hacer una valoración de estas listas de pecados, es necesario tener en cuenta su género y su origen literarios. Tienen su procedencia y su modelo literario en la literatura popular pagana (de carácter preferentemente estoico), en el judaísmo, en el helenismo y hasta en la literatura de Qumrán. Sin embargo, las listas de Pablo tienen sus matices propios tanto en la forma literaria como en su contenido. Sin que les tengamos que otorgar una valoración excesiva, las listas de pecados de las cartas paulinas permanecen con la fuerza de un modelo para señalar en cada época situaciones de pecado.



### c) *El pecado en los escritos joaneos*

En la teología joanea se habla más bien de *peca-*do que de *pecados*. El pecado se entiende más como una situación que como actos singularizados. El empleo del singular (*amartía*) orienta la comprensión por esos derroteros.

– El pecado aparece en los escritos joaneos como una *fuerza esencialmente diabólica*: «el que comete el pecado es del diablo» (1 Jn 3, 8). El pecador es un «esclavo» (Jn 8, 34) porque participa de las obras de su «padre», el diablo: el homicidio y la mentira (Jn 8, 44). El poder satánico del pecado se explica por la oposición que el pecador hace a Cristo. Para el cuarto evangelio, el pecado por excelencia es la falta de fe en Jesús (Jn 8, 21.24; 16, 8). Esta incredulidad es la raíz de otros pecados: el deseo de matar a Cristo (Jn 8, 37), el odio que se le tiene (Jn 15, 24-25), lo que conduce al «pecado más grande» (Jn 19, 11).

– *La vida del pecador* queda marcada por el poder satánico: no solamente «rehusa la luz» (Jn 3, 19), sino que «aborrece la luz» (Jn 3, 20). Vive en una autosuficiencia espiritual (Jn 5, 44; 8, 33-34). Rechaza la voluntad divina; Cristo no tiene pecado precisamente porque hace la voluntad del Padre (Jn 7, 18; 8, 46).

– El pecado, además de poseer un poder satánico de oposición a Cristo, tiene *carga escatológica*. «El pecado es la anomía» (1 Jn 3, 4). Con esta expresión se quiere demostrar que el pecado no es sólo un acto reprobable, sino una acción que demuestra la iniquidad que domina en el corazón. Al definir todo pecado como iniquidad, Juan quería mostrar a los cristianos el alcance escatológico del pecado de incredulidad como poder satánico; con ello les invitaba a medir toda su trágica profundidad. De este modo, de una consideración exclusivamente ética se pasa a una consideración también teológica y religiosa.

– Si el pecado fundamental, que se define como «iniquidad», es no creer en Cristo o rechazar la luz (y éste es el pecado esencial de los no cristianos), *los pecados concretos* de los creyentes participan de esa noción de pecado-iniquidad.

De ahí el carácter incomprensible del pecado en un cristiano. El creyente, aunque se sabe pecador en la vida concreta (1 Jn 1, 8.10), tiene que confesar su total desacuerdo con el pecado. El cristiano, si es coherente con su estructura de «nacido de Dios» (1 Jn 3, 9) y de «ungido» (1 Jn 2, 27), no puede pecar (1 Jn 3, 5-6).

Esta radical antinomia entre el pecado y la existencia cristiana se expresa con una serie de oposiciones que aclaran el hecho del pecado: vida-muerte (Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14), luz-tinieblas (Jn 1, 5; 3, 19; 8, 12; 11, 10; 12, 36; 1 Jn 1, 5; 2, 9), verdad-mentira (Jn 8, 44-46; 1 Jn 1, 6-8; 2, 21-27).

– La teología joanea, al mismo tiempo que resalta la fuerza poderosa del pecado, también resalta *el poder de Cristo*. El es «el que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Cristo ha venido a quitar el pecado del mundo en cuanto que comunica al hombre el Espíritu Santo y así le da la fuerza para no pecar.

---

En la Sagrada Escritura encontramos la orientación fundamental para una comprensión cristiana del pecado. Podemos decir que se trata de una visión «metahistórica»: no en el sentido de una abstracción, sino en el sentido de una consideración que puede y debe ser encarnada en los cuadros mentales de cada situación histórica. Toda comprensión y vivencia del pecado encontrarán un criterio decisivo de su autenticidad cristiana en la medida en que realicen las orientaciones bíblicas sobre la culpabilidad.

---

## D. Para CONFRONTAR

Responsabilidad personal y pecado estructural.

---

D. 1. El mundo personal: «lugar adecuado» de la culpabilidad.

D. 2. Las formas tipológicas de la culpabilidad personal en función de su dimensión social.

D. 3. El «pecado estructural».

---

### D. 1. El mundo personal: «lugar adecuado» de la culpabilidad

El pecado brota de la persona y se refiere a la persona. Ha sido Juan Pablo II quien con mayor énfasis ha destacado la *condición personal* de todo pecado. «El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad». De ahí que no se pueda diluir la responsabilidad personal achacando el origen del mal moral «no a la conciencia moral de una persona», sino «a una vaga entidad y colectividad anónima, que podría ser la situación, el sistema, la sociedad, las estructuras, la institución» (RP 16).

No es correcto hablar de «pecado estructural» sin referirlo a la persona. Si se le corta esa vinculación con el mundo personal, el «pecado estructural» no pertenece a la categoría de culpabilidad, la cual exige la responsabilidad personal; es, por el contrario, una concreción de la fe en el determinismo histórico o en el estructuralismo materialista.

La culpabilidad de las estructuras consiste en «el fruto, la acumulación y la concentración de mu-

chos *pecados personales*. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas» (RP 16).

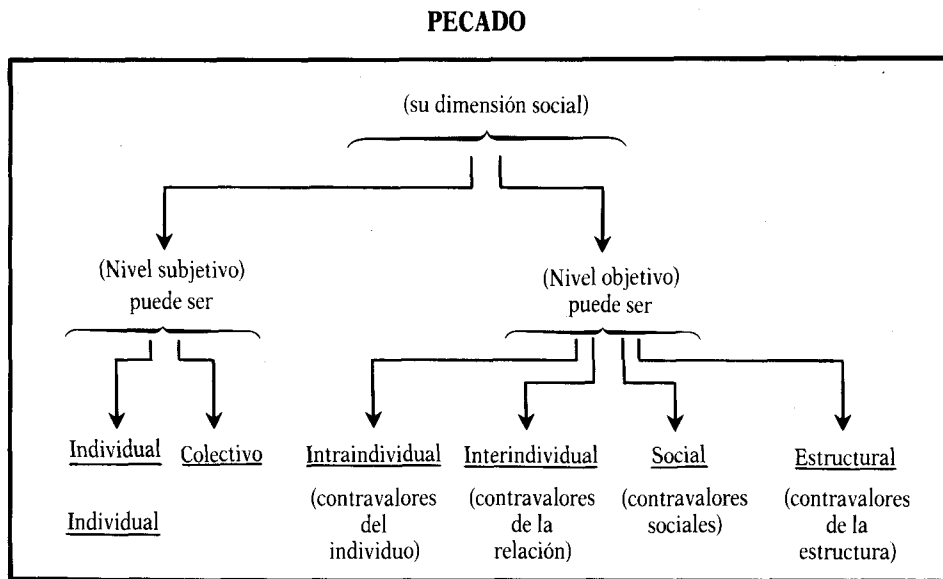
A partir de las anotaciones precedentes, hay que entender la afirmación de que la expresión de «pecado estructural» tiene un «sentido analógico». En efecto, sólo es propiamente pecado el que procede de la responsabilidad personal. La maldad de las estructuras constituye auténtico pecado en cuanto *participa* de la responsabilidad personal.

No existe contraposición entre «personal» y «estructural». Lo personal se opone a lo «determinístico». La estructura, si bien no circunscribe totalmente el ámbito de la responsabilidad personal, es un aspecto importante en el que ésta se concreta.

## D. 2. Las formas tipológicas de la culpabilidad personal en función de su dimensión social

La culpabilidad humana es una realidad compleja. Se concreta y se manifiesta a través de muchos cauces. Para captar esa rica complejidad, la reflexión teológico-moral ha introducido múltiples

divisiones en el análisis del concepto del pecado. Aquí me refiero únicamente al *cuadro de formas tipológicas* en que acaece la culpabilidad humana en función de su dimensión social. En razón de su dimensión más o menos social, el pecado puede ser catalogado según las formas tipológicas que se exponen en el siguiente esquema:



Para captar con exactitud el significado de este esquema, es necesario tener en cuenta que:

– el nivel subjetivo y el nivel objetivo no constituyen dos universos separados; hay relación entre ellos: la responsabilidad individual se manifiesta tanto en el campo objetivo de lo intraindividual, como de lo interindividual, de lo social y de lo estructural; lo mismo hay que decir de la responsabilidad colectiva;

– sin embargo, la responsabilidad individual está en relación más estrecha con el campo objeto de lo intraindividual y lo interindividual, así como la responsabilidad colectiva se concreta de modo prevalente en el campo de lo social y de lo estructural.

Teniendo delante el esquema, se puede señalar la dimensión social del pecado mediante cinco categorías progresivas de menor a mayor intensidad:

- *Repercusiones sociales de todo pecado* (también del «individual» y del «intraindividual»).
- *Pecado colectivo.*
- *Pecado interindividual.*
- *Pecado social.*
- *Pecado estructural.*

Dejando sin analizar la dimensión social de las cuatro primeras categorías, me limito a exponer a continuación el significado de la culpabilidad propiamente estructural.

### D. 3. El «pecado estructural»

La culpabilidad estructural es aquella que se realiza en el ámbito humano de las estructuras. Al pecado estructural también se lo puede denominar «situación de pecado».

El pecado estructural no ha de ser interpretado como una «proyección» de la responsabilidad subjetiva sobre las estructuras. La razón es obvia: «Una situación —como una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales» (RP 16). Tampoco ha de ser entendido como la afirmación de determinismos históricos o como la mera sucesión de condiciones materiales (estructuralismo marxista). Por el contrario, la culpabilidad estructural es una concreción objetiva de la maldad personal; tal concreción brota de la responsabilidad personal, pero tiene su asiento en las estructuras humanas.

Para precisar el concepto de pecado estructural, es necesario utilizar una noción exacta de estructura. Las estructuras son definidas por la Congregación para la doctrina de la fe como: «el conjunto de instituciones y de realizaciones prácticas que los hombres encuentran ya existentes o que crean, en el plano nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Aunque son necesarias, tienden con frecuencia a estabilizarse y cristalizar como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, paralizando con ello o alterando el desarrollo social y generando la injusticia. Sin embargo, dependen siempre de la responsabilidad del hombre, que puede modificarlas, y no de un pretendido determinismo de la historia» (LC 59).

A esta noción de estructura se llega analizando la realidad humana como síntesis de intimidad y de apertura: lo que Ortega y Gasset llamaba «el yo y mi circunstancia», o «ensimismamiento y alteridad». La circunstancia o la alteridad constituyen el «entorno» del hombre. El entorno humano es a su vez el «contorno social». Desde diversas perspectivas se ha analizado el contorno social como realidad configuradora de la persona. El hombre se define necesariamente por su dimensión social o de intersubjetividad.

El contorno social ni es pura determinación ni

pura indeterminación. Por una parte, es hechura de la libertad humana y, por otra, escapa a la intervención libre del hombre. Tiene el carácter del «claroscuro» tan propio de las realidades humanas.

Traduciendo la afirmación anterior en términos éticos, tenemos que afirmar que algunos aspectos del contorno social, aunque en sí mismos no realicen la perfección pensada y deseada, no pueden ser considerados como pecados, sino más bien como *imperfecciones técnicas*. Es decir, imperfecciones que entran dentro de la estructura finita y de carácter progresivo que es propia de la realidad humana. Sin embargo, también habrá aspectos del contorno social —y serán los más— en que no se realice la justicia a causa de las intervenciones de la libertad humana. Se trata entonces de un contorno social de carácter pecaminoso.

Este contorno social pecaminoso se concreta en estructuras sociales de pecado: estructuras políticas, económicas, culturales, jurídicas, religiosas, etc. La culpabilidad objetiva tiene así una verificación concreta: el pecado estructural.

Esta orientación teológico-moral fue recogida por el *Documento de Puebla* en el n. 281, al afirmar que el pecado obstaculiza permanentemente el crecimiento del amor y la comunión, «tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella indeleble». También aparece esta visión del pecado estructural en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS 36).

Para determinar la responsabilidad personal en las injusticias estructurales, es necesario tener en cuenta que la estructura de la sociedad tiene sus limitaciones que no pueden ser imputables a la libertad humana. Forman parte de la finitud inherente a los hombres y a la historia humana. Sin embargo, existen también aspectos estructurales de nuestra sociedad que son *injustos* porque dependen de la intervención libre de los hombres. Se trata de las situaciones de pecado o de injusticia institucionalizada.

Nadie puede escapar de la responsabilización de esas injusticias estructurales de la sociedad. No podemos escapar hacia una ética de la «justificación puritana» mediante mecanismos farisaicos o hipó-

critas de sutiles distinciones (como la distinción entre cooperación «formal» y «material»).

La medida de la participación en las injusticias estructurales se mide por el criterio de la *acción* y de la *pasión*: en qué medida cada persona configura la situación social injusta y se deja configurar por

ella. De ahí que tengamos que volver a asumir algo que dijimos más arriba: el pecado –todo pecado: el individual y el estructural– está en el interior del hombre. La dimensión personalista y la dimensión estructural se juntan otra vez para dar la configuración exacta del pecado.

# Unidad 3.<sup>a</sup>

---

## Moral personal

---

A. SINTESIS

Categorías para expresar la dimensión ética de la persona.

B. Para AMPLIAR

Los rasgos decisivos de la imagen ideal del ser humano.

C. Para PROFUNDIZAR

Los derechos humanos: expresión de la dignidad ética de la persona.

D. Para CONFRONTAR

Postura cristiana ante los derechos humanos.

---

## GUIA

Toda la moral es personal, ya que se refiere a la persona como sujeto de responsabilidad y como objeto de consideración ética. Sin embargo, en la presente Unidad nos detenemos de forma expresa y directa en la consideración del ser humano en cuanto *realidad ética*. Hacemos tres aproximaciones complementarias:

– en primer lugar, se descubre la dimensión ética de la persona: resaltando su «grandeza y dignidad», su «carácter de absoluto»;

– en segundo término, se expone la imagen ideal de la persona en cuanto ser ético; los rasgos que definen ese ideal se concretan en los siguientes: *autenticidad* (versus alienación), *concienciación* (versus manipulación), *relación* (versus incomunicación), *solidaridad* (versus solipsismo);

– por último, se concreta la dimensión ética de la persona en la categoría de *derechos humanos*.

Con la integración de todos los elementos indicados surge la formulación de la ética de la persona como una moral basada en el *personalismo de alteridad con mediación política*.

## A. Síntesis

Categorías para expresar la dimensión ética de la persona.

---

A. 1. Grandeza y dignidad del hombre.

A. 2. El hombre es un valor absoluto (no relativo) y un fin en sí (no un medio).

A. 3. Personalismo de alteridad política.

A. 4. Anotación complementaria: afirmación conjunta de la ética civil y de la ética cristiana.

---

### A. 1. Grandeza y dignidad del hombre

Ha existido y existe actualmente en las diversas formas de pensamiento humanista una convergencia hacia el reconocimiento de la grandeza y dignidad del hombre. Cristianos, marxistas y pensadores en general están de acuerdo en que el hombre constituye un centro de valor y en que es al hombre al que hay que salvar.

Los conceptos de grandeza y dignidad han sido y son utilizados como categoría moral para expresar la dimensión ética de la persona. Baste recordar el relieve que tales conceptos han tenido en la fundamentación axiológica con que el Concilio Vaticano II ha estudiado los problemas del hombre actual.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* dedica un capítulo de su primera parte al estudio y a la proclamación de la «dignidad de la persona humana» (n. 12-22). Pero es sobre todo la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa la que pone particular énfasis en resaltar la dignidad de la persona. Comienza la declaración constatando que «la dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nues-

tro tiempo» (n. 1). El Concilio «declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (n. 2); «cuanto este Concilio Vaticano declara acerca del derecho del hombre a la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a través de la experiencia de los siglos» (n. 9). La dignidad de la persona es el criterio de actuación en relación con la persona: «la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana» (n. 3). Este es también el criterio para entender las relaciones de Dios con el hombre: «Dios llama ciertamente a los hombres para servirle en espíritu y en verdad, en virtud de lo cual éstos quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados. Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana que él mismo ha creado, la cual debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad» (n. 11).

La llamada doctrina social de la Iglesia ha encontrado en el concepto de grandeza/dignidad hu-



mana la traducción adecuada del valor ético de la persona. Los documentos de Puebla consideran la dignidad humana como la expresión de la «verdad sobre el hombre», uno de los tres núcleos básicos del contenido de la evangelización cristiana (verdad sobre Cristo, verdad sobre la Iglesia, verdad sobre el hombre) (Puebla, 304-339). Por su parte, Juan Pablo II afirma que, «en realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama evangelio, es decir, buena nueva. Se llama también cristianismo...» (RH 10).

La comprensión correcta de la grandeza y dignidad del hombre, para que pueda constituirse en categoría moral, tiene que aceptar los siguientes contenidos:

– En primer lugar, es necesario admitir que la persona es algo *original* en el orden de la creación; supone una cualidad nueva en el orden de los seres; supone una especie de «salto cualitativo» con relación a los demás seres. Únicamente se puede plantear una moral a partir de la estructura personal del hombre como una realidad nueva en el orden creado. Ello originará una nueva perspectiva axiológica. Si el planteamiento actual se caracteriza por su sensibilidad antropológica, ésta no es sólo de tipo epistemológico, sino también de carácter axiológico.

– En segundo lugar, es necesario admitir que la persona es valor ético en su doble vertiente de realidad «privada» y de realidad «pública»; pero entendiendo estas dos vertientes con una referencia dialéctica permanente. Si reducimos la persona a su valor privado, caemos en la injusticia del totalitarismo individualista; pero si reducimos la persona a su valor público, entonces caemos en la injusticia del totalitarismo colectivista. Y no puede existir valor ético allí donde existe una injusticia de base.

---

Entendidas de este modo la grandeza y dignidad de la persona humana, podemos decir que tales conceptos expresan el valor fundamental de la moral de la persona y, consiguientemente, su categoría ética global.

---

## A. 2. El hombre es un valor absoluto (no relativo) y un fin en sí (no un medio)

El giro antropológico de la moral trae como consecuencia colocar al hombre como centro y cima de todos los valores. Para expresar ese carácter de centro axiológico que tiene lo humano, se utiliza un grupo de categorías que giran en torno a los conceptos de absoluto/relativo y fin/medio.

- *El hombre es y debe ser tratado siempre como «fin» y nunca como «medio»*

La ética kantiana descansa sobre esta consideración axiológica del hombre. Para Kant, la bondad moral reside en la actitud coherente con la realidad de la persona. Ahora bien, esa actitud se expresa con la categoría de *fin/medio*. En efecto, la segunda fórmula del imperativo categórico suena de este modo: «Actúa de manera que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, como fin y nunca como puro medio».

- *El hombre es una realidad «absoluta» y no «relativa»*

La persona tiene una dimensión moral porque no es un ser que se constituya en cuanto tal por la referencia a otro ser. El hombre es como un universo de carácter absoluto. No queremos negar el que la persona tenga la instancia de apertura a los demás y a Dios. Pero aun en ese movimiento de apertura no puede perder su dimensión de centro; no puede abandonar su carácter de absoluto.

Estos dos grupos de categorías «fin/medio» y «absoluto/relativo» tienen gran validez no sólo para asumir críticamente la dimensión ética de la persona, sino incluso para fundamentar todo el edificio de la moral. Por otra parte, tienen el marchamo de lo tradicional, ya que han sido utilizadas dentro de la más genuina tradición del respeto al valor de la persona.

La conciencia moral actual también acude a ellas para protestar frente a los atropellos que con frecuencia padece el valor del hombre. Más aún, en el centro mismo del debate contemporáneo entre el

ateísmo y el teísmo están en litigio las categorías de lo absoluto/relativo en la valoración del hombre.

La categoría bipolar fin/medio (absoluto/relativo) puede ser utilizada como categoría ética con tal de que asuma el contenido siguiente:

– el ser humano es fin para él mismo y no puede ser reducido a medio;

– el hombre reclama un respeto incondicional y, en este sentido, absoluto;

– la persona es la «protocategoría» del universo ético y, en cuanto tal, es origen y meta de todo empeño moral.

El carácter absoluto del hombre no significa «infinito», sino «incondicional». «La persona humana, en su propio ser y en su propia dignidad, reclama un respeto incondicional, independiente de toda valoración y finalidad; absoluto, en una palabra» (K. Rahner, *Escritos de teología*, II. Madrid 1962, 256). El respeto, en cuanto actitud fundamental ante el hombre, significa la disposición incondicionada a considerar y a defender todo ser humano como una realidad de la cual no se puede disponer.

### A. 3. Personalismo de alteridad política

Al afirmar como categoría global el personalismo de alteridad política, optamos por una moral de la persona basada y encarnada en el siguiente ámbito significativo y con las siguientes características fundamentales:

*En cuanto a la densidad de significación*, la categoría ética se abre a tres núcleos que han de ser entendidos circularmente:

– afirmación del valor del *individuo* (el «yo»). Frente a toda tensión de resolver la realidad en «estructuras» o «mediaciones» sociales, la categoría de la dignidad humana recuerda siempre «la idea de que cada uno de nosotros es único, insustituible, necesario; de que tiene valor por sí mismo, es libre y puede elegir por sí mismo su destino, tiene que hacer su vida, existe para Dios, que lo conoce por su nombre y lo llamará un día» (J. Marías). Por supuesto, esta valoración del individuo como algo absoluto no supone una postura privatística y un subjetivismo desencarnado;

– afirmación axiológica de la *alteridad* (el «otro»). El hombre no es el sujeto ni el valor fundamental de la ética en una consideración cerrada de sí mismo. Únicamente merece respeto ético el hombre en cuanto es intersubjetividad. La alteridad corrige la posible orientación individualista y abstracta del personalismo;

– afirmación de las *estructuras* como «mediaciones» éticas del individuo y de la alteridad. A fin de recuperar el sujeto real concreto para el compromiso ético, se requiere introducir en el mundo de las personas la realidad de las estructuras. La dignidad humana ha de entenderse políticamente mediada; solamente así tendrá la significación ética que le corresponde.

*En cuanto al ideal normativo* propuesto por la categoría ética, conviene aludir a las dos caras del tema:

– la *cara negativa*: el ideal ético de la persona ha de estar atento a corregir los posibles reduccionismos a que puede ser sometido el ideal del hombre. Se destacan, entre ellos, dos series correlacionadas entre sí: por un lado, el *elitismo* y el *privatismo* y, por otro, el *gregarismo* y el *publicismo*. El ideal de lo humano no es el hombre «gregario» o achatado según las pocas exigencias de la masa, sino el hombre «vocacionado» y continuamente estimulado. Por otra parte, el ideal del hombre se define por los polos o vertientes complementarias: interioridad y relación. La pura publicidad despersonaliza al hombre, pero también lo despersonaliza la reducción al ámbito meramente privado;

– la *cara positiva*: la categoría ética de la persona orienta el dinamismo ético hacia la meta de la *humanización*. A nuestro modo de entender, existe una adecuación entre la categoría ética de la «humanización» y la categoría ética de la persona.

### A. 4. Anotación complementaria: El valor ético de la persona: afirmación conjunta y lugar de encuentro de la ética civil y de la moral cristiana

Después de haber expuesto el contenido de la dimensión ética de la persona, queremos abocar la

reflexión hacia el consenso y la integración entre la ética civil y la moral cristiana. La aceptación del valor absoluto de la persona constituye precisamente no un motivo de disenso entre éticas teístas y no teístas, sino la oportunidad y la garantía de un diálogo respetuoso y fructífero entre ellas.

– Por todo lo dicho hasta aquí, se puede concluir que el valor absoluto de la persona es una afirmación conjunta de la ética civil y de la moral religiosa. Desde distintos puntos de partida llegan a idéntica conclusión axiológica. Aunque en dicha conclusión axiológica están presentes los peculiares matices de una y otra postura, ello no impide detectar idéntica sustantividad ética en la valoración absoluta de la persona.

Por otra parte, las anteriores reflexiones nos previenen contra la propensión, precipitada y facilona, de «secularizar» excesivamente y de «sacralizar» indebidamente el valor absoluto del hombre. El afán por secularizar excesivamente la dignidad ética de la persona olvida que la fe en Dios, en lugar de disminuir y vaciar de justificación el valor del hombre, lo que hace es ampliarlo y radicalizarlo. También olvida que en gran medida la valoración absoluta del hombre ha nacido y crecido al amparo de la religión. Más aún, se puede pensar que en la cultura occidental el valor absoluto del hombre ha tenido la función de un subrogado de la religión.

La indebida sacralización del valor absoluto de la persona olvida los errores históricos de las religiones en relación con la dignidad ética del hombre; no tiene en cuenta la fuerza de la razonabilidad humana para apreciar en su justo valor al hombre desde presupuestos y opciones exclusivamente intramundanas; no acepta con espíritu magnánimo que el valor absoluto del hombre deje de ser patrimonio religioso por haber pasado a la herencia única y común de la humanidad y formar así parte tanto de la sensibilidad ética humana como del ê-

thos objetivado en la llamada ética civil de la sociedad.

– La afirmación conjunta del valor absoluto de la persona por parte de la ética civil y de la ética religiosa no es para disputar un terreno en litigio, sino para establecer un campo común de actuación, de juego y de convivencia. Frente a las divergencias que nacen inevitablemente de las diversas cosmovisiones y frente a las evitables intransigencias, fruto inadecuado de las divergencias, es posible y necesario establecer un criterio de unificación superior. Ese criterio es la apelación al valor absoluto de la persona a fin de construir una historia digna del ser humano.

---

Las propuestas verdaderas y bienintencionadas de un auténtico «rearme moral» consiguen credibilidad cuando se sitúan en la búsqueda convergente de creyentes y no creyentes por una historia basada en el valor absoluto de la persona.

---

Con esta afirmación queremos terminar también la reflexión sobre la dimensión ética de la persona. Es evidente que en la consideración sobre la dignidad ética del hombre aparece la diversidad de matices que corresponde a la variedad de cosmovisiones (teísta-ateísta, idealista-materialista, liberal-materialista, etc.) existentes en la sociedad. Sin embargo, en todas ellas late la racionalidad humana y todas ellas se orientan hacia una praxis histórica más digna del hombre. Poniendo entre paréntesis las divergencias, es preferible apostar por las convergencias. De ahí que se pueda articular el discurso sobre el valor ético de la persona como un alegato a favor de la conjunción y del encuentro entre la ética civil y la ética religiosa, concretamente la cristiana.

## B. Para AMPLIAR

Los rasgos decisivos de la imagen ideal del ser humano.

- B. 1. Autenticidad versus alienación.
- B. 2. Concienciación versus manipulación.
- B. 3. Relación versus incomunicación.
- B. 4. Solidaridad versus solipsismo.

### B. 1. Autenticidad versus alienación

La «alienación» es una categoría básica de la antropología socio-histórica. Con ella se describe el lado negativo de la situación en que se encuentra históricamente la condición humana: situación de extrañamiento en que la persona ha perdido su propia identidad y se ha convertido en extraña para sí misma. En cierta medida, la historia humana se identifica con la sucesión de las formas en que se ha ido concretando la alienación del hombre.

Marx insistió en la alienación económica como origen de las restantes alienaciones. Sin negar importancia a esta primordial forma de alienación, conviene desechar todo reduccionismo y todo determinismo economicistas de la alienación humana. Con frecuencia, el extrañamiento humano se verifica con mayor significado en otros ámbitos de la realidad distintos de lo económico.

La alienación es vencida mediante la autenticidad. La «autenticidad» es una de las palabras tópico que califican el espíritu de nuestra época. Basta acudir al léxico ordinario para percatarnos de este fenómeno. A través de este carácter de tópico debemos penetrar en la profundidad del significado de la autenticidad. El ser auténtico es una de las estructuras básicas de la persona; la autenticidad pertenece a lo más nuclear del ser personal.

Se puede aceptar como definición de la *autenticidad existencial* la siguiente: «la fidelidad al propio proyecto vital». Para verificar esta definición se requieren dos condiciones esenciales. En primer lugar, se precisa que el hombre viva su enfrentamiento con la realidad «desde sí mismo». No se puede abdicar de la propia originalidad; la persona es siempre origen y no término de estímulos exteriores.

En segundo lugar, la autenticidad supone que el proyecto vital está de algún modo dado previamente a su decisión. El hombre tiene que conformarse consigo mismo. Toda decisión que fuerce el propio fondo del hombre lanza la existencia personal a la inautenticidad.

El concepto de autenticidad puede traducirse por el concepto de *vocación*. Es una llamada que no procede de fuera, sino del más auténtico yo que llevamos dentro. Es la «mismidad» profunda de nuestro ser. Se dice que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado.

Han sido los filósofos de la existencia los que han tematizado con mayor insistencia y profundidad el concepto de autenticidad. Para Heidegger existen dos modos de realizar la existencia humana: modo auténtico y modo inauténtico. La persona

corre continuamente el peligro de vivir en la inautenticidad. Por eso resuena también en su interior la llamada continua a la autenticidad.

El sujeto o el «quien» de la existencia inauténtica no es un existente determinado; es un sujeto esencialmente neutro e impersonal: el «se» del «se dice esto», «se piensa así», «se hace esto», «se hace de tal modo». En este caso, la existencia es la del «se» dictatorial e impersonal. Al ser de este «se» de la existencia inauténtica pertenecen unas características existenciales: la distancialidad o necesidad de un continuo enfrentamiento con lo que otros hacen; la medianidad o imperativa sujeción a cierto nivel medio; el aplanamiento o achatamiento de todas las posibilidades de ser; la publicidad de las interpretaciones de la existencia; el descargo del ser.

Al vivir en la existencia inauténtica del «se», la persona se adocena, se anonimiza, se despersonaliza y se trivializa. Cosa que sucede con mucha frecuencia en la vida social. Pero todo coexistir ¿es un coexistir en la existencia inauténtica?

Hay que admitir, al lado de la existencia inauténtica, una existencia auténtica. La autenticidad es existencia y mismidad según el «sí mismo». Esto solamente se logra cuando la persona adopta la decisión de aceptar la angustia y aceptar la vida que es un vivir-para-la-muerte. El aceptar a sangre fría, sin ceder pie atrás, la angustia; el estar preparado a la angustia y aceptar así la vida: eso es «estar decidido», y eso es la cumbre de la vida auténtica.

## B. 2. Concienciación versus manipulación

### a) *El riesgo de la manipulación*

La realidad de la manipulación es el polo negativo de la concienciación. Si ésta, la concienciación, es la dimensión personal y política de lo humano cuando se constituye en «sujeto», la manipulación es, por el contrario, la expresión de la acción y del estado por los cuales lo humano es reducido a «objeto». Desde esta constatación se comprende por qué el tema de la manipulación ha surgido paralelamente al tema de la concienciación.

Las diversas formas de manipulación se unifi-

can en la elaboración de un «tipo de hombre» que mejor se acomode para los fines que el manipulador persigue. Con ello se afirma también que la forma privilegiada de manipulación es la de carácter social. La «unidimensionalidad» socialmente manipulada viene a ser el núcleo originario de todas las fuerzas manipuladoras del hombre actual.

La manipulación social puede ser verificada de un modo concreto en las manifestaciones de la vida social actual. Se constata el poder de la manipulación en los diversos niveles de la realidad social: en la publicidad, en los sistemas educativos, en el ejercicio de la autoridad, en el planteamiento permisivo de la vida social actual, en la programación de la economía, en las técnicas de encuesta, en las realizaciones de los diferentes grupos humanos, etc. Un discernimiento sobre estas formas de manipulación conduce a la conclusión de que la manipulación constituye un hecho no exclusivo, pero sí típico de las sociedades industriales avanzadas.

La tecnologización de nuestra sociedad y de nuestra cultura es un hecho. Lo diferenciador y específico de la revolución tecnológica con respecto a otras revoluciones anteriores (la neolítica, la industrial, etc.) es que está pasando la barrera de la hasta ahora inabordable intimidad del hombre, cuya originalidad y libertad parecían estar a cubierto, más allá de la influencia de la tecnología.

Pero no está el problema en la tecnologización; ésta, de por sí, no lleva a una manipulación humana. El fantasma de la manipulación aparece por el hecho de que no todos los grupos tienen la misma posibilidad de apropiarse las objetivaciones tecnológicas.

Las nuevas clases ostentadoras del poder económico, social, político y cultural son las que realmente se apropian de la nueva objetivación de los hombres y de los pueblos que han hecho posible la actual tecnología mediadora y, en consecuencia, la expropiación de sí mismos.

La intervención de las clases detentadoras del poder es la que introduce el mal de la manipulación dentro de la sociedad tecnológica. Como afirma Belda, «desde un punto de vista sociológico, la manipulación supone un modelo de sociedad elitista y autoritaria basada en la desigualdad radical. Este

modelo puede concretarse en formas muy diversas, que van desde una sociedad descaradamente fascista a una sociedad industrial avanzada formalmente democrática... El dinamismo de la manipulación requiere estos tres soportes: a) desigualdad social institucionalizada; b) relaciones sociales fundadas en el dominio de una minoría sobre la mayoría; c) manejo de la conciencia individual, gracias a los servicios de las instituciones educativas y de los medios de comunicación de masas» (*Cristianismo y manipulación humana*: Iglesia Viva, n. 57 [1971] 258-259).

Frente a esta manipulación estructural sólo cabe la alternativa de una *reestructuración social*, en la que, desde una verdadera democratización, se logre el desposeer a las nuevas clases de poder de sus injustas apropiaciones explotadoras y manipuladoras, para devolvérselas al hombre y a los pueblos.

La escuela de Frankfurt coloca la manipulación en la eliminación de la capacidad del hombre para desarrollar la función crítica de su razón y la función utópica del sentido de la totalidad. Marcuse ha concretado esta afirmación general señalando que la manipulación humana surge cuando se reduce al hombre a la «unidimensionalidad».

Tal unidimensionalidad aparece claramente en las sociedades industriales avanzadas, dentro de las cuales la cultura, la política y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro de un marco previamente establecido. La razón tecnológica se ha hecho política.

En las sociedades industriales avanzadas se podría propiciar el reino de las libertades con tal de que se diese fin a la racionalidad tecnológica. Únicamente haciendo desaparecer la «unidimen-

sionalidad» se podrá lograr la liberación y, por tanto, la eliminación de la manipulación humana.

### b) *Correctivos éticos frente a la manipulación*

Un frente importante en la lucha contra la manipulación consiste en la formulación y verificación de determinados correctivos éticos. Los reducimos a los siguientes:

- *Autonomía versus heteronomía*: la manipulación entra casi siempre por la puerta de la heteronomía moral. La autonomía moral, por el contrario, es el presupuesto indispensable para inmunizar la conciencia frente a los ataques manipuladores.

- *Contraste de pareceres versus dirigismo moral*: la conciencia moral se realiza, entre otras cosas, mediante el contraste de pareceres. El dirigismo moral, en cambio, es la situación que propicia la manipulación. Para que exista contraste de pareceres se requiere por lo menos:

- elevación de todo individuo a los niveles de «sujeto» o de «conciencia crítica»;

- favorecer la constitución y el funcionamiento de la opinión pública en la sociedad en general y en todo colectivo humano y religioso;

- propiciar la creación y la vida de comunidades intermedias (por ejemplo, las «comunidades de base» en el colectivo eclesial);

- no acallar manipulativamente la voz de nadie (por ejemplo, de los «marginados» en el colectivo social; de los «seglares» en el colectivo eclesial).

- *Participación versus elitismo*: el dirigismo moral tiene por causa y por efecto el elitismo. Privar de iniciativa a las «mayorías silenciosas» de la sociedad, alegando la mayor capacidad y eficacia de una minoría selecta civil o religiosa, es una actitud ajena al proyecto cristiano. Tanto peor si lo que se busca es, en el fondo, apuntalar una situación de predominio clasista. La participación de todos en lo que a todos atañe es la forma de lucha contra la manipulación.

- *Pluralismo ético versus totalitarismo ortodoxo y confesional*. Una de las principales fuentes de mani-

pulación es la cobertura confesional con que se arroja la conciencia moral de los individuos. Los sistemas de ortodoxia, tanto humana como religiosa, segregan todo tipo de manipulación, incluida la manipulación ética. Los colectivos humanos (partidos, Estados) que se declaran «confesionales», y que por tanto viven dentro de una ortodoxia, constituyen el ámbito más apropiado para la manipulación.

Lo mismo hay que decir de las religiones cuando se organizan como sistemas cerrados. El cristianismo conoce los fallos que origina una excesiva aneja de la moral dentro de los cuadros del sistema religioso.

• *Moral «abierta» versus moral «cerrada».* La manipulación se instala en las conciencias y en las objetivaciones de las colectividades en la medida en que pervive la ética legalista y opresora. La alternativa a la manipulación es vivir al interior de una ética de la inspiración y de la liberación.

La moral «cerrada» engendra la manipulación. La moral «abierta» la elimina. Es preciso buscar y recuperar dentro de la historia humana la corriente de la moral «abierta». «En todo tiempo han surgido hombres excepcionales en quienes se ha encarnado esta moral. Antes de los santos del cristianismo, la humanidad había conocido a los sabios de Grecia, a los profetas de Israel, a los arahants del budismo y a otros» (H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires 1962, 69). Sin querer monopolizar la corriente inspirativa y liberadora de la moral, es preciso reconocer, con frases de Bergson, que «la moral del evangelio es esencialmente la del alma abierta» (o. c., 90). En la ética de Jesús no cabe la manipulación, ya que el hombre ocupa el lugar de la absolutizada ley. La voluntad de Dios queda definida por la concreta situación del hombre y del prójimo; y todas las normas tienen su criterio en si están o no para el hombre.

La recuperación de la moral «abierta», de signo inspirativo y liberador, es la alternativa global a la manipulación.

### c) *La concienciación*

Frente a la manipulación hay que situar la realidad de la *concienciación*. La persona se realiza como sujeto si vive su existencia de una forma concienciada.

La concienciación es una realidad bifronte: tiene una dimensión personal y otra política (entendiendo este término en su sentido más amplio).

El hombre, en definición de Zubiri, es un «animal de realidades». Su función es «inteligir realidades». No está coercitivamente condicionado por los estímulos en un esquema cerrado de estímulo-respuesta. Es una estructura abierta, en la que entra lo imprevisible. Esto supone que el hombre está, en cierto sentido, por encima de la realidad: no como ausente o escapado, sino con la función de «hacerse cargo» de la situación. Este carácter de «ser alertado» supone en él la concienciación.

Paulo Freire ha analizado la forma de relación que mantiene el hombre con el mundo y ha afirmado de ese modo la concienciación como estructura antropológica fundamental. Mientras que el animal tiene «contactos» con el mundo, el hombre tiene «relaciones». Las características de estas «relaciones» son:

- postura crítica (en el animal: ausencia de postura crítica);
- pluralidad (en el animal: singularidad);
- consecuencia (en el animal: inconsecuencia);
- trascendencia (en el animal: inmanencia).

La concienciación lleva consigo una elevación del nivel político de los hombres:

- concienciar es crear una «sociedad sujeto»;
- eso lleva consigo la autoreflexión y la autodecisión (= ser actores y no espectadores) en un tiempo y un espacio determinados;
- todo ello conduce a la «elevación del pensamiento de las masas»; y a eso lo podremos llamar «politización».

La autoreflexión lleva a las masas a la profundización que sigue a su toma de conciencia y que tiene por efecto su inserción en la historia, no como espectadores, sino como actores y protagonistas.

Tratando de correlacionar la conciencia con el tipo de sociedad, establece Freire los siguientes niveles: «submergencia», «emergencia», «inserción», y «flotación». Naturalmente, estos niveles están en relación directa con la realidad estructural de la sociedad en su constante devenir. Además, estos niveles hay que entenderlos en términos de preponderancia y no de exclusividad.

### B. 3. Relación versus incomunicación

La persona tiene una estructura de interioridad; pero es también una *realidad abierta*. En esta dimensión de apertura, la persona se constituye por la alteridad o la intersubjetividad.

La antropología de la alteridad consigue su verificación práctica a través de la afirmación real del hombre como «un ser para el encuentro». El encuentro, además de categoría antropológico-teológica, es una exigencia ética.

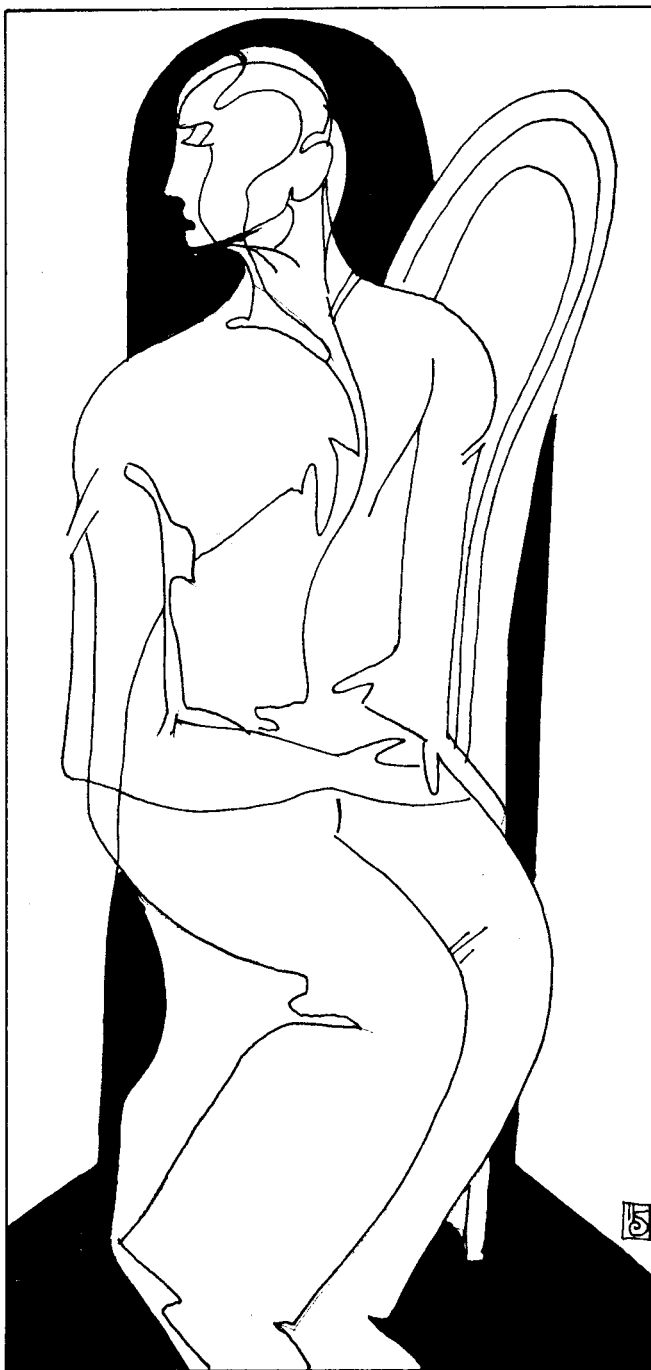
Frente a la incomunicación como forma de vida humana, es preciso proclamar la exigencia del encuentro interpersonal y de la relación de amistad. Ahora bien, para que pueda darse una relación de amistad es necesario que las personas descubran en el otro un «tú» y se relacionen entre ellas como con un «tú».

En la siguiente Unidad se expone la ética de la relación interpersonal.

### B. 4. Solidaridad versus solipsismo

No hace falta poseer un talante pesimista para advertir en la situación histórica presente una falla profunda entre el ideal de felicidad y la realidad concreta. Vivimos un momento histórico caracterizado por una profunda crisis de seguridad y de felicidad humanas. La crisis económica es el indicador más cualificado de esta insegura situación histórica.

Entre las causas del actual malestar humano hay que colocar la quiebra de la solidaridad. Vivimos una época marcada por el signo de la insolidaridad. Esta insolidaridad humana se apoya sobre la pérdida de las solidaridades sociológicas: éxodo del campo, con el consiguiente desenganche de las soli-





daridades rurales (familia, vecindad, religiosidad); deficiente sistema de urbanización, incapaz de reanudar las solidaridades rurales perdidas; creación de grupos sociales regidos por la ley insolidaria de la competitividad ante los bienes escasos (entre ellos, el bien del trabajo).

---

Frente a esta situación, es preciso reconstruir la solidaridad humana. Mediante la solidaridad, y los otros rasgos antropológicos aquí descritos, se

construye el «humanismo de responsabilidad» que postula el Concilio Vaticano II (GS 55). La solidaridad es lo mismo que responsabilidad y ésta se traduce en compromiso ético ante la historia. El humanismo de responsabilidad es humanismo ético y los dos se identifican con el *humanismo de solidaridad*.

---

Al tema de la solidaridad le volveremos a dedicar atención en las Unidades de la moral social.

## C. Para PROFUNDIZAR

Los derechos humanos: expresión de la dignidad ética de la persona.

---

C. 1. La necesaria instancia ética de los derechos humanos.

C. 2. Función de la instancia ética en la realización de los derechos humanos.

---

### C. 1. La necesaria instancia ética de los derechos humanos

La expresión «derechos humanos» es una formulación histórica, nacida dentro de la etapa moderna de la cultura occidental, que recoge las experiencias básicas de la dignidad humana. También

se utilizan otras expresiones para denotar la misma realidad: «derechos del hombre», «derechos fundamentales», «derechos naturales», «derechos públicos subjetivos», «libertades fundamentales».

En el fondo de la cuestión semántica está el problema del iusnaturalismo-positivismo y de la misma noción de «derecho natural/fundamental». En

esta realidad entran en juego el *derecho* y la *ética*: la primera connotación queda reflejada al hablar de «derechos», mientras que la segunda puede expresarse con la adjetivación de «humanos» (y así se resalta el aspecto histórico y se evita la justificación ontológica) o con la adjetivación de «fundamentales» (y entonces se pone de relieve el carácter meta-jurídico y fundante de toda ulterior norma positiva). Creemos que las dos expresiones «derechos humanos» y «derechos fundamentales» son adecuadas para formular la realidad histórico-ético-jurídica a la que se alude.

La realidad de los derechos humanos es tan rica de contenido que puede ser estudiada desde diferentes perspectivas y por diversos saberes. Es evidente que el saber jurídico es el que más se ha detenido en la consideración de los derechos humanos, haciendo así que éstos aparezcan como realidad preferentemente jurídica.

No tiene sentido hablar de derechos humanos sin aludir a su positivación. Para que los derechos humanos adquieran la condición de «derechos subjetivos» o de «libertades públicas», precisan el reconocimiento que procede de una norma jurídica.

Sin embargo, la categoría de derecho humano no agota su significación en el terreno jurídico. Su misma noción alude a vertientes extrajurídicas: a la realidad histórica de la que procede (vertiente histórica), a la concreción actual (vertiente sociológica) y al universo axiológico en que se apoya (vertiente ética). Estas tres vertientes, junto con la jurídica, constituyen el campo interdisciplinar de la realidad pluridimensional de los derechos humanos.

Los derechos humanos son categorías jurídicas en cuanto pertenecientes al ámbito del derecho positivo vigente, pero también son categorías éticas en cuanto expresan valores básicos intraducidos e intraducibles plenamente en el campo de la norma jurídica. «Los derechos humanos se caracterizan por su tendencia desde la ética –filosofía de los derechos humanos– hacia el derecho positivo –como derechos subjetivos reconocidos en su norma–. Son normas que representan una idea de la justicia o, si están *in fieri*, una idea de justicia que pretende convertirse en norma» (G. Peces-Barba, *Derechos fun-*

*damentales*. Madrid 1976, 91). En este sentido se puede hablar de una ambigüedad ineliminable del concepto de derechos humanos: la expresión puede hacer referencia tanto a un cierto *derecho* positivo (donde podrían distinguirse diversos planos: derecho nacional, derecho internacional, derecho válido, derecho eficaz, etc.), como a una exigencia de carácter ético; es decir, a lo que *debe ser* derecho.

---

La presencia de la instancia ética en los derechos humanos aporta a esta noción histórico-jurídica el carácter de exigencia profética y globalizante. Los derechos humanos, por ser expresiones de valores básicos de la persona, encauzan la protesta y la profecía de lo humano por terrenos meta-jurídicos y más allá de las concreciones históricas.

---

La razón ética de los derechos humanos se justifica a partir de una *comovisión* que da sentido a su toma de conciencia histórica. De un modo esquemático, señalamos los aspectos axiológicos que son asumidos en el concepto de derechos humanos:

– La *opción humanista*, que de una u otra forma reconoce el valor del hombre por encima de cualquier otra realidad, está en la base de la ideología de los derechos humanos. En esta corriente genérica humanista tiene una influencia cierta el mensaje cristiano.

– El reconocimiento de la *persona humana* como lugar axiológico autónomo y original constituye el núcleo ético que desarrollan los derechos humanos.

– El valor de la *libertad*, originado en la matriz de la «modernidad» (humanismo renacentista, reforma protestante, ideología liberal, correctivo socialista, secularización), es el fundamento inmediato de los derechos humanos. En éstos, el «ser» libre se completa en el «tener» libertades. «La libertad será el concepto clave, dentro de la filosofía de los derechos humanos, para explicar la necesidad de un ámbito de autonomía del hombre en la sociedad y de un límite a los poderes externos a él, especial-

mente al poder del Estado» (G. Peces-Barba, *o. c.*, 61).

## C. 2. Función de la instancia ética en la realización de los derechos humanos

### a) Factor de «orientación» en las declaraciones y en las normas positivas

La dimensión ética, inherente al mismo concepto de derechos humanos, ejerce una función de «orientación» en las declaraciones y en la positivación de los mismos. Las declaraciones de libertades y las normas positivas tratan de plasmar —en expresiones declarativas y en positivación normativa— las exigencias de la dignidad humana. La conciencia axiológica de esta dignidad es la que orienta el sentido de las declaraciones y de las normas:

- impidiendo que se *desvíen* hacia positivaciones contrarias a la auténtica realización del hombre;

- aportando la verdadera clave para la *interpretación* de sus aplicaciones;

- urgiendo el *progreso* en la toma de conciencia de nuevos flancos de la dignidad humana;

- asegurando que ese progreso se realice dentro de la *fidelidad* a los valores objetivos de lo humano.

Si la exigencia de positivación es importante para que existan *derechos* humanos, no lo es menos el factor ético para que sean derechos cada vez más *humanos*.

### b) Factor de «protección» de las exigencias inherentes a los derechos humanos

La cobertura axiológica ejerce una función de «protección» con relación a las exigencias de los derechos humanos. Desde la instancia ética se puede y se debe postular aquel conjunto de garantías jurídicas y metajurídicas que hagan posible la rea-

lización de los derechos humanos en cada situación histórica concreta. Resaltamos dos:

- Los derechos humanos se hacen efectivos en la vida política y ciudadana, pero son *anteriores a ella*. De ahí el acotamiento de un orden privado frente al poder público. Este es el aspecto de la ideología liberal que hay que seguir manteniendo. El hombre y sus posibilidades de asociación intermedia son realidades autónomas frente al Estado, aunque tengan que vivirse y realizarse dentro de la dimensión y ambiente políticos.

Por eso mismo hay que descartar la interpretación de aquellos que afirman la identificación del hombre y del ciudadano: el hombre nace como ciudadano y renace como hombre en y por el pacto social; cede todos sus presuntos derechos a la comunidad, se sume y se anonada en ella para resurgir como ciudadano, sin tener ningún residuo de «existencia privada»; el hombre privado para ellos ha desaparecido.

El reconocimiento del valor ético de la persona es el punto de arranque de los derechos humanos. Estos derechos son originales, no dependen de ninguna instancia política ulterior y, por consiguiente, son inalienables. Ellos no son «juzgados» por otras instancias, pero sí «juzgan» toda estructura social. «Juzgan», ante todo, la forma configurativa del poder político en su máxima expresión: el Estado.

- Para que los derechos humanos alcancen plena realización, requieren tanto el *reconocimiento político* como la *protección jurídica*. Las declaraciones de los derechos humanos no pueden caer en la ingenuidad de que la simple formulación engendra inmediatamente su aceptación y su verificación. La ideología de los derechos humanos no puede quedar en mera retórica, sino que ha de alcanzar la efectividad social.

La dimensión ética postula las exigencias del reconocimiento político y de la protección jurídica.

Por desgracia, a nivel internacional, las declaraciones de derechos humanos no tienen todavía la suficiente protección jurídica. Es éste un aspecto en que la ética de los derechos humanos ha de insistir de un modo particular.

c) *Factor de «crítica/utopía»  
ante las condiciones sociales  
de los derechos humanos*

Función importante de la instancia ética inherente a los derechos humanos es la que se concreta en el «discernimiento crítico/utópico» de las condiciones sociales en las que brotan, viven y se desarrollan aquéllos. Esta función crítico-utópica adquiere en la situación actual los siguientes compromisos:

– Urgir los presupuestos sociales que hacen posible el paso de los derechos humanos *del ámbito formal al ámbito real*. La realización de los derechos humanos está condicionada a las estructuras sociales: económicas, culturales, políticas. Una estructura social injusta no solamente es ineficaz para el despliegue de los derechos humanos, sino que tiende a convertir la declaración de libertades en instrumento de opresión para los más débiles.

– Para que los derechos adquieran una verificación concreta para todos, es necesario *liberarlos de la ideología individualista y burguesa* en que recibieron su primera formulación. En este sentido tienen razón ciertas corrientes de pensamiento que desconfían de los derechos humanos, por verlos excesivamente

vamente vinculados al sistema liberal en que nacieron. Conviene advertir, sin embargo, que esta desconfianza crítica no justifica el pesimismo ante los derechos humanos y su consiguiente supresión en regímenes totalitarios de una izquierda pretendidamente superadora de las desviaciones de la mentalidad liberal burguesa.

– Creemos que la comprensión y la realización de los derechos humanos en el momento actual ha de tener como *marco la opción del socialismo democrático*. Frente a los socialismos totalitarios, ha existido una corriente de socialismo democrático, respetuoso con las exigencias éticas de los derechos humanos.

La cosmovisión cristiana, con sus insistencias en el valor de la solidaridad y del servicio, ha ayudado no sólo a descubrir y a formular los derechos preferentemente sociales, sino a apoyar el viraje de este tema hacia planteamientos de signo socialista. Este viraje hacia la comprensión socialista democrática de los derechos humanos evita las desviaciones del individualismo liberal, impide caer en las garras de los totalitarismos y supera eficazmente los irreales sueños de las posturas anarquizantes.

## D. Para CONFRONTAR

Postura cristiana ante los derechos humanos.

---

D. 1. Reflexión teológica y derechos humanos.

D. 2. Doctrina social pontificia y derechos humanos.

---

### D. 1. Reflexión teológica y derechos humanos

No faltan quienes minimizan el papel de la reflexión teológica católica en la génesis de las libertades sociales y de los derechos humanos. Es cierto que este tema tiene un entronque evidente con la corriente que nace del *nominalismo medieval*, se prolonga a través de la *Reforma* y culmina en las doctrinas del *derecho natural racionalista*; no en vano estos factores ideológico-religioso-culturales son el presupuesto inmediato a la modernidad, de donde brota la toma de conciencia de los derechos humanos. Sin embargo, no es exacto considerar sin más como «reaccionaria» la postura adoptada por la *segunda escolástica* (Escuela de Salamanca y Teólogos S. J. de los siglos XVI-XVII).

Sin referirnos por el momento a la doctrina oficial de la Iglesia, podemos señalar de un modo esquemático los siguientes datos de la reflexión teológica en relación con los derechos humanos:

– En la reflexión teológica más primitiva, como la paulina, se encuentran pistas teórico-prácticas en que se apoyan y hasta se «fuerzan» las exigencias históricas de la libertad humana. La patrística no olvida esta urgencia práctica ni su correlativa reflexión teórica.

– La teología moral de la edad media, además

de insinuar el tratado de derechos fundamentales, desarrolló un tema que contiene evidentes conexiones con el de los derechos humanos; nos referimos al tema del llamado *derecho de gentes*. Dentro de las varias significaciones de esta categoría ético-jurídica hay que colocar la que denota la existencia de un orden moral que sobrepasa el estrictamente jurídico y que es la justificación de los derechos básicos de los diversos grupos humanos.

– En la doctrina ético-jurídica de los teólogos de los siglos XVI-XVII se encuentra un desarrollo más explícito del «derecho de gentes» y un claro apoyo a las exigencias morales de la dignidad humana. La Escuela de Salamanca, con ocasión del descubrimiento de América, profundiza en la dignidad *natural* del hombre y en los derechos que corresponden a *todo* hombre. En Vitoria, Soto, Cano y Las Casas se puede encontrar un elenco de derechos naturales correspondientes a todo hombre. Lo mismo hay que decir de los teólogos de la Compañía de Jesús, y particularmente de Suárez.

– Frente al olvido y al recelo de los teólogos de los últimos siglos ante las doctrinas de los derechos humanos, nacidas dentro de un contexto laicista y a veces anticlerical, se advierte en la actualidad un notable interés de la teología por el tema de la dignidad humana y de sus derechos. La producción bibliográfica es un claro indicio de este interés.

## D. 2. Doctrina social pontificia y derechos humanos

La actitud de la llamada «doctrina social de la Iglesia» ante las «Declaraciones de derechos humanos», que tienen lugar desde el siglo XVII hasta el XX, no ha sido siempre la misma. Ruiz-Giménez distingue los siguientes períodos y las siguientes actitudes: 1) fase contrarrevolucionaria (Gregorio XVI, Pío IX); 2) apertura de horizontes (León XIII); 3) nuevas perspectivas (de León XIII a Pío XII); 4) momento de la gran decisión (Juan XXIII); 5) Vaticano II y perspectivas posconciliares (*El Concilio y los derechos del hombre*. Madrid 1968).

Es justo reconocer que la actitud de la Iglesia no fue siempre positiva ante los derechos individuales, sobre todo durante el siglo XIX. Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que la doctrina oficial católica adopte una postura decidida a favor de los derechos humanos: Pío XII, Juan XXIII, Concilio Vaticano II, Pablo VI, Sínodo de Obispos, Juan Pablo II.

La encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris*, marca un hito en la aceptación y asunción, por parte de la Iglesia católica, del contenido de la «Declaración universal de los derechos del hombre». Tanto teólogos como pensadores sociales constatan la «total concordancia» entre los dos textos y la posibilidad que brindan para establecer un «diálogo entre los hombres católicos y los hombres no católicos». Por vez primera, en la encíclica *Pacem in terris*, el magisterio pontificio hace una declaración de derechos del hombre relativamente completa y, en cierto modo, sistemática, algo comparable a las Declaraciones de derechos del hombre promulgadas por asambleas nacionales o internacionales desde finales del siglo XVIII. Y así merece la pena recordar la valoración que la encíclica de Juan XXIII hace de la «Declaración universal de los derechos del hombre»: «Argumento decisivo de la misión de la ONU es la *Declaración universal de los derechos del hombre*, que la Asamblea general ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de esta declaración se proclama como objetivo básico, que deben proponerse todos los pueblos y naciones, el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos

y todas las formas de la libertad recogidas en tal declaración.

No se nos oculta que ciertos capítulos de esta declaración han suscitado algunas objeciones fundadas. Juzgamos, sin embargo, que esta declaración debe considerarse un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo. En dicha declaración se reconoce la dignidad de la persona humana, y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa, y otros derechos íntimamente vinculados con éstos» (PT 143-144).

El Concilio Vaticano II ofrece, en el conjunto de sus documentos, una exposición sistemática de los derechos fundamentales del hombre. De un modo expreso proclama una actitud positiva ante esta realidad de la época actual: «La Iglesia, pues, en virtud del evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece» (GS 41).

Pablo VI, en la carta apostólica *Octogesima adveniens*, al mismo tiempo que aprecia las declaraciones de los derechos humanos hace una crítica del sistema jurídico correspondiente: «Para inscribir en los hechos y en las estructuras esta doble aspiración (de igualdad y participación) se han hecho progresos en la definición de los derechos del hombre y en la firma de acuerdos internacionales que den realidad a tales derechos. Sin embargo, las injustas discriminaciones —étnicas, culturales, religiosas, políticas— renacen siempre. Efectivamente, los derechos del hombre permanecen todavía con frecuencia desconocidos, si no burlados, o su observancia es puramente formal. En muchos casos, la legislación va atrasada respecto a las situaciones

reales. Siendo necesaria, es todavía insuficiente para establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad. El evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado de los pobres y su situación particular en la sociedad: los más favorecidos *deben renunciar a alguno de sus derechos* para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás. Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» (OA 23).

El Sínodo de los Obispos de 1974, tratando de conmemorar el décimo aniversario de la encíclica *Pacem in terris* y el vigésimo aniversario de la Declaración de derechos humanos en las Naciones Unidas, formuló un mensaje final sobre los derechos humanos en el que se señalan «ciertos derechos hoy día más amenazados».

El papa Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis* (1979), concretó el tema de la dignidad del hombre en el respeto a los derechos humanos (n. 17), pidiendo que «los derechos del hombre lleguen a ser en todo el mundo principio fundamental del esfuerzo por el bien del hombre». La proclamación y la defensa de los derechos humanos es una constante del magisterio de Juan Pablo II.

Asimismo, la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979) proclamó que «el enunciado de los derechos fundamentales de la persona humana, hoy y en el futuro, es y será parte indispensable de su misión evangelizadora (*Documento de Puebla*, n. 1270), y, al mismo tiempo, hace un elenco de los derechos más importantes en el momento actual (n. 1271-1273).

Por todo lo expuesto, es fácil colegir el interés que actualmente existe en la teología y en la doctrina oficial de la Iglesia por la realidad de los derechos humanos. Aunque es preciso seguir avanzando en el conocimiento de la dignidad humana aun den-

tro de la misma Iglesia, se puede hablar de un «movimiento pastoral» en relación con los derechos humanos. Los recelos pasados han desaparecido; el cristianismo se proclama claro defensor de los derechos del hombre. Más aún, en este tema se unifican los intereses de las diferentes Iglesias. La V Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias cristianas (Nairobi, 1975) es un exponente claro del interés de las Iglesias no católicas por los derechos humanos. El trabajo por los derechos fundamentales del hombre integra hoy a todos los cristianos.

---

### LECTURAS COMPLEMENTARIAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris*, n. 11-27  
(Elenco de derechos humanos).

Sínodo de Obispos 1974, Mensaje final: *Derechos humanos hoy día más amenazados*.

Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 17.  
Puebla, n. 1268-1274:

La realización de la persona se obtiene gracias al ejercicio de sus derechos fundamentales, eficazmente reconocidos, tutelados y promovidos. Por eso, la Iglesia, experta en humanidad, tiene que ser voz de los que no tienen voz (de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas), correspondiéndole una actividad de docencia, denuncia y servicio para la comunión y la participación.

Frente a la situación de pecado surge, por parte de la Iglesia, el deber de denuncia que tiene que ser objetiva, valiente y evangélica, que no trata de condenar, sino de salvar al culpable y a la víctima. Una tal denuncia, hecha después de previo entendimiento entre los pastores, llama a la solidaridad interna de la Iglesia y al ejercicio de la colegialidad.

El enunciado de los derechos fundamentales de la persona humana, hoy y en el futuro, es y será parte indispensable de su misión evangelizadora.

Entre otros, la Iglesia proclama la exigencia y realización de los siguientes derechos:

*Derechos individuales:* derecho a la vida (a nacer, a la procreación responsable), a la integridad física y psíquica, a la protección legal, a la libertad religiosa, a la libertad de opinión, a la participación en los bienes y servicios, a construir su propio destino, al acceso a la propiedad y a «otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores» (GS 71).

*Derechos sociales:* derecho a la educación, a la asociación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la recreación, al desarrollo, al buen gobierno, a la libertad y justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones.

*Derechos emergentes:* derecho a la propia imagen, a la buena fama, a la privacidad, a la información y expresión objetiva, a la objeción de conciencia «con tal que no se violen las justas exigencias del orden público» (DH 4), y a una visión propia del mundo.

Sin embargo, la Iglesia también enseña que el reconocimiento de estos derechos supone y exige siempre «en el hombre que los posee otros tantos deberes: unos y otros tienen, en la ley natural que los confiere o los impone, su origen, su mantenimiento y vigor indestructibles» (PT 28).



## Unidad 4.<sup>a</sup>

---

# Moral de la comunicación interpersonal

---

- A. SINTESIS  
· Ética del encuentro interpersonal.
  - B. Para AMPLIAR  
Actitudes éticas de la comunicación interpersonal.
  - C. Para PROFUNDIZAR  
Teología de la convivencia interpersonal según el Concilio Vaticano II.
  - D. Para CONFRONTAR  
· El valor de la intimidad en la comunicación interpersonal.
-

## GUIA

La persona es un *ser para la comunicación*. En el conjunto de la reflexión ética sobre la persona no puede faltar una referencia expresa a la dimensión moral de la comunicación interpersonal. Ese es el objeto de la presente Unidad.

Teniendo de fondo la teología de la comunicación (tal como la expone el Concilio Vaticano II), la consideración propiamente ética se centra en tres vertientes:

- en el encuentro interpersonal;
- en las actitudes de la comunicación;
- en el valor de la intimidad que ha de realizarse precisamente en la relación interpersonal.

## A. Síntesis

### Etica del encuentro interpersonal.

---

A. 1. Descubrimiento del «otro» como un «tú».

A. 2. Manifestación auténtica del «yo» en la comunicación interpersonal.

A. 3. Creación del «nosotros» como eje de la comunicación interpersonal.

---

El encuentro, además de categoría antropológico-teológica, es una *exigencia ética*. Se puede hablar de la «moral del encuentro» en cuanto que la comunicación intersubjetiva tiene una dimensión ética.

Reducimos la moral del encuentro a tres grupos de exigencias: a) descubrir y tratar al otro como un «tú»; b) manifestarse en la comunicación interpersonal como un «yo»; c) crear el «nosotros» como eje de la convivencia interpersonal.

#### A. 1. Descubrimiento del «otro» como un «tú»

##### a) *El otro no debe ser tratado como un objeto*

Las personas valen en cuanto tales. Sin embargo, las personas pueden adoptar diferentes modalidades, en cuanto son vistas y aceptadas de diversa forma por los demás. En este sentido, podemos convertir a los demás en «objetos», en «personas» o en «prójimos». La convivencia será de distinta índole según sean objetos, personas o prójimos los que la componen.

Existen diversas maneras de *hacer del otro un objeto*. He aquí las principales:

- *Un «Don Nadie»* (Quevedo). Como si no existiese para mí. Existe materialmente, pero no como persona. Para muchos, la sociedad humana, fácticamente convertida en objeto, es un inmenso y multi-forme «Nadie». Se origina así un solipsismo, que cierra el mundo interpersonal.

Es imposible tener amistad con todos los hombres. Sin embargo, es necesario, y es posible, estar dispuestos a abrirse a todos los hombres de una manera potencial.

- *Un instrumento*. Damos un paso: se considera al otro, pero se lo considera como algo que me sirve. Es un objeto, de cuyas propiedades yo me sirvo para la realización de mis fines. La instrumentalización del hombre por el hombre ha sido puesta de relieve por los pensadores de nuestro tiempo: Marx (alienación); Heidegger (Zeug); Sartre (Utensilitéé); Marcel (ser y tener); relación siervo-señor en la visión de Hegel.

Hay que considerar la frecuencia con que en la vida pública y en la vida privada el hombre queda reducido a un instrumento manipulado para fines

personales. Recordemos algunas formas: 1) esclavitud; 2) prostitución; 3) la sociedad de consumo hace del hombre un «productor» o un «consumidor»; 4) el funcionario; 5) instrumentalización en todos los sentidos.

• *Un rival.* En cuanto objeto, el otro puede serme ante todo un obstáculo, algo que se interpone enojosa y perturbadoramente en el camino de mi vida. De un modo directo, inmediato, casi físico; o de un modo mediato, espiritual.

Al otro se le puede considerar como un rival. Y se le puede tratar como un rival; se pasa a la acción. Y esta acción puede revestir diversas modalidades: 1) asesinato físico; 2) asesinato personal; 3) la mera evitación. Entonces es cuando se realiza la frase de Sartre: «El infierno son los otros».

• *Un objeto de contemplación.* Es la reducción del «tú» a un «ello». En cuanto objeto de contemplación, el otro es para mí un «espectáculo». Me sitúo ante él y lo contemplo. Para contemplar se necesita cierta retracción: retirarse un poco (distanciamiento existencial); la retracción lleva consigo la abstención y la expectación.

• *Un objeto de transformación.* El otro queda reducido aquí a un objeto de operación transformadora. Esta transformación puede hacerse con una finalidad conflictiva; pero también puede realizarse con un sentido de intención perfectiva y amorosa. Pensemos en la educación o en la relación entre médico y enfermo.

### *b) El otro debe ser tratado como persona*

Cuando se convierte al otro en un objeto, se violenta su ser. Únicamente se lo acepta tal cual es cuando se le considera como una persona. Como un «tú».

La amistad constituye el núcleo verdaderamente interpersonal de cualquier relación dilectiva. Lo que en tal relación constituye vinculación entre personas, es amistad. Pero la amistad no es: ni mera contemplación (no se ama un «que», sino un «quien»), ni mero gobierno (esto supone una objetivización), ni mera suplencia (se le convierte en un algo y no en un alguien). La amistad, según Laín

Entralgo, se define por estos tres aspectos: coejecución-concreencia-mutua donación.

### *c) El otro es, para el creyente, un prójimo*

La comprensión más grandiosa del otro es verlo como «prójimo» y tratarlo como tal. La amistad se convierte así en caridad. Aunque este término se encuentre un poco desvirtuado, sin embargo es el que mejor define la nueva relación entre las personas.

La proximidad se crea únicamente en referencia a una visión religiosa. La última razón del amor al prójimo es Dios: «La razón de amar al prójimo es Dios» (2-2, q. 103, a. 3); pero eso no es alienar al prójimo. Hay también una dimensión escatológica (la razón de amar al prójimo es la «compañía en la plena participación de la bienaventuranza eterna» (2-2, q. 26, a. 5).

El encuentro modélico del otro en cuanto prójimo puede leerse en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-27).

## **A. 2. Manifestación auténtica del «yo» en la comunicación interpersonal**

Hemos visto que es necesario descubrir en el otro un «tú» y relacionarse con él de ese modo para que pueda existir una convivencia interpersonal. Pero no basta con eso. Es necesario, además, que el yo se manifieste en cuanto «yo». Únicamente habrá un «tú» si existe un «yo».

¿Cómo se manifiesta el yo en relación con el tú? Hay formas deficientes y formas auténticas.

### *a) Formas deficientes de comunicación*

#### • *Papel social*

A veces el yo se manifiesta en la convivencia como un papel social que tiene que realizar, generalmente por presión social. Existe en el mundo un complejo espectacular, y todos nos sentimos un po-

co papel a desempeñar, desde el punto de vista profesional o psicológico. Sartre ha hecho estudios fenomenológicos interesantes sobre los diferentes papeles sociales en la comunidad humana actual.

Es necesario tener en cuenta que en la vida social todos nosotros tenemos un «status», y a ese «status» corresponde un «rol social» (= un papel a desempeñar). Esto es necesario y es bueno. Lo malo es cuando el yo nunca se manifiesta en la línea personal, sino que siempre lo hace en la línea de papel social; o, lo que es peor, cuando en las formas personales, que debieran estar privadas de todo rol social, asume un papel social.

Si los que componen el grupo o la comunidad no hacen más que desempeñar papeles sociales, es difícil que se pueda dar una convivencia interpersonal. Será un «drama», o a veces una «comedia»; carecerá de lo vital, de lo cordial, de lo íntimo.

#### ● *La máscara*

A veces el yo se presenta delante del tú no como el tú es para él (papel social), sino como el yo quiere aparecer a él sin serlo. Es el complejo del fariseísmo. No hay nada más inauténtico, ni nada más anacrónico, hoy, que el espíritu farisaico. La máscara puede entenderse en un sentido físico o en un sentido existencial; aquélla no es más que la consecuencia de ésta.

El yo se manifiesta como máscara en cuanto simultáneamente se expresa y se oculta: oculta la individual personalidad del enmascarado y expresa la voluntad de éste de «parecer» a los demás, en ocasiones también a sí mismo, lo que la máscara representa.

Cuando el yo se manifiesta como máscara en la convivencia, los tú adoptan una postura esencial ante él. «Sólo un recurso tengo a mano para salir del azoramiento temeroso que ha producido en mí la visión del enmascarado. Consiste en enmascararme yo ante él, en ser lo que él es para mí. A su indeterminación replico yo con la mía; a la desazón que él pone en mi alma, con la que yo pongo en la suya; y así el carnaval es, desde el punto de vista fenomenológico, la fiesta de aquellos que durante algunas horas sólo como 'puros hombres' quieren

vivirse entre sí» (Laín Entralgo). Si una comunidad vive como máscara, aparece en una situación carnavalesca que le impide tener una convivencia auténticamente humana.

#### ● *Refugio inconsciente*

En múltiples ocasiones, el yo se manifiesta delante del tú y en la convivencia interpersonal no a través de su consciente, sino a través de su vida inconsciente.

No podemos dejar de convivir tal como somos. Y somos también subconsciente. Actuamos así también. Lo malo está cuando únicamente convivimos al nivel de nuestra vida subconsciente. Se dan muchos mecanismos de proyección del inconsciente en la vida.

#### b) *Forma auténtica de manifestación*

El yo se manifiesta auténticamente en la convivencia cuando se realiza la relación a nivel de su yo consciente. Para hacerlo se requiere lo siguiente:

– Integración de los estratos de la persona en la unidad del yo consciente.

– Responsabilización: el yo debe sentirse con la posibilidad de dar respuesta de sí mismo frente a los demás.

– Apertura: salida de la tentación del «yoísmo» que nos acecha continuamente. El hombre es apertura; tiene que vivir en apertura.

– Bajo la mirada del «tú divino»: toda relación del yo con el tú se hace a través de la relación con el tú divino. San Pablo lo expresó al afirmar que nos amamos en las entrañas de Cristo.

### A. 3. **Creación del «nosotros» como eje de la comunicación interpersonal**

No basta con el descubrimiento del otro como un «tú». No basta con la manifestación del yo como un auténtico «yo». Para que exista una comunidad es necesaria la aparición del «nosotros». No hay convivencia sin el eje o núcleo del «nosotros».

Pero ¿qué es el «nosotros»? Es una realidad difí-

cil de precisar. No tenemos categorías para expresarla. Podemos, sin embargo, hacer algunas aproximaciones:

– La nostridad no es un ser de razón. No es algo que los hombres inventamos para hablar de la comunidad; esto sería la vieja tesis de que la sociedad es una relación sin realidad objetiva.

– La nostridad es algo realmente distinto del «tú» y del «yo». Es algo nuevo. Pero, al mismo tiempo, es una realidad sustentada en las personas. No puede existir un nosotros si no existe un tú y un yo.

– La nostridad es una realidad distinta y al mismo tiempo sustentada en el tú y en el yo; pero únicamente se da cuando las personas se relacionan. Es una realidad dinámica, una realidad relacional. Aunque se puede hablar de un nosotros estructural, sin embargo esa estructura es referencial y relacional.

– La nostridad se constituye con una apertura a un «tercero». El nosotros no se da simplemente con una relación dual (diada) del yo-tú, sino con la relación triplicada. Podemos decir que el «nosotros» es la matriz o el ámbito constitutivo de las personas: a) el yo es «yo» en el nosotros; b) el tú es «tú» en el nosotros; c) él es «él» en el nosotros; d) el vosotros

es «vosotros» en el nosotros. La realidad básica es el nosotros.

– La nostridad se forma con la reciprocidad de las personas. La nostridad es el carácter recíproco de los hombres. La relación de reciprocidad entre los hombres los conforma y los configura. Aparece así una «sobrepersonalidad». Aparece la relación de grupo o relación colectiva, a la que solemos dar el nombre de «comunidad». La comunidad llega a ser la categoría fundamental para la aprehensión y la realización de los hombres.

A partir de lo dicho, la nostridad no es:

– yuxtaposición de personas, sino reciprocidad de las mismas;

– no es un proyecto de trabajo en común (comunidad de trabajo);

– no es una comunidad inactiva de personas que se miran a sí mismas (narcisismo comunitario).

La nostridad es vital y operativa al mismo tiempo.

Para entender el «nosotros» humano hay que acudir al «nosotros» trinitario. El nosotros humano repite en forma finita la realidad trinitaria que los padres griegos llamaron «perijoresis» y los latinos «circuminsessio».

## B. Para AMPLIAR

Actitudes éticas de la comunicación interpersonal.

- 
- B. 1. Veracidad.
  - B. 2. Fidelidad.
  - B. 3. Otras actitudes.
- 

### B. 1. Veracidad

#### a) *Actitud ética global*

La veracidad es una de las actitudes éticas que más amplia aceptación y desarrollo han recibido dentro de la tradición moral occidental. En torno a este valor se ha constituido, en gran medida, la conciencia moral del hombre occidental. La veracidad ha sido una de las preocupaciones de la educación ética, ya desde la infancia.

La tradición judeo-cristiana ha desarrollado una rica comprensión acerca de la veracidad. Desde la exigencia veterotestamentaria: «No darás falso testimonio contra tu prójimo» (Ex 20, 16), puede advertirse una corriente de aceptación y de insistencia en torno al valor de la veracidad. Tanto el Antiguo como, sobre todo, el Nuevo Testamento y, más particularmente, los escritos de san Juan, dan especial relieve a la verdad como estructura básica de la historia de salvación.

Dentro de la tradición teológica es necesario destacar la importancia de san Agustín, el gran buscador de la verdad, el gran defensor de la veracidad y el gran enemigo de la mentira, a la que consideró como intrínsecamente mala siempre.

Santo Tomás, por su parte, sigue las huellas de san Agustín y establece precisiones valiosas; de él es

la rica distinción entre «*veritas vitae*» (= verdad de la vida) y «*veritas rei*» (= verdad objetiva). El magisterio de la Iglesia tampoco ha descuidado el tema de la veracidad; baste recordar el Mensaje de navidad de 1960 de Juan XXIII sobre la verdad y la veracidad.

La moral tradicional ha expuesto con amplitud las exigencias de la verdad: buscar la verdad, pensar la verdad, obrar la verdad, decir la verdad, etc. También ha desarrollado notablemente la casuística relacionada con la mentira.

Defendiendo como mala la mentira, los moralistas han encontrado diversos principios para coonestar las excepciones exigidas por el deber de ocultar en ciertas ocasiones la verdad; las soluciones principales han sido las siguientes: restricción mental, distinción entre la verdad debida y verdad no debida.

Los planteamientos tradicionales sobre la moralidad de la mentira se movían dentro de una metodología deóntica: considerando la moralidad del acto a partir de la «materia» abstractamente entendida e identificando el bien óntico de la verdad con la exigencia ética de la veracidad. Un mejor planteamiento moral desde la opción metodológica de la teleología ilumina con mayor exactitud la dimensión ética de la mentira:

- se distingue el bien óntico de la verdad y el

valor ético de la veracidad, así como el mal óntico de no decir la verdad y el mal moral de la mentira;

– se entiende la moralidad del comportamiento o de la situación no sólo desde el significado aséptico del decir o no decir la verdad, sino desde el significado global del comportamiento o de la situación;

– dentro de ese significado global del comportamiento o de la situación pueden darse serios y auténticos conflictos entre el bien de decir la verdad y otros bienes necesarios para la realización de la persona y de la sociedad;

– un sano discernimiento del conflicto de valores se resolverá con la elección del bien que objetivamente sea mejor y que, en algunos casos, llevará consigo el no decir la verdad;

– en ese caso, la mentira no será un mal moral, sino, a lo sumo, un mal de carácter óntico.

---

Aparte de estas disquisiciones morales, para el hombre de hoy sigue teniendo vigencia la veracidad como actitud ética global. Sin esta actitud no tendrían sentido ni la vida personal ni la relación interpersonal. En la verdad descansa el ser y en la veracidad se reafirman continuamente la existencia personal y la comunidad interpersonal. La veracidad constituye, por tanto, uno de los pilares básicos sobre los que se asienta la conciencia moral de la humanidad.

---

### b) *Los ámbitos de la veracidad*

Siendo la veracidad una actitud global de la existencia humana, abarca todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, conviene poner de relieve algunos aspectos de particular importancia para la coherente realización de la convivencia interpersonal.

Señalamos, como especialmente importantes para el hombre actual, los siguientes ámbitos de la veracidad:

– En primer lugar, resulta imprescindible para la realización de la existencia humana personal e interpersonal proyectar la vida humana a través de la *voluntad de verdad* como actitud básica. Es la «vo-

luntad de verdad» la actitud que penetra todo el actuar auténticamente humano y que da sentido al respeto ante los demás hombres.

En el mundo actual resulta especialmente necesaria esta actitud, ya que el hombre de hoy está profundamente aquejado por la dificultad de realizar el valor de la verdad en su propia vida. «Mientras los hombres estuvieron acostumbrados y dispuestos por sus creencias religiosas a aceptar la verdad moral, no era preciso incluir la voluntad de verdad entre las cuestiones fundamentales de la ética de la personalidad. Otra es la situación hoy, cuando no sólo se ha roto la conexión de verdad religiosa y verdad moral para una gran parte de los hombres, sino que incluso se ha puesto en cuestión la verdad ética y su conocimiento en general. Por ello es hoy preciso poner la *voluntad de verdad* como actitud moral básica de una ética personal adaptada a la época» (M. Messner, *Ética general y aplicada*. Madrid 1969, 93). Esta «voluntad de verdad» ha de concretarse en la manera de vivir la vida personal y la relación interpersonal.

– Ambito importante para la realización de la veracidad es el de la *vida propiamente pública*. Es aquí donde se pone a prueba en el mundo actual el valor de la verdad. La veracidad debe ser realizada:

- en los medios de comunicación social;
- en los sistemas de propaganda, publicidad, etc.;
- en el interior de los grupos e instituciones, como, por ejemplo, la Iglesia.

– Rahner señala como ámbito importante de la veracidad el del *respeto al parecer ajeno*. «Me refiero al amor y a la fe respecto a la verdad oculta en el prójimo bajo su punto de vista contrario al nuestro, con el que no podemos estar de acuerdo, y respecto a la unidad en esa verdad. Es la veracidad concebida como clima para la verdad del otro, que todavía no es consciente de sí misma, sino que ocasionalmente está oculta bajo la apariencia de su contradicción» (*Escritos de teología*, VII. Madrid 1969, 268).

## B. 2. Fidelidad

La fidelidad es la actitud que camina unida a la veracidad. Constituye otro de los pilares sobre los





que se asienta con seguridad la convivencia de los hombres. Lo mismo que la veracidad, puede ser entendida tanto a nivel personal como a nivel interpersonal.

Para el cristiano, el prototipo de la fidelidad es Dios, quien guarda fidelidad a la alianza contraída, a pesar de la infidelidad del pueblo (Os 2, 16-23; 11, 7-9). El Dios de la historia de salvación es fiel (1 Cor 1, 9; 10, 13; 2 Cor 1, 1-28; 1 Tes 5, 24) y cumple todas sus promesas en Cristo Jesús, que es el «testigo fiel» (Ap 1, 5).

La fidelidad es una actitud global de la existencia humana auténtica. Se concreta en diversos ámbitos del comportamiento personal e interpersonal. Desde la fidelidad al propio proyecto vocacional hasta la fidelidad a la palabra dada se encuentran muchas situaciones en las que el hombre tiene que ser fiel a sí mismo y a los demás.

Las relaciones interpersonales tienen sentido si media la creencia de un hombre en otro hombre. La fidelidad es la garantía de nuestra rectitud en las relaciones con el prójimo. Pero advertimos que el motivo último que exige y, en cierto modo, compromete una conducta consecuente y fiel, no son simplemente nuestras promesas o los actos que pueden pasar por tales, sino nuestra calidad de imágenes de Dios y las pruebas de amorosa fidelidad que hayamos recibido.

### B. 3. Otras actitudes

Además de las actitudes que dicen relación al ámbito de la verdad, existen otras muchas como concreción del valor moral de la comunicación interpersonal auténtica.

Resulta difícil, por no decir imposible, hacer una exposición de todo el conjunto de actitudes que integran la vida de diálogo interpersonal. Admitiendo el principio del progresivo descubrimiento histórico de las diferentes morales, nos agrada resaltar para el momento actual las siguientes actitudes como pilares básicos para una comunicación interpersonal:

– Respeto: al otro en cuanto tal y a sus manifestaciones, ideas, creencias, etc.

– Pluralismo: frente a toda postura de intransigencia y de dogmatismo.

– Diálogo: como posibilidad de encuentro entre personas en orden a la consecución de una sociedad pluralista y convergente.

– Servicio: aceptando la definición del hombre como «ser para los demás».

– Igualdad: como valoración del hombre en su radical y unitario valor frente a todos los «muros de clase» creados por la injusticia y creadores de injusticia.

– Acogida de todo hombre, sobre todo el marginado, para lograr la amistad, que es la estructura fundamental de la relación propia de persona a persona.

No es el momento de hacer un desarrollo de las actitudes anotadas. Baste recordar que la actitud dialógica abarca todo el conjunto de la vida humana. Allí donde haya comunicación de personas se puede y se debe hablar de diálogo. Por lo demás, el mundo actual conoce muchas formas de diálogo:

– diálogo de generaciones (una de cuyas variantes es el diálogo de padres e hijos);

– diálogo de culturas y de diversas concepciones globales de la vida;

– diálogo de grupos: a nivel internacional (en busca de la paz, etc.); a nivel nacional (diálogo de partidos, diálogo de gobierno y oposición, etc.); a nivel de grupos intermedios (diálogo en el mundo laboral, en el mundo de la cultura, etc.);

– diálogo religioso: diálogo de creyentes y no-creyentes; diálogo interconfesional; diálogo de la Iglesia con el mundo; diálogo al interior de cada grupo religioso, etc.;

– diálogo cualificado: diálogo médico, diálogo psicoterapéutico, diálogo pastoral, diálogo con Dios.

---

La ética concreta de la persona encuentra en las actitudes del diálogo interpersonal un ámbito importantísimo para su verificación. No en vano se integran en el diálogo el aspecto subjetivo y la dimensión social de la vida personal.

---

## C. Para PROFUNDIZAR

### Teología de la convivencia interpersonal según el Concilio Vaticano II.

«La perfección del coloquio fraterno no está en el progreso, sino más bien en la comunidad que entre las personas se establece, la cual exige el mutuo respeto, su plena dignidad espiritual. La revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre» (GS 23).

El Concilio Vaticano II se ha preocupado de este problema y le ha dedicado un capítulo (el 2.º) de la *Gaudium et spes*. Afirma que la revelación cristiana «nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social» (n. 23). A continuación (n. 24-32) hace un esbozo de la teología de la comunidad humana.

La teología de la comunicación humana puede resumirse en los siguientes principios fundamentales:

- *La convivencia o la sociabilidad es algo esencial a la persona.* «La vida social no es, pues, para el hombre, sobrecarga accidental» (GS 25). De aquí se siguen algunas consecuencias que acertadamente señala el n. 25 de la *Gaudium et spes*:

- Absoluta necesidad de la vida social: la persona «por su misma naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social».

- La vida social nace y se orienta a la persona: «porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones es y debe ser la misma persona humana».

- La vida social engrandece al hombre: «Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación».

- Existe una mutua interdependencia entre per-

sona y vida social: «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados».

- Esta influencia de la sociedad sobre la persona se da tanto en el aspecto bueno como en el malo: «Si la persona humana, en lo tocante al cumplimiento de su vocación, incluida la religiosa, recibe mucho de esta vida en sociedad, no se puede, sin embargo, negar que las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal».

- Todo esto cobra mayor relieve en nuestros días, en que se multiplican las relaciones entre los hombres: «Este fenómeno, que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece sin embargo muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos».

- *La comunidad en el misterio de la creación.* «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad» (GS 32). «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano, para poblar toda la haz de la tierra (Hch 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (GS 24).

El orden de la creación no es algo distinto del orden de la salvación. En la creación se da una forma previa de la «caridad», que se manifiesta en el orden de la salvación. Una teología que no sea estática, sino que esté orientada de manera histórico-salvífica, acepta en nuestros días la idea fundamental de aquella escuela medieval que entendía el 'lo-

gos' de la creación como 'prólogo' de la encarnación.

De aquí se sigue:

– La existencia de la humanidad como una realidad concreta. La humanidad tiene un sentido de totalidad; es única; abarca a todos los individuos históricos.

– La humanidad se encuentra, delante de sí misma y delante de Dios, como un único sujeto.

– La humanidad se siente solidaria con el cosmos: el hombre no consigue su perfección última sin el cosmos.

• *Comunidad histórico-salvífica.* «Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres y no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad» (GS 32). Comunidad de la alianza. Comunidad de revelación. Comunidad de acción salvífica. Comunidad de historia.

• *Comunidad y misterio cristológico.* «Esta índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo... Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna, entre todos los que con

fe y caridad le reciben, después de su muerte y resurrección; esto es, en su cuerpo que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido» (GS 32). La ley universal de la comunidad humana queda plenificada en Cristo. Es la cristificación de toda convivencia humana. Cristo es el punto omega de todo proceso de socialización.

• *Comunidad: trasunto de la comunidad trinitaria en el amor.* «Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, 'como nosotros también somos uno' (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios, en la verdad y en la caridad» (GS 24).

• *Comunidad y misterio escatológico.* «Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo, hermano, darán a Dios gloria perfecta» (GS 32).

A partir de estos principios teológicos se ha de desarrollar la moral de la convivencia humana.

## D. Para CONFRONTAR

El valor de la intimidad en la comunicación interpersonal.

### a) *Fenomenología de la intimidad*

Para hacer una fenomenología de la intimidad, hemos de partir de la experiencia o vivencia del fenómeno de lo «íntimo». El lenguaje tiene una función de introducción y de revelación de esa experiencia. Todos conocemos expresiones como éstas:

«somos amigos íntimos»; «aquí reina una atmósfera de intimidad»; «esta Iglesia es muy íntima»; «aquí se siente uno al abrigo y protegido»; «aquí reina un ambiente familiar».

Paralelamente a estas expresiones, existen otras en las cuales lo «íntimo» se dice en relación a una

sola persona: «mis pensamientos y mis sentimientos más íntimos»; «no apruebo tales intimidades»; «no tiene usted derecho a preguntarme sobre esto».

Esto nos dice que la intimidad se puede constatar tanto a nivel interpersonal como a nivel propio y estrictamente personal. Veamos las características que fenomenológicamente componen tanto una intimidad como otra.

#### ● *Ambito interpersonal*

En la experiencia de la intimidad como ámbito *interpersonal* encontramos estos *componentes*:

– Un círculo íntimo comprende siempre varias personas, pero pocas en número; excluye la masa y el grupo en cuanto tal; jamás podremos decir que una reunión masiva posee un carácter íntimo.

– Pero no basta el pequeño grupo; es necesaria una atmósfera especial en ese grupo de personas. Se trata de un ambiente que no tolera extraños ni un medio extraño, que no admite espacios vacíos, producidos por el advenimiento de un extraño o un desconocido. Se requiere que los que se reúnen sean amigos y no extraños.

– Sin embargo, el hecho de reunirse en un pequeño grupo algunos amigos o conocidos no es todavía un factor decisivo para la aparición de un ambiente íntimo. La intimidad es un lazo profundo, que da a los reunidos la impresión de encontrarse seguros, protegidos con la presencia común. Una atmósfera íntima entre seres humanos quiere decir que se sienten mutuamente en su casa, al abrigo los unos junto a los otros; esto quiere decir que se encuentran juntos (no hay posibilidad para la distancia en una atmósfera íntima), pero que ese sentirse y estar juntos es para descubrir el misterio inefable de la persona.

• Estos componentes nos hablan de la *característica fundamental* que especifica la intimidad: es una comunicación de personas, pero permaneciendo personas. En la intimidad no hay lugar para lo artificial ni para la desconfianza o para una actitud sospechosa que mantiene a las personas alejadas unas de otras y que obliga a cerrarse al otro. Existe una atmósfera de confianza, dentro de la cual el «yo» y el «tú», rodeados de intimidad, se confían mutuamente sus secretos personales y los saben a

seguro. Lo que se dice en la atmósfera de la intimidad no se puede revelar fuera de ella; o, al menos, no se puede decir de la misma manera que en la intimidad.

#### ● *Ambito personal*

Las anteriores reflexiones nos llevan a tener que admitir –en correlación– otro tipo de intimidad: la estrictamente *personal*. No puede entenderse la una sin referencia a la otra.

– La intimidad estrictamente personal es una *necesidad de la persona*. Se advierte esta necesidad si examinamos el caso contradictorio de la falta de intimidad en un enfermo psicopatológico. En algunos esquizofrénicos falta el sentimiento de poder cerrarse a otro; viven continuamente en la convicción de que los demás pueden llegar a leer sus pensamientos. En el hombre normal se percibe el ritmo de apertura y de cierre al otro. Este ritmo de abrirse y cerrarse es una característica antropológica.

– Para mantener la intimidad, se necesita poseer *cierto secreto*. Pero este secreto no está en el plano del «tener» (plano objetivo de los secretos), sino en el plano del «ser» (en el de la experiencia vivida). Es el secreto en primera persona. El secreto se identifica con el misterio de la persona. Es inexplicable porque, en definitiva, proviene de la inefabilidad última del «yo».

De este modo podemos definir la intimidad personal como un secreto personal. O, mejor, como el secreto de la personalidad propia del yo. El yo vive la intimidad como lo más propio, lo más típico y constitutivo de sí mismo. La intimidad es el sector del secreto personal.

– A la intimidad personal acompaña siempre el *sentimiento del pudor*. Este es un sentimiento de protección del individuo y de su valor personal contra la esfera total de lo general. El pudor de la persona siente vergüenza del descubrimiento de la esencia propia y pretende velarla de una manera que le proteja. Pero el pudor no es una clausura hermética; es una envoltura protectora. Al rodear de respeto lo que es personal, el pudor rechaza toda tentativa de violación y de hurto de la intimidad; pero al mismo tiempo moverá a acercarse a ella con respeto, reverencia y tacto.

### ● *Integración de los dos ámbitos*

Después de haber visto las características que definen tanto a la intimidad interpersonal como a la intimidad personal, tenemos que advertir que *no se oponen* entre sí, sino que se complementan mutuamente. La intimidad personal necesita de la intimidad intersubjetiva para poder manifestarse. El respeto y el tacto son elementos necesarios para la intimidad intersubjetiva; y la apertura de intimidad intersubjetiva es el clima necesario para que se dé la intimidad personal.

De este modo alcanzamos el núcleo «paradójico» de la intimidad. La interioridad de la persona es al mismo tiempo «recogimiento» y «apertura». Por eso la intimidad se tiene que entender en clave de *intersubjetividad*: es el ámbito en el que se vivencia el misterio relacional de las subjetividades. La intimidad personal es la atmósfera en la cual cada yo vive su mismidad como subjetividad. La revelación de la intimidad es, pues, esencialmente revelación de sí; lo cual vale igualmente de la encarnación de la intimidad. Este dato es decisivo para la atmósfera en la que se debe vivir la intimidad, tanto para su poseedor como para el que se acerca a la intimidad de su prójimo.

### b) *Intimidad y comunicación interpersonal*

Además de esta fenomenología de la intimidad, hay que hacer una moral de la intimidad. Expondremos algunos de los valores morales fundamentales que hay que salvar en la persona para que se realice en intimidad:

#### ● *La intimidad tiene que vivenciarse y realizarse en la apertura a un «tú»*

No puede vivenciarse la intimidad por el camino del enclaustramiento. La intimidad del «yo» únicamente se descubre y se vivencia a partir de la aceptación de un «tú». Esto supone que no puede existir intimidad si no existe el aspecto relacional. No se tiene conciencia del yo más que en la relación esencial con el otro. Esta apertura al otro termina por descubrir la apertura al «tú» trascendente. No

hay intimidad personal plena si no se admite la relación con Cristo y con Dios, «intimior intimo meo» (san Agustín).

#### ● *Para realizar la intimidad, hay que revalorizar las manifestaciones externas*

El hombre es una estructuración de interioridad y exterioridad. Por eso mismo, nada de lo que se ve en la persona puede contemplarse groseramente ni registrarse de una manera fríamente objetiva. Lo que se puede contemplar con los ojos participa del respeto y del valor moral inagotable de la persona.

#### ● *Para vivir su intimidad, la persona debe vencer la tentación del retraimiento*

Una vivencia de la intimidad que se opusiese por principio a la revelación de los contenidos personales constituiría una degradación moral y se opondría a las normas éticas que se desprenden del verdadero personalismo. El retraimiento puede darse también cuando la persona se niega a expresarse cuando tendría obligación de hacerlo. De cualquier manera que entendamos la intimidad, no podemos vivirla ni con exclusivismos, ni con autosuficiencia, ni con egoísmo. La verdadera experiencia de la intimidad no cierra toda vía de acceso al otro. Tenemos que afirmar que el derecho a la intimidad personal no es, de manera general, un valor absoluto; de suerte que, en cuanto a la posesión del secreto personal, no se puede sostener pura y simplemente que todo lo que uno conoce reservadamente, en virtud de la interioridad, tiene que permanecer oculto.

#### ● *La intimidad personal exige que las personas se acerquen entre sí como sujetos*

Desde este principio se deduce que no se puede forzar al otro a manifestarse y que el acercamiento ha de estar lleno de respeto.

A partir de los valores que acabamos de exponer, es como hay que resolver los problemas concretos de moral relacionados con la intimidad personal.



# Unidad 5.<sup>a</sup>

---

## Bioética




### Apartado 1

El valor de la vida humana desde su comienzo hasta su fase terminal.

### Apartado 2

Etica de la reproducción humana asistida.



## GUIA

La moral cristiana de todas las épocas ha tenido una preocupación notable por los problemas relacionados con la vida humana. Dentro de los cuadros de la virtud de la justicia o del quinto precepto del decálogo, la tradición teológico-moral ha analizado múltiples problemas en conexión con la vida corporal. Sin embargo, el tratado de bioética ha cobrado un relieve especial durante las últimas décadas, debido sobre todo a los avances de las ciencias médicas que plantean nuevos interrogantes a la conciencia moral.

De entre los muchos problemas que integran el tratado de bioética, seleccionamos dos para ser analizados en esta Unidad:

- el primero se refiere al *valor de la vida humana*, desde su comienzo hasta su fase terminal;
- el segundo se centra en el estudio de las *técnicas de reproducción humana asistida*.

Ambos temas tienen una importancia objetiva indiscutible. Sirven, además, para poner a prueba la metodología moral en este campo decisivo de la bioética.



# Apartado 1

El valor de la vida humana  
desde su comienzo hasta su fase terminal.

- A. SINTESIS  
Etica fundamental y coherente de la vida humana.
- B. Para AMPLIAR  
La vida humana ante el riesgo de no ser respetada.
- C. Para PROFUNDIZAR  
El estatuto antropológico y ético del embrión humano.
- D. Para CONFRONTAR  
Posturas históricas sobre el valor de la vida humana.

## A. Síntesis

Ética fundamental y coherente de la vida humana.

---

A. 1. Necesidad de una ética fundamental y coherente de la vida humana.

A. 2. Formulación sistemática del valor ético de la vida humana.

A. 3. Sensibilidades éticas concretas sobre el valor de la vida humana.

---

### A. 1. Necesidad de una ética fundamental y coherente de la vida humana

En la historia evolutiva de las ideas morales puede encontrarse justificación a la afirmación de que el respeto a la vida humana es uno de los ejes primarios en torno a los cuales se ha desarrollado la conciencia ética de la humanidad.

Dentro de la tradición occidental, marcada por el judeocristianismo, el imperativo «no matarás» expresa sintética y apodícticamente el valor de la vida del hombre. Aunque en formulación negativa, el quinto precepto del decálogo constituye una expresión básica del *ethos* humano.

#### a) *Oscurecimiento del valor de la vida*

Sin embargo, a pesar de esa aludida conciencia ética de la humanidad, el hombre no ha logrado desterrar de su horizonte la muerte en cuanto realidad impuesta y manipulada por él mismo. Son patentes las agresiones al valor de la vida humana: suicidios, más o menos «justificados»; homicidios, impuestos por uno u otro «motivo»; muertes «legales» (desaparecidos, pena de muerte); abortos; eutanasia positiva, con la afirmación del pretendido

«derecho a elegir libremente la propia muerte»; guerras, secuestros, torturas; etc.

El hombre actual, aun el más civilizado, no ha llegado a la plena concienciación con respecto al valor de la vida humana. Alcanza tales límites su «inconsciencia», que hasta hace objeto de «contemplación» y de «diversión» (cine, TV, etc.) el que un hombre quite la vida a otro hombre.

La situación actual de la conciencia moral frente al valor de la vida humana denota una notable *ambigüedad*. Por una parte, se afirma el valor de la vida; pero, por otra, de hecho la vida humana no es inviolable. ¿A qué se debe esta ambivalencia?

Evidentemente existen diversas causas que explican esta situación. Pero creo que una de las principales es la ambigüedad con que se ha presentado, y a veces se sigue presentando, el valor ético de la vida humana. La estimación y la presentación del valor ético de la vida humana se realiza a través de los cauces tortuosos de la ambigüedad.

Índice de tal ambigüedad es la constatación de la diversa reacción moral, y hasta jurídica, de las mismas personas ante el aborto y la pena de muerte, o ante el homicidio de un agente del orden y el

homicidio de un pretendido luchador por la causa de la libertad.

b) *Para salir de la ambigüedad: formulación de una «ética fundamental y coherente de la vida humana»*

La ambigüedad ha de ser resuelta mediante la coherencia. Para salir de la situación ambigua en que se encuentran la estimación y la presentación del valor de la vida humana, es necesario hacer una propuesta coherente de la ética de la vida humana.

Asignamos dos cualidades a una presentación ética de la vida humana que pretenda ser válida para el momento actual:

*Ética fundamental.* El valor de la vida humana precisa ser expuesto de modo fundamental, es decir, *justificado* en su raíz. En los tratados morales sobre la vida humana suele existir una laguna a este respecto. Se abordan las situaciones concretas: aborto, eutanasia, pena de muerte, etc., pero falta un tratamiento fundamental y general del valor de la vida humana en cuanto tal.

*Ética coherente.* Realizada la fundamentación del valor moral de la vida humana, es necesario hacer una exposición coherente del mismo. Ello supone sacar las conclusiones pertinentes, aplicándolas a las diversas situaciones en que se verifica el valor de la vida humana; utilizar idéntica argumentación al valorar todos y cada uno de los problemas relacionados con el valor de la vida humana; denotar la amplitud y la unidad de significado del valor de la vida humana. Por ejemplo, la moral de la guerra y la moral del aborto tienen un mismo criterio porque tienen una misma razón ética: el valor de la vida humana.

## A. 2. Formulación fundamental del valor ético de la vida humana

Descubierta la ambigüedad en la presentación del valor ético de la vida humana, surge la necesidad de encontrar la coherencia adecuada en el *ethos* vivido y formulado en relación con ese valor tan decisivo para la historia humana.

La coherencia objetiva se consigue descubriendo en su exacto sentido y en su debida funcionalidad la dimensión ética de la vida humana. Prescindiendo de las concreciones del valor en las diversas situaciones conflictivas y limitando la consideración a los aspectos globales de la vida humana, nos preguntamos: ¿cómo formular, para el hombre de hoy, en el momento actual, el valor ético de la vida humana?

A continuación proponemos una formulación global sobre el valor de la vida humana.

a) *Distinción entre el «nivel óntico» y el «nivel ético»*

La vida humana es el apoyo fundamental y al mismo tiempo el signo privilegiado de los valores éticos. En este sentido, el vivir es un bien *premoral* u *óntico*, como lo son también la salud, el placer, el conocimiento, la técnica, etc.; por el contrario, el morir, así como la enfermedad, la ignorancia, etc., es un mal premoral. Pero la vida humana también alcanza el grado de valor *ético* cuando es objeto de la libre realización (o desrealización) del hombre.

En el nivel óntico, la vida humana se encuentra en determinadas ocasiones dentro del juego conflictivo con otros bienes. Es cuando surgen los auténticos «conflictos de valores», que han de ser resueltos buscando el bien prevalente y traduciendo ese hallazgo en opción ética preferencial.

b) *Justificación del nivel ético*

La justificación del valor ético de la vida humana es de signo apriorístico. La dimensión ética del vivir surge mediante el «reconocimiento» respetuoso de lo que existe. El reconocimiento del «otro» y el reconocimiento de uno mismo hacen pasar la vida humana de bien premoral a valor ético. El hecho de que el vivir humano no resulte «indiferente» introduce la vida humana en el sistema de preferencias básicas que configuran el universo de la ética. Para Ferrater Mora, el vivir es la primera preferencia ética, expresada del siguiente modo: «Vivir es preferible a no vivir».

### c) Contenido del valor ético de la vida humana

El contenido del valor ético de la vida humana abarca mucho más que el mero vivir biológico. El vivir que es merecedor de preferencia axiológica es el que se extiende desde la subsistencia fáctica hasta la plena «calidad de vida humana». De ahí que el valor ético de la vida haya de ser entendido y formulado en clave de «humanización». La exigencia de «humanizar» al máximo el vivir es el núcleo del ethos de la vida. A partir de esta opción global, la ética de la vida insiste en los aspectos siguientes:

– Formula la preferencia axiológica en relación con la vida propiamente *humana*.

– Destaca la importancia que tiene *toda* vida humana; la preferencia del vivir es al mismo tiempo una afirmación de la igualdad valorativa de todo ser humano.

– Expresa el valor más en forma positiva que negativa; en lugar de hablar en términos de «límites», formula la exigencia de *despliegue* de todas las potencialidades del vivir.

– Conduce a un *proyecto de acción* en orden a que la exigencia de humanización se verifique realmente; la dimensión ética se prolonga así en una «praxis» al servicio de la vida humana.

### d) Rango del valor

El rango del valor ético de la vida humana se mide por su puesto en una hipotética escala de moralidad. No dudamos en situarlo en el puesto primero. Esto no indica que no se encuentre en determinadas ocasiones en conflicto con otros valores. En tales situaciones conflictivas, el discernimiento y la acción han de plantearse desde una opción metodológica considerada de «juicio preferencial».

### e) Formulación normativa

Por lo que se refiere a la *formulación* normativa del valor ético de la vida humana, baste con señalar que ha de tener en cuenta las características siguientes:

– Ser *positiva* («la vida humana tiene una exi-

gencia a ser respetada y desarrollada») y *no negativa* («no matarás»).

– Ser *teleológica* (tener en cuenta las implicaciones y las consecuencias) y *no deontológica* (fijándose sólo o preferentemente en el modo como se produce la acción: directa o indirectamente).

– Ser *absoluta* (inviolabilidad de la vida humana), pero *abierto al juicio preferencial* (conflicto de valores).

## A. 3. Sensibilidades éticas concretas sobre el valor de la vida humana

– Los cristianos deben convertirse en una escuela que eduque para la vida; para la vida en plenitud, familiar y social; desde que se nos muestra como germinal potencia hasta cuando persiste en sus versiones más tenues o degradadas.

– El respeto a este principio exige a la sociedad, y a los creyentes de una forma muy especial, la formulación de una ética racional, coherente, concreta y no visceral, sobre la vida humana, que, sin abandonar la atención hacia aspectos parciales, contemple y valore al hombre en toda su globalidad. Este respeto no debe transgredirse ni siquiera transitoriamente, aunque la finalidad sea el bienestar y el progreso de futuras generaciones.

– La convicción moral y religiosa de los creyentes católicos a favor de la vida humana ha de ser un factor de identidad e integración específica, que se verificará tanto en la colaboración como en la confrontación con otros grupos sociales, presentando propuestas positivas, fundamentadas, y actitudes de diálogo no crispado.

– Hemos de asumir responsablemente que la defensa de la vida humana como valor fundamental no se ha desarrollado linealmente entre nosotros, y que tanto la Sagrada Escritura como la tradición eclesial han sufrido la fuerza y el peso contradictorio de las mediaciones históricas.

– El conflicto entre vida y libertad no se resuelve defendiendo la vida con mayor fuerza que la libertad, ya que desde nuestra fe ambos resultan valores irrenunciables, aunque entendemos que el

misterio de Cristo nos abre el horizonte de una vida entregada, libremente, por todos y para todos.

– La realización personal y social del individuo no puede lograrse, en ningún caso, atentando contra la vida ajena. El creyente cristiano debe comprometerse en el respeto de la vida humana desde su concepción hasta su realización final, en las condiciones de máxima plenitud posibles. La ética y el magisterio católico han forjado claramente esta postura en algunas situaciones concretas, tales como el aborto y la eutanasia; otras (pena de muerte, guerra, etc.), sin una sanción tan claramente expresa, están siendo exigidas por coherencia ética.

– Esta misma coherencia reclama de todos nosotros un compromiso, personal y colectivamente asumido, de trabajar en el máximo número de frentes posibles, tanto por la defensa en sí de la vida como por la mejora de las condiciones sociales en que ésta debe realizarse en plenitud.

– La protección jurídica y efectiva de la vida, la integridad física, la paz y la seguridad, mediante la centralización y la institucionalización del poder

coactivo del Estado, no debe excluir su comportamiento ético. Los cristianos deben comprometerse, pública y privadamente desde su fe y desde su ciudadanía, en la defensa de los principios constitucionales que rechazan tajantemente la pena de muerte y la tortura.

– La angustia y la indefensión de la humanidad frente a una posible guerra nuclear debe despertar en nosotros la identificación con aquella parte del mundo que vive una situación precaria y que podría ver mejorada su vida utilizando parte de los ingentes gastos que se destinan a armamento.

– Se pide al laicado cristiano una permanente valoración ética de lo que hoy se entiende como «calidad de vida», discerniendo y ayudando a discernir lo que en este concepto se comprende de consumismo y materialización degradante para el propio ser humano.

(Conclusiones del Congreso Nacional sobre *El valor de la vida humana*, organizado por el Consejo General de Laicos, 25 de mayo de 1984).

## B. Para AMPLIAR

La vida humana ante el riesgo de no ser respetada.

B. 1. El aborto o el valor de la vida humana naciente.

B. 2. La eutanasia o el valor de la vida humana en su fase terminal.

B. 3. Atentados contra la vida humana.

### B. 1. El aborto o el valor de la vida humana naciente

#### a) *La realidad del aborto*

##### ● *Noción de aborto*

Se entiende por *aborto* la interrupción del embarazo cuando el feto no es viable, es decir, cuando no puede subsistir fuera del seno materno. El ser humano en gestación comienza su peculiar trayectoria mediante la *fecundación* o fertilización; pasada la primera semana hasta el segundo mes, se le conoce por *embrión*; desde el segundo mes, es un *feto*. Se admite comúnmente que el feto es viable a las veintiocho semanas.

La noción genérica de aborto tiene matices específicos en la consideración jurídica, en la consideración médica y en la consideración moral. Para el médico, abortar es expulsar el feto no viable. Para el jurista y jurisconsulto es sólo la acción voluntaria y maliciosa de provocar aquella expulsión, empleando para este fin los medios conducentes que lo logren. El aborto moral se basa en la realidad del aborto médico, pero añade la peculiaridad de la instancia ética (el peso de la «valoración», entendida

ésta tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo).

##### ● *Tipología del aborto*

##### ◆ *Aborto espontáneo y aborto provocado*

La primera división del aborto se hace en relación al carácter espontáneo o provocado de su causa:

Se llama *aborto espontáneo* cuando la interrupción del embarazo acaece por causas naturales, sin la libre intervención humana.

– El número de abortos espontáneos es bastante elevado. Prescindiendo de los abortos muy precoces (llamados «microabortos»), la frecuencia de los abortos espontáneos oscila entre el 10 al 15%.

– Son muchas las causas del aborto espontáneo, pero puede afirmarse de una manera general que tres de cuatro abortos se deben al mal estado del embrión.

– Esta abortividad espontánea es un fenómeno fisiológico que tiene una lectura finalística: tiende a lograr una adecuada selectividad en la especie humana.

El *aborto provocado* es el que se debe a la intervención libre del hombre.

– Este es el aborto considerado por la moral y por el derecho, ya que en él interviene la libertad humana.

– La medicina, además de considerar el aborto provocado, también tiene en cuenta el aborto espontáneo (para prevenirlo, para conocer sus causas, etc.).

– Desde el punto de vista jurídico, puede ser «legal» (si está tolerado por la ley) o «criminal» (si no está permitido por la ley).

– Desde el punto de vista moral, el aborto provocado es considerado en referencia a la responsabilidad personal y al valor moral objetivo. Se habla de «aborto moral» en relación a un comportamiento abortivo negativo: cuando interviene la responsabilidad en una acción que induce un contravalor en este ámbito de la gestión.

#### ♦ *Clases o tipos de aborto provocado*

El aborto provocado se suele catalogar según las «causas» o «razones» que originan la interrupción voluntaria del embarazo. A estas causas o razones se les da el nombre de «indicaciones».

Tanto desde el punto de vista médico como jurídico y moral se distinguen cuatro tipos de aborto:

*Aborto terapéutico.* Es el aborto provocado cuando la continuación del embarazo pone en peligro la vida de la mujer gestante.

– En épocas pasadas, esta situación se daba con cierta frecuencia (tuberculosis pulmonar, cardiopatía grave, etc.).

– En la actualidad, gracias a los progresos de la medicina, esta dramática situación es excepcional (por ejemplo, embarazo ectópico: desarrollo no en la matriz, sino en las trompas u ovarios).

– El aborto terapéutico carece prácticamente, en la actualidad, de significación real. No es problema médico, ni por tanto tampoco jurídico o moral.

*Aborto eugenésico.* Es el aborto provocado cuando existe el riesgo, y a veces la certeza, de que el nuevo ser nazca con anomalías o malformaciones congénitas.

(A veces en la literatura médica se le llama, impropia- mente, *aborto terapéutico*).

– Las malformaciones se conocen mediante la diagnosis prenatal. Esta se realiza principalmente a través de dos técnicas: la amniocentesis (análisis del líquido amniótico, en el que se encuentra inmerso el feto, la cual permite diagnosticar las enfermedades cromosomáticas, por ejemplo el «mongolismo»), y la ecografía (mediante ultrasonidos puede visualizarse el feto y diagnosticar malformaciones importantes: hidrocefalia, microcefalia, etc.).

– Las malformaciones congénitas tienen causas muy variadas: presencia de un gen nocivo: anomalías en el número y en la colocación de los cromosomas; ingestión de sustancias tóxicas durante el embarazo (recordar el «caso de la talidomida»); enfermedades de la gestante (por ejemplo la rubeola); etc. No se ha probado que las emanaciones de gas tóxico en Seveso (Italia) y el síndrome tóxico debido al aceite de colza (en España) hayan tenido un efecto malformativo en el feto.

– El aborto eugenésico alude a una situación ciertamente dramática. La decisión que se ha de tomar (interrumpir o proseguir el embarazo) se sitúa en un «conflicto de valores».

*Aborto humanitario.* Es el aborto provocado cuando el embarazo ha sido consecuencia de una acción violenta, como por ejemplo la violación (a veces se llama aborto «ético»).

– El aborto por violación alude también a una situación dramática, en la que el embarazo no es consecuencia del amor, sino de la violencia. Sin embargo, esta situación no es tan frecuente, ni la fecundación por violación una consecuencia normal. Por otra parte, existen alternativas humanitarias (por ejemplo la adopción) a un embarazo (y subsiguiente alumbramiento) por violencia.

*Aborto psico-social.* Es el aborto provocado cuando el embarazo resulta «no deseado» por razones de carácter social o psíquico: problemas económicos o de vivienda, embarazo en mujeres solteras o como consecuencia de relaciones extraconyugales, motivos psicológicos en la mujer, etc.

– Este tipo de aborto funciona de hecho como un «método de control de natalidad» más.

– Las indicaciones psicosociales son la causa más frecuente del número de abortos en el mundo.

– Conviene tener en cuenta que la mayoría de las interrupciones voluntarias del embarazo obedecen a razones psicosociales. La poca importancia de estas razones pone más de relieve el oscurecimiento del valor de la vida intrauterina o en gestación.

### ● *Sociología del aborto*

El aborto es una realidad *sociológica*. No podemos dejar de reconocer la existencia de este hecho social, cuyo número e importancia tienden a aumentar.

Por lo que respecta al número, se puede estimar que los abortos alcanzan el 30% de los nacidos en aquellos países donde está liberalizado, mientras que el porcentaje en los países donde no está legitimado puede considerarse como del 20% en relación con los nacidos.

Lo más importante no es el hecho bruto en sí, sino las implicaciones sociales, culturales y políticas que conlleva. La discusión socio-política de su liberalización o no constituye un dato fundamental de la importancia sociológica del aborto.

Teniendo en cuenta el número elevado de abortos y, sobre todo, las variables que intervienen en los comportamientos abortivos, se puede hablar de nuestra sociedad como de una «sociedad abortista». Los factores y datos que hacen posible el carácter abortista de la sociedad son muchos; pueden ser enumerados, al menos, los siguientes:

– el progreso técnico, que elimina los riesgos de las intervenciones abortivas;

– la creciente permisividad, que origina un elevado techo de aceptación social del aborto;

– las deficiencias y fallos en el control de natalidad, cuyas carencias tendería a suplir el recurso al aborto;

– el crecimiento demográfico, junto con los intereses políticos y económicos de determinados grupos y países que sienten la tentación de manipular a otros mediante la inducción a la práctica del aborto;

– el horror ante el embarazo defectuoso (feto

mongólico) detectable con el método de la amniocentesis;

– la extensión del abanico de motivaciones personales: a las «indicaciones» clásicas se añaden otras de carácter más refinado, psicológicamente hablando;

– la emancipación de la mujer;

– la difusión acrítica de determinadas corrientes filosóficas y «científicas» que plantean el problema de la existencia o no existencia de vida propiamente humana durante algunas etapas del embarazo;

– situaciones de injusticia social: en educación, en cultura (machismo), en vivienda, en trabajo, en economía, etc.

### b) *Valoración moral*

La Sagrada Escritura no tiene referencias directas y explícitas al tema del aborto. Los textos que a veces se citan, tanto del Antiguo (Ex 21, 22-23) como del Nuevo Testamento (Gál 5, 20; Ap 9, 21; 21, 8; 22, 15), no contienen una enseñanza directa y clara sobre el aborto. Sin embargo, la Sagrada Escritura ofrece una cosmovisión decididamente a favor de la vida. Tal cosmovisión puede ser aplicada coherentemente a la realidad concreta del aborto.

Por otra parte, a lo largo de la historia de la vida y del pensamiento de la Iglesia se constata una afirmación constante del valor de la vida en gestación. A pesar de los titubeos de carácter precientífico manifestados en la distinción de feto formado/no formado (feto animado/inanimado), en las diversas teorías de animación mediata o inmediata y hasta en la diversidad de penas aplicadas a las acciones abortivas, sin embargo la doctrina de la Iglesia católica ha mantenido una permanente toma de postura contraria a la realidad del aborto y afirmativa en relación con la vida en gestación.

En la actualidad, la doctrina oficial de la Iglesia católica sobre la moralidad del aborto es clara y taxativa. Apoyándose en las afirmaciones de la Biblia, en la tradición cristiana, en las intervenciones anteriores del Magisterio y en la razón, la Iglesia católica formula su doctrina sobre el aborto del siguiente modo:



– Todo ser humano, incluido el niño en el seno materno, posee el derecho a la vida inmediatamente de Dios, no de los padres ni de cualquier autoridad humana.

– Por tanto, no existe hombre alguno, autoridad humana alguna que pueda exhibir un título válido o una «indicación» suficiente (médica, eugenésica, social, moral, etc.) para una directa disposición de liberada sobre una vida humana inocente.

– Solamente se justifica el llamado «aborto indirecto».

La reflexión teológico-moral, estando de acuerdo con la valoración oficial de la Iglesia católica, introduce algunas variaciones en su formulación. Busca una mayor coherencia metodológica, basando el discernimiento ético en los datos científicos (sobre el comienzo de la vida propiamente humana) y liberándose de la rigidez de los principios deontológicos («doble efecto», etc.). Plantea las situaciones conflictivas en clave de «conflicto de valores»; la solución moral que haya de darse al aborto terapéutico, al aborto eugenésico, al aborto socioético y al aborto socioeconómico debe proceder de un estudio ponderativo de los valores que entran en juego de modo conflictivo. Además, la reflexión teológico-moral actual no olvida que muchos problemas se plantean con una carga de «situación-límite».

El valor de la vida humana, que está a la base de todo juicio moral sobre el aborto, ha de formularse en clave de «humanización». La exigencia de «humanizar» al máximo toda vida humana ha de estar en la base. A partir de esta opción, la moral del aborto insiste en los aspectos siguientes:

– Destaca la importancia que tiene *toda* vida humana. El juicio moral sobre el aborto es al mismo tiempo una afirmación de la *igualdad* valorativa de todo ser humano. La dimensión absoluta de todo hombre confiere a la persona el carácter de inalienabilidad y de trascendencia frente a toda posible reducción a una cosa o a un instrumento.

– La moral del aborto implica un *proyecto de acción* en orden a que la exigencia de humanización no sea frustrada. En este sentido, todo lo que suponga una elevación en el nivel de la fecundidad es al mismo tiempo una ayuda en el programa ético de cara al aborto.

– Es necesario también que la moral de la comunidad humana, y concretamente la moral del grupo cristiano, mantenga una *postura de coherencia* con relación al respeto debido a la vida humana. No se puede enjuiciar negativamente el aborto y justificar al mismo tiempo acciones que atentan contra la misma vida humana: guerras, etc.

## B. 2. La eutanasia o el valor de la vida humana en su fase terminal

### a) Planteamiento

La metodología coherente para plantear los problemas éticos del morir es la que se basa en el *valor* de la vida humana, valor que a veces se encuentra en *conflicto* con otro valor, concretamente el valor de morir dignamente. Cuando no existen esas situaciones conflictivas, ninguna ética razonable encuentra dificultad en mantener y defender el valor de la vida humana en el paciente (cercano o no tan cercano al desenlace final). Las preguntas surgen cuando existe un conflicto entre el valor de la vida humana y otras realidades que se juzgan también como valores.

Adoptamos pues como perspectiva metodológica el principio del *conflicto de valores*. Afirmamos el valor de la vida humana no sólo en general, sino también –ya que ésta es la situación humana a la que nos referimos– en el paciente cercano al desenlace final (bien sea por ancianidad o por enfermedad). Habrá situaciones conflictivas cuando surja otro valor que deba ser tenido también en cuenta dentro de esa situación del paciente cercano al desenlace final. Frente al valor de la vida humana del paciente cercano al desenlace final, solamente se puede constituir en auténtico conflicto ético el valor del *morir con dignidad*.

En relación con el valor de la vida humana hay que afirmar lo siguiente:

– la vida humana tiene valor por ella misma; posee una inviolabilidad axiológica de carácter apriorístico;

– la vida humana no adquiere ni pierde valor ético por situarse en condiciones de aparente «des- crédito»: vejez, «inutilidad» social; etc.;

– el valor de la vida humana es el apoyo funda- mental y al mismo tiempo el signo privilegiado de los valores éticos y de los derechos socio-políticos de la persona;

– la vida humana, lo mismo que la persona, no puede ser instrumentalizada en relación con otros fines distintos de ella misma. Concretamente: no puede constituirse auténtico conflicto ético entre el valor de la vida humana (también la vida del pa- ciente cercano al desenlace final) y un valor social;

– la vida humana no puede ser instrumentaliza- da por el mismo individuo que goza de ella. Concre- tamente: no puede constituirse auténtico conflicto ético entre el valor de la vida del paciente y otro bien del mismo paciente que no englobe la totali- dad valorativa de la persona.

Pero, por otra parte, también es necesario afir- mar el valor de la «muerte digna». Consiguente- mente, en las situaciones sobre todo de la distan- sia, puede hablarse de auténtico conflicto de valo- res cuando entran en juego el valor de la vida hu- mana y el valor del morir dignamente, ya que este valor se enraiza, lo mismo que el valor de la vida humana, en la totalidad axiológica de la persona.

### b) *El derecho a morir dignamente* (ortotanasia)

Formulada la metodología moral en términos de conflicto de valores, y después de haber expuesto el sentido de uno de los valores, la inviolabilidad de la vida humana, es necesario señalar el contenido del otro valor en conflicto: la exigencia ética del morir dignamente.

La pregunta más decisiva se concreta en el signi- ficado directo y en las implicaciones morales que arrastra la exigencia ética del morir en cuanto «ac- ción humana». En la actualidad se formula esta exi- gencia con la expresión «morir dignamente», que tiene otras equivalentes: muerte digna del hombre, morir humanamente, derecho a la propia agonía, morir serenamente, muerte «a la antigua», muerte

ideal, etc. Un neologismo las resume a todas: *ortota- nasia*.

#### ● *Noción formal*

Por lo que respecta a la *noción formal*, conviene advertir que la expresión «derecho a morir digna- mente» no ha de entenderse como la formulación de un *derecho*, en el sentido preciso del ordenamiento jurídico; más bien tiene una referencia al universo de la ética, es decir, expresa una *exigencia ética*. Por otra parte, la expresión no se refiere directamente al «morir», sino a la «forma» del morir.

La expresión «derecho a morir» apareció por vez primera en la «Declaración de los derechos del enfermo», redactada en 1973 por la Asociación de los Hospitales Americanos. Este derecho puede en- tenderse incorrectamente: como un derecho a la eu- tanasia; pero puede ser comprendido también de modo coherente. Así lo queremos entender aquí. Lo colocamos como criterio moral decisivo de la ética del morir; desde él han de ser iluminados los pro- blemas éticos de la eutanasia y de la distanasia.

#### ● *Contenido real*

En cuanto al *contenido* de la exigencia ética de la ortotanasia, lo sistematizamos en un conjunto de perspectivas.

El derecho del hombre a morir dignamente su- pone una serie de exigencias que han de ser realiza- das sobre todo por parte de la sociedad. Señalamos las siguientes como las más decisivas:

– Atención al moribundo con todos los medios que posee actualmente la ciencia médica: para ali- viar su dolor y prolongar su vida humana.

– No privar al moribundo del morir en cuanto «acción personal»: el morir es la suprema acción del hombre.

– Liberar a la muerte del «ocultamiento» a que es sometida en la sociedad actual: la muerte es en- cerrada actualmente en la clandestinidad.

– Organizar un servicio hospitalario adecuado, a fin de que la muerte sea un acontecimiento asumi- do conscientemente por el hombre y vivido en clave comunitaria.

– Favorecer la vivencia del misterio humano-religioso de la muerte; la asistencia religiosa cobra en tales circunstancias un relieve especial.

– Pertenece al contenido del «derecho a morir humanamente» el proporcionar al moribundo todos los remedios oportunos para calmar el dolor, aunque este tipo de terapia suponga una abreviación de la vida y sume al moribundo en un estado de inconsciencia. Sin embargo, no se le puede privar al moribundo de la posibilidad de asumir su propia muerte, de hacerse la pregunta radical de su existencia, de la libertad de optar por vivir lúcida-mente aunque con dolores, etc.

### c) *Moral de la llamada «eutanasia»*

Después de haber señalado como criterio fundamental de la ética de la muerte el «derecho a morir humanamente», nos vamos a detener brevemente en la valoración moral de algunos comportamientos en relación con la abreviación y la prolongación de la vida del moribundo. Estos comportamientos reciben el nombre de eutanasia (si se trata de la abreviación) y de distanasia (si se trata de prolongación).

#### ● *Situaciones eutanásicas*

Dejando aparte el significado etimológico y las connotaciones afectivas que en otras épocas ha tenido el término «eutanasia», entendemos por *situaciones eutanásicas* aquellas situaciones en las que el valor de la vida humana parece encontrarse en una condición tal de oscurecimiento u ocaso que una terapia de anticipación de la muerte aparece como alternativa mejor.

Desde un punto de vista médico, *eutanasia* es todo tipo de terapia que suponga objetiva o intencionalmente, directa o indirectamente, el adelantamiento de la muerte. Aunque los moralistas actuales siguen distinguiendo entre eutanasia «positiva» y «negativa», preferimos entender la eutanasia negativa dentro de los esquemas de la distanasia, reservando el término «eutanasia» para la eutanasia positiva (directa o indirecta; realizada por acción o por omisión).

Al concepto médico de eutanasia, la consideración ética añade un horizonte comprensivo nuevo: refiere la terapia eutanásica de abreviación de la vida o de adelantamiento de la muerte al universo de los valores morales. Las situaciones eutanásicas para la ética son aquellas terapias eutanásicas que se aprueban o reprueban moralmente por referencia a una escala de valores. Concretamente, la aprobación o el rechazo morales dependen del modo de resolver el conflicto entre el valor de la vida humana y el valor del morir como alternativa mejor aquí y ahora frente al vivir.

Las situaciones eutanásicas pueden agruparse de diverso modo según el criterio de sistematización. Juzgamos conveniente destacar dos grupos de situaciones:

– La eutanasia puede ser «personal» o «legal». La primera se realiza por opción del interesado (o de sus familiares o de un tercero interesado en la situación). La eutanasia legal es la impuesta o la tolerada (despenalizada) por la ley.

– Tanto la eutanasia personal como la legal pueden realizarse de dos maneras: por ciertos motivos, como, por ejemplo, para evitar dolores y molestias al paciente, para rematar heridos agonizantes en el campo de batalla, para deshacerse de ancianos «inútiles» en fase decrepita, etc., o por simple elección libre del paciente o anciano que juzga más humano hacer del morir un acto de personal disposición.

#### ● *Valoración moral de la eutanasia*

Nos referimos a aquellas situaciones en las que el paciente (o sus familiares u otras personas comprendidas en la situación) considera preferible abreviar la vida y, consiguientemente, adelantar la muerte por los motivos siguientes: liberarse de una agonía prolongada, liberarse de sufrimientos notables, deshacerse de una vida «inútil» (ancianos, minusválidos), hacer del morir una «elección libre», etc.

¿Se puede hablar en esos casos de auténtico conflicto ético entre el valor de la vida y esos valores señalados que constituirían el contenido del derecho a morir dignamente? Frente a ciertas posturas

extremas de algunos moralistas y frente a aquellos que parecen equiparar la eutanasia con las situaciones de distanasia, hablando indistintamente para ambas situaciones de «muerte libremente elegida», nuestra respuesta es claramente negativa.

No hace falta repetir los argumentos que se han dado continuamente por la moral para condenar toda acción que tienda a abreviar directamente la vida del moribundo: inviolabilidad de la vida humana; sinsentido de la proposición de otros valores por encima del valor de la vida humana; peligro de arbitrariedad por parte de los «poderosos» (autoridad, técnicos, etc.); consideración «utilitarista» de la vida del hombre; pérdida de nivel moral en la sociedad, etc.

Esta valoración tajante no impide que se tengan en cuenta los matices diversos que nacen de la distinción entre dimensión objetiva y dimensión subjetiva y entre consideración moral (pecado) y consideración jurídica (crimen).

#### d) *Moral de la distanasia*

##### ● *Situaciones distanáicas*

*Distanasia* es un término acuñado recientemente para referirse a ciertas situaciones médicas creadas por el empleo de una nueva técnica terapéutica, la reanimación. *Distanasia* es la práctica que tiende a alejar lo más posible la muerte utilizando no sólo los medios ordinarios, sino los extraordinarios muy costosos en sí mismos o en relación con la situación económica del enfermo y su familia.

La realidad contraria a la distanasia es la adistanasia (o antidistanasia), consistente en «dejar morir en paz» al enfermo sin propiciarle los medios conducentes a retrasar la muerte inminente.

Las situaciones distanáicas (y sus correspondientes antidistanáicas) pueden ser clasificadas desde diversos criterios:

– Por razón del carácter *ordinario* o *extraordinario* de los medios que han de ser empleados para mantener la vida al paciente.

– Por razón del sujeto paciente: según se trate de un joven, de un anciano, de una persona más o menos «cualificada», etc.

– Por razón de las posibles esperanzas de recuperación mediante los procesos terapéuticos de reanimación.

De los tres criterios anteriores, creemos que el último es el más decisivo. Los dos primeros suponen en el fondo una *discriminación* injusta que la ética puede inicialmente aceptar para sobre ella construir los criterios y las soluciones morales.

Si aceptamos el último criterio como válido para hacer una tipificación de las situaciones distanáicas, tenemos que hacer una catalogación de casos, cuyo espectro de posibilidades irá desde el «paciente» que solamente tiene vida vegetativa (sin vida propiamente humana) hasta el que realmente goza de vida plenamente humana, pero para cuya permanencia precaria y por poco tiempo se requieren tratamientos por encima de lo normal.

En todas estas situaciones surge el interrogante ético: el respeto a la vida humana ¿exige provocar la terapia distanáica o, por el contrario, el derecho a morir dignamente postula la antidistanasia o adistanasia?

##### ● *Valoración moral de la distanasia*

Las situaciones distanáicas revisten una gran variedad. Sin embargo, todas se pueden enmarcar dentro de un afán desmesurado de prolongar la vida humana (o, a veces, la vida vegetativa del organismo humano). Creemos que entra dentro del «derecho a morir humanamente» no prolongar indebidamente la vida del hombre más allá de lo que presumiblemente es el espacio de la realización de la libertad humana. Mientras que juzgamos inmoral todo procedimiento conducente a la eutanasia, opinamos que debieran proponerse pistas más abiertas para orientar la conciencia moral con relación a las situaciones distanáicas. En concreto, nos referimos a las siguientes situaciones:

##### ◆ *Vidas mantenidas mediante técnicas de reanimación*

Con respecto a la *reanimación*, pueden presentarse situaciones diversas. Si se llega a comprobar que ha tenido lugar la «muerte clínica» (muerte irreversible de la corteza cerebral), no tiene sentido

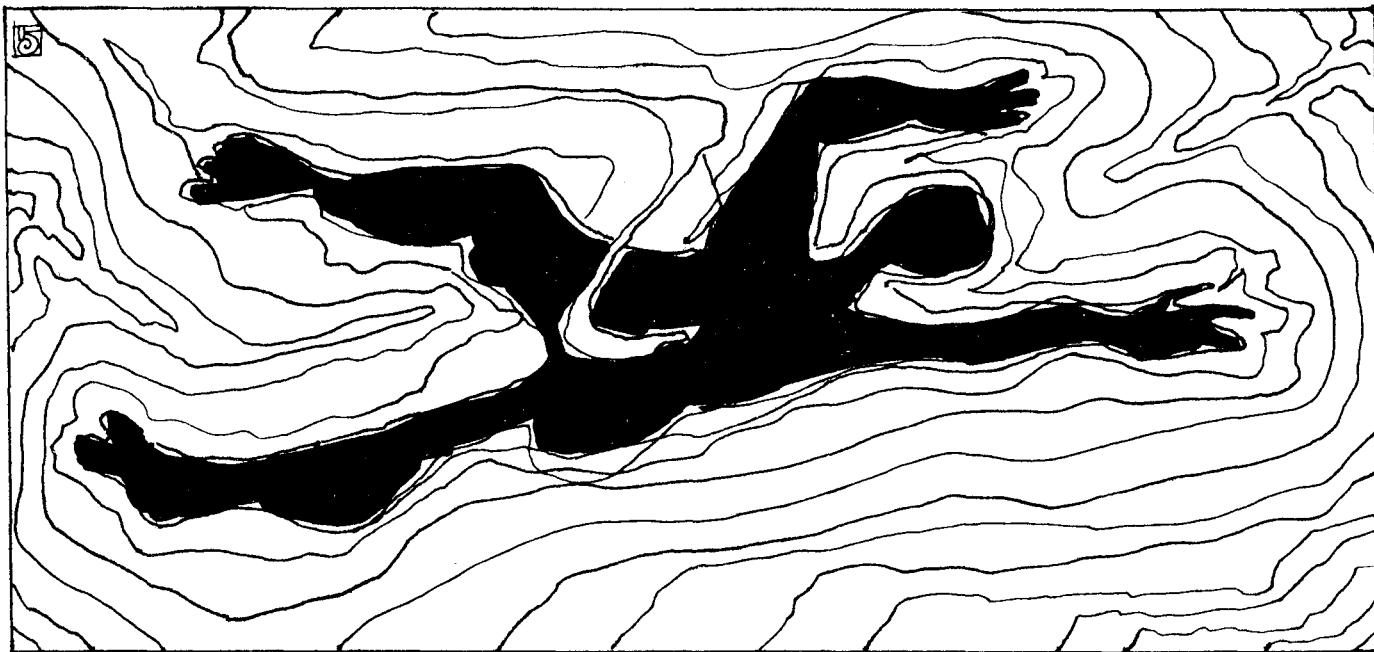
mantener la vida puramente vegetativa. Aun cuando no pueda comprobarse la existencia de la muerte clínica, se dan situaciones en las que la reanimación lo único que puede lograr es la prolongación de una vitalidad parcial, a veces reducida a reflejos casi exclusivamente vegetativos.

En tales situaciones no es inmoral, y a veces será recomendable (atendiendo a razones económicas, familiares, psicológicas, etc.), suspender el tratamiento distanásico. Pío XII se expresó de la siguiente manera en 1957: «Si es evidente que la tentativa de la reanimación constituye, en realidad, para la familia tal peso que no se le puede en conciencia imponer, ella puede insistir lícitamente para que el médico interrumpa sus intentos, y el médico puede condescender lícitamente con esa petición. No hay en este caso ninguna disposición directa de la vida del paciente, ni eutanasia, la cual no sería lícita» (AAS 49 [1957] 1030). El cardenal Villot, secretario de Estado, en carta dirigida en nombre del papa al secretario general de la Federación Internacional

de las Asistencias Médicas Católicas, ha escrito (1970): «En muchos casos, ¿no sería una tortura inútil imponer la reanimación vegetativa en la última fase de una enfermedad incurable? El deber del médico consiste más bien en hacer lo posible por calmar el dolor en vez de alargar el mayor tiempo posible, con cualquier medio y en cualquier condición, una vida que ya no es del todo humana y que se dirige naturalmente hacia su acabamiento».

♦ *Situaciones en que el «dejar morir» es recomendable*

Existen situaciones en las que no hay obligación de prolongar la vida humana y en las que se puede *dejar morir* al paciente. «El derecho a una muerte humana no debe significar que se busquen todos los medios a disposición de la medicina, si con ellos se obtiene como único resultado el de retrasar artificialmente la muerte. Esto se refiere al caso en el que, por una intervención de carácter médico, una



operación por ejemplo, la vida se prolonga realmente poco y con duros sufrimientos, hasta tal punto que el enfermo, en breve período de la propia vida, se encuentre sometido, a pesar de la operación, o justamente como resultado de la misma, a graves trastornos físicos o psicológicos... Si el paciente, sus parientes y el médico, tras haber sopesado todas las circunstancias, renuncian al empleo de medicinas y de medidas excepcionales, no se les puede imputar el atribuirse un derecho ilícito a disponer de la vida humana» (Obispos alemanes, 1974: Ecclesia 25 [1975] 1239-1240).

Conviene advertir que este «dejar morir» no es lo mismo que «hacer morir» (realidad esta última que se identifica con la eutanasia).

### B. 3. Atentados contra la vida humana

#### a) El suicidio

##### ● La realidad del suicidio

Son múltiples las formas con que el hombre puede llegar a disponer de su propia vida. La «cobarde desgana del vivir» tiene múltiples versiones históricas: la exaltación exagerada de un valor (la patria, una operación bélica, etc.), el deseo de disponer libremente de la propia vida (o de «elegir libremente la propia muerte»), la búsqueda más o menos patológica de la muerte como solución a la depresión vital, etc.

En todas estas situaciones existe un «descrédito» del vivir en cuanto substrato de la realización personal. Las causas *sociológicas* y *psicológicas* ayudan a comprender la realidad personal y social del suicidio, pero no son capaces de dar «sentido» al contrasentido fundamental que arrastra el hecho de que un ser humano se quite la vida a sí mismo.

---

La humanidad actual necesita una elevación moral, ya que el problema del suicidio adquiere mayores proporciones trágicas, constatables no sólo en la elevación estadística, sino también en las formas de realizarlo. Es la sociedad contemporánea la que se halla en entredicho, porque no

sabe humanizar al hombre ni suprimir los motivos que conducen a ese gesto fatal. Una sana profilaxis social tendrá que analizar el suicidio desde el punto de vista individual y social, psicológico y moral, objetivo y subjetivo, religioso y laico.

---

Tanto el suicidio «desesperación» como el suicidio «contestación» suponen una pérdida de sentido. La fe en el Dios vivo es la que liberará al hombre de la tentación del suicidio. Como dice Bonhöffer, «al desesperado no le salva ley alguna que apele a la propia fuerza, esa ley le impulsa más bien de manera más desesperada a la desesperación; al que desespera de la vida sólo le ayuda la acción salvadora de otro, el ofrecimiento de una nueva vida, que se vive no por propia virtud, sino por la gracia de Dios» (*Ética*. Barcelona 1968, 118).

##### ● La valoración moral del suicidio

En el juicio ético concreto del suicidio conviene distinguir el plano *subjetivo* y el *objetivo*. La responsabilidad subjetiva del suicida es en la generalidad de los casos muy limitada; su libertad está condicionada por la presencia de procesos psicológicos de carácter preferentemente depresivo. La afirmación anterior no descarta la existencia de suicidios que, aparentemente al menos, gozan de notable lucidez: los llamados suicidios «protesta» o los suicidios «altruistas».

Por lo que respecta a la dimensión moral objetiva, el suicidio aparece como una opción claramente negativa al colocarlo dentro de un horizonte de preferencias humanas y humanizadoras:

- La autorrealización es preferible a la autodestrucción. El suicidio es la negación existencial de esta preferencia primaria.

- Las acciones revocables tienen preferencia existencial frente a las irrevocables. El suicidio corta la posibilidad del cambio, de la creatividad y de las decisiones nuevas.

- La libertad vivida más intensamente y con mayor temporalidad es preferible a la libertad cortada prematuramente. El suicidio pone fin brusca-mente a las posibilidades de la libertad humana.

Santo Tomás ha marcado a la moral católica la pauta metodológica en la condena moral del suicidio: «Es absolutamente ilícito suicidarse, por tres razones: Primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo. Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad. Tercera, porque la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios» (2-2, q. 64, a. 5).

#### • *Los suicidios colectivos*

En la historia universal de la humanidad y en la historia particular de los pueblos se reseñan como actos heroicos determinados *suicidios colectivos* (Numancia, Masada, etc.). Valorados estos hechos con perspectiva histórica, es justo reconocer en ellos ciertos aspectos positivos. Sin embargo, también es necesario reconocer en ellos factores netamente negativos: exaltación patriótica indebida, manipulación de líderes carismáticos, fanatismo religioso, etc. En todo caso, y dejando aparte el juicio histórico, lo que conviene señalar es la clara condena ética de toda instrumentalización de esos suicidios colectivos: para seguir manteniendo un inhumano desprecio por la vida, un belicismo trasnochado, un fanatismo intransigente, un ritual necrófilo, etc. No honran a la humanidad ni a los pueblos los hechos contrarios a la vida, tanto propia como ajena, sino las acciones a favor de la vida humana, propia y ajena.

#### b) *La pena de muerte*

• La humanidad no se ha liberado todavía de la muerte «legalizada». Es cierto que se da una gran diferencia entre el «asesinato legal», las ejecuciones como represalia o escarmiento, la muerte provocada por operaciones bélicas, la pena de muerte impuesta por un delito, la muerte inferida para recha-

zar una perturbación del orden público, etc. Es cierto que el discernimiento moral de estas y otras situaciones en que se provoca la muerte de un modo más o menos legalizado debe hacerse mediante un estudio minucioso y matizado. Sin embargo, se puede afirmar globalmente que no es indicio de elevado sentido moral el recurrir a la privación de la vida humana para solucionar las conflictividades existentes en la sociedad. La conflictividad social solamente encuentra un camino de solución en el análisis de los factores que la provocan y en la implantación de una adecuada justicia. No cabe trasladar sin más a este terreno los principios morales clásicos de la «legítima defensa».

• En relación con la pena de muerte, la moral tradicional defendió su licitud. Los argumentos principales que esgrimió, que no están sacados directamente de la fe, sino de la razón, fueron los siguientes: En primer lugar, el de la intimidación, que supone que el miedo a la pena de muerte reprimirá a los posibles culpables. En segundo lugar, el de la reparación, que busca la compensación de un mal y un desequilibrio social dando la muerte al delincuente que antes la ha causado voluntariamente a otro hombre. En tercer lugar, el de la legítima defensa, con la que la sociedad se defiende de sus enemigos.

• Sin embargo, una gran parte de la sociedad, cuyo número va constantemente en aumento, opina que la pena de muerte debe ser eliminada de los códigos modernos, sin entrar a juzgar lo que hicieron siglos anteriores en otras circunstancias.

Por nuestra parte, suscribimos las siguientes razones que expresan la postura contraria a la pena de muerte:

«— *La pena de muerte es inútil.* Las estadísticas demuestran que su permanencia o supresión no influye en la proporción de delitos cometidos. Además, la muerte del delincuente no aprovecha a nadie ni repara nada. Recuérdese el argumento de la mujer de Tecoa ante David.

— *Es inmoral.* Es decir, que desmoraliza, que da mal ejemplo. El delincuente puede ser o un perverso, o un anormal, o un trastornado por unas circunstancias. Pero la sociedad por principio es ecuanime, serena, razonable, tiene unas leyes muy pen-

sadas y un cuerpo de personas equilibradas y de gran altura moral para aplicarlas. Es monstruoso que se ponga de igual a igual con un criminal por mera venganza. Además, siempre queda la posibilidad de un error judicial, totalmente irreparable.

– *Es innecesaria.* Porque para defender a la sociedad basta con recluir al delincuente, y aun eso solamente el tiempo indispensable para recuperarle, dándole un tratamiento adecuado, nunca considerando la cárcel como vejación y venganza.

– *Es pesimista.* No cree que tengamos hoy medios para ayudar a un hombre a regenerarse completamente, a mejorar siquiera; para intentarlo, al menos. Esta ley prefiere una solución tajante, extirpando el mal con la ejecución del delincuente, como si el mal pudiera hipostasiarse. Se olvida que la pena de muerte se está demostrando criminógena y que sólo curando al delincuente se elimina realmente el mal.

– *Es injusta.* Una sociedad competitiva y consumista, que *educa* a sus miembros en la lucha por el éxito cueste lo que cueste, engendra violencia; una sociedad montada estructuralmente sobre tantas injusticias, segrega delincuencia. Después no quiere reconocer sus propios frutos, sino que desea eliminarlos de su seno con un falso puritanismo, convirtiendo a esos miembros suyos más débiles en chivos expiatorios de pecados que en gran parte son de toda la colectividad.

– *Es anticristiana.* Aunque por razones coyunturales, siempre externas al pensamiento de Dios, en la Biblia se cuenta mucho con la violencia y con la muerte, la orientación general de la revelación aun en el AT es bien clara a favor de la vida, del perdón y de la esperanza. Dios impide que el asesino Caín sea ejecutado a su vez. La ley del talión tiene sentido claramente limitativo, para evitar excesos en la venganza. Dios es el origen de la vida, y por ello toda vida es sagrada, aun la del animal. En el NT, Jesús de Nazaret promulga claramente su ley de amor, inclusive al enemigo, y el perdón sin límite alguno, hasta setenta veces siete. Y ello aunque a uno le cueste la vida, como realiza él mismo en la cruz, perdonando de corazón a sus enemigos. Esto no es de añadidura, sino de ley fundamental cristiana. Y no sólo para orientación individual, sino co-

lectiva» (A. Iniesta: *Concilium*, n. 140 [1978] 672-673).

### c) *La tortura*

• No se ha llegado todavía a una *noción* unánimemente compartida de tortura. La Asamblea General de la ONU, en Declaración del 9 de diciembre de 1975, la define así: «A los efectos de la presente Declaración, se entenderá por tortura todo acto por el cual un funcionario público, u otra persona a instigación suya, inflija intencionadamente a una persona pena o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido o se sospecha que ha cometido, o de intimidar a esa persona o a otras».

La Asamblea Médica Mundial, celebrada en Tokio en octubre de 1975, extiende el concepto de tortura más allá de la acción de los funcionarios: «Para el propósito de esta Declaración, se define tortura como el sufrimiento físico o mental infligido en forma deliberada, sistemática o caprichosa por una o más personas, actuando sola o bajo las órdenes de cualquier autoridad, con el fin de forzar a otra persona a dar informaciones, a hacerla confesar o por cualquier otra razón».

• La tortura ha tenido diversas presentaciones a lo largo de la historia. En la actualidad, dentro de la variedad de sistemas globales y de tipos concretos de tortura, este fenómeno macabro reviste unos rasgos característicos en relación con el pasado: hay una tendencia a utilizar las torturas de orden psíquico, sin abandonar las de orden físico; se ha progresado en las técnicas de tortura de tal modo que ésta resulta «limpia» (no deja huellas visibles); con relación a los fines perseguidos: además de los fines policiales, de castigo, de intimidación de la población, etc., se destacan los encaminados a deshacer la posibilidad de disidencia política.

• Frente a la justificación de la tortura en épocas pasadas, en la actualidad se advierte un unánime clamor de condena y de rechazo.

La tortura es absolutamente inmoral y no puede ser justificada por ningún motivo. El magisterio pontificio reciente ha proclamado abiertamente esa



condena. El Concilio Vaticano II formuló idéntica condena al decir: «Cuanto atenta contra la vida –homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado–; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al creador» (GS 27).

En el citado texto del Vaticano II se encuentran las razones básicas que justifican la condena total y absoluta de la tortura. Esta atenta contra la digni-

dad de la persona, reduciéndola a cosa o a mero instrumento; viola el derecho del hombre a su integridad física y psíquica; va unida a connotaciones injustas: negación de la libertad política, apoyo de regímenes totalitarios, etc.; por otra parte, la tortura es un indicador, causa y efecto a la vez, del grado de inhumanidad en que vive la sociedad.

- Para combatir la tortura no basta con condenarla. Es necesario organizar un programa educativo que tienda a erradicarla. Dentro de esta tarea educativa hay que resaltar: la información y concienciación en relación con los derechos humanos; pedir que los gobiernos ratifiquen los pactos internacionales sobre la condena de la tortura; crear una conciencia de condena generalizada frente a la tortura y de apoyo también generalizado a las campañas que luchan para erradicarla. «La tortura tiene que llegar a ser tan inconcebible como la esclavitud». Tal es el lema que Sean Mac Bridge, premio Nobel de la Paz, puso a la Campaña para la supresión de la tortura, que lleva a cabo Amnistía Internacional.

## C. Para PROFUNDIZAR

El estatuto antropológico y ético del embrión humano.

### a) *Los datos de la ciencia a tener en cuenta*

Los datos a tener en cuenta para emitir un juicio suficientemente crítico sobre el comienzo de la vida humana se deducen del conocimiento que actualmente se posee sobre el desarrollo de la vida embrionaria.

Para hablar de una vida específicamente humana, hay que tener en cuenta cuatro momentos o, mejor, cuatro procesos decisivos en el desarrollo embrionario:

- *Fusión de los gametos* (fecundación): proceso por el que aparece un genotipo distinto del padre y de la madre con posibilidades de autodesarrollo homogéneo.

– *Segmentación*: proceso mediante el cual se realiza el fenómeno de la individuación, constatable sobre todo en el caso de los mellizos idénticos.

– *Implantación en el útero* (anidación): momento desde el cual decrece la pérdida de los óvulos fecundados y proceso mediante el cual se logra una realidad nueva con «unidad» y «unicidad» propias, y al mismo tiempo acaece una relación más estrecha del nuevo ser con la madre.

– *Aparición de la corteza cerebral*: considerada como el sustrato biológico de la racionalización, de un modo paralelo al significado que tiene en la filogénesis.

Teniendo en cuenta estos datos, es necesario afirmar que existe vida humana desde el momento de la fecundación. Pero ¿hay que afirmar también la presencia de *vida personal* desde ese momento? La reflexión teológica trata de contestar a esta pregunta, pero siempre dentro del significado que aportan los datos de la ciencia.

### b) *Superación de planteamientos históricos de la etapa precientífica*

A partir de las dos opciones metodológicas precedentes, es fácil comprender que la reflexión teológica actual considere como inadecuados los planteamientos que la misma teología ha hecho sobre el comienzo de la vida humana en otros momentos históricos pertenecientes a la etapa precientífica del pensamiento humano. Recuerdo a continuación los hitos más destacados de esa historia.

Los padres de la Iglesia se dividieron en dos corrientes de opinión: los que eran partidarios de la «animación» *inmediata* (desde el momento de la concepción) y los que lo eran de la «animación» *mediata o retardada* (después de un cierto tiempo). Estas dos posturas estaban condicionadas, en gran parte, por otros factores de la síntesis cristiana. Concretamente, jugó un papel importante al respecto la distinta respuesta que se daba a la pregunta sobre el origen del alma humana: quienes explicaban el origen del alma humana por una preexistencia anterior a su unión con el cuerpo (platonismo cristiano) o por una derivación del alma de los

padres (traducianismo) eran partidarios de la animación *inmediata*; en cambio, los que seguían la tesis de que las almas son creadas por Dios (creacionismo) apoyaban la opinión de la animación *retardada*. La tesis creacionista fue la que se impuso y la que pasó a ser oficial, de tal manera que Pío XII afirmó: «La fe católica nos obliga a aceptar que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (*Humani generis*). Por eso mismo, también se generalizó y se impuso la opinión de la animación *retardada*.

Esta razón teológica y la incorporación al pensamiento cristiano de la antropología aristotélica (comprensión filosófica hilemórfica y concepción peculiar de la embriología humana) hicieron que la tesis de la animación *retardada* fuese la opinión mantenida de forma generalizada durante la edad media. Son testigos cualificados de esta manera de pensar: los Libros Penitenciales (en la alta edad media), la Escolástica (Pedro Lombardo, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino), y el Derecho (Decreto de Graciano). Siguiendo la comprensión antropológica de signo hilemórfico (el hombre: compuesto de alma y cuerpo) y aceptando los datos (poco críticos y muy «prejuzgados») de la embriología aristotélica, en la edad media prevalece la tesis de la animación *retardada* explicada del siguiente modo: el alma racional aparece en el varón a los cuarenta días y en la mujer a los ochenta.

La teología postridentina sigue manteniendo la tesis de la animación *retardada*, tanto para redimensionar afirmaciones dogmáticas como para valorar ética y canónicamente las acciones abortivas. Pero, de hecho, la moral casuista, sin abandonar en teoría la opinión de la animación *retardada*, tendió a solucionar los problemas morales desde la aceptación práctica de la animación *inmediata*. Con atisbos en siglos anteriores, desde el siglo XIX comienza a abrirse camino la opinión de la animación *inmediata*. Esta manera de pensar se ha convertido en la actualidad en tesis oficial.

El magisterio de la Iglesia no intervino decisivamente en la disputa; únicamente condenó las dos proposiciones extremas: que el alma se infunde en el momento del nacer (Inocencio XI, en 1679) y que la infusión del alma tiene lugar en el primer acto de inteligencia del niño (León XIII, en 1887 contra Rosmini).

En general se puede afirmar que toda la tradición de la reflexión moral católica ha estado siempre incierta y, salvo en algunos decenios, más bien propensa a retardar semanas y meses el momento de la hominización. Frente a esta casi unanimidad de la tradición de la reflexión teológica, la teología actual introduce una ruptura, ya que plantea el tema desde presupuestos diferentes.

### c) *Posturas de la opinión pública y científica*

En la discusión general sobre el status humano del embrión existe una gran variedad de posturas. No obstante esa diversidad, pueden ser clasificadas por razón del criterio que utilizan para determinar la condición antropológica. He aquí la catalogación de las principales posturas:

- *Criterio del «derecho de la gestante»*. Sin tener en cuenta directamente los datos de la genética y sin hacer referencia explícita a consideraciones filosóficas sobre la vida intrauterina, hay quienes deciden considerar vida humana únicamente cuando el feto haya pasado la barrera de los tres meses. En esta consideración, lo único que se tiene en cuenta es la repercusión que la interrupción de la gestación pueda tener para la gestante.

- *Criterio relacional*. Según este criterio, se define la condición antropológica de la vida humana por la relación de «alteridad». Es vida plenamente humana si está «alterizada», es decir, si es aceptada por los «otros».

- *Criterio individual-biológico*. En este apartado entran todas aquellas posturas que miden la condición antropológica de la vida embrionaria por factores internos a ella misma (criterio «individual») y consiguientemente tienen en consideración los datos biológicos. En concreto, las posturas se diversi-

fican al dar la importancia decisiva a uno u otro de los momentos o factores biológicos, como:

- el nacimiento
- la viabilidad
- la configuración de órganos
- la aparición de la corteza cerebral
- la anidación
- la fecundación

### d) *Doctrina del magisterio eclesiástico*

El magisterio eclesiástico católico actual afirma sin ambages que la vida humana debe ser respetada con todas las exigencias éticas de ser personal desde la fecundación.

Así lo expresó el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes*: «La vida humana desde su concepción ha de ser salvaguardada con máximo cuidado» (n. 51). Y ésta es la doctrina que han repetido en múltiples ocasiones los últimos papas (desde Pío XII hasta Juan Pablo II), así como todas las Conferencias episcopales católicas. Es digna de mención la *Declaración* de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el aborto provocado, del año 1974. En ella se afirma: «El respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, se inicia una vida que no es ni del padre ni de la madre, sino de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegaría nunca a ser humano, si no lo fuese ya en aquel momento» (n. 12).

La instrucción *Donum vitae* (1987) ha reafirmado la convicción ética del actual magisterio eclesiástico: La vida humana ha de ser respetada «desde el momento de la concepción hasta la muerte».

## D. Para CONFRONTAR

Posturas históricas sobre el valor de la vida humana.

### a) *Exposición de la doctrina tradicional*

Dos son los aspectos en que puede ser concreta la doctrina tradicional sobre la vida humana: la afirmación general de su valor ético, y las aplicaciones morales a situaciones concretas.

- *Afirmación general del valor ético de la vida humana*

La moral tradicional ha subrayado con notable énfasis el valor de la vida humana. No hace falta recordar las expresiones fuertes con que ha condenado los actos contrarios a este valor: el suicidio y el homicidio.

Las razones que para la moral tradicional justifican el valor ético de la vida humana y que condenan el atentar indebidamente contra ella se agrupan en torno a tres núcleos:

*La vida es un bien personal.* Quitarse la vida propia o quitar la vida a otro es ofender a la *caridad* (caridad hacia uno mismo o caridad hacia el prójimo). Concretándose al suicidio, señala santo Tomás: «Todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo».

*La vida humana es un bien de la comunidad.* Atentar contra la vida propia o contra la vida de un semejante supone una ofensa a la *justicia*. Reduciendo el argumento a la realidad del suicidio, dice santo Tomás: «Cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad».

*La vida humana es un don recibido de Dios y que a Dios pertenece.* Disponer de la vida humana, propia o ajena, es usurpar *un derecho que sólo a Dios pertenece*: «La vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir». Para la reflexión moral, este razonamiento cobraba mayor fundamento al interpretar el precepto «no matarás» como la expresión del derecho de Dios sobre la vida humana; por otra parte, la afirmación de que Dios es el «dueño» de la vida y el hombre sólo un «administrador» es una verdad básica para la moral tradicional.

Las tres razones apuntadas constituyen el apoyo de que se ha servido la moral tradicional para fundamentar el valor de la vida humana. Se trata de las razones nucleares, ya que junto a ellas aparecían otras de menor importancia y en conexión con ellas. Por lo demás, para todo el tema es válida la afirmación que para el suicidio señalaba Lugo: en esta cuestión del valor de la vida humana, la dificultad consiste en asignar las pruebas para una verdad que aparece de forma evidente.

- *Las numerosas «excepciones» al principio general*

Llama poderosamente la atención el constatar cómo la doctrina tradicional, aun afirmando con tanto énfasis el valor de la vida humana, admite sin embargo numerosas «excepciones» al principio general de la inviolabilidad de la vida.

El elenco de las excepciones se va formando en la historia de la moral a través de numerosas y variadas disquisiciones casuísticas. Prescindiendo del análisis histórico y casuístico de tales disquisiciones, he aquí las principales excepciones:

*Aborto indirectamente realizado.* Justificándose su licitud mediante el principio del doble efecto o del voluntario indirecto.

*Suicidio indirecto.* Del que se hace una casuística muy detallada.

*Muerte del agresor en el supuesto de legítima defensa personal y guardando la moderación debida.* Es una excepción mantenida sin variaciones en la historia de la moral tradicional.

*Muerte del malhechor decretada por la autoridad pública según el orden jurídico.* La licitud de la *pena de muerte* es también una constante en la historia de la moral tradicional.

*Muerte del enemigo en una situación considerada de guerra justa (!).*

*Muerte del tirano.* No del tirano que se hace tal una vez establecido legalmente (*tirannus regiminis*), sino del tirano que pretende comenzar a dominar (*tirannus usurpationis*).

*La muerte de un inocente con el fin de salvar una ciudad asediada.* Aunque no se justifica, sin embargo se considera lícito *entregar un inocente al enemigo* para salvar la ciudad, con tal de que la entrega la realice la autoridad pública.

## b) Valoración de la doctrina tradicional

En la doctrina tradicional aparecen las raíces históricas de la *ambigüedad ética* que subyace al planteamiento y a la vivencia morales de hoy ante el valor de la vida humana. De ahí que la valoración tenga que poner de manifiesto los aspectos negativos de la doctrina tradicional.

No nos fijamos en la vulnerabilidad de determinadas afirmaciones y de razonamientos concretos de la moral tradicional en torno al principio y a las excepciones del valor ético de la vida. Juzgamos de mayor interés constatar el tipo de «discernimiento moral» que utiliza para descubrir en él las fuentes históricas de la ambigüedad actual.

### ● «Sacralización» e «ideologización»

La moral tradicional sobre el valor de la vida humana se ha movido dentro de un ambiente de excesiva «sacralización». Por otra parte, la sacralización de la argumentación ha conllevado factores de «ideologización».

Tanto la sacralización como la ideologización pueden ser constatadas en los siguientes aspectos de la doctrina tradicional:

– El encuadre de toda la temática sobre la vida humana dentro del *marco sacral* y hasta mítico del decálogo: el precepto del «no matarás» ha constituido el horizonte para el discurso moral.

– El encuadre sacral introduce en la moral de la vida *formas lingüísticas y conceptuales de carácter sacralizado*: la dimensión moral se reviste de «santidad».

– En algunas ocasiones hasta llega a introducirse la categoría de *inspiración divina* para justificar acciones humanas contrarias al valor ético de la vida (personajes bíblicos, mártires cristianos, etc.).

– Al admitir en la autoridad pública el derecho a quitar la vida al malhechor, la moral tradicional interpreta tal derecho como *una concesión de Dios al poder humano*.

El ambiente sacralizado en que la moral tradicional pensó la ética de la vida humana trajo como consecuencia cierta «manipulación ideológica». De hecho, la dimensión ética perdió su autonomía y cedió sus propias evidencias en favor de las referencias religiosas.

La vida humana participa del misterio de la persona. No puede ser reducida a consideraciones parciales. Sobre todo para el creyente, la vida se abre al misterio trascendente del Dios vivo. Pero estas afirmaciones no pueden traducirse en falsas sacralizaciones ni pueden eliminar la autonomía secular de la dimensión ética. Más aún, la ética de la vida humana ha de luchar continuamente por defender su autonomía y su secularidad porque ahí reside la peculiaridad y la fuerza de su aportación a la comprensión global de la vida.

### ● Excesiva «confianza» en la autoridad pública

Lo que más llama la atención en la moral tradicional sobre la inviolabilidad de la vida humana es la excesiva «confianza» depositada en la autoridad pública. Se le concede al poder público un amplio campo de intervención sobre la vida de los individuos. Esto se pone de manifiesto expresamente:

– En la justificación abierta y poco condicionada de la pena de muerte.

– En la aceptación de formas de guerra justa.

Partiendo del cuestionamiento radical de estas dos «excepciones» en la moral actual, es necesario subrayar el apoyo prestado al orden establecido por la moral tradicional en el planteamiento general del tema ético de la vida humana. Mientras que era obvia la condena de toda muerte desencadenada por acciones subversivas, no se ponía en idéntico grado de cuestionamiento cuando la muerte era propiciada por la autoridad legítimamente establecida.

#### ● *Incoherencia en la lógica moral*

En la doctrina tradicional sobre el valor ético de la vida humana se advierte un grado notable de

incoherencia lógica. Me refiero concretamente a estos dos aspectos:

– El uso del principio del «doble efecto» o del «voluntario indirecto» ha llevado a la moral de la vida por una ética fisicista y de notable malabarismo farisaico, tal como estudios recientes lo han puesto de manifiesto. En lugar de utilizar esos principios, la moral actual prefiere plantear los problemas a la luz de una ética de «conflicto de valores».

– La incoherencia lógica se ha manifestado en las diversas posturas que la moral tradicional ha mantenido, tanto en la vida como en la formulación, ante las situaciones concretas de la vida humana. Es un tópico señalar la actitud diferente ante la vida no nacida (rechazo tajante del aborto) y ante la vida nacida (justificación de la pena de muerte, de la guerra justa, etc.).

## Apartado 2

Etica de la reproducción humana asistida.

A. SINTESIS

Los criterios para discernir éticamente el uso de las técnicas de reproducción humana asistida.

B. Para AMPLIAR

Descripción de las técnicas de reproducción humana asistida.

C. Para PROFUNDIZAR

El recurso a la «razón eugenésica» en los problemas actuales de bioética.

D. Para CONFRONTAR

¿Existe un derecho a procrear?

## A. Síntesis

Los criterios para discernir éticamente el uso de las técnicas de reproducción humana asistida.

- 
- A. 1. La esterilidad y sus alternativas.
  - A. 2. El hijo como un valor en sí y no como un bien útil.
  - A. 3. Asumir la precariedad de lo humano y vivir la gratuidad.
  - A. 4. El valor del matrimonio como ámbito adecuado de la procreación.
  - A. 5. El valor de la procreación humana.
  - A. 6. Las implicaciones de axiología social.
- 

### A. 1. La esterilidad y sus alternativas

En primer lugar, es preciso reconocer que la esterilidad es algo negativo, una carencia. Esta carencia no queda reducida únicamente en el plano biológico; tiene repercusiones en la vida de la pareja y en la vida social. La carencia de hijos puede causar serias dificultades a las parejas humanas que, en un porcentaje que supera el 10%, sufren la esterilidad.

Esta constatación, que es al mismo tiempo una valoración, proporciona una orientación *inicialmente positiva* ante la alternativa terapéutica de las técnicas de procreación asistida. Todos los esfuerzos encaminados a solucionar este problema son, en principio, dignos de elogio.

Aunque sea necesario subrayar el valor de la fecundidad, no se lo puede enfatizar de tal manera que aparezca como la única finalidad de la pareja. El Concilio Vaticano II anotó que, «aunque la des-

endencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como intimidad y comunidad total de vida y conserva su valor e indisolubilidad» (GS 50).

El matrimonio no se justifica únicamente por los hijos. «No se debe olvidar que, incluso cuando la procreación no es posible, no por esto pierde valor la vida conyugal» (FC 14). Existen «alternativas» suficientemente válidas para la situación de la esterilidad:

- la adopción puede ser un modo de llenar con creces la carencia de la fecundidad biológica;
- en otros casos, la entrega más plena a un servicio social será la alternativa válida a la esterilidad.

El reciente magisterio eclesiástico ha resaltado la importancia de estas alternativas a la esterilidad. Pide a «los esposos que viven la experiencia de la



esterilidad física» que se orienten hacia la perspectiva del sentido ampliado de la fecundidad humana (FC 41). «La esterilidad física, en efecto, puede dar ocasión a los esposos para otros servicios importantes a la vida de la persona humana, como por ejemplo la adopción, las diversas formas de obras educativas, la ayuda a otras familias, a los niños pobres y minusválidos» (FC 14). Con relación a la adopción, el magisterio eclesiástico adopta una postura francamente positiva: «Las familias cristianas han de abrirse con mayor disponibilidad a la adopción y acogida de aquellos hijos que están privados de sus padres o abandonados por éstos. Mientras esos niños, encontrando el calor afectivo de una familia, pueden experimentar la cariñosa y solícita paternidad de Dios, atestiguada por los padres cristianos, y así crecer con serenidad y confianza en la vida, la familia entera se enriquecerá con los valores espirituales de una fraternidad más amplia» (FC 41).

---

Teniendo en cuenta la existencia de otras alternativas válidas a la esterilidad, las técnicas de procreación asistida no han de ser consideradas como las únicas y, consiguientemente, buscadas como la solución únicamente disponible. Por lo demás, no se han de enfatizar tanto que aparezca la fecundidad como la justificación y el sentido único de la pareja.

---

## **A. 2. El hijo como un valor en sí y no como un bien útil**

Los hijos representan para la pareja la plenitud de la unión y del amor conyugal. Por eso mismo, la pareja que trata de vencer las dificultades de la esterilidad ha de ser animada y apoyada por todos, individuos e instancias sociales.

Sin embargo, existen algunas exigencias éticas que han de ser respetadas en esa búsqueda por tener el hijo. No existe un derecho ilimitado de todo ser humano a transmitir la vida por cualquier medio y a cualquier precio. No se da un derecho «absoluto» al hijo.

El principal límite ético es el valor que tiene en sí el hijo que se busca. El hijo no es un bien útil que sirve para satisfacer necesidades, en sí muy nobles, de los individuos o de la pareja. El hijo es un valor en sí y como tal ha de ser amado y buscado. La gratuidad y no la utilidad es la ley de la transmisión de la vida humana. «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don... Los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre» (FC 14).

El bien del hijo ha de dar el sentido principal a todos los intentos por solucionar las dificultades de la esterilidad. Los hijos no existen para dar satisfacción al deseo de sus padres. Es necesario por tanto partir del hijo y de la responsabilidad frente a su futuro con más fuerza que antes.

La consideración del bien del hijo impide caer en el vértigo de las ideologías individualistas y libertarias, según las cuales el «derecho al hijo» es interpretado como un derecho útil más o como una consecuencia de la borrachera incontrolable de la libertad humana.

## **A. 3. Asumir la precariedad de lo humano y vivir la gratuidad**

El prometeísmo es una tentación del vértigo humano. Aplicado a la procreación, introduce la comprensión de la función procreativa en los parámetros del poder humano, no aceptando las limitaciones de la «naturaleza», ni deteniéndose a ponderar los costos con sensibilidad solidaria hacia los demás individuos y grupos.

Por el contrario, la recta comprensión de la procreación humana tiene en cuenta los límites de lo humano, asume las carencias de la «naturaleza», si bien lucha para vencerlas cuando la expectativa de éxito es razonable. De este modo, ni se cae en la dejación masoquista, ni se induce un suplemento de insatisfacción nacida de la no aceptación del límite. Además, la postura antiprometeica sabe combinar la lucha por vencer la esterilidad con la actitud de solidaridad, sabiendo equilibrar los costos personales con las necesidades de la humanidad.

Para conseguir esta forma de pensar y de actuar, es necesario comprender y experimentar la procreación como un *don*. Esta es la orientación que ofrece el magisterio eclesial reciente. Según el Concilio Vaticano II, «los hijos son el don más excelente del matrimonio», y los esposos, al transmitir la vida humana, tienen «una participación especial en la propia obra creadora de Dios» siendo «cooperadores del amor de Dios creador y como sus intérpretes» (GS 50). Para Juan Pablo II, el amor conyugal «no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana» (FC 14).

En la comprensión cristiana, la transmisión de la vida humana no es una acción prometeica, sino una gratuita participación en la obra de la creación. Dios llama a los esposos «a una especial participación en su amor y al mismo tiempo en su poder de creador y de padre, mediante su cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana» (FC 28).

Libertad y responsabilidad no se oponen a gratuitidad. La transmisión de la vida humana ha de ser un ejercicio libre y responsable, pero en el fondo de su realidad es una participación en el don de la creación. Estas son las dos coordenadas en que cobra sentido pleno el llamado «derecho a la procreación».

#### **A. 4. El valor del matrimonio como ámbito adecuado de la procreación**

Las técnicas de reproducción humana asistida pueden ser utilizadas por personas y por parejas que viven sin vinculación matrimonial. ¿Qué pensar éticamente de esta posibilidad?

Nuestra postura ética es indubitablemente contraria al uso de estas técnicas fuera del matrimonio. El recurso a ellas no puede ser admitido moralmente en los siguientes casos y situaciones:

- en el caso de mujeres solas (solteras, separadas, divorciadas o viudas);
- en el caso de parejas homosexuales;
- en el caso de parejas heterosexuales no casadas («pareja estable»).

La razón de esta postura negativa se encuentra en el criterio señalado anteriormente: «el hijo como un valor en sí y no como un bien útil».

Por razón del bien del hijo, es necesario postular como exigencia ética el ámbito del matrimonio como lugar adecuado de la procreación. No se puede afirmar que cualquier individuo en cualquier estado (celibato, soltería, viudez) tiene derecho a la procreación. Únicamente el matrimonio garantiza la coherencia ética de la procreación. Y ello por dos razones: por la unión indisoluble entre donación conyugal y transmisión de la vida humana; y por el bien del hijo, cuya realización plena acaece en la familia.

En efecto, la transmisión de la vida humana es una redundancia del amor fiel, exclusivo y definitivo de la pareja; ahora bien, «el único 'lugar' que hace posible esta donación total es el matrimonio» (FC 11). Por otra parte, el matrimonio es también el ámbito humano que necesita la persona para su primera y constitutiva figuración. «Aunque el matrimonio no garantiza totalmente la calidad del ambiente al que el hijo tiene derecho, no existe otro tipo de relación que se pueda reconocer como capaz de reemplazar convenientemente el ambiente que un buen matrimonio proporciona seguramente al niño» (*Respuesta de los Obispos de Gran Bretaña al Informe Warnock: La Documentation Catholique* 82 [1985] 397).

La maternidad / paternidad ha de ser entendida y realizada dentro de la realidad del matrimonio. La fecundidad al margen del ámbito conyugal es hoy por hoy una fuente de contravalores personales y sociales.

De esta afirmación se sigue que las intervenciones para vencer la esterilidad han de ser pensadas

en relación con la pareja que se realiza dentro del matrimonio. Es éste un criterio ético que delimita el planteamiento exacto de la posible licitud moral de las intervenciones para favorecer la transmisión de la vida humana.

Las razones de este límite, que se convierte al mismo tiempo en limitación, provienen del significado de la fecundidad humana. El deseo de maternidad / paternidad no tiene coherencia y sentido pleno si no se realiza y se vive dentro del horizonte humanizador de la pareja humana. Además, el hijo no es un bien «útil» que está al servicio de los deseos o intereses del progenitor; por el contrario, es un valor por él mismo, y la maternidad / paternidad está en función del hijo.

### A. 5. El valor de la procreación humana

Como dice la instrucción *Donum vitae*, son dos los valores que orientan todo discurso ético sobre las técnicas de reproducción asistida: «los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: *la vida del ser humano* llamado a la existencia y *la originalidad con que esa vida es transmitida* en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de estos valores» («Introducción», 4; el subrayado es nuestro).

Sabemos que el magisterio oficial católico, desde una interpretación propia de la peculiaridad de la reproducción humana, rechaza prácticamente todo uso de las técnicas de reproducción humana asistida (con el consiguiente rechazo de la donación

de gametos y embriones y de la crioconservación de unos y otros). A pesar de este rechazo ético, la doctrina oficial católica no se opone a que se legisle sobre estas acciones, ya que la ausencia de tal legislación acarrearía mayores males a la sociedad. Se verifica aquí el principio señalado en la instrucción citada: «La ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves» (III). Esto es tanto más cierto cuanto, como en este caso, la ética civil o racional no descubre inmediatamente la inmoralidad de algunas de esas acciones.

### A. 6. Las implicaciones de axiología social

La práctica de las técnicas de procreación asistida implica, al menos en la actualidad, un conjunto de aspectos sociales que no han de ser olvidados en la valoración ética. Sobresalen las siguientes implicaciones de axiología social:

- aspectos *económicos*: ha de ser pensada dentro de las prioridades del sistema asistencial-sanitario;
- aspectos *culturales*: repercusión en los conceptos de procreación, de familia, etc.;
- aspectos *científicos*: la ciencia no es el supremo valor, ni el resultado positivo de la misma es fuente de moralidad;
- sistemas *ideológicos*: de hecho, toda valoración supone aceptación o rechazo de un determinado sistema ideológico (individualismo-colectivismo; paternalismo-libertarismo; etc.).

## B. Para AMPLIAR

### Descripción de las técnicas de reproducción humana asistida.

#### a) *La inseminación artificial (IA)*

Esta técnica consiste en llevar el semen del marido o varón de la pareja o de un donante, obtenido previamente por masturbación –como muestra fresca o previamente congelada–, a la vagina o al útero de la mujer receptora.

Se procede de la siguiente forma:

– Se realizan las adecuadas exploraciones a la mujer para saber si es estéril y por qué causa.

– Se monitoriza la ovulación, con la finalidad de establecer el momento óptimo en que deba procederse a la inseminación para que el/los óvulo/s puedan encontrarse con los espermatozoides en el interior de la mujer.

– Se procede a la recogida del semen del varón de la pareja, que lo obtiene por masturbación. En algunos casos, el semen del varón de la pareja no es adecuado para garantizar que se produzca la fecundación del óvulo, y debe procederse en el laboratorio a su preparación y «capacitación», seleccionando los espermatozoides; para ello se eliminan los fluidos, como el plasma seminal, o los factores que puedan ser origen de su incapacidad o rechazo por parte de la mujer, y también se filtra el semen con determinadas sustancias como el percol o la albúmina, a fin de que la muestra filtrada contenga sólo los espermatozoides más vitales y penetrantes, o sea, los de mayor movilidad lineal y por eso los más fecundantes. En el caso de que se utilice semen de donante, éste procederá generalmente de los bancos de gametos y habrá de reunir similitudes fenotípicas con el varón de la pareja receptora.

– Se prepara el semen en el laboratorio para proceder a la inseminación.

– La inseminación propiamente dicha consiste en depositar el semen, fresco / descongelado, en el canal endocervical o en una cazoleta que se adapta

a la parte vaginal del cuello del útero, donde permanecerá unas seis horas, para ser retirada posteriormente por la mujer.

En el caso de que se haya hecho una capacitación del semen del varón de una pareja, el material así preparado se coloca por medio de un catéter en el interior de la cavidad uterina. Todas las maniobras de la inseminación se realizan en un servicio sanitario adecuado, y no precisan anestesia, ni originan inconvenientes especiales a la mujer.

#### b) *La fecundación «in vitro» (FIVTE)*

La fecundación «in vitro» (FIV), a diferencia de la fecundación «in vivo», es la que puede lograrse en el laboratorio y en las condiciones adecuadas cuando se ponen en contacto un/os óvulo/s con espermatozoides, uno de los cuales lo/s fertiliza. Al microscopio puede seguirse el proceso y el desarrollo posterior del embrión/es originados.

Una vez conseguida la fecundación «in vitro», y en el momento ulterior considerado óptimo, se procede al traslado o «transferencia de los embriones» (TE) –se recomiendan tres embriones– al interior del útero de la mujer. Ambas maniobras constituyen la FIVTE, cuyas fases se resumen así:

##### ● *Recogida del óvulo/s (ovocito/s) de la mujer*

– Hospitalización de la mujer al 9.º día del ciclo menstrual (en los ciclos largos, más tarde).

– Dosificación diaria de estradio 17B y realización de ecografía con ultrasonido, para diagnosticar exactamente el día en que tiene lugar la ovulación. Dosificación de la hormona luteotropa (LH).

– Se realiza un lavado por centrifugación suave,

consiguiéndose así un precipitado con espermatozoides.

– También puede utilizarse semen previamente congelado.

La concentración de espermatozoides móviles necesaria es de medio millón por ml.

En determinados casos, debe procederse a la *selección y «capacitación»* de los espermatozoides útiles del semen (por ejemplo, en la oligospermia, etc.).

- *Contacto de los gametos y fecundación «in vitro»*

– Se une cada uno de los óvulos con los espermatozoides (entre 50 y 150.000 ml.) seleccionados y se mantienen juntos durante 16-18 horas en una placa de vidrio.

– Se comprueba la iniciación de la fecundación «in vitro» –generalmente ocurre en el 55-60 de los óvulos de los programas FIV–, con formación de uno o varios cigotos. Si ocurre así, comienzan su división celular.

– Los óvulos fecundados se mantienen en el medio de cultivo y en un incubador durante 12-24 horas, tiempo en el que aproximadamente un 80% van dividiéndose en células o blastómeros.

- *Transferencia de embriones (TE)*

– En la fase de división celular, con 4, 8 ó 16 células, se transfieren los embriones al útero de la mujer por vía transcervical (a través del cuello del útero) y por medio de un fino catéter especial, maniobra que debe realizarse en el quirófano. Se recomienda la transferencia de los embriones entre las 24-48 horas después de la fecundación y cuando se han dividido en 2-4 células, pues parece que su contacto precoz con la mucosa uterina reduce el porcentaje de abortos debidos a esta técnica.

– Se revisa el catéter ya retirado para comprobar que no se han arrastrado los embriones y que el embarazo pueda frustrarse por esta causa.

Terminada la FIVTE, la mujer permanece en reposo y en decúbito de varias horas a un día, volvien-

do posteriormente a su domicilio. Si se consigue el embarazo, confirmable dos semanas más tarde, se realizarán los controles y las prescripciones oportunas durante el mismo.

- *Factores que contribuyen al éxito de la FIVTE*

– El buen estado de la pelvis femenina.

– La recogida de ovocitos maduros al realizar la aspiración folicular.

– Que el aspirado folicular no esté mezclado con sangre de la rotura folicular o de la pared abdominal.

– Que la técnica se realice correctamente, y en especial que la temperatura de la caja isotérmica se mantenga a 36-37 grados.

– La identificación de la mujer y su marido o compañero con el equipo de la FIVTE.

– Que se actúe con perfecta sincronía en todos los momentos, tanto de la ovulación como de la maduración de la mucosa uterina, etc.

- c) *La transferencia intratubárica de gametos (TIG)*

Esta nueva técnica se ha ido desarrollando como consecuencia de los conocimientos adquiridos con la FIVTE. Consiste en poner los óvulos en contacto con los espermatozoides en el interior de la trompa de Fallopio, en el mismo acto quirúrgico de obtención de los óvulos por punción y aspiración del folículo elegido para ello.

Los tiempos de actuación son los siguientes:

– Obtención del semen o utilización de semen de donante. Generalmente, esta técnica se realiza cuando fracasa la IAC, por lo que se procede a la «capacitación del semen» del cónyuge o varón de la pareja, con la finalidad de poder disponer de los espermatozoides más adecuados para la transferencia.

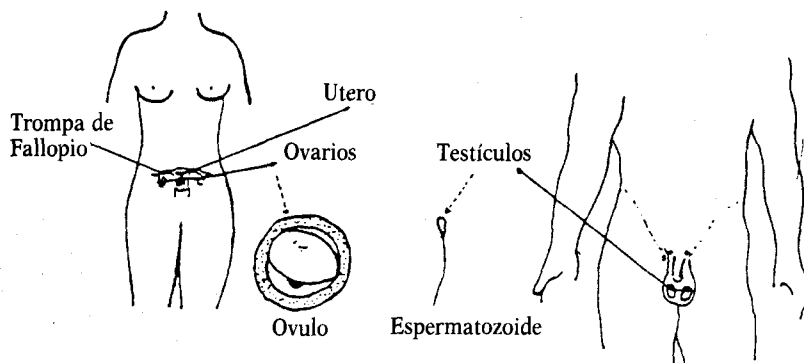
– Se hace un seguimiento monitorizado y protocolizado de los ovarios previamente estimulados en su función.

– Se practica a la mujer una laparoscopia o una

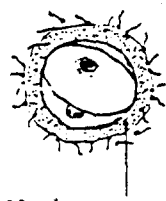
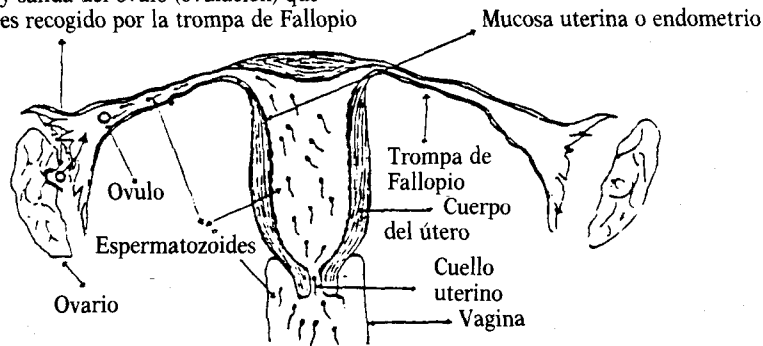
minilaparatomía –pequeña apertura quirúrgica en la pared abdominal anterior–, en el momento oportuno, para proceder a aspirar los óvulos maduros.

– Los óvulos y el semen capacitado se colocan juntos en el interior de la ampolla de la trompa de Fallopio.

### ORGANOS DE LA REPRODUCCION. GAMETOS FEMENINO Y MASCULINO. SU ENCUENTRO TRAS LA OVULACION Y EL COITO



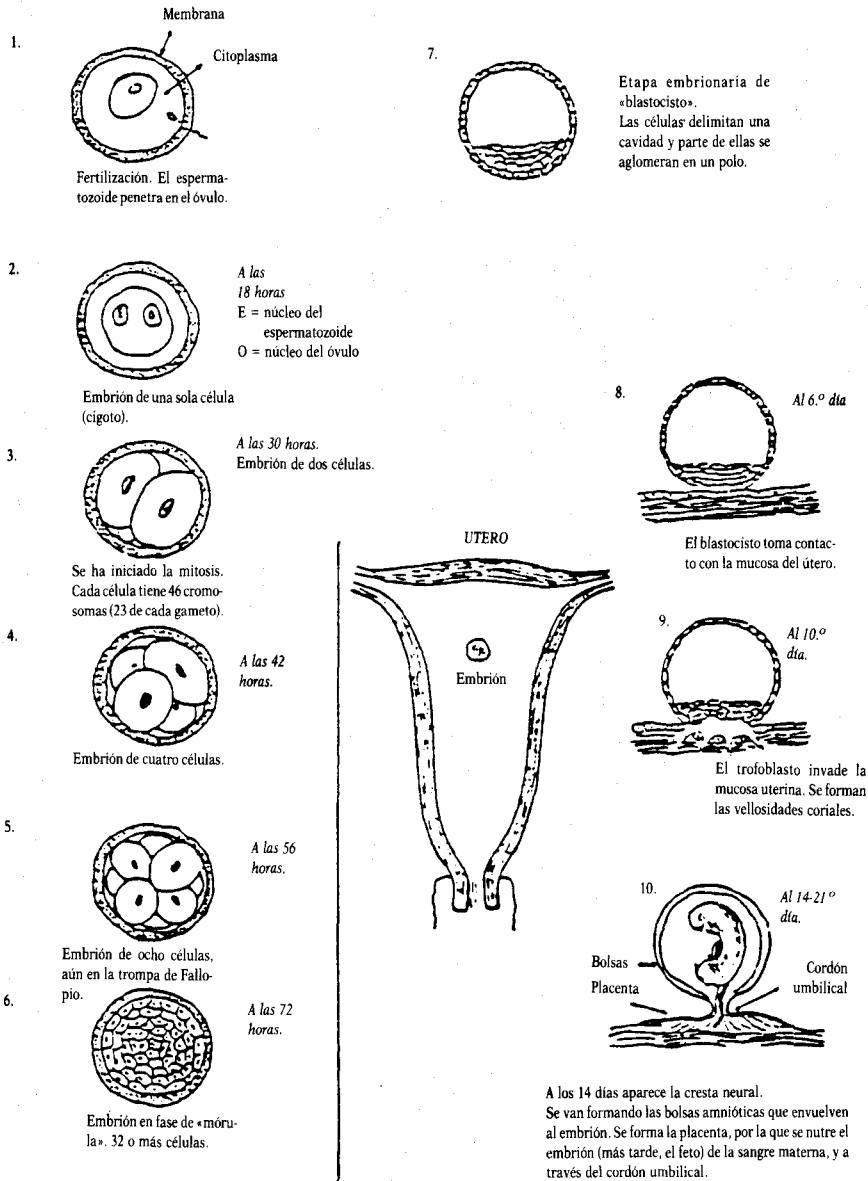
Rotura del folículo ovárico y salida del óvulo (ovulación) que es recogido por la trompa de Fallopio



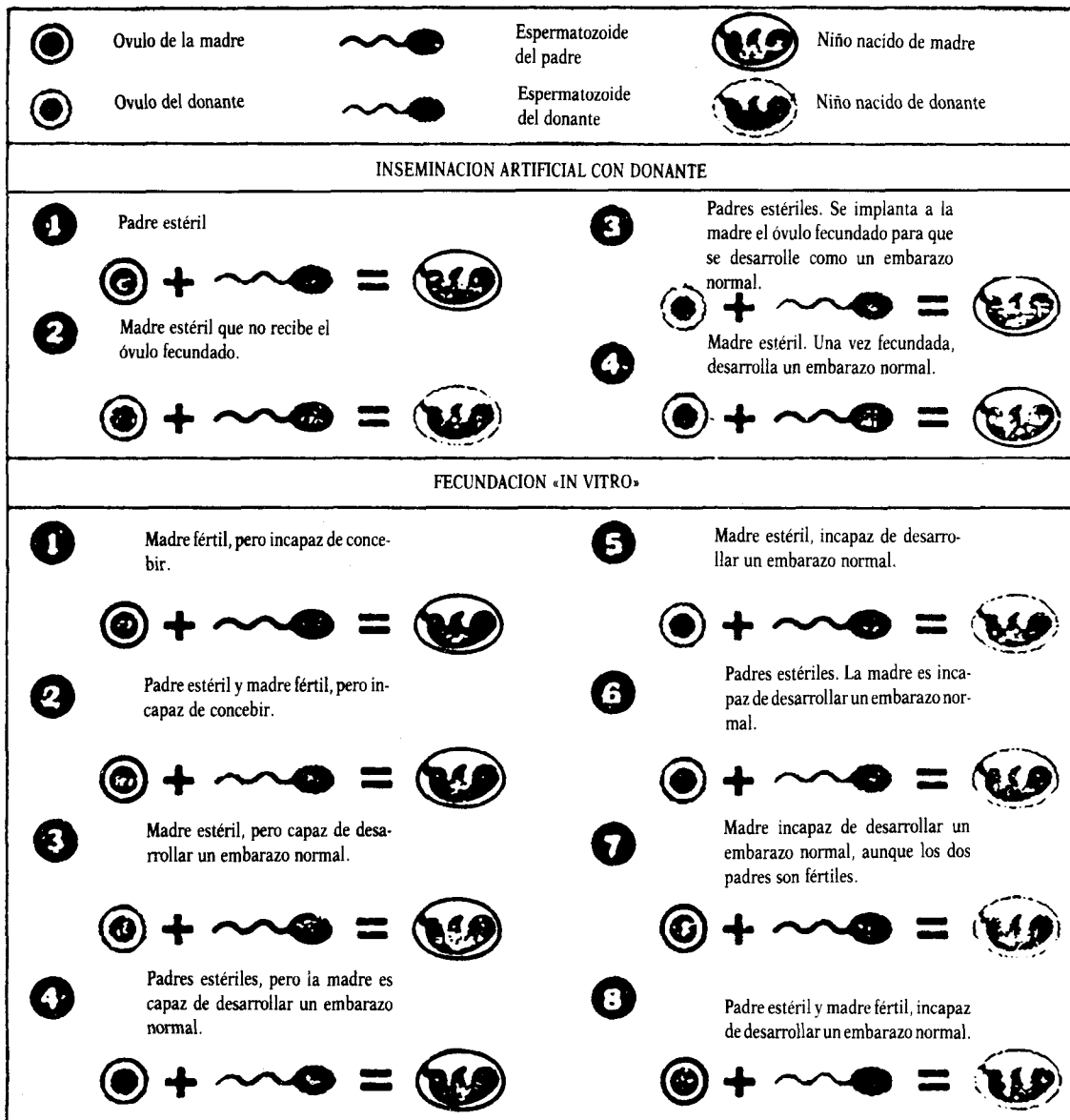
Membrana y corona del óvulo

Ovulo rodeado de espermatozoides en el interior de la trompa de Fallopio. Los espermatozoides intentan romper y perforar la corona exterior de células que rodea al óvulo, con sus enzimas. El óvulo segrega fertilizina, sustancia que capta a los espermios humanos, pero no a los de otras especies. La membrana del óvulo deja pasar la cabeza de un espermatozoide al interior celular, dejando su cola fuera, con lo que se produce su fertilización. Los demás espermatozoides son entonces rechazados.

## FECUNDACION Y PRIMERAS FASES DEL DESARROLLO DEL EMBRION



## NUEVAS FORMAS DE REPRODUCCION HUMANA





## C. Para PROFUNDIZAR

El recurso a la «razón eugenésica» en los problemas actuales de bioética.

---

C. 1. La «eugenesia» y la «razón eugenésica».

C. 2. Campos de la bioética en que es empleado el recurso a la razón eugenésica.

C. 3. Criterios éticos en el recurso a la razón eugenésica.

---

### C. 1. La «eugenesia» y la «razón eugenésica»

#### a) Definición de eugenesia

Fue Francis Galton el creador, en 1883, de la palabra «eugenesia» (*eugenics*). Según indican los dos elementos griegos que lo componen, el término acuñado por Galton tiene el significado de «buen origen», «buena herencia», o «buen linaje».

La eugenesia tiene una vertiente teórica y una vertiente práctica; es, al mismo tiempo, estudio y acción. Esta doble función se concreta en las acciones bajo control social que pueden mejorar las cualidades hereditarias de las generaciones humanas, tanto en el aspecto físico como en el mental. En otras palabras, trata de mejorar genéticamente las poblaciones humanas. La eugenesia se presenta como una ciencia aplicada, cuyo cometido específico es el de conservar, preservar y mejorar el patrimonio genético de la humanidad.

De doble signo puede ser el programa teórico-práctico de la eugenesia: positivo y negativo.

– La eugenesia *negativa* se propone eliminar ca-

racterísticas no deseables para la especie humana. Para lograrlo se aplican varios procedimientos, catalogables en dos series:

- *evitar la descendencia defectuosa*: bien sea evitando los matrimonios con riesgo genético (consejo genético, cribado genético), bien sea evitando el embarazo (control de natalidad: esterilización, contracepción, intercepción);

- *eliminar la descendencia defectuosa*: practicando el aborto (aborto eugenésico) o matando al recién nacido.

Estas medidas de eugenesia negativa pueden realizarse de forma coercitiva o de forma libre, aunque responsable. Pertenecen a esta segunda forma: la educación eugenésica, la paternidad responsable. Son medidas coercitivas: las restricciones impuestas al matrimonio, la esterilización obligatoria, la custodia permanente de personas taradas en instituciones cerradas a fin de que no se reproduzcan.

– La eugenesia *positiva* trata de aumentar la proporción de genes y genotipos deseables. Tiene hoy por hoy unas posibilidades menores que la eugenesia negativa. Sin embargo, no deja de tener aplicación en acciones selectivas dentro de la inse-

minación artificial (selección de donantes) y de la fecundación in vitro (selección de embriones, elección de sexo).

La eugenesia hasta aquí descrita es la propiamente dicha. Bien de forma positiva o bien de forma negativa, la eugenesia propiamente tal actúa en dos campos:

- sobre la fecundidad: impidiendo la procreación de individuos «defectuosos» y propiciando la reproducción de individuos considerados «ideales»;
- sobre la dotación genética del individuo: corrigiendo los rasgos no deseables y favoreciendo los deseables por medio de las técnicas utilizadas en las intervenciones genéticas.

Existe además la eugenesia *en sentido ampliado*. Entran dentro de esta noción las intervenciones sobre los factores ambientales de la vida del individuo:

- ambiente físico;
- alimentación, sobre todo en las primeras fases de la vida intrauterina;
- medios profilácticos y disposiciones protectoras de la maternidad, de la infancia, del trabajo, de la salud individual.

El concepto de eugenesia puede ampliarse todavía más y comprender bajo su significado la *intención eugenésica* que, de forma más o menos explícita, acompaña a determinadas medidas sociales. Piénsese en las regulaciones de la inmigración selectiva o en las disposiciones de control del SIDA en aduanas o en centros penitenciarios.

Por último, la eugenesia abandona a veces el terreno de la ciencia y de su aplicación y se introduce en el campo de lo ideológico. Se convierte entonces en *movimiento social*. Así entendida, la eugenesia se configura como un proyecto humano en el que entran en juego: ideas convertidas en «creencias», actuaciones convertidas en «programas», personas convencidas organizadas en grupo de «adeptos».

### b) La eugenesia en cuanto «razón eugenésica»

Cuando la eugenesia —entendida de ahora en adelante en su sentido preciso— es utilizada como

criterio para justificar o descalificar determinadas intervenciones sobre la biología humana, entonces adquiere otra significación. Sin perder su significado de ciencia aplicada, se reviste de otra función: se convierte en *razón eugenésica* y, en cuanto tal, interviene como un factor determinante de la moralidad.

En relación con el uso de la razón eugenésica en bioética, es preciso hacer algunas matizaciones. En primer lugar, la eugenesia no puede ser utilizada sin más como «razón moral». No todo lo que «se puede» hacer eugenésicamente «se puede» hacer también éticamente. La eugenesia describe el *hecho*; la ética propone el *valor*. No existe identificación entre el «es» (hecho) y el «deber ser» (valor). Para utilizar la eugenesia como «razón moral», es preciso situarla dentro de los significados integrales de la persona. Únicamente en el contexto global de la *humanización* en cuanto criterio moral de las intervenciones humanas puede ser utilizada la razón eugenésica. Para que ésta tenga validez moral, ha de vehicular significados humanizadores.

En segundo lugar, es preciso tener en cuenta que la razón eugenésica es proclive a la ideologización. El recurso a la justificación moral por razones eugenésicas suele estar cargado de motivos extracientíficos. Por eso mismo es procedente someter a previa «sospecha» todo discurso moral que pretenda apoyarse en razonamientos de carácter eugenésico.

Por último, conviene constatar la dificultad en distinguir la razón eugenésica de otras «razones» utilizadas en el discurso moral de la bioética. De hecho, en las discusiones actuales sobre los problemas candentes de bioética, además de la razón eugenésica, son utilizados con frecuencia estos dos tipos de razones:

- la razón del *progreso científico*, que engloba tanto la investigación como la experimentación:
  - por *investigación* se entiende cualquier procedimiento inductivo-deductivo encaminado a promover la observación sistemática de un fenómeno en el ámbito humano, o a verificar una hipótesis formulada a raíz de precedentes observaciones;
  - por *experimentación* se entiende cualquier investigación en la que el ser humano (en los diversos

estadios de su existencia: embrión, feto, niño o adulto) es el objeto mediante el cual o sobre el cual se pretende verificar el efecto, hasta el momento desconocido o no bien conocido, de un determinado tratamiento (por ejemplo, farmacológico, teratogéno, quirúrgico, etc.) (DV 4, nota);

– la razón *terapéutica*, es decir, la pretensión de solucionar una carencia, un fallo o una enfermedad al individuo paciente.

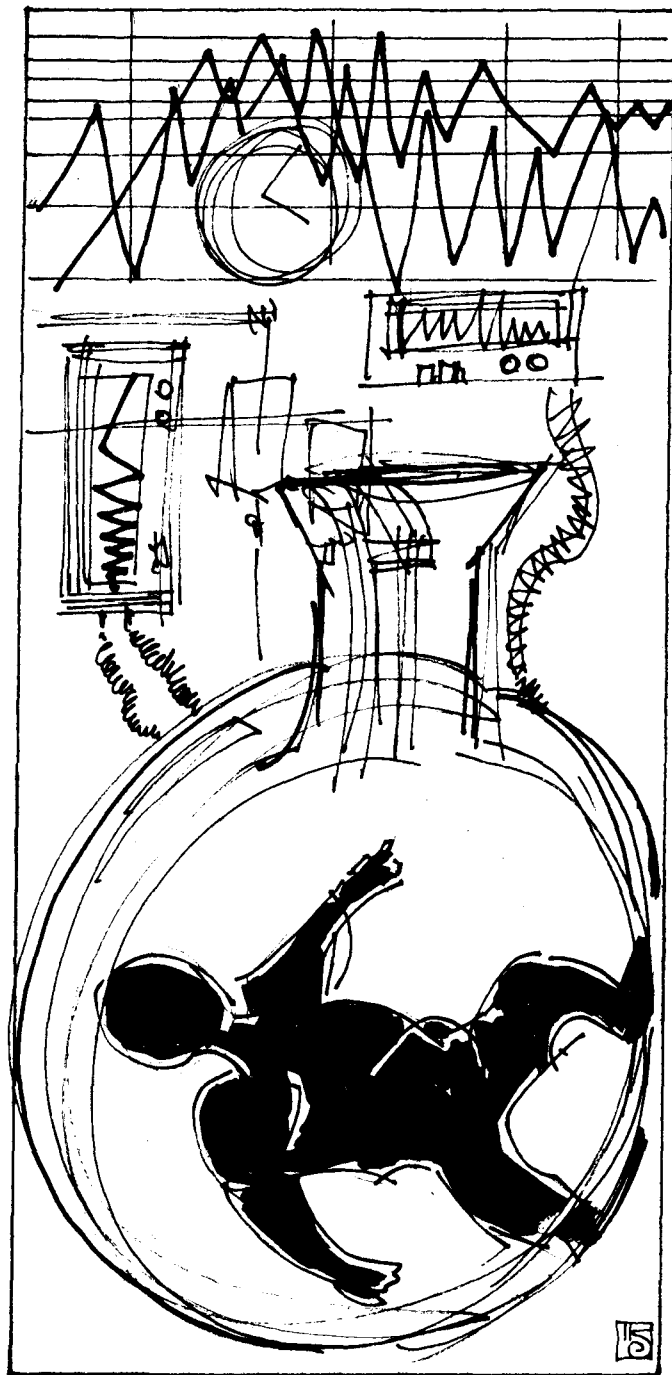
Se comprende fácilmente que la razón eugenésica suele ir unida con las razones anotadas. Más aún, en algunos casos es difícil distinguir con nitidez lo que pertenece a la razón eugenésica y lo que corresponde a la razón terapéutica. Este es el motivo por el que pedimos que el recurso a la razón eugenésica tenga en cuenta su integración con otras razones,

como la terapia, la experimentación y la investigación.

## C. 2. Campos de la bioética en que es empleado el recurso a la razón eugenésica

Son muchos los campos de la bioética en los que es utilizada la razón eugenésica para configurar un discurso moral coherente. Hago una exposición de los mismos, agrupándolos no por la distinción entre eugenesia *positiva/negativa*, ni por la distinción entre procedimiento eugenésico *directo/indirecto*, sino por razón de estos dos criterios: 1) la importancia real de los procedimientos empleados; 2) las áreas de la realidad en que son utilizados dichos procedimientos.

Areas	Procedimientos eugenésicos
a) Técnicas de reproducción humana	IAD – selección de donantes – donantes «superdotados» – IAD no terapéutica
b) Control de las parejas y de los individuos reproductores	FIV – selección de ovocitos – selección de embriones – elección de sexo (por razón terapéutica o por razón meramente selectiva)
c) Control de la natalidad (evitación del embarazo)	Cribado genético (chequeo genético de poblaciones o grupos) Consejo genético
d) Eliminación de la descendencia	Anticoncepción Intercepción Esterilización (eugenésica o preventiva)
e) Manipulación propiamente genética	Diagnóstico prenatal (con finalidad eugenésica) Aborto eugenésico Infanticidio
	Terapia génica Clonado Ingeniería genética



### C. 3. Criterios éticos en el recurso moral a la razón eugenésica

Para recurrir con coherencia ética a la razón moral de la eugenesia es necesario tener en cuenta los siguientes valores que se convierten en otros tantos criterios iluminativos:

- En primer lugar, hay que reconocer en la eugenesia un *deber ético* de la humanidad.

A todos, individuos y grupos, incumbe la obligación de mantener y mejorar las potencialidades de la especie humana. Desde el punto de vista negativo, la humanidad tiene que prevenirse de las taras hereditarias, ya que son ellas las que suponen una gran carga para el bien común.

- El *derecho a tener hijos* no es un derecho ilimitado ni incontrolado.

La ética «siempre ha mantenido que, al procrear, el individuo cumple una obligación que tiene para con las futuras generaciones humanas; la procreación no es, por tanto, el resultado de la satisfacción egoísta de los presuntos padres. Si la situación real descubierta por la genética demuestra que una determinada persona no puede ser progenitor de descendientes sanos (o, al menos, no demasiado defectuosos) en las próximas generaciones, entonces su 'derecho a tener hijos' se convierte en obligación de no tenerlos, o de tener menos de los que desearía (puesto que él nunca tuvo derecho a tener hijos por su propio interés)» (P. Ramsey, *El hombre fabricado*. Madrid 1973, 46).

- Los procedimientos para realizar la eugenesia han de *respetar la dignidad de la persona*.

El respeto a la dignidad personal del ser humano exige que los procedimientos eugenésicos se realicen salvaguardando los siguientes valores (sirven los siguientes valores, sobre todo, para el Consejo genético y el Cribado genético):

- *la intimidad*: con el correspondiente derecho al «secreto» sobre las condiciones genéticas que afectan a la persona;

- *la libertad*: hay que rechazar la «imposición» de procedimientos eugenésicos, así como la «limitación coactiva del derecho a la procreación»; por otra parte, hay que exigir consentimiento explícito para someterse a terapias no probadas por los re-

sultados de la experiencia o a estudios con la finalidad exclusiva de investigación;

– la *información adecuada* para tomar decisiones libres y responsables en relación con los procedimientos eugenésicos.

• En cuanto a las *políticas eugenésicas* programadas y ofertadas por los Estados, es preciso tener en cuenta los valores que en ellas van implicados. Concretamente, las políticas eugenésicas han de situarse en el horizonte axiológico marcado por los siguientes valores:

- La inviolabilidad de la vida humana.
- La integridad e irrepetibilidad de la herencia humana.
- La protección de la vida en desarrollo.
- La protección del matrimonio y de la familia.

• La realización de una eugenesia humanizada descansa sobre la *acción conjunta de varios sujetos responsables*:

– la comunidad científica que, con lucidez e imparcialidad, analiza los factores del deterioro genético y propone medidas eficaces para prevenirlos o corregirlos;

– la administración pública que, aceptando el derecho y deber de la subsidiariedad, transmite la información exacta, sugiere el tratamiento oportuno y ofrece las posibilidades más aptas para realizar los procedimientos eugenésicos pertinentes;

– las personas (individuos, parejas, grupos) que, con responsabilidad solidaria, deciden libremente someterse a los tratamientos eugenésicos que salvaguardan los valores hasta aquí enumerados.

## D. Para CONFRONTAR

¿Existe un derecho a procrear?

En la discusión sobre las nuevas técnicas de reproducción humana (inseminación artificial, fecundación «in vitro») se suele utilizar como argumento, a favor o en contra, el «derecho al hijo». Para unos, no existe tal derecho y por tanto se lo invoca falazmente cuando se trata de justificar con él el recurso a las técnicas de reproducción; en contrapartida, según esta forma de pensar, hay que hablar del «derecho a tener un padre». Para las posturas autodenominadas «progresistas», el derecho a procrear es un derecho ilimitado y por tanto es coherente pensar en tener un hijo «a toda costa».

¿Existe un derecho a procrear? Si existe, ¿cuál es su contenido y cuál es su alcance? Estas son las preguntas a las que pretendemos dar respuesta siguiendo una metodología de aproximaciones concéntricas al núcleo de la cuestión.

- a) *No existe, ni puede existir, una formulación expresa del «derecho humano a la procreación»*

En las declaraciones o formulaciones de los «derechos humanos» no se encuentra la constatación

explícita de un derecho a la procreación. El repaso de las declaraciones más cualificadas y pertinentes al tema pone de manifiesto la verdad de la afirmación precedente.

- *Declaración Universal de los Derechos Humanos*  
(Adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A [III] del 10 de diciembre de 1948).

El artículo 16, en sus tres apartados, se refiere a los derechos de la familia. Únicamente en el primer apartado se encuentra una alusión implícita y general a la procreación hablando del derecho a «fundar una familia» (en el apartado tercero también se alude al «derecho que tiene la familia a la protección de la sociedad y del Estado»). He aquí la transcripción del párrafo primero del art. 16: «Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio».

- *Declaración de los Derechos del Niño*  
(Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la resolución 1386 [XIV] del 20 de noviembre de 1959).

En ninguno de los diez principios de que se compone esta declaración se encuentra alguna alusión explícita al derecho a la procreación. Son dignos de mención estos criterios: En las leyes relacionadas con el niño, «la consideración fundamental a que se atenderá será el interés superior del niño» (Principio 2). «El niño, para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, necesita amor y comprensión. Siempre que sea posible, deberá crecer al amparo y bajo la responsabilidad de sus padres y, en todo caso, en un ambiente de afecto y de seguridad moral y material».

- *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*  
(Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 en su resolución 2200 A [XXI]. Entró en vigor el 23 de marzo de 1976).

El artículo 23 se refiere al tema de la familia. En el apartado segundo «se reconoce el derecho del hombre y de la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen edad para ello». En el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (del 16 de diciembre de 1966) se habla de los derechos de la familia en el artículo 10, sin aludir explícitamente a la procreación.

- *Carta Social de Europa*  
(Adoptada por el Consejo de Europa el 18 de octubre de 1961, entrando en vigor el 26 de febrero de 1965).

El artículo 16 se refiere al «derecho de la familia a una protección social, jurídica y económica», pero no contiene alusión a la procreación. Tampoco la contiene la *Convención de Salvaguardia de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales* (Roma, 4 de noviembre de 1950) en el artículo 12 dedicado a la familia.

- *Encíclica «Pacem in terris»* (Juan XXIII)  
(11 de abril de 1963)

En los n. 15-17 se exponen los «derechos familiares». Se declara que «los hombres tienen pleno derecho a elegir el estado de vida que prefieran y a fundar una familia» (n. 15). Pero no hay referencia al derecho a la procreación.

- *Carta de los Derechos de la Familia*  
(Presentada por la Santa Sede a todas las personas, instituciones y autoridades interesadas en la misión de la familia en el mundo contemporáneo, 22 de octubre de 1983).

Esta *Carta* ha tratado directa y explícitamente el tema de la función procreativa dentro del matrimonio. El artículo 3 ha pretendido sintetizar en fórmu-

las precisas la reciente doctrina eclesiástica sobre el ejercicio humano de la procreación. Las fuentes directas son: *Populorum progressio*, n. 37; *Gaudium et spes*, n. 50 y 87; *Humanae vitae*, n. 10; *Familiaris consortio*, n. 30 y 46. Por la importancia que tiene la formulación, transcribo el artículo 3 de la *Carta*:

«Los esposos tienen el derecho inalienable de fundar una familia y decidir sobre el intervalo entre los nacimientos y el número de hijos a procrear, teniendo en plena consideración los deberes para consigo mismos, para con los hijos ya nacidos, la familia y la sociedad, dentro de una justa jerarquía de valores y de acuerdo con el orden moral objetivo que excluye el recurso a la contracepción, la esterilización y el aborto.

– Las actividades de las autoridades públicas o de organizaciones privadas, que tratan de limitar de algún modo la libertad de los esposos en las decisiones acerca de sus hijos, constituyen una ofensa grave a la dignidad humana y a la justicia.

– En las relaciones internacionales, la ayuda económica concedida para la promoción de los pueblos no debe ser condicionada a la aceptación de programas de contracepción, esterilización o aborto.

– La familia tiene derecho a la asistencia de la sociedad en lo referente a sus deberes en la procreación y educación de los hijos. Las parejas casadas con familia numerosa tienen derecho a una ayuda adecuada y no deben ser discriminadas».

Como conclusión de esta primera aproximación, se pueden hacer dos afirmaciones: 1) en las principales Declaraciones de los Derechos Humanos (tanto de ámbito internacional como de ámbito europeo y de dimensión eclesial católica) no existe ninguna referencia explícita al *derecho a la procreación*; únicamente se formula el «derecho de fundar una familia», en el que entra implícitamente, pero no de modo obligatorio e imprescindible, la función procreativa; 2) parece impropio incluir la función procreativa dentro de la formulación de un «derecho humano» en el sentido técnico que esta expresión contiene.

La razón de la última afirmación radica tanto en el significado de la procreación humana como en la función que tiene la categoría filosófico-ético-

jurídica de «derecho humano». Por lo que respecta al significado de la procreación humana, es necesario aceptar que se trata en sí de algo condicionado a procesos de la naturaleza humana y por tanto no sometido del todo a la libertad humana. No puede ser objeto directo de un derecho humano algo que por su propia condición está fuera del campo de actuación de la libertad humana. A lo sumo puede entrar como contenido implícito en la formulación de un derecho humano que mira directamente la realización de la libertad humana (como, por ejemplo, la fundación de una familia).

Por otra parte, la categoría filosófico-ético-jurídica de «derecho humano» tiene como función explicitar, proteger y dar cauce a los bienes exigidos por la condición humana. La procreación es un bien de la condición humana; pero el contenido de ese bien no es la procreación en cuanto acción aislada y considerada exclusivamente por ella misma, sino la procreación en cuanto realidad *encauzada* dentro de unas condiciones que la «humanizan» y que, consiguientemente, la convierten en bien humano. Por eso en la categoría de «derecho humano» no entra adecuadamente la simple procreación («derecho a procrear»); lo que sí cabe dentro de la categoría de «derecho humano» es el ejercicio responsabilizado de la función procreativa («derecho a fundar una familia»).

b) *Puede hablarse con propiedad de un «derecho a las condiciones humanas de la procreación»*

No existe, hablando con propiedad, un «derecho a la procreación». Pero sí existe un derecho a las condiciones que hagan posible que, en su caso, el ejercicio de la procreación constituya un proceso humanizado y humanizador.

El mismo Concilio Vaticano II utiliza la expresión «derecho de procrear», si bien no le otorga un sentido absoluto; el contenido de este derecho ha de ser interpretado por su «contextualización»: se pide al poder civil que salvaguarde ese derecho de los padres. «Hay que salvaguardar el derecho de los padres a procrear y a educar en el seno de la familia a sus hijos» (GS 52). En la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, (n. 46), Juan Pablo II enumera

entre los «derechos de la familia» el derecho «a ejercer su responsabilidad en el campo de la transmisión de la vida humana».

De las precedentes anotaciones se deduce la conclusión de que existe un derecho humano a las condiciones que hacen posible el ejercicio auténtico de la función procreativa. Tales condiciones pueden ordenarse en dos grupos:

- *Exigencias éticas pertenecientes a la sociedad.* Las instancias sociales, desde las agrupaciones hasta el poder político, pasando por los colectivos con influencia social, tienen dos cometidos generales en relación con el ejercicio humano de la función procreativa:

- por una parte, no pueden imponer al matrimonio una forma determinada de ejercitar su función procreativa. Ningún poder externo tiene facultad para impedir el legítimo ejercicio de la procreación humana o para imponerlo de forma dictatorial;

- por otra parte, les corresponde «a todos los que influyen en las comunidades y grupos sociales contribuir eficazmente al progreso del matrimonio y de la familia» haciendo posible la realización de una procreación humana responsable (GS 52).

En el artículo 3 de la *Carta de los Derechos de la Familia* de la Santa Sede (1983) se formulan taxativamente estas exigencias: «Las actividades de las autoridades públicas o de organizaciones privadas, que tratan de limitar de algún modo la libertad de los esposos en las decisiones acerca de sus hijos, constituyen una ofensa grave a la dignidad humana y a la justicia... La familia tiene derecho a la asis-

tencia de la sociedad en lo referente a sus deberes en la procreación y educación de los hijos».

- *Exigencias éticas pertenecientes a los esposos.* El derecho a una procreación humanizada y humanizadora supone, por parte de los esposos, la aceptación consciente y la realización adecuada de los criterios que integran el llamado «principio de paternidad / maternidad responsable». Principio que fue formulado así por el Concilio Vaticano II: «Con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos (esposos), de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente» (GS 50).

---

Ni el totalitarismo del poder social ni la irresponsabilidad de los esposos son compatibles con el derecho a la procreación humana. Por el contrario, la responsabilidad de los cónyuges, junto con la asistencia respetuosa y eficaz de la sociedad, constituyen la concreción del «derecho a las condiciones humanas de la procreación».

---



## Unidad 6.<sup>a</sup>

---

# Moral sexual

---

- A. SINTESIS  
Criterios básicos de la ética sexual
- B. Para AMPLIAR  
Algunos temas concretos de moral sexual
- C. Para PROFUNDIZAR  
Significado antropológico y teológico de la sexualidad humana.
- D. Para CONFRONTAR  
La educación sexual.

## GUIA

El objeto de esta Unidad es la exposición de la dimensión moral de la sexualidad humana. Como punto de partida se coloca el *significado antropológico y teológico* de la condición sexuada del ser humano. La dimensión ética trata de deducir las exigencias que supone el significado anteriormente expuesto.

Las *exigencias éticas* de la sexualidad se exponen en una doble aproximación:

– aproximación general: ofreciendo los criterios básicos y generales de la ética sexual;

– aproximación concreta y diversificada: analizando las principales situaciones en que se realiza la vida sexual del ser humano.

## A. Síntesis

Criterios básicos de la ética sexual.

- A. 1. Quehacer moral de integración del «yo».
- A. 2. Quehacer moral de apertura al «tú».
- A. 3. Quehacer moral de construcción del «nosotros».

La ética sexual ha de determinarse principalmente desde la persona y en orden a la persona. Es el misterio de la persona el que debe estar a la base de toda moral sexual.

La sexualidad humana, en cuanto fuerza de la persona, se abre a tres dinamismos o vertientes fundamentales. Un primer dinamismo se orienta a lograr la madurez y la integración personal; la sexualidad es una fuerza para edificar el «yo»; ésta es su primera vertiente. El segundo dinamismo tiende a realizar la apertura de la persona al mundo del «tú»; la sexualidad posibilita la relación interpersonal que culmina en la construcción de un proyecto de vida. El tercer dinamismo de la sexualidad es la apertura al «nosotros»; se trata del horizonte social de la sexualidad, que sirve para construir el «nosotros» dentro de un clima de relaciones interpersonales cruzadas.

El comportamiento sexual, en cuanto quehacer moral, debe seguir esas tres orientaciones básicas. Lo positivo y lo negativo de la moral sexual concreta ha de verse dentro de este triple esquema.

### A. 1. Quehacer moral de integración del «yo»

La moral sexual explícita en *quehacer ético* la más profunda realidad de la sexualidad humana. La sexualidad es una fuerza y dimensión humanas para edificación de la persona. Es necesario convertir el «es» (ser) en «debe ser» (quehacer).

De lo dicho se deduce un criterio general: la dimensión moral positiva de la sexualidad consiste en la «personalización» de ésta dentro de las estructuras de la personalidad humana; expresando esto mismo de una manera más sencilla, diríamos: un comportamiento sexual es bueno (moralmente hablando) si «personaliza» o tiende a «personalizar» al hombre. Esto supone que dicho comportamiento sexual está «integrado» dentro del conjunto armónico de la persona. Anotemos que una moral sexual cristiana entiende esta persona desde unas coordenadas nuevas, las de la revelación cristiana: es una persona *cristianizada*.

Al tomar en consideración la dinámica de la personalidad y al centrar en ella el núcleo del quehacer moral de la sexualidad, tenemos que admitir otros dos criterios básicos para la moral sexual: el criterio de diferenciación y el criterio de progresión. El primero de ellos recuerda que toda persona es un

sistema único y que no es abarcable enteramente por ningún esquema prefabricado; la regla objetiva es necesaria, pero ha de ser aplicada teniendo en cuenta el carácter irreplicable de cada persona. El criterio de progresión recuerda que la personalidad humana está sometida al proceso de la maduración; la orientación fundamental de una existencia no se realiza de un modo puntual; necesita un proceso largo y profundo de maduración para alcanzar la posesión plena de sí misma.

La moral sexual, al centrarse sobre la persona, tiende a trasladar el acento o punto de interés del campo «puramente sexual» al terreno amplio de la persona. También se aplica en moral el principio de Allers: «La mejor educación general es, al mismo tiempo, la mejor educación sexual». Al polarizarse la ética sexual en torno al núcleo de la personalidad, entendida dinámicamente en un desarrollo de integración progresiva a todos los niveles, dicha moral sexual adquiere la tonalidad de «moral de la persona» o moral antropológica. Es plantear el problema de la sexualidad en la totalidad de la existencia humana.

## A. 2. Quehacer moral de apertura al «tú»

El segundo dinamismo de la sexualidad es el de la relación interpersonal. El hombre es una *estructura abierta*, en su doble aspecto de indigencia y oblatividad. La existencia humana se constituye en la relación interpersonal. La condición sexual del hombre establece una coloración especial o una variación cualitativa en ese diálogo interpersonal.

Toda relación con el «otro» es una relación matizada por el tono de lo sexual. La sexualidad humana colorea todas las relaciones interpersonales. Pero no vamos a detenernos en esta forma de sexualidad difusa que invade toda relación del «yo-tú». Nos interesa únicamente aquí la relación específicamente *sexual* (no entendamos reductivamente «genital»).

La apertura al «tú» en cuanto ser «sexuado» y «sexuante» es uno de los quehaceres fundamentales de la ética sexual. Señalo a continuación las condiciones morales generales de la comunicación «yo-tú» en clave de sexualidad.

– La relación heterosexual debe ser un *lenguaje de amor*. No ha de ser guiada únicamente por la fuerza del impulso biológico, sino asumida por las capas superiores de la persona. Ha de ser una relación «personalizada» y «personalizante». Para eso necesita acomodarse a las estructuras relacionales de la persona humana: ha de ser lenguaje humano y lenguaje humano de amor. Y esto en el doble sentido del lenguaje y del signo: expresión y al mismo tiempo realización del amor humano. Toda relación heterosexual que no se coloque en esta línea está desvirtuada y, por tanto, es descartable desde el punto de vista moral.

– La relación heterosexual debe ser un lenguaje de amor *oblativo*. Se trata de una matización del amor. En efecto, el amor puede presentarse en formas pseudopersonales. Podemos distinguir tres clases de amor: el amor de goce, el amor posesivo y el amor oblativo. Aplicándolos a la sexualidad: 1) El amor de goce se expresa mediante una sexualidad de goce. En varios idiomas hay una frase brutal que responde a ella: «gozar de una mujer». Puede vivirse ciertamente la sexualidad como una simple experiencia personal agradable, en la que la otra parte no es tomada en cuenta como persona, sino sólo como fuente de placer, al que aporta sus diversos atractivos. Esta sexualidad no crea ningún vínculo entre los participantes: una vez agotada la novedad del goce, se busca en otra persona un estímulo inédito. Es una sexualidad «inmadura», «adolescente». 2) El amor posesivo conduce a una sexualidad posesiva, tal como se expresa en otra expresión no menos dura: «poseer a una mujer». Es una sexualidad en la que afloran diversos fallos psíquicos de agresividad hacia los demás (tendencias sádicas) y de autoagresividad (tendencias masoquistas); se trata de una sexualidad más o menos neurótica. 3) Solamente el amor oblativo da sentido a la sexualidad humana, que es la búsqueda de unión íntima, de comunión recíproca vivida en el intercambio personal de donación y aceptación.

– La relación heterosexual debe establecerse en la *diferencia sexual*. Puede existir amor, y amor oblativo, en otras distintas formas de amor interpersonal. Para que sea una relación heterosexual, la oblatividad de ese amor debe ser vivida a partir de, en y en busca de la diferencia sexual. Son así asumi-

das y personalizadas las estructuras naturales de la sexualidad; en ellas debe encarnarse el amor. Toda «perversión» o «desviación» de la estructura sexual destruye la sexualidad como lenguaje de amor oblativo.

– La relación heterosexual ha de adquirir una *forma diversa* de acuerdo con la evolución dinámica de la persona y teniendo en cuenta los diversos estratos personales que quedan comprometidos en ella. Me refiero a la gradación que es necesario mantener en la comunicación entre los sexos por razón de las diferentes etapas de la evolución psico-sexual en el hombre. A cada una de ellas corresponde una forma diversa de relación heterosexual.

### A. 3. Quehacer moral de construcción del «nosotros»

No por ser «personalista», el comportamiento sexual se convierte en una «conducta individualista». He insistido en el carácter interpersonal de la sexualidad como lenguaje auténtico de amor. Pero hay que añadir más: la sexualidad no es asunto que pasa entre dos; el comportamiento sexual se abre al «nosotros social». Y de ahí recibe unos imperativos éticos muy concretos y determinados. Por desgracia, en nuestro tiempo de signo tan social la vivencia sexual camina hacia un olvido de este principio de que también los «otros» cuentan en el momento de pensar sobre la regulación ética del comportamiento sexual. Y esto no sólo por la influencia, de tipo extrínseco, que pueda tener todo comportamiento en orden a los demás, sino por la misma razón intrínseca de la sexualidad en sí misma.

Una ética sexual completa no puede perder de vista esta perspectiva amplia de lo social para proyectar los criterios adecuados que regulen convenientemente esta faceta del comportamiento humano.

El tercer dinamismo de la sexualidad es el de la

apertura al «nosotros». El amor y la sexualidad no quedan reducidos al ámbito de la intersubjetividad. Tienen que abrirse al mundo de lo social.

También la ética sexual ha de englobar en su enfoque las dimensiones sociales de la sexualidad y del amor. Son muchos los aspectos sociales de la sexualidad que deben ser focalizados por la moral. Nos fijaremos únicamente en éste: control social de las manifestaciones sexuales.

– *La sociedad tiene derecho y obligación* de ejercer vigilancia sobre las manifestaciones de lo sexual. Las exigencias del bien común fundamentan este principio general. Una educación y desarrollo integral de la persona postulan un clima social adecuado. La sociedad ha de contar, sobre todo, con la inmadurez y fragilidad de los niños, jóvenes y otras personas débiles en lo humano. Por lo demás, todos los que componen la sociedad tienen derecho a no ver perturbada indebidamente su tranquilidad por medio de ciertas manifestaciones de lo sexual.

El sujeto de este derecho y deber de vigilancia es toda la sociedad. Como representantes de la misma, las diversas autoridades deben garantizarla mediante disposiciones adecuadas. La *censura* es una de ellas. Sin embargo, en la legislación y disposiciones concretas se ha de procurar buscar la madurez personal, lo cual no se logra ni dejando a la libertad sin la ayuda de la ley, ni quitando el riesgo del fallo con la suplantación de la libertad por la ley.

– Las manifestaciones del pudor social *están sometidas a la variabilidad de los tiempos y de las culturas*. Siendo el pudor un sentimiento natural, sus manifestaciones varían según las circunstancias. Por eso, la moral no ha de confundir el pudor con sus formulaciones socio-culturales. De hecho, las reglas generales de prudencia han de restringirse a cada civilización y a cada época cultural, sin hacer trasvases de una a otra. Los estudios etnológicos hablan de la relatividad de las manifestaciones concretas del pudor.

## B. Para AMPLIAR

Algunos temas concretos de moral sexual.

---

B. 1. Exigencias éticas del diálogo heterosexual.

B. 2. Las relaciones sexuales prematrimoniales.

B. 3. La homosexualidad.

B. 4. El autoerotismo: significado antropológico y valoración moral.

B. 5. El pudor sexual: entre la «desvergüenza» y el «miedo».

---

### B. 1. Exigencias éticas del diálogo heterosexual

En el diálogo heterosexual se han de respetar un conjunto de exigencias que hemos señalado en el apartado precedente (Síntesis, A2). Ha de ser: lenguaje de amor; lenguaje de amor oblativo y receptivo; desde y para la diferencia sexual; con diversidad de formas de acuerdo con la edad evolutiva y con el grado de comunicación que se quiera establecer entre las personas que se comunican. Además de estas exigencias éticas *generales*, existen otras más particulares a las que nos vamos a referir en los párrafos siguientes.

a) *Descubrimiento del «tú» como interlocutor heterosexual*

● *Apertura de conocimiento*

Para descubrir al otro sexo es necesario, en pri-

mer lugar, abrirse a su conocimiento. Es un deber moral para el adolescente y para el joven el conseguir un conocimiento adecuado del sexo contrario, como también de su propio sexo.

Este conocimiento está sometido al riesgo de muchos fallos:

– La *pornografía*, más o menos escandalosa, suele ser un medio que el adolescente utiliza para adquirir el conocimiento del otro sexo; en esa inauténtica, aunque «ilustrada» y «naturalista», información de revistas, filmes, televisión y demás medios de comunicación social, el adolescente deforma el conocimiento del sexo contrario; pone una de las causas de muchos fallos en su comportamiento heterosexual y frustra su integración con el otro sexo.

– La *picardía* en palabras, gestos y miradas es otro sistema que los adolescentes emplean para abrirse al conocimiento del sexo contrario; en tales casos suele existir una intercomunicación de «se-

cretos» entre los adolescentes, en un mundo cerrado sobre sí mismo y opuesto al de los mayores.

– La *imaginación* individual (los «malos pensamientos», como dicen ellos) es otro camino de acceso al conocimiento del sexo opuesto; estas fantasías «crean» la realidad deformándola en un ámbito de ensueño y de ilusión, lo cual puede constituirse en un grave estorbo para el encuentro de la realidad del sexo contrario.

#### ● *Apertura de intercomunicación personal*

Además de la apertura al conocimiento del otro sexo, el adolescente y el joven se abren a él mediante una intercomunicación personal. Esta ha de guardar ciertas reglas determinadas para que sirva a una integración heterosexual auténtica.

Dos orientaciones fundamentales se han de tener en cuenta en esta apertura de intercomunicación interpersonal: el carácter progresivo y la eliminación del egoísmo.

– El *carácter progresivo* de la intercomunicación heterosexual es una condición indispensable para la integración y madurez sexual.

Ha de entenderse tanto en la forma de realizarse los encuentros (la pedagogía sexual señala diversas etapas: primero, en grupo; más tarde, por parejas dentro del grupo; y por fin, la pareja sola dentro de un marco social), como en la donación progresiva de los estratos sexuales (amor romántico, amor espiritual, donación física).

En relación con este último aspecto, hay que tener en cuenta la asincronía de los factores que intervienen en la sexualidad: asincronía entre la madurez genital, madurez psicosexual y madurez afectiva. Los adolescentes son aptos para engendrar antes de ser aptos para amar. La madurez afectiva completa viene más tarde de la madurez genital y de la madurez psicosexual.

– La segunda condición moral en la apertura de intercomunicación personal es la *eliminación del egoísmo*.

Para que exista un encuentro personal son necesarias tanto la donación como la aceptación. Queda excluido todo egoísmo. Este nace y es fomentado por el deseo de un placer descontrolado, que está a

la base de casi todas las relaciones heterosexuales inauténticas. La falta de control, el deseo de placer y el egoísmo suelen ser los tres pilares sobre los que descansan las relaciones heterosexuales fallidas.

#### b) *Las expresiones del amor heterosexual*

No vamos a exponer todas las formas del diálogo heterosexual. Nos fijaremos únicamente, y a modo de ejemplo, en dos de ellas que consideramos como las más representativas: la mirada y la caricia (incluyendo en esta última el beso, el abrazo y el baile).

#### ● *Antropología y moral de la mirada*

La mirada es una *forma de encuentro* entre dos personas. De ordinario va unida a todo un conjunto o espectro de formas en el que se realiza el encuentro interpersonal. En ese caso, la mirada es uno de los postulados fundamentales, tal como lo supo expresar maravillosamente, y a lo divino, san Juan de la Cruz:

Mira que la dolencia  
de amor no se cura  
sino con la presencia y la figura.

Laín Entralgo (*Teoría y realidad del otro*, II. Madrid 1961, 154-155) ha hecho una clasificación de las miradas según la doble división por razón de la intención y de la profundidad.

Según su *intención*, la mirada puede revestir cinco formas diferentes: 1) la *mirada inquisitiva*: en ella no satisface lo percibido y el ojo que mira busca y busca algo de lo que en el rostro y en los ojos del otro le es compresente; 2) la *mirada objetivizante* en sentido estricto: en ella el percipiente queda provisionalmente satisfecho con lo percibido; 3) la *mirada abierta y receptiva*: la intención en el mirar no es posesiva, sino aceptadora; 4) la *mirada instantánea o petitiva*: lo percibido es centro fontal que conmigo puede ser o no ser generoso de sí mismo; 5) la *mirada autodonante o efusiva*: miramos al otro para entregarnos personalmente a él.

Según la *profundidad*, las miradas pueden ser distinguidas del siguiente modo: 1) la *mirada a los*

*ojos*: la meta de quien así mira no quiere pasar de la pupila del otro, de la superficie de su cuerpo, de su piel; 2) la *mirada al alma*: esa mirada intenta penetrar en el interior del otro, mas no para alcanzar el fondo de su alma, sino para contemplar lo que en ésta hay; 3) la *mirada al fondo del alma*: la meta de esta mirada es ahora el centro personal del otro. Las miradas que antes hemos llamado instante o petitiiva y autodonante y efusiva nacen de este secreto hontanar anímico.

La mirada puede convertirse en forma de diálogo heterosexual. Entonces asume unas características singulares. Estas características se convierten para el moralista en condiciones morales. Helas aquí:

- La mirada como lenguaje auténtico de diálogo heterosexual no puede ser objetivizante, sino una mirada autodonante o efusiva. Si es una mirada objetivizante, se quedará en los aspectos meramente superficiales, estéticos o cosificantes de la sexualidad; en cambio, la mirada efusiva o autodonante mirará al profundo del alma, al núcleo personal desde donde brotan el amor y la sexualidad.

- La mirada como lenguaje auténtico de amor heterosexual no mira a la sexualidad como una «cosa», sino como una dimensión del misterio total de la persona. Si se mira a la sexualidad como «cosa», se cae en todos los fallos de la mirada inmoral: a) la mirada inquisitiva de lo sexual, de signo adolescente, reflejo de una sexualidad inmadura; b) la mirada superficial e irreflexiva, que denota una vivencia del amor en dimensión de superficialidad y de falta de seriedad; c) la mirada maliciosa y pícara, que introduce en el objeto contemplado la maldad interior de su propia persona; d) la mirada provocativa, que intenta la seducción y que produce el escándalo.

- *Antropología y moral de la caricia (beso, abrazo, baile...)*

También el encuentro táctil puede convertirse en forma del encuentro humano. La función del tacto es una forma rudimentaria de encuentro interpersonal, cuando dicho encuentro queda reducido al plano de las meras sensaciones táctiles. Pero «otorga el tacto una profunda y eficaz vivencia de

compañía cuando la realidad física y personal del otro ya ha sido puesta en evidencia por otros sentidos. Hay dos modos principales de acariciar a otro: la *caricia hedonista* y la *caricia benéfica*. Con aquélla, quien la ejecuta persigue el logro de un placer propio... Con la caricia benéfica, en cambio, se intenta procurar alivio o placer a la persona acariciada, la cual, como en el caso anterior, debe conocer previamente la condición humana del que acaricia» (L. Entralgo, *o. c.*, 161, nota 55).

J. Rof Carballo ha estudiado, con profundidad, el papel que desempeña en la vida del niño la caricia benéfica (*Violencia y ternura*. Madrid 1967, 219-230). Esta forma parte de la sexualidad «diatrófica», en distinción de la sexualidad propiamente genital. Para Rof Carballo, la caricia y el beso son los dos instrumentos de la ternura. Dentro de las interpretaciones que se han dado a estas dos formas de comportamiento humano, cabe muy bien entenderlas como dos aspectos de la sexualidad diatrófica, como dos medios para realizar la urdimbre constitutiva del hijo con la madre.

Además de la caricia hedonista y la caricia benéfica, existe la caricia *propriadamente erótica*. Es la forma de encuentro amoroso. Entonces la caricia adopta muchas modalidades; el *beso* y el *abrazo* son los dos modos privilegiados de este encuentro por medio de la caricia erótica. El *baile* es una forma compleja de encuentro donde tienen cabida las restantes formas de encuentro táctil.

La moralidad de la caricia (y de sus formas derivadas: beso, abrazo, baile...) ha de medirse de acuerdo con los principios del encuentro interpersonal de amor. Han de tenerse en cuenta los criterios del *pudor sexual*; además, han de aplicarse los principios de toda forma de encuentro heterosexual como *auténtico lenguaje de amor*, según hemos visto antes.

## B. 2. Las relaciones sexuales prematrimoniales

### a) *Razonamientos insuficientes*

El tema de la licitud o no licitud de las relacio-



nes sexuales prematrimoniales no puede ser llevado a terrenos de argumentación que nos parecen insuficientes.

La consideración de la moral tradicional, que coloca la intimidad prematrimonial en el esquema de la fornicación, parece a todas luces inadecuada. Los dos criterios que da para declarar su ilicitud son insuficientes: desvirtuar la finalidad procreativa (y educativa) de la relación sexual, y buscar un placer que sólo es permitido dentro del matrimonio. Tales criterios parten de una visión antropológica ya superada de la sexualidad humana.

Tampoco es válida otra forma de argumentación que llamaríamos *pragmática*, en la que se miran ante todo los convenientes o inconvenientes, de carácter preponderantemente social y psicológico, que llevan consigo las relaciones sexuales prematrimoniales. Esta forma de argumentación se utiliza tanto para defender la licitud como para defender la ilicitud.

Los que intentan probar la ilicitud de las relaciones sexuales prematrimoniales recurren a *estas razones*, entre otras:

- el sentimiento de culpabilidad;
- el valor de la virginidad, sobre todo en la joven;
- las consecuencias peligrosas: para la posterior fidelidad conyugal; para la vida matrimonial (matrimonio sin ilusión; matrimonio centrado en lo sexual; insatisfacción en el acto conyugal); para el equilibrio psíquico de los jóvenes, sobre todo de la joven;
- el peligro de abandono por parte de uno de los dos;
- la presencia de una concepción con la condena social concomitante.

Tampoco nos parecen convincentes las razones que se aportan, dentro de esa misma línea pragmática, para decir que son lícitas. He aquí algunas de tales *razones*:

- exigencia de una comunicación plena a partir de la maduración progresiva en el amor;
- conveniencia de someter a una prueba o a un test la posibilidad de complementación sexual entre los dos;

– conveniencia de un aprendizaje y una experimentación para prepararse mejor al matrimonio;

– es preferible aceptar el «mal menor» de las relaciones prematrimoniales antes que una abstinencia sexual prolongada de carácter represivo.

El razonamiento y discusión sobre la moralidad de las relaciones sexuales prematrimoniales tiene que colocarse por encima de las consideraciones de carácter meramente pragmático. En concreto, dos son los ángulos de vista que es necesario adoptar: la dimensión interpersonalista del gesto sexual en cuanto lenguaje de amor, y la dimensión vinculante que debe comportar toda relación sexual para que sea auténtica. Se trata de dos perspectivas complementarias para juzgar de la autenticidad de una relación sexual y, por tanto, de su valoración moral.

#### b) *¿Expresión auténtica de un amor total y definitivo?*

La relación sexual, para que sea auténtica, debe acaecer en un contexto de entrega personal *total y definitiva*. Si no es así, tal relación comporta irremediablemente la frustración de algunos valores especiales, de los cuales, al menos en nuestra cultura, es símbolo expresivo y operativo.

Es evidente que el amor es comunicación y busca la intercomunicación personal. Cuando se trata de un amor heterosexual, busca la intercomunicación sexual. Pero en este «darse» y «recibirse» pueden existir muchos fraudes; es necesario pulsar muy seriamente la autenticidad del amor, sobre todo cuando se trata de la intercomunicación sexual plena. Además, es inherente a la antropología del amor humano una especie de «asincronía» entre el amor sentido y vivido y las posibilidades concretas de la realización unitiva: el ser humano tiene una madurez biológica y hasta una madurez psicológica de amor antes de poseer una madurez personal plena para sustentar el peso humano de una realización total del amor heterosexual.

Aplicando estos matices a las relaciones sexuales prematrimoniales, hay que cuestionar, en primer lugar, la *autenticidad de tal amor*. El amor, cuando se trata de la entrega total, debe probarse muy bien a sí mismo; hay que descartar de él el más

mínimo egoísmo. Al hablar de amor en tales circunstancias, ¿no se está expuesto a pensar en un amor de signo eminentemente biológico? «¿No me quieres lo bastante para acostarte conmigo?», es una antigua artimaña. La pregunta exige otra: «Por supuesto, te quiero lo bastante para casarme contigo. Pero el matrimonio no es exactamente dormir juntos; es comer, vivir, crecer, tener hijos, estar unidos para el bien. Mientras no podamos tenerlo todo, no puedo decepcionarte contentándome con una parte; no pertenezco a esa clase de personas. Aunque no puedas entender esto, ¿me amas lo bastante para esperar?».

Además de la autenticidad del amor, es necesario tener en cuenta la *carga personal* que suponen unas relaciones sexuales prematrimoniales y que no se puede sobrellevar sino dentro del matrimonio.

Por todos estos motivos, la exigencia de comunicación no es tan decisiva en los novios que obligue a unas relaciones sexuales prematrimoniales. Eso no excluye la posibilidad de que su amor sea en muchas ocasiones más auténtico y más responsable que el amor existente en ciertas relaciones sexuales matrimoniales.

---

Al proclamar la abstinencia sexual prematrimonial, no proclamamos una represión, ni una frustración, ni una «castración» en la línea ascendente de la relación amorosa interpersonal. Los novios tienen derecho y obligación de manifestar su amor de una manera progresiva. Únicamente exige que sea su amor lo que así se manifieste, que no se trate de unas manifestaciones egoístas que invocan el amor como pretexto.

---

## B. 3. La homosexualidad

### a) La condición homosexual

El término «homosexualidad» fue introducido por un médico húngaro en el siglo XIX. A pesar de su inicial connotación clínica, ha pasado a signifi-

car la realidad humana total de aquellas personas cuya pulsión sexual se orienta hacia individuos del mismo sexo.

Sin embargo, en la mentalidad convencional y dominante, la palabra «homosexualidad» se ha ido cargando de connotaciones peyorativas. Eso es lo que ha motivado su sustitución, sobre todo en ambientes homosexuales, por otros términos no contaminados por el difuso desprecio social: «homofilia», «homotropía», etc. Más aún, en los movimientos de reivindicación homosexual se utilizan términos y expresiones en las que intencionadamente se quiere poner de manifiesto el «orgullo» de ser homosexual. Tal es la connotación que lleva el término «gay».

A pesar de reconocer con M. Oraison que existe una «trampa de palabras», también afirmamos con el mismo autor que «el término homosexual es en el fondo el único que conviene para hablar del problema en general» (*El problema homosexual*. Madrid 1976, 20). En efecto, si en la realidad de la sexualidad se distinguen tres niveles, «sexus», «eros» y «filia», se puede hablar de «homogenitalidad» (lo mismo que de «heterogenitalidad») en referencia a los aspectos biológicos del sexo, de «homoerotismo» (lo mismo que de «heteroerotismo») en relación con los aspectos emotivos, y de «homofilia» (lo mismo que de «heterofilia») para aludir a los aspectos relacionales. El término que engloba adecuadamente la realidad es el de *homosexualidad* (lo mismo que heterosexualidad es el término adecuado para significar la condición sexual de las personas cuya pulsión se orienta hacia individuos de diferente sexo).

Las ambigüedades de la terminología tienen su correlato en el contenido conceptual. De ahí que sea conveniente delimitar la noción precisa con que en la reflexión moral se ha de entender el fenómeno de la homosexualidad humana.

Por «homosexualidad» entendemos: la *condición humana* de un ser personal que en el *nivel de la sexualidad* se caracteriza por la peculiaridad de sentirse *constitutivamente* instalado en la forma de *exclusión exclusiva* en la que el partener es del mismo sexo.

Desglosando los elementos esenciales de la definición anterior, la homosexualidad queda configurada mediante los siguientes rasgos:

– en la homosexualidad se trata fundamentalmente del *sentido global* de un ser humano; la homosexualidad no es sólo ni principalmente un fenómeno sexual, sino la *condición antropológica* de un ser personal; el homosexual es ante todo un ser humano con una condición y un destino perfectamente humanizables y humanizantes;

– la peculiaridad antropológica del homosexual tiene su raíz y su manifestación más evidente en el *nivel de la sexualidad*, entendiendo la «sexualidad», no desde perspectivas «reduccionistas» o «monovalentes», sino desde su realidad multivectorial y plurivalente;

– la condición humano-sexual del homosexual se caracteriza por saberse instalado, de una manera exclusiva, en la atracción hacia compañeros del mismo sexo;

– a partir de la anotación anterior, se ha de entender por homosexual el que lo es *constitutivamente* y no sólo comportamentalmente (aunque la constitución llevará frecuentemente a la conducta), el que *vivencia* la peculiaridad de su real condición (y no el que vive en una situación de pseudohomosexualidad o de homosexualidad latente), y el que pretende encontrar cauces adecuados para su *realización* en cuanto homosexual (y no el que se sitúa en la ambigüedad de una ambivalencia frustrante);

– consiguientemente, por homosexualidad no entendemos directa y exclusivamente los *comportamientos* homosexuales, sino la condición homosexual de un ser humano que, a través de sus comportamientos, busca la realización personal;

– por otra parte, hay que descartar como formas definitorias de la homosexualidad aquellas que, dentro de la condición homosexual, son anómalas o desviantes, como por ejemplo: la «pederastia», la «prostitución», la «violación», etc.; lo mismo que la heterosexualidad no es definida por sus situaciones desviantes, tampoco puede ser aplicado ese criterio para expresar la noción de homosexualidad;

– por último, la condición homosexual no conlleva *de por sí* ningún rasgo de patología somática o psíquica; lo mismo que el heterosexual, el homosexual ni está necesariamente abocado a ella ni está exento de su posible compañía, aunque por razones

sociales la propensión sea más evidente en el homosexual.

### b) *Postura oficial católica sobre la homosexualidad*

La postura oficial católica ante la homosexualidad puede verse perfectamente expresada en la Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, *Persona humana* (1976), primer documento del magisterio eclesiástico moderno que trata directa y expresamente el tema de la homosexualidad.

El contenido de la postura oficial católica ante la homosexualidad parte de una determinada comprensión del fenómeno homosexual. Recoge y hasta admite la distinción («que no parece infundada») entre estructura y ejercicio: «Entre los homosexuales cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas análogas, es transitoria, o al menos no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediablemente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable». Sin embargo, sigue considerando la estructura homosexual como una condición humana «patológica» («vitiata constitutio»).

El juicio moral del comportamiento homosexual («iuncciones homosexuales») en general y sin distinción se expresa en términos de ética objetivista e intrínseca: «son actos privados de su necesidad y esencial ordenación»; «por su intrínseca naturaleza son desordenados y no pueden ser nunca aprobados de algún modo».

Esta rígida valoración moral queda suavizada pastoralmente, sobre todo en lo que se refiere a los homosexuales constitutivamente tales. Aunque se reprueba todo «método pastoral que reconozca una justificación moral a estos actos por considerarlos conformes a la condición de esas personas», sin embargo se afirma también que «indudablemente esas personas homosexuales deben ser acogidas, en la acción pastoral, con comprensión y deben ser sostenidas en la esperanza de superar sus dificultades personales y su inadaptación social. También su culpabilidad debe ser juzgada con prudencia». Por otra parte, se concede que los datos de la Escritura

«no permiten concluir que todos los que padecen de esta anomalía son del todo responsables personalmente de sus manifestaciones».

#### **B. 4. El autoerotismo: significado antropológico y valoración moral**

##### *a) Significado antropológico*

La masturbación o autoerotismo (habría que evitar los términos de «onanismo» o de «vicio solitario») es una variación psíquica que afecta a todo el ser del sujeto. No es exclusivamente un problema «sexual»; tiene un significado más amplio, que afecta a la estructura psíquica del ser humano.

Dentro del significado antropológico global, el aspecto psicológico es el más destacado. Examinada a este nivel, la masturbación es una realidad psíquica de bastante complejidad. Sin embargo, existe en ella algo común que la define en cuanto entidad psicológica. Mientras que el ser humano madura en la apertura hacia los demás, la masturbación es una acción que lo enclaustra dentro de sí mismo.

Este significado negativo de la masturbación se advierte de un modo claro en la época de la adolescencia. La situación del adolescente es muy compleja, sobre todo en lo que respecta a su exigencia de integración social. Ante la dificultad que va inherente a esta apertura, el adolescente puede tomar el camino fácil del autoerotismo, y así «tenderá a desviarse hacia el placer solitario que se proporciona a sí mismo, en un circuito cerrado, como para abstraerse y defenderse del mundo que le circunda, un mundo incomprensible, incomprensivo y hostil» (M. Oraison, *Armonía de la pareja humana*. Madrid 1967, 18).

No se puede valorar por igual toda masturbación, ya que no compromete por igual la evolución y la madurez personal. Por ejemplo, «la masturbación accidental, que puede producirse una o dos veces, apenas compromete el porvenir; mientras que la masturbación rítmica, habitual, de frecuencia rayana en una manifestación diaria, y de la que la

persona ya no puede liberarse a pesar de toda su buena voluntad, representa una verdadera anomalía y un 'handicap' real para la evolución psicológica y sexual ulterior» (o. c., 19).

Teniendo en cuenta las anotaciones psicológicas precedentes, es necesario entender la masturbación por el *significado* que tiene para el individuo concreto. De ordinario, la masturbación «evolutiva» o adolescente ha de entenderse como un repliegue del sujeto sobre él mismo que le impide la maduración psicosexual; mientras que la masturbación «adulta» (de personas adultas) ha de ser considerada no tanto como un comportamiento de entidad directamente «sexual» cuanto como manifestación o «síntoma» de un problema humano no resuelto por dicha persona.

##### *b) Valoración moral del magisterio eclesiástico*

Esta valoración ha sido claramente expresada por la Congregación para la doctrina de la fe en la instrucción *Persona humana* (1975, n. 9). Apelando a intervenciones magisteriales precedentes y al sentido moral de los fieles, se afirma sin ninguna duda que «la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado». La razón principal de esta valoración se apoya en la siguiente consideración: «El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero».

Dentro de esa valoración general de carácter objetivo, hay que tener en cuenta las situaciones subjetivas en la medida en que afectan a la responsabilidad subjetiva. «La psicología moderna ofrece diversos datos válidos y útiles para formular un juicio equitativo sobre la responsabilidad moral y para orientar la acción pastoral. Ayuda a ver cómo la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del

acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin embargo, no se puede presumir como regla general la ausencia de responsabilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas».

Para la práctica pastoral, la doctrina del magisterio eclesiástico ofrece las siguientes orientaciones. En primer lugar, ha de tomarse en cuenta «el comportamiento de las personas en su totalidad», integrando la práctica de la castidad con la práctica de la caridad, de la justicia, de las restantes virtudes cristianas. En segundo lugar, «se deberá considerar en concreto si se emplean los medios necesarios, naturales y sobrenaturales, que la ascética cristiana recomienda en su experiencia constante para dominar las pasiones y para hacer progresar la virtud».

### c) *Matices ético-educativos*

Teniendo en cuenta la comprensión antropológica de la masturbación y tratando de concretar la valoración moral dada por el magisterio eclesiástico, ofrecemos los siguientes matices de carácter ético-educativo:

– No se puede hacer una valoración abstracta de la masturbación, en el sentido de que prescinda de las condiciones personales en que se da.

Estas condiciones personales no han de considerarse en la línea de la mayor o menor advertencia y libertad (dentro de los principios de la moral fundamental), sino como *elementos objetivos* de esa realidad moral que es la masturbación. Por eso afirmamos que no es correcto hacer «abstracción objetiva» de los condicionamientos personales y formar una valoración universalmente válida desde el punto de vista objetivo. Lo único que se puede decir es que la masturbación, en cuanto representa una de las figuras o uno de los cuadros del esquema de fallos sexuales, es de gran importancia. Pero no se puede traducir esa apreciación en términos de validez universal, aplicable automáticamente a cada caso concreto.

– Las condiciones personales que introducen esa variabilidad objetiva dentro de la masturbación podrían resumirse en dos aspectos de la estructura sexual humana.

En efecto, es necesario introducir en la estructura sexual de la masturbación los *aspectos temporal y espacial*, entendiendo aquí «espacio» y «tiempo» como dos categorías humanas.

– La categoría temporal nos dice que la masturbación participa de la *realidad evolutiva* de la sexualidad humana.

La masturbación se diversifica objetivamente según el momento en que se coloque dentro de la dinámica personal de la sexualidad humana. La categoría espacial nos dice que la masturbación engloba diversos valores y compromete *diferentes estratos de la personalidad humana*: el estrato biológico, el estrato psicológico, el estrato personal. Según sea un estrato u otro el que prevalezca, así habrá que valorar la masturbación.

Correlacionando la categoría temporal con la categoría espacial, nos encontraremos con la dimensión real auténtica de la masturbación en cuanto fenómeno humano; a distinta etapa de la evolución dinámica sexual suele corresponder la prevalencia de un estrato humano determinado. Por ejemplo, algunas masturbaciones en la época de la adolescencia o juventud suelen estar condicionadas prevalentemente por la carga del estrato biológico.

El moralista tiene que asumir estas categorías de la antropología sexual y «traducirlas» en lenguaje moral.

La inmoralidad de la masturbación reside en *comprometer la evolución armónica de la dinámica personal*. La masturbación compromete la maduración progresiva de la personalidad, que es uno de los imperativos básicos del hombre en cuanto ser sexuado; al mismo tiempo, compromete la armonización de los distintos valores o estratos de la personalidad, es decir, compromete la integración de la persona, base de la integración interpersonal y de la integración con la trascendencia.

– En esa frustración de la evolución armónica de la personalidad *puede existir un más y un menos*.

Esta variabilidad cualitativa depende de varios factores: de la intensidad de un acto; del número de acciones; del momento evolutivo en que se coloque dentro de la dinámica personal; del estrato humano que más comprometido quede. Traduciendo estas consideraciones en lenguaje moral, tenemos que

admitir que en el pecado de masturbación existe un más y un menos; no hay una medida única y absoluta.

De los principios anteriormente expuestos se derivan *muchas aplicaciones*:

He aquí dos de ellas. La masturbación ha de medirse ante todo por sus valores personales, de integración personal y de comunicación interpersonal. La edad evolutiva ha de ser tenida muy en cuenta en el momento de valorar la masturbación; tiene aplicación este principio de una manera particular para la masturbación en la adolescencia.

## B. 5. El pudor sexual: entre la «desvergüenza» y el «miedo»

### a) *El pudor como vivencia de la intimidad personal*

El comportamiento sexual humano, si lo comparamos con el del animal, está sometido a la ley del «ocultamiento». La disimulación de los órganos sexuales es uno de los factores más elementales de la cultura; esta actitud, sin embargo, es muy ambivalente, ya que a la disimulación le acompañan miles de invenciones indumentarias para poner de relieve al mismo tiempo aquello que ocultan. La exhibición sexual es causa de escándalo. Más aún, los comportamientos patológicos exhibicionistas y «voyeuristas» hablan de dos elementos que han de ser integrados correctamente en el comportamiento sexual normal: el de «ver» y el de «ser visto». Solamente el hombre *se ve* a sí mismo y *se siente mirado*. Esta condición antropológica general adquiere una condición particular en el terreno del comportamiento sexual.

Esta constatación nos introduce en el análisis de la dialéctica existente entre intimidad y apertura social en el comportamiento sexual humano. ¿Debe existir tal tensión? Y si existe, ¿cuál es el punto exacto donde debe ser colocada?

– En el tratado sobre la templanza, santo Tomás coloca dos «pasiones» como partes integrales de la misma: la vergüenza y la honestidad (2-2, q. 144-145). Son dos posiciones o condiciones (no son

virtudes en el sentido pleno) sin las cuales el acto de la virtud de la templanza no puede ser perfecto (por eso son partes integrales de dicha virtud). La vergüenza es el temor del deshonor procedente de un acto torpe. La honestidad es la estima del decoro y belleza de la templanza.

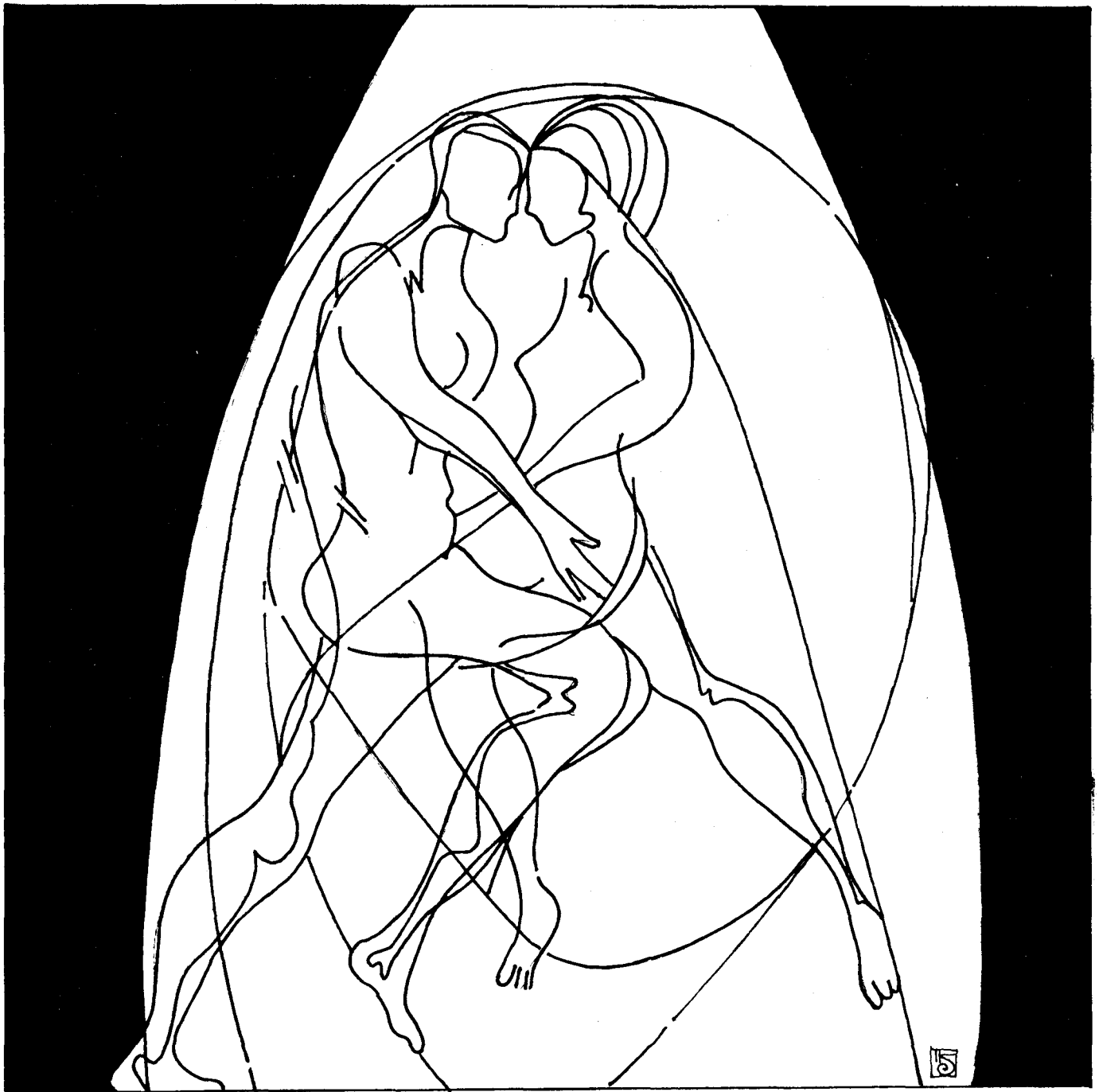
De por sí, la vergüenza, en cuanto pasión de temor frente al deshonor, es algo que acompaña al ser humano en todas sus acciones malas. Pero es muy justo que se le conceda a la materia sexual un plano de primera importancia en el origen de la vergüenza, dado el bochorno de las acciones contra la sexualidad.

La vergüenza juega un papel importante en la vida moral, y más concretamente en el terreno del comportamiento sexual. Es una protección de la virtud de la castidad. No es propiamente una virtud, ya que su objeto no es formalmente bueno. El objeto de la vergüenza es el temor de la deshonra producida por un acto torpe. La vergüenza es pues instinto, una pasión del apetito sensitivo que no alcanza la perfección de la virtud, pero que es una *condición* de la misma virtud. Su acción es muy similar a la de la conciencia, a la que va íntimamente unida; y puede alcanzar la perfección de la virtud.

Las consideraciones de santo Tomás sobre la vergüenza nos indican dos orientaciones que hemos de tener en cuenta: 1) la vergüenza no es, de por sí, virtud; es una disposición, cuyo objeto no es perfecto (el temor al deshonor) y que por tanto puede darse en la imperfección; 2) la vergüenza nace de la relación existente entre el individuo y los demás; solamente en esa interferencia se percibe el temor al deshonor.

– Estas dos orientaciones básicas de santo Tomás son recogidas actualmente en el concepto de *pudor*. Hoy día se habla más bien de «pudor» que de «vergüenza». Y es en esta clase de pudor donde hay que ver el comportamiento sexual humano.

El concepto actual de pudor añade, o al menos precisa, un poco más el concepto de vergüenza. Esta dice referencia inmediata al temor frente al deshonor que nos puede provenir de una acción torpe; tal temor nos ayuda a tener un comportamiento sexual perfecto. El pudor insiste principalmente en el



derecho a la intimidad personal frente a un exhibicionismo exagerado. Pudor sexual es el equilibrio perfecto entre la intimidad personal y la apertura social en el comportamiento sexual.

El amor y la sexualidad, en cuanto comportamientos humanos, participan de la intimidad personal. Pero hay que tener en cuenta que la intimidad personal también se da dentro de un clima de intersubjetividad; es la intimidad relacional.

Cuando el hombre es vulnerado en su intimidad, cuando es «descubierto», hace aparición en él el sentido o sentimiento de confusión. La confusión nace del pudor herido. Esta es una reacción o clima afectivo, en el que vivimos lo que nos es propio. El pudor nos impide profanar nuestro secreto personal.

Aplicando estas nociones al campo de la intimidad del amor y la sexualidad, aparece la *necesidad* del pudor sexual. Para que exista una vivencia plena del amor y la sexualidad, a escala plenamente humana, se precisa la conciencia de su intimidad personal e interpersonal, y al mismo tiempo la conciencia del peligro a que dicha intimidad está expuesta.

Esa es la *naturaleza* del pudor sexual: la vivencia de la intimidad personal que va inherente al amor y a la sexualidad, y en cuanto que está expuesta al peligro de la esfera general «profana». Cuando la persona carece o ha perdido el pudor sexual, vive su amor y su sexualidad a la intemperie, desvirtuándolos, privándolos de las calidades humanas que necesita tener.

El pudor sexual personaliza el comportamiento sexual humano, librándolo de los riesgos de desintegración, como vamos a ver inmediatamente.

### b) *La «desvergüenza» y el «miedo»: las dos desviaciones del pudor sexual*

El pudor sexual sitúa el comportamiento sexual en el punto exacto de la tensión intimidad personal-apertura social. Da al comportamiento sexual una de las líneas éticas de su dimensión social. Pero el pudor —según lo constataba santo Tomás de la «vergüenza»— es una realidad frágil y expuesta a la ambigüedad. Puede desvirtuarse muy fácilmente. En-

tonces cae en extremos que ya no son disposiciones o condiciones favorables para la virtud de la castidad, sino contrarias a ellas.

Los dos extremos a que está expuesto el pudor son: la desvergüenza y el miedo. Entre ellos se da una gran variedad de formas más o menos afines.

— La *desvergüenza* es la carencia total de la intimidad personal en el terreno del amor y de la sexualidad.

Nace de la pérdida del «misterio humano» que lleva consigo la sexualidad en el hombre, que no puede ser homologada con la sexualidad animal. Se desarrolla a partir de criterios «naturalistas» y hasta higiénicos en la concepción del sexo, que queda reducido a una cosa o instrumento de placer o de estética. Desemboca en una «desilusión» o apatía frente a las manifestaciones del amor, lo cual constituye un síntoma de degradación personal. Y crea en toda la sociedad un clima de «cansancio» ante la dimensión espiritual y trascendente de todo lo humano.

Las formas concretas en que se manifiesta la desvergüenza sexual son muy variadas: desde la «coquetería» irresponsable hasta el «exhibicionismo» patológico, pasando por el semidesnudo provocado y el strip-tease comercializado, hay una gama inmensa de comportamientos «impudorosos» por desvergonzados. Es imposible hacer una casuística moral a este respecto. Lo importante es señalar la dimensión que queda frustrada en tales comportamientos: la intimidad del amor y la sexualidad; ésta queda reducida a *objeto exhibido* y muchas veces comercializado. Cada una de las formas de comportamiento impudoroso realiza, en mayor o menor grado, este fallo contra la sexualidad humana.

— El *miedo ante lo sexual* es el otro extremo falso del pudor.

La historia de la educación sexual ofrece muchos ejemplos: «Es clásico citar trazos cómicos en esta materia: el palo que usaban los seminaristas del siglo pasado para introducir la camisa en el pantalón; los baños o duchas en calzoncillos; todas las manifestaciones de la gazmoñería que no tienen nada de específicamente confesional y que no son patrimonio exclusivo de casas cristianas de educa-



ción» (M. Oraison, *Le mystère humain de la sexualité*. París 1965, 9).

Las formas concretas de este miedo ante lo sexual son también muy variadas. Van desde la ñoñería infantil hasta el temor obsesivo ante lo sexual. En la actualidad van desapareciendo tales manifestaciones, debido a una mejor información y educación en el terreno de la sexualidad y del amor.

### c) *Del pudor personal al «pudor social»*

El pudor sexual, según acabamos de ver, es un sentimiento personal que regula las manifestaciones sociales de la sexualidad y del amor. Es, ante todo, una actitud ética personal e interior. Pero

también podemos decir que se trata de un *pudor social*. Sería éste como el sentimiento de la sociedad que se defiende de las irrupciones de los individuos. El ambiente social —en cuanto atmósfera de personas libres y responsables— tiene también su grado de intimidad y de pudor. La sociedad tiene obligación de defenderlo contra toda intromisión perturbadora.

Aludir a este tema es plantearnos el problema del *control* que la sociedad tiene que ejercer en las manifestaciones sexuales. Problema moral delicado y expuesto a soluciones extremistas por ambas partes, sobre todo en la situación actual.

Remitimos a los criterios expuestos en el apartado Síntesis (A. 3) de esta Unidad.

## C. Para PROFUNDIZAR

Significado antropológico y teológico de la sexualidad humana.

---

C. 1. Antropología de la sexualidad.

C. 2. La cosmovisión bíblica en relación con la sexualidad humana.

---

La sexualidad es una de las condiciones básicas en que se encuentra «instalada» la existencia personal, tanto individual como social. Origina, consiguientemente, un ámbito peculiar de actuación en el que se realiza el proyecto vocacional del ser hu-

mano. Por su parte, el cristianismo inserta en ella su peculiar cosmovisión, y de esta suerte el cristiano intenta vivir su sexualidad con la coherencia humana redimensionada desde la fe.

## C. 1. Antropología de la sexualidad

La sexualidad humana supone, expresa y realiza el misterio integral de la persona. De ahí que no pueda entenderse desde una consideración reduccionista y reductora. Se han destacado las consecuencias negativas a que ha conducido una *concepción monovalente* de la sexualidad.

La *polivalencia* o el carácter plurivectorial es un rasgo específico de la sexualidad humana. Por eso mismo su comprensión ha de ser cometido de diversos saberes trabajando interdisciplinariamente. Como punto de partida y como resultado de esa interdisciplinariedad, se puede hablar de diversas dimensiones de la sexualidad humana.

Las dimensiones de la sexualidad humana pueden ser expuestas de varios modos. Uno de ellos sería el de seguir la estructuración de la sexualidad desde las zonas más profundas de las «necesidades» y «pulsiones» hasta su transformación en lenguaje interhumano. Esta manera de buscar la «arqueología» del deseo sexual para «reconstruir» su historia dentro de la persona es un método interesante y enriquecedor. Junta las posibilidades hermenéuticas del psicoanálisis con los métodos interpretativos del estructuralismo y de la lingüística. Los guías en este camino podrían ser Freud, Lévi-Strauss, Chomsky, Ricoeur, Lacan, etc.

Adoptaremos, sin embargo, un método distinto, no tan fenomenológico ni tan generativo como el que acabamos de señalar. De una manera más aséptica, iremos señalando las instancias de la sexualidad adoptando las diversas perspectivas que nos ofrecen los saberes clásicos de lo humano: biología, psicología, sociología, filosofía. La diversidad y la integración de tales perspectivas corresponden a la complejidad unitaria de la realidad sexual.

### a) Dimensión biológica

(La sexualidad como pulsión)

La dimensión biológica es el apoyo de todo el edificio de la sexualidad humana; empleando la terminología de Lersch, podríamos decir que es su «fondo vital»: el comportamiento sexual humano se genera desde las fuerzas vitales de las pulsiones biológicas y en su realización cobra decisiva importan-

cia el fondo biológico. Ha sido un fallo el haber reducido la sexualidad a «genitalidad»; pero creemos necesario advertir que no se puede caer en el extremo contrario: comprender la sexualidad humana sin referencia a su instancia biológica.

#### ● Significado procreativo

Si la sexualidad humana no fuese más que «biología sexual», no tendría otro sentido que el de la *procreación*. Sería, como fundamentalmente lo es la sexualidad animal, una sexualidad procreativista.

Por la presencia de otras instancias, como la psicológica y socio-cultural, la sexualidad humana no está circunscrita a los ritmos biológicos de marcada orientación procreativa. La sexualidad humana es más que función procreativa. Por otra parte, la procreación dentro de la especie humana no está automáticamente regulada por la instintividad, sino que tiene que ser *responsablemente* (es decir, «humanamente») regulada. Esta afirmación antropológica está a la base de la problemática moral de la regulación de la natalidad, de los métodos de control y de la planificación familiar y demográfica.

Al no identificar sexualidad con procreación, reconocemos que existe una posible y válida separación entre *función unitiva* y *función procreativa* dentro de la sexualidad humana. Los criterios éticos que regulan la diferencia y la relación entre ambos aspectos deben ser pensados desde una antropología sexual plenamente *humana*, en la que no hay «confusión» de las dos dimensiones, aunque sí tiene que haber una correcta relación.

Sin embargo, creemos que, desde una antropología correcta de la sexualidad humana, tenemos que reconocer que ésta tiene también, aunque no exclusivamente, una dimensión procreativa. Esta dimensión, aunque deba ser vivida e integrada también a otros niveles (el del amor, la afectividad, el cariño, el cuidado materno, etc.), creemos que proviene fundamentalmente de la instancia biológica.

#### ● Significado placentero

La sexualidad humana no es un «juego» en el sentido peyorativo del término: no es un objeto del que hay que extraer el máximo placer posible. El

hombre como individuo, lo mismo que como grupo, no siempre se ha librado de esta tentación de considerar la sexualidad casi exclusivamente como *fuentes de placer*. En la forma de vivir el hombre occidental su sexualidad se han descubierto algunos rasgos que indican esa orientación: el hombre se considera como «un ser que busca el placer o que está autorizado para buscarlo».

Al reducir la sexualidad a un instrumento de placer, el comportamiento sexual queda degradado. Cae en la insignificancia, en la exacerbación y en el absurdo. No en vano la búsqueda exclusiva del placer en la sexualidad se considera que tiene una versión en el campo de la «patología sexual».

Pero también el extremo contrario es falso y muy peligroso. A la sexualidad acompaña el placer. Una de las funciones principales que se señalan al ejercicio sexual es la del placer.

Es necesario quitar de la noción de placer todas aquellas adherencias espúreas provenientes de una mentalidad neoplatónica. Al mismo tiempo, es preciso librarlo de una conexión directa con el pecado original, uno de cuyos efectos habría sido la deprivación de todo placer humano y más concretamente del placer sexual (concupiscencia).

### b) Dimensión psicológica

(La sexualidad como fuerza integradora del yo)

La dimensión psicológica de la sexualidad dice que ésta no es única ni preferencialmente *una pulsión*. Utilizando otra terminología, la sexualidad no es sólo una «necesidad», es también un «deseo»; se hace materia de vivencia humana, al mismo tiempo que se constituye en forma expresiva de la misma. He ahí lo peculiar de la instancia psicológica de la sexualidad: el comportamiento sexual es un comportamiento *vivenciado* y hecho *conducta humana*.

Esta afirmación nuclear se puede desarrollar de varias maneras. Se puede decir que la sexualidad biológica representa una fuerza *no autoclarificada*, mientras que la dimensión psicológica introduce la *clarificación*. Esto supone que la pulsión sexual, entendida como «necesidad» biológica, vive en una oscuridad existencial, sin salida clara y con sus ele-

mentos caóticamente mezclados. La dimensión psicológica introduce el *sentido* en la sexualidad humana: desde ese momento, la pulsión sexual se abre a la luz, se abre a la relación, se convierte en conducta, se reviste de lenguaje, se encarna en símbolos, se desarrolla en la celebración festiva del goce sexual. En una palabra, encuentra la salida humana de la *palabra* clarificadora y encauzadora.

#### ● La sexualidad como fuerza constructiva del yo

Una de las claves que aporta la instancia psicológica para la comprensión global de la sexualidad es la de la *maduración*. La sexualidad no es una realidad dada definitivamente; es una fuerza que debe ser *integrada* desde el núcleo personal. He ahí las dos palabras: maduración e integración.

Si la sexualidad tiene que *ser vivida* desde el dinamismo interior del sujeto, éste a su vez se construye y madura a través de la misma sexualidad. La sexualidad, por tanto, es una fuerza constructiva del «yo». Este es uno de los significados que tiene el fenómeno global de la sexualidad, pero que le viene, principalmente, de la instancia psicológica.

#### ● La sexualidad como función hermenéutica de la persona

La instancia psicológica aporta también a la sexualidad global la dimensión *hermenéutica*. La persona se expresa a través de la sexualidad. Más aún, la sexualidad es una *forma expresiva* privilegiada de la persona.

Desde este significado hermenéutico, la sexualidad puede ser entendida como lenguaje de personas. Además, adquiere unas posibilidades simbólicas y festivas. Toda la sexualidad humana es una celebración de personas que se expresan dentro de un mundo peculiar de símbolos y lenguaje.

### c) Dimensión dialógica

(La sexualidad como lenguaje de personas)

El hombre es una *estructura abierta*. La existencia humana se constituye en la relación interperso-

nal con el «otro». Y esto acaece en la dimensión más fundamental del ser del hombre.

La condición sexual del hombre establece una coloración especial o una variación cualitativa en su diálogo interpersonal. Toda relación con el «otro» es una relación matizada por el tono de lo sexual. La sexualidad humana –dada su peculiaridad extensiva y «lujosa»– colorea todas las relaciones interpersonales. La tesis de Marcuse de una sociedad «integralmente erótica», si se entiende en esta perspectiva, es la expresión de la realidad que estamos apuntando.

Desde la instancia dialógica, el fenómeno total de la sexualidad humana adquiere unas dimensiones peculiares. Señalamos a continuación las dos más importantes:

– En primer lugar, la sexualidad humana únicamente logra *su diferenciación específica al abrirse al otro*. Cuando el impulso sexual es vivido a nivel no-objetual, se encierra sobre él mismo en un círculo autoerótico y autoposesivo. Freud señaló muy bien el carácter anárquico, bestial y asocializado del placer sexual cuando es vivido sin alteridad.

La apertura al otro es lo que hace de la sexualidad humana un comportamiento diferenciado y humano. La libido necesita una determinación, una especificación, una diferenciación, lo que será únicamente obra de la interpelación del otro, como medida y contraste, como realidad, como prohibición y promesa, como censura e ideal. Es esto lo que romperá la circularidad clausa y abrirá la brecha de la alteridad, de la trascendencia.

La sexualidad humana sin alteridad se encierra sobre ella misma narcisísticamente; padece una soledad radical; queda fijada en una etapa arcaica. Esto explica que toda inversión sexual, desde la observación clínica individual a las constataciones de la antropología, la etnología y la fenomenología de las relaciones humanas, puede ser reducida a esta perturbación de la relación yo-tú, que es la base de la relación dialogal.

– Como segundo elemento que aporta la instancia dialógica al fenómeno global de la sexualidad humana, hemos de afirmar que el comportamiento sexual es *comportamiento humano al ser un comportamiento dialogal*. Dicho con otras palabras, la clave

para interpretar el comportamiento sexual humano es su interpretación dialógica.

#### d) *Dimensión socio-cultural*

(La sexualidad como hermenéutica y configuración de la realidad social)

La vida sexual humana tiene unas «bases socio-antropológicas». Esta dimensión socio-cultural es estudiada con particular interés en la actualidad a fin de contrarrestar los excesos de intimismo a que condujo una consideración preferentemente psicológica. Por otra parte, la hermenéutica socio-política ha encontrado en el comportamiento sexual un ámbito privilegiado para la verificación de sus presupuestos metodológicos.

Tres aspectos diferenciales y peculiares del comportamiento sexual humano están a la base del aspecto socio-cultural de la sexualidad. El primero de ellos es «la formación de un excedente impulsivo sexual». El hombre, contrariamente a lo que sucede en el animal, no tiene su sexualidad coartada a los límites de una periodicidad establecida. En el hombre existe una ininterrumpida presencia del impulso sexual. Esto origina un excedente de fuerza sexual. ¿Qué hacer con él? Puede orientarse hacia un pansexualismo humano, introduciendo la sexualidad directa en todos los aspectos de la vida humana. O puede recibir una orientación perfecta mediante la superestructura social, que se hace necesaria para orientar el excedente de impulso sexual hacia fines no directamente sexuales. Las estructuras sociales están originadas por las fuerzas excedentes de los instintos, entre los cuales se cuenta el impulso sexual. Hay, pues, una sexualización normal en las instituciones sociales. La sexualidad, además de biología y psicología, es en este sentido sociología.

Otro aspecto peculiar del comportamiento sexual humano es la considerable reducción que ha sufrido en él el instinto. Hay una reducción del control instintivo biológico (neuro-hormonal) en lo que atañe a la sexualidad humana. El instinto sexual animal actúa con esquemas rígidos e innatos; tiene una gran seguridad con relación al fin que persigue; no se dan el fallo ni la dubitación. En cambio, en el hombre puede darse lo «imprevisible». El instinto

sexual humano tiene una gran plasticidad, proveniente de la reducción del control automático inferior y de la presencia de un control superior y más perfecto (zonas superiores del cerebro). Esta peculiaridad humana hace que la vida sexual en el hombre pueda también orientarse por cauces de «perversión».

Por ello se hace necesaria la presencia de la superestructura social, en cuanto que el hombre tiene que organizar sus impulsos en actos conscientes. La regulación social de la sexualidad ayuda a buscar su finalidad por medios superiores de canalización social.

El tercer aspecto que postula la presencia de la superestructura social en la conducta sexual humana es la posibilidad de separar el placer sexual de la finalidad biológica. El hombre puede liberar el placer de la esclavitud finalística biológica. Las direcciones de tal liberación pueden ser de signo diverso. Puede orientarse hacia la producción de una vida humana más plena en la dinámica personal y en la vida de intersubjetividad. Pero puede también orientarse hacia una «fijación» en el mismo nivel del placer. El impulso sexual origina *sensualismo* o la sensualidad. Hay que tener además en cuenta que el placer, al liberarse de la finalidad biológica, puede extender las zonas productoras de placer sexual. Mientras que el instinto sexual, cerrado sobre su propia finalidad, se concentra sobre las zonas sexuales, el placer sexual liberado puede producirse en todas las zonas y formas de la percepción sensorial humana.

## C. 2. La cosmovisión bíblica en relación con la sexualidad humana

La reflexión bíblico-teológica ofrece una *cosmovisión* peculiar en la que queda armónicamente integrada la comprensión de la sexualidad humana. La resumimos en las siguientes orientaciones.

### a) Orientación «desmitificadora»

La originalidad de la revelación bíblica sobre el amor y la sexualidad se manifiesta claramente en la ruptura que la religión judía opera con relación a

las otras religiones ambientales. Estas expresaban su comprensión de la sexualidad en mitos y ritos.

El dogma fundamental de Israel, por el contrario, desde sus orígenes excluye los mitos y los ritos sexuales. Yahvé, el Dios de los padres que se manifiesta a Moisés (Ex 3, 13-15), el que libera a Israel de la cautividad de Egipto para hacerlo su pueblo, el Dios que exige un culto en exclusiva (Ex 20, 1-3), Yahvé es *único* (Dt 6, 4): no hay al lado de él ningún otro dios. Todo cuanto existe ha sido creado por él; es su criatura. Yahvé es radicalmente *trascendente*.

Esta creencia básica de la fe judía excluye todos los mitos sexuales. No existe ni la diosa-madre, ni la diosa-amante, ni la diosa-esposa. Si Yahvé es nombrado con el arquetipo de Padre (Ex 4, 22-23; Dt 1, 31; Os 11, 1s; Is 1, 2), este nombre no hace relación al mito de fecundidad divina, sino al modo de relacionarse Dios con su pueblo.

Así, pues, la fe israelita rompe con la concepción mítica que tenían de la sexualidad las religiones antiguas. No admite una sacralización mítica de la sexualidad humana.

En el momento actual, la fe cristiana tiene que seguir desempeñando una función desmitificadora, no precisamente en relación con los mitos y ritos de culturas primitivas, sino en relación con las formas de «neo-sacralización» del sexo.

La neosacralización de la sexualidad va unida a otros fenómenos erráticos del mundo actual, sobre todo entre los jóvenes. La «religión del sexo» o la «religión de las drogas» son, la mayor parte de las veces, la versión secular y falseada de la auténtica religión. Hace algunos años, el teólogo protestante H. Cox puso de relieve la necesaria función desmitificadora del cristianismo ante el erotismo idolizante de la sociedad actual.

### b) Orientación «humanizadora» y de «apertura al otro»

Liberada de las trabas míticas, la sexualidad asume una configuración humana. Es éste uno de los aspectos en que más se insiste hoy día y que descansa en los fundamentos más auténticamente bíblicos.

Tanto para la Biblia como para la teología, se

trata de humanizar lo sexual no como un medio de satisfacción privada, ni como una especie de estupefaciente al alcance de todos, sino como la invitación al hombre a que salga de sí mismo. La realización de lo sexual no adquiere un valor ético cuando se hace «conforme a la naturaleza», sino cuando ocurre conforme a la responsabilidad que tiene el hombre ante el hombre, ante la comunidad humana y ante el futuro humano.

La sexualidad aparece, también dentro de la cosmovisión cristiana, como una posibilidad de encuentro y de apertura al otro. Esta afirmación la vemos concretada en los dos relatos sobre la pareja inaugural.

#### c) *Orientación «mistérica»*

El amor humano, según la teología de los profetas, es introducido en el ámbito de la alianza. Los profetas se sirven de la comparación del matrimonio humano para explicar las relaciones de Dios con su pueblo. Yahvé es el esposo y el pueblo es la esposa. El drama de la pareja humana, drama de amor y de infidelidad, de fecundidad e infecundidad, es la mejor comparación para entender el drama de las relaciones de Dios con su pueblo. Los pasajes proféticos que desarrollan este tema son de una belleza literaria y de una profundidad teológica impresionantes: Os 1-3; Jr 2, 20-25; 3, 1-5; 31, 2-6; Ez 16; 23; Is 54, 60-62.

Pero no hemos de entender esto a simple nivel de comparación. El amor humano, al entrar dentro del ámbito de la alianza, queda transformado. Tiene ahora un arquetipo divino que ha de realizar: el amor de Dios para con su pueblo. Cuando la pareja

de Israel vive su amor, sabe que realiza el misterio del amor de Dios con su pueblo. Las cualidades de amor (fidelidad, entrega, exclusividad) y los fallos en el mismo (infidelidad, prostitución de la esposa, etc.) reciben una valoración nueva: la valoración religiosa de la historia de salvación.

Esta intuición de los profetas es profundizada por san Pablo al relacionar el misterio de Cristo-Iglesia con el misterio del amor cristiano de esposa-esposa (Ef 5, 22-23).

#### d) *Orientación «virginal»*

La revelación cristiana sobre el amor aporta una novedad: el descubrimiento de la virginidad. Se puede vivir el amor humano de una forma completamente nueva; el amor tiene una estructura hasta ahora desconocida: una estructura virginal.

Con la venida de Cristo hacen su aparición en la historia este nuevo concepto y esta nueva realidad del amor virginal. La persona misma del Señor, célibe y virgen, es una revelación: anuncia y realiza la estructura de los nuevos tiempos; lo cristiano adquiere en Cristo su estructura básica. La esencia del cristianismo es Cristo. Y Cristo ha vivido su amor en una dimensión de virginidad. El es la presencia escatológica, el paradigma perfecto de los cristianos en plenitud. A este paradigma se acercan los que viven en virginidad consagrada.

Los escritos neotestamentarios exponen y completan el misterio de la virginidad cristiana, iniciado en la persona de Cristo. Dos series principales de textos encontramos al respecto: los textos de los evangelios sinópticos y los textos paulinos (Mt 19, 10-12; 22, 30; Lc 14, 26; 1 Cor 7).

## D. Para CONFRONTAR

### La educación sexual.

No se puede poner en duda hoy la *necesidad* de la educación sexual, en todas las etapas de la vida y de un modo particular desde la niñez hasta la juventud. El Concilio Vaticano II afirma que los niños y adolescentes «han de ser formados, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual» (GE 1).

Lo que se cuestiona, desde distintos ángulos teóricos y desde diferentes intereses prácticos, es el *cómo* realizar la educación sexual.

No se pretende aquí entrar en la discusión e iluminación de todos los aspectos que entran en juego en una sana educación sexual, como, por ejemplo, la pedagogía a utilizar, los contenidos concretos correspondientes a cada etapa de la niñez y de la adolescencia, su integración dentro de la estructura educativa, etc. Nos fijamos únicamente en un aspecto: *los sujetos responsables de la educación sexual*.

#### a) La familia

Es a los padres a quienes incumbe el derecho y el deber de la educación sexual de sus hijos. Este derecho / deber existe independientemente de la misión de la escuela e, incluso, le precede. Ni la escuela, ni la sociedad civil, ni el Estado, ni la Iglesia, ni otras instituciones educativas pueden suplantar la tarea de los padres en la educación sexual de sus hijos. Las diversas instituciones tienen por finalidad no sustituir a los padres, sino ayudarles en su misión.

Reconocido su derecho, les toca a los padres tomar plena conciencia de su misión en este campo de la educación sexual, lo cual supone: prepararse adecuadamente para ello, esforzarse por vencer las resistencias y perezas, buscar permanentemente su propio equilibrio psico-sexual.

Son muchos los aspectos en que la familia tiene que aportar la formación sexual que a ella le corresponde. Señalo algunos puntos más importantes:

– a la familia no le corresponde tanto la transmisión de conocimientos sobre la sexualidad cuanto el *testimonio* y la *iniciación vital*. Ello se logra mediante la creación de un clima de amor y de mutua comunicación;

– la familia es, en el terreno de la sexualidad, el primer lugar donde *se transmiten los valores primordiales* sobre la vida sexual;

– es en la familia donde se considera más especialmente la *peculiaridad de cada individuo* en lo que tiene de original y propio;

– la *vida y el comportamiento de los padres* tienen una influencia decisiva en la educación sexual de sus hijos: 1) la auténtica vida de la pareja («íntima comunidad de vida y amor») es la condición para la aparición de un nuevo ser; 2) la aceptación responsable del hijo –y de su futuro sexo–, así como una gestación sana, son factores que no se pueden descuidar; 3) la vida integrada de los padres tiene influencias reales, aunque invisibles, en la configuración sexual de los hijos, sobre todo en los primeros años; 4) los padres juegan un papel decisivo en la «identificación sexual» de sus hijos; 5) la vida conyugal y familiar es el clima adecuado para que el adolescente se abra al mundo del «otro» y logre así la «socialización» deseada;

– a los padres les corresponde también responder a las primeras «curiosidades» de sus hijos sobre el sexo: «de dónde vienen los niños», «cuál es el papel del padre», etc. Esta labor se convierte más adelante en diálogo amistoso en que se tratan las realidades de la pubertad, las primeras experiencias de relación, etc.;

– la vivencia del *pudor* en la familia ha de realizarse con naturalidad, evitando los dos extremos de la obsesión neurotizante y del naturalismo cosificante.

### b) La escuela

Aunque es cierto que la doctrina del magisterio eclesiástico no exige directamente la educación sexual en la escuela, no se opone sin embargo a ella. Dada la experiencia actual de diferentes países, la escuela es considerada hoy día como un lugar adecuado para la educación sexual.

La misión de la escuela ha de entenderse en clave de *colaboración* con la labor de los padres. En el plano de la educación sexual, se trata de una colaboración de la escuela, que tiene como misión completar la educación impartida en el hogar. Cuando la escuela aborda el tema de la sexualidad humana como materia de enseñanza, debe cuidar mucho de no acaparar a los niños para todas las modalidades de enseñanza. Haciendo esto, se inmiscuiría en el plan de educación general que corresponde a los padres.

Por su papel de colaboración, la escuela ha de plantear y realizar la educación sexual de acuerdo con los padres. Estos tienen el derecho de ser informados a tiempo y de forma completa sobre el contenido, el método y la presentación de la educación sexual.

No es mi deseo enfrentar las dos instancias educativas, padres y escuela. Mi intención es resaltar y promover la *mutua colaboración* en este campo tan importante como es la educación sexual. La familia y la escuela son dos lugares de educación sexual con misión específica cada uno de ellos, aunque integrados en la unidad de un proyecto común.

La escuela permite a los niños y adolescentes comprender de una manera sistemática y vivenciar en un contexto más amplio que el de la familia los datos esenciales de su desarrollo sexual y afectivo.

Señalo a continuación algunos puntos más relevantes que han de ser tenidos en cuenta por la escuela en la educación sexual:

– Por lo que respecta al *contenido* de la educación sexual, la escuela se fija preferentemente en lo

que se puede llamar «orientación académica» del tema. Ello implica: 1) integrar la dimensión sexual y afectiva en el conjunto del proyecto educativo; 2) ofrecer, a lo largo de las etapas educativas, una orientación sistemática del tema; 3) entender la sexualidad en todos sus niveles, incluidos los aspectos éticos.

– La educación sexual de la escuela no puede reducirse a contenidos no éticos; el conocimiento debe ser traducido en *actitudes* y en *formas de vida*. La escuela ha de propiciar el desarrollo psico-sexual del niño y del adolescente. En este aspecto han de ser orientados con esmero los aspectos siguientes: 1) la coeducación, si se da en las etapas educativas; 2) la relación entre chicos y chicas como base para un mutuo conocimiento y una relación personalizante.

– La *pedagogía* reviste particular importancia en la educación sexual. Los programas han de respetar el carácter *gradual* y *diversificado* de toda sana educación sexual. En relación con los métodos, los medios de enseñanza visual (libros, filmes, diapositivas, cuadros) deben ser evaluados científicamente en lo que concierne a su adaptación pedagógica y aprobados por los padres.

– Los educadores que se dedican más directamente a la educación sexual han de garantizar el estar en posesión de un conjunto de cualidades imprescindibles: 1) competencia en el tema; 2) capacidad de discernimiento, que se traduce en juicios equilibrados; 3) cercanía efectiva y afectiva con los educandos; 4) integración psico-afectiva personal; 5) testimonio de valores en el terreno sexual. Estas cualidades son necesarias también para la *comunidad educativa* en general.

– La *organización concreta* de la educación sexual en la escuela puede adoptar diversos modos, según se advierte en el estudio comparado de las normativas de diversos países. Soy del parecer que es más conveniente crear en la escuela una «plataforma educativa» (de padres y educadores) que introducir una «asignatura» en el curriculum escolar. Les compete a los órganos de la Administración ayudar con programas de servicio a la escuela, así como ejercer una función de vigilancia y supervisión.



### c) *La sociedad*

La sociedad tiene una función decisiva en la educación sexual de todos, niños, adolescentes, jóvenes y personas adultas. Son muchos los aspectos en que se concreta esa función. Ya señalé más arriba el deber de autocontrol comunitario que le incumbe a la sociedad (en medios de comunicación social, publicaciones, espectáculos, etc.).

De no menor importancia es la creación de un *clima social* en el que sea más connatural el desarrollo y la integración psico-afectiva.

Por otra parte, es necesario resaltar la importancia de la Administración y de otras entidades sociales en la promoción de la educación sexual: a través de programas de salud, mediante proyectos de ayuda asistencial, etc.

Sin quitar responsabilidades a la familia y a la escuela, creo que las instituciones sociales constituyen la instancia más adecuada para promover la educación sexual en sus aspectos más difíciles y de-

licados: educación sexual de *subnormales*, *reeducción sexual*, programas de educación sexual para *adultos*, etc.

### d) *La comunidad cristiana*

Quiero terminar aludiendo al papel de la comunidad cristiana en la tarea de la educación sexual. A través de la catequesis y de las demás formas pastorales, la comunidad cristiana es el lugar de transmisión de los valores éticos y religiosos en relación con la sexualidad. Esa transmisión no puede ser de signo frío, impositivo y abstracto. Más bien, se ha de realizar por procedimientos experienciales y de comunicación vital.

A la comunidad cristiana le compete, de un modo específico, la iniciación en el misterio cristiano de la sexualidad: para la vocación conyugal; para la vocación sacerdotal celibataria; y para la vocación religiosa.



## Unidad 7.<sup>a</sup>

---

# Moral conyugal y familiar



Apartado 1

Moral del matrimonio cristiano.

Apartado 2

Moral de la familia cristiana.

---

## GUIA

En esta Unidad se aborda la problemática moral relacionada con el matrimonio y la familia. En relación con el matrimonio, después de exponer su *significado humano y cristiano* (antropología y teología), se analizan tres aspectos concretos:

- la dimensión ética del amor conyugal;
- el divorcio;
- las vinculaciones no matrimoniales.

En el apartado dedicado a la familia se discute la función social de dicha institución. Propuesta su funcionalidad positiva, se estudia su dimensión ética, destacando tanto el lado positivo (el ideal ético de la familia) como su lado negativo (las deformaciones éticas de la vida familiar). Se analiza de forma detenida un aspecto concreto: el ejercicio responsable de la procreación.

# Apartado 1

Moral del matrimonio cristiano.

A. SINTESIS

Los valores fundamentales del matrimonio cristiano.

B. Para AMPLIAR

La teología matrimonial desde la Biblia hasta hoy.

C. Para PROFUNDIZAR

Antropología y ética del amor conyugal.

D. Para CONFRONTAR

Crisis actual de la estabilidad matrimonial.

## A. Síntesis

Los valores fundamentales del matrimonio cristiano.

---

A. 1. El matrimonio es una realidad personal y social.

A. 2. El matrimonio es una realidad sacramental.

A. 3. El matrimonio es un proyecto ético.

A. 4. El matrimonio en dialéctica con la virginidad.

---

La conciencia cristiana y la reflexión teológica han ido madurando el mensaje que nos ofrece la Sagrada Escritura acerca del matrimonio. A partir del Concilio Vaticano II, la visión cristiana del matrimonio ha cobrado un matiz claramente personalista, al mismo tiempo que ha puesto más de relieve su dimensión religiosa y comunitaria. He aquí los aspectos fundamentales de una síntesis teológica del matrimonio.

### A. 1. El matrimonio es una realidad personal y social (institución)

El matrimonio es una «íntima comunidad conyugal de vida y amor» establecida «sobre la alianza de los cónyuges» (GS 48). Tiene una dimensión de entrega y realización interpersonal y otra dimensión comunitaria, que libra al matrimonio de toda tentación de quedar reducido al ámbito meramente privado.

«Lo que constituye el matrimonio es el amor personal de los cónyuges (cuanto más personal, mejor), pero *en cuanto* es aceptado y ordenado por

la comunidad. Y todo intento de fundamentar el matrimonio, o sus características cristianas de unidad e indisolubilidad, a partir sólo del amor personal y sin hacer referencia al carácter social e incluso jurídico del hombre, está llamado al fracaso» (J. Ratzinger, *Hacia una teología del matrimonio: Seleccionciones de Teología 9* [1970] 245).

### A. 2. El matrimonio es una realidad sacramental

El matrimonio tiene una dimensión histórico-mundana, pero al mismo tiempo conlleva para la vivencia y la comprensión de los cristianos una nueva dimensión: la religioso-sacramental.

La instancia sacramental del matrimonio cristiano se puede explicitar de múltiples modos. Se nos queda un poco corta y hasta problemática la aplicación de la definición formalista de sacramento: signo exterior instituido por Cristo y que significa y produce la gracia. A partir del mensaje neotestamentario (cf. Ef 5, 22-33) y de la teología del Vaticano II (cf. GS 48) se puede explicitar la dimensión sacramental del matrimonio cristiano de una ma-

nera más vital. Decir que el matrimonio entre cristianos es sacramento «significa que el orden creacional de la relación varón-mujer, concretado en el matrimonio, no es algo neutral ni meramente mundano, sino que está asumido en el misterio de la alianza de Dios con su pueblo... El sacramento no es algo que está junto al matrimonio o con él, sino que es el matrimonio mismo. Para el que lo vive en la fe, y en la medida en que lo vive, el matrimonio es sacramento» (J. Ratzinger, *l. c.*, 241).

### **A. 3. El matrimonio es un proyecto ético**

El matrimonio es un modo de realizar la existencia personal y de cumplir la vocación dentro de la historia de salvación. Esto es lo mismo que afirmar que el matrimonio es un «estado» y que tiene unas instancias éticas.

El contenido moral del matrimonio debe nacer de las estructuras descubiertas en su realidad y debe concretarse en el ideal al que los cónyuges han de tender. Dentro de la visión cristiana se destacan de una manera prevalente los siguientes aspectos morales:

- la unidad y la indisolubilidad: «Esta íntima unión, como mutua entrega de las personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» (GS 48);
- la castidad como forma de humanización de la sexualidad y del amor entre los cónyuges (cf. GS 49);
- la fecundidad como dinamismo del amor interpersonal: «El cultivo auténtico del amor conyu-

gal y toda la estructura de la vida familiar que de él deriva, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar con fortaleza de espíritu con el amor del creador y del salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece diariamente a su propia familia» (GS 50).

### **A. 4. El matrimonio hay que entenderlo en referencia dialéctica con la virginidad**

El misterio del amor de Cristo en la Iglesia tiene dos traducciones institucionales en la vida del cristiano: la institución matrimonial y la institución virginal. Los corintios, en razón de la novedad radical del tiempo cristiano, querían poner fin al matrimonio; y Pablo en 1 Cor 7 les recuerda que el matrimonio sigue teniendo sentido, pero dentro de la tensión escatológica que vivencia de un modo particular el estado de virginidad.

Existe una relación íntima entre los dos estados. No se puede separar el matrimonio de la virginidad, ni la virginidad del matrimonio. El casado cristiano no vivirá plenamente su amor si no tiene en cuenta que existe otro estado, el de la virginidad, que lo relativiza y lo plenifica; por su parte, el célibe tiene que vivir su amor virginal en referencia al estado matrimonial, para que su amor no se convierta en egoísmo. La razón de esta dialéctica reside en el hecho de que tanto los casados como los célibes realizan el misterio de Cristo, que es, en unidad inseparable, el misterio de amor fecundo y de amor virginal.

## B. Para AMPLIAR

La teología matrimonial desde la Biblia hasta hoy.

---

B. 1. El matrimonio en la Sagrada Escritura.

B. 2. El tratamiento del matrimonio en la historia de la reflexión teológica.

---

### B. 1. El matrimonio en la Sagrada Escritura

La realidad de la pareja conyugal tiene un puesto de notable importancia en la revelación judeo-cristiana. Sintetizamos la imagen que nos ofrece la Sagrada Escritura en torno a dos núcleos: la institución matrimonial y el amor conyugal.

a) *La institución matrimonial en el ámbito de la fe judeo-cristiana*

● *La institución matrimonial en el Antiguo Testamento*

---

Los cuadros sociológicos en que vivió Israel la sexualidad no tienen nada de original. Están sometidos a las leyes del desarrollo histórico-cultural. Tanto el derecho consuetudinario de la época patriarcal como el derecho codificado en el Pentateuco denotan el parecido grado de evolución que encontramos en las culturas ambientales.

---

He aquí algunos de los rasgos principales que configuran la institución del matrimonio y de la familia en Israel.

La familia de Israel, desde los documentos más antiguos, aparece como una familia *patriarcal*. Se han querido ver rasgos de patriarcado y de matriarcado; pero esto no pasa del rango de simples hipótesis carentes de datos ciertos. La nomenclatura de la familia como «casa del padre» (Gn 12, 1) y el hecho de que las genealogías procedan por línea paterna indican que el marido es el núcleo fundamental en torno al cual se organiza la familia israelita. Tiene los rasgos de toda familia antigua: carácter «extenso», fuerte cohesión interna o espíritu de clan, forma autoritaria.

El matrimonio en Israel admite la *poligamia*. Los patriarcas siguieron las costumbres de su ambiente, adoptando la poligamia o una monogamia relativa (Gn 16, 1s; 29, 15-30; 30, 1-9; 36, 1-5). Sin embargo, la monogamia fue el estado más frecuente en la familia judía. Por otra parte, la monogamia es considerada como la forma ideal (cf Gn 2, 21-24) y es aplicada a la línea de Set (Gn 7, 7), mientras que la poligamia es atribuida a la descendencia cainítica (Gn 4, 19).

Dentro de la institución del matrimonio aparecen otras instituciones menores: a) el *levirato*: muerto el marido sin hijos, un hermano o pariente debe dar descendencia al difunto en la viuda (Gn 38; Dt 25, 5-19; Rut 4, 1-5); b) el *divorcio*: mediante el libelo de repudio; el motivo que da Dt 24, 1 era

objeto de explicación rigorista (escuela de Shamai) y laxista (escuela de Hillel); las mujeres no podían pedir el divorcio.

La *fidelidad* estaba protegida por la ley. El adulterio es considerado como pecado contra Dios, infidelidad al consorte y desacato a la propiedad ajena (Gn 20, 1-6; 39, 7-9; Ex 20, 14-17; Dt 5, 18-21). Está condenado, junto con el homicidio y el hurto, como acto que perjudica al prójimo (Ex 20, 14; Dt 5, 18). La ley pedía la pena de muerte para los adúlteros (Lv 20, 10; Dt 22, 22). La fidelidad conyugal es aconsejada al marido (Prov 5, 15-19), pero su infidelidad no es castigada sino en caso de que perjudique el derecho ajeno y tenga por cómplice una mujer casada; en cambio, la infidelidad de la mujer, aun con varón no casado, se trata con mayor dureza (Lv 18, 20; Dt 22, 23; Nm 5, 11).

Aunque Israel vivió dentro de los cuadros sociológicos normales de la institución familiar, sin embargo la fe bíblica se introdujo en esa estructura como un factor de configuración ideológica y hasta de transformación interna. Tenemos que constatar una incidencia del factor religioso en esta evolución histórico-cultural y una fuerza que ha tenido en reorientarla.

Esta incidencia de la fe bíblica en la dinámica evolutiva de la institución matrimonial tiene dos notables consecuencias. La institución –aunque sociológicamente similar y hasta idéntica a la de las otras culturas– recibe un carácter particular. Es lo que llama A. Gehlen «la formación de sistemas sociales bajo la primacía de categorías religiosas». Esto lo vemos, sobre todo, en la teología de los profetas, cuando el matrimonio adquiere un carácter religioso al ser introducido en el ámbito de la alianza.

---

Podemos pues decir que la revelación bíblica del Antiguo Testamento no creó una institución especial para la sexualidad y el amor. Aceptó la estructura socio-cultural correspondiente, tratando de vivirla en una dimensión de fe bíblica y de transformarla a partir de los postulados de la revelación.

---

- *La institución matrimonial en el Nuevo Testamento*

Tampoco Jesucristo determinó una forma especial de institucionalización para el amor. La actitud de Jesús frente a la institución del matrimonio es exigir el cumplimiento del ideal del amor que existía «desde el principio» en la pareja ideal primera y que, por condescendencia pedagógica ante la «dureza de corazón», Dios no había querido exigir. La enseñanza de Jesús se coloca en la línea de querer llevar a realización plena la realidad del amor.

El pasaje fundamental de los evangelios (Mt 19, 3-12; Mc 10, 1-12) no ha de ser interpretado como una «ley», sino como una proclamación profética de la realidad profunda del amor humano y la posibilidad de llevarlo a esa plenitud dentro de la fe cristiana.

La interpretación de este pasaje no como una ley, sino como una proclamación o anuncio de salvación, nos está hablando de que Jesucristo no determinó una institución matrimonial especial. Reveló la plenitud del amor y el modo de realizarlo dentro de la fe cristiana. No queremos entrar ahora en el problema del divorcio; pero los estudios de los exégetas y de los teólogos caminan en este sentido.

En las comunidades paulinas, el matrimonio era una realidad profana que se vivía «en el Señor». Tiene un valor dentro de la salvación, pero no es una institución específicamente salvífico-cristiana. El matrimonio para los cristianos es «casarse en el Señor» (1 Cor 7, 39).

«El texto es importante, pero hay que guardarse de sobreestimar su valor. *Estar bautizado* ‘en el Señor’ quiere decir para Pablo otra cosa que *casarse* en el Señor. El pensamiento general que trae sobre el orden del mundo es el siguiente: es necesario dejar que todo siga su curso normal en el estado en que se encontraba cuando llegó a ser cristiano por el bautismo... Del mismo modo, Pablo conserva las estructuras conyugales terrenas. Respeta incluso las formas condicionadas por la situación cultural o histórica, pero añade que un cristiano debe vivirlas ‘en el Señor’, es decir, como cristiano... ‘Casarse en el Señor’ (1 Cor 7, 39) no quiere decir otra cosa que vivir el matrimonio y las estructuras terrenas como cristiano. El contexto muestra también que esto es



lo que significa casarse en cristiano. Se ve, pues, que Pablo considera el matrimonio como una cuestión terrena y como una realidad que hace falta asumir en la fe y vivir cristianamente» (E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad humana y misterio de salvación*. Salamanca 1968, 139-140).

Aunque la fe cristiana no impone cambiar la estructura terrena del matrimonio para formar una específicamente «cristiana», sin embargo el hecho de vivirlo en cristiano aportará un nuevo espíritu al amor y hasta repercutirá en las relaciones concretas del mismo.

Si el matrimonio humano recibió una iluminación nueva al pasar a ser, en la predicación de los profetas, imagen de las relaciones de Dios con su pueblo, ahora en la revelación cristiana —según la enseñanza de Pablo— esa claridad es plenificada al entrar en el ámbito de la alianza de Cristo con la Iglesia. En Ef 5, 22-33, la alianza de Cristo con la Iglesia, de cuya realidad es «tipo» (misterio grande) el pasaje de Gn 2, 24, ilumina la realidad del amor conyugal elevándolo a una altura increíble. Este hecho tiene consecuencias para la manera de vivir en cristiano el matrimonio y también para la comprensión misma del matrimonio. En este pasaje se encontrará el apoyo para ver el carácter sacramental del matrimonio cristiano.

La fe cristiana también impone en las comunidades de Pablo algunos matices en la estructura de la institución matrimonial. Se prohíbe contraer matrimonio en ciertos casos: la bigamia o un segundo matrimonio de una persona divorciada (Rom 7, 3; 1 Cor 7, 11.39) y el matrimonio incestuoso (1 Cor 5, 1-5). Pablo no se imagina que un miembro de la Iglesia pueda buscar matrimonio fuera de ella (1 Cor 7, 39); sin embargo, admite los «matrimonios mixtos», originados por la conversión cristiana de uno de los cónyuges (1 Cor 7, 12-17).

A partir de esta doctrina y de esta praxis bíblicas tenemos que concluir que la fe no exige ninguna forma específica de institución matrimonial. Sin embargo, el matrimonio entra dentro del ámbito de la fe, de donde recibe la posibilidad de ser

vivido en cristiano y donde encuentra la plenitud de significación y de realización.

#### b) *El amor conyugal en el ámbito de la revelación judeo-cristiana*

Para el creyente, el amor conyugal recibe un sentido nuevo desde el horizonte de la fe. Sin cambiar la realidad antropológica del amor conyugal, la fe lo introduce en un ámbito nuevo de referencias.

Ciñéndonos a la Sagrada Escritura, anotamos las siguientes referencias judeo-cristianas en relación al amor conyugal:

##### ● *La condición prototípica del amor conyugal en el relato de la pareja inaugural*

Los primeros capítulos del Génesis tratan de describir, con rasgos rápidos, pero seguros, la condición humana prototípica. Por lo que respecta al amor conyugal, lo vemos descrito en los dos relatos de la pareja inaugural.

El relato más antiguo (J) pone particular interés en señalar los siguientes aspectos: 1) la necesidad de *relación interpersonal* en el hombre; no está llamado el hombre a vivir en soledad, sino en diálogo de amor interpersonal: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2, 18a); 2) el diálogo de amor supone la *igualdad*; para que pueda darse una relación interpersonal, el hombre tiene que amar a otro «semejante a él que le convenga y le complete» (Gn 2, 18b); por eso la mujer es de la misma naturaleza y dignidad que el hombre, tal como se desprende gráficamente de la escena del desfile de los animales ante Adán (Gn 2, 19-20); los animales pueden hacer compañía al hombre, pero no pueden entrar en comunión con él; 3) el relato de la formación misteriosa de la mujer (Gn 2, 21-22) indica la necesidad de la *integración* de los dos seres para encontrar la complementariedad y totalidad del ser: «Esto sí que ya es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2, 23); 4) el diálogo de amor busca la *unión* y se realiza en la *unidad*: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se adherirá a su mujer y ven-

drán a ser los dos una sola carne» (Gn 2, 24-25); aparece así el matrimonio monogámico como situación perfecta del amor conyugal.

El otro relato (P) insiste de una manera particular en los puntos siguientes: 1) el hombre es *imagen y semejanza* de Dios: «Y creó Dios al hombre a imagen y semejanza suya» (Gn 1, 27a); y a continuación añade: «macho y hembra los creó» (Gn 1, 27b); la sexualidad en cuanto tal es un aspecto integrante de esa «semejanza» que el hombre tiene con Dios; 2) el redactor sacerdotal vuelve a insistir en la *igualdad* de los cónyuges, al provenir del mismo acto creador de Dios (Gn 1, 27b) y al compartir el mismo dominio sobre la creación (Gn 1, 28-29); 3) pero el aspecto que más llama la atención al redactor sacerdotal es el de la *fecundidad*: «Procread y multiplicaos» (Gn 1, 28).

---

En estos dos relatos tenemos descrito el prototipo del amor conyugal, tal como ha sido «creado» o formulado por Dios. Esa es la revelación de la realidad del amor: los diversos aspectos del amor no están disociados, sino integrados para constituir la perfección de un amor interpersonal, sobre la base de la igualdad y con la dinámica de la fecundidad.

---

- *Rasgos complementarios del amor conyugal en la literatura sapiencial*

La predicación de los profetas tuvo una profunda influencia en la vida de Israel. Por lo que se refiere a nuestro tema, la predicación profética hizo que el ideal del amor humano calase más profundamente en la vida práctica del pueblo. A ello contribuyeron también los sabios de Israel con sus enseñanzas. Recordemos algunos testimonios de la literatura sapiencial:

– La *enseñanza moralizante* insiste en diversos aspectos, tales como: consejos para el joven ante la mujer adúltera (Prov 5, 1-14; 7, 6-27); la «mujer de la juventud» es considerada como fuente refrescante (Prov 5, 15-19); se hace el retrato de la mujer

ideal (Prov 31, 10-31) y se describen los defectos de la mala mujer (Eclo 25, 24-35) en un análisis finísimo de las virtudes y defectos de la mujer.

– El libro de *Tobías* describe un matrimonio ideal, que reúne todos los elementos positivos: fecundidad, amor personalista, clima religioso.

– El libro del *Cantar de los Cantares* es un himno al amor humano en dimensión religiosa.

- *La revelación plena en Cristo*

La revelación cristiana viene a completar el misterio del amor conyugal en las dos líneas que vemos en el Antiguo Testamento y que hemos indicado anteriormente: en la línea del prototipo de la pareja primera y en la línea del arquetipo del amor divino. De este modo se cumplen también aquí las leyes de relación entre la antigua y la nueva alianza: ley de continuidad y ley de perfeccionamiento.

Además de las dos perspectivas señaladas, la revelación cristiana aporta una iluminación especial al amor conyugal desde la teología de la virginidad. El Nuevo Testamento nos descubre el misterio genuino del amor conyugal y nos revela el gran misterio del amor virginal (Mt 19, 10-11; 22, 30; Lc 14, 26; 1 Cor 7). Pero hay algo más: estas dos facetas del amor –el conyugal y el virginal– no son independientes, sino que guardan una relación estrechísima. No se entienden si no es en relación mutua. Tanto el amor conyugal como el amor virginal tienen una fuente única: el misterio de Cristo en cuanto misterio de amor virginal y nupcial con la Iglesia.

## B. 2. El tratamiento del matrimonio en la historia de la reflexión teológica

### a) *Epoca patristica* (s. III-VII)

En los escritos de la época patristica raramente se abordan ex profeso los temas matrimoniales; las referencias al matrimonio se encuentran en los tratados sobre la virginidad o sobre la viudez. Excepciones a esta regla, san Juan Crisóstomo y san Agustín.

A pesar de las afirmaciones precedentes, es preciso reconocer en la época patristica un momento de notable interés por el matrimonio. Esta preocupación es de carácter preferentemente parenético-pastoral: no interesa directamente el «matrimonio» en cuanto realidad abstracta, sino más bien la «vida cristiana» en el matrimonio y en la familia.

En la teología patristica predomina una consideración bastante negativa y rigorista en relación con la vida íntima de la pareja conyugal. Se acepta la licitud del acto conyugal, pero no sin determinadas «reservas» al respecto; se insiste en la finalidad «procreativa» de la vida matrimonial; se anotan con profusión de detalles los vicios contrarios a la castidad conyugal.

Junto a esta moral rigorista se encuentra en los escritos patristicos un esbozo de *mística matrimonial cristiana*. Sin tratarse de una espiritualidad matrimonial completa, presentan algunos elementos de interés. Clemente de Alejandría ve en el matrimonio la presencia del Señor; proclama la igualdad del hombre y de la mujer; al resaltar la vocación cristiana en el matrimonio, traza en sus escritos el esbozo de una mística familiar y matrimonial.

San Agustín reconoce en el matrimonio el «orden de la caridad», viendo en él un amor más perfecto que el amor sexual. «En el verdadero y óptimo matrimonio, a pesar de los años y aunque se marchiten la lozanía y el ardor de la edad florida, entre el varón y la mujer impera siempre el orden de la caridad y del afecto que vincula entrañablemente al marido y a la esposa, los cuales, cuanto más perfectos fuesen, tanto más madura y cuerdate, y con unánime parecer, comienzan a abstenerse del comercio carnal» (*De bono coniugali*: PL 40, 375).

### b) Edad Media

Los siglos XI, XII y, sobre todo, XIII constituyen una etapa decisiva en la comprensión teológica del matrimonio. Por razones más bien socio-culturales que dogmáticas, «la Iglesia adquiere durante el siglo XI una competencia exclusiva sobre el matrimonio» (Ph. Delhay: Concilium, n. 55 [1970] 243). Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo XII tiene lugar la aceptación universal y la

fijación teológica del carácter sacramental del matrimonio. Esta importante precisión teológica supuso un proceso lento en el descubrimiento de la sacramentalidad, a partir sobre todo de la liturgia matrimonial y de la reflexión teológica sobre los términos «mysterium», «sacramentum» y «sacramentum».

El reconocimiento teológico de la sacramentalidad del matrimonio trajo consigo y provocó una reorientación en todo el tratamiento teológico, jurídico y pastoral del mismo. Baste recordar las disputas doctrinales en torno a su elemento constitutivo del matrimonio.

La dimensión ética del matrimonio también recibe un viraje y una reorientación de gran importancia. Aunque prosigue una moral concreta de corte negativo en lo que respecta a la vivencia de la sexualidad inconyugal, se coloca la sacramentalidad como punto de arranque de la moral. Nace así una metodología de corte ontológico frente a una consideración moral de tipo existencial o parenético. El tema jurídico-moral de la indisolubilidad y otros aspectos de la ética conyugal reciben una orientación nueva.

### c) Epoca postridentina

En los años inmediatamente posteriores al Concilio de Trento se sitúa un hito muy destacado dentro de la historia de la teología matrimonial. A decir de Le Bras, «el más bello período para la historia literaria de la doctrina del matrimonio es, sin duda alguna, junto con la segunda mitad del siglo XIII, el espacio que corre entre 1585 y 1635» (DT IX, 3, 2.250). Aparecen en este período tres excelentes tratados, obras de tres teólogos españoles: Pedro de Ledesma, Tomás Sánchez y Basilio Ponce de León.

Sobre todo en la obra de Sánchez se condensa toda la tradición teológica anterior y se colocan los pilares básicos de todos los tratados posteriores. Es el más denso e importante de todos los tratados modernos sobre el matrimonio; de él se hacen resúmenes y apologías, como de los tratados de los grandes escolásticos.

En la época postridentina se llega al final del proceso de absorción de la realidad humana del

matrimonio por la dimensión cristiana, se impone y prevalece una metodología preferentemente jurídico-canónica, al servicio de la cual se coloca la reflexión teológica. El matrimonio es visto como una «Institución de la fe» y en cuanto tal sometido por completo a la regulación eclesiástica.

La teología matrimonial de los últimos siglos ha tratado de completar la comprensión del matrimonio utilizando la categoría neoescolástica de «derecho natural». Sin negar las aportaciones de la fe, la reflexión teológica se concentró en el estudio de la normatividad «natural» y «esencial» del matrimonio. Con esa metodología se analizaron y se resolvieron problemas tan importantes como:

- la afirmación de las propiedades de la indisolubilidad y de la monogamia como pertenecientes a la naturaleza del matrimonio (de «derecho natural»);
- la jerarquización de los fines del matrimonio en primarios y secundarios;
- la insistencia en la dimensión procreativa de la vida conyugal;
- la valoración de los métodos de regulación de la natalidad.

#### d) *La renovación del siglo XX*

Los cambios operados en el mundo actual y los nuevos planteamientos de la teología en general han obligado a revisar el edificio de la teología matrimonial.

Este replanteamiento fue iniciado hace bastantes años por algunos teólogos de orientación marcadamente personalista, orientación que no tuvo plena acogida por el Santo Oficio. Recordemos la obra de H. Doms «sobre el fin y el significado del matrimonio» (1935) y la intervención del Santo Oficio en el año 1944 con el decreto sobre los fines del matrimonio (D. 3838).

En los años anteriores al Concilio Vaticano II no faltaron tampoco estudios sobre el matrimonio en general y sobre algunos puntos concretos (como, por ejemplo, el problema de la paternidad responsable), que hicieron posible la preparación del capítulo de la *Gaudium et spes* dedicado al problema de la familia. Conviene recordar los nombres de P. Aniciaux, B. Häring, J. Reuss y L. Janssens como sus grandes inspiradores.

Aunque es evidente la ambigüedad del capítulo de la *Gaudium et spes* dedicado al matrimonio y a la familia por la presencia de dos teologías bastante contradictorias, no cabe la menor duda de que el Concilio Vaticano II ha marcado o, al menos, aceptado en este tema una nueva orientación.

Tal planteamiento de renovación ha sido favorecido: *indirectamente* por la crisis provocada en torno a la encíclica *Humanae vitae*, y *directamente* por el Sínodo de los Obispos (26.9-25.10 de 1980) dedicado al tema de la familia y por la publicación de la exhortación apostólica possinodal de Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (22.11.81).

## C. Para PROFUNDIZAR

### Antropología y ética del amor conyugal.

#### a) *El amor conyugal, núcleo configurador de la pareja humana*

Lo que llamamos «matrimonio» constituye una realidad evidentemente compleja. Lo institucional y lo personal, lo económico y lo cultural, lo político y lo religioso, el devenir histórico y los cambios actuales: todo se da cita en esta realidad humana. El matrimonio es una auténtica encrucijada, un «cuatro caminos» de la geografía de lo humano.

Poniendo entre paréntesis la vertiente de «familia» y reduciendo la perspectiva al ámbito de la «conyugalidad», el matrimonio se integra a través de dos factores esenciales: la vida de la pareja y la configuración socio-jurídica. Limitando la consideración a la vida de la pareja y dejando aparte la configuración socio-jurídica, se constata un elemento básico y nuclear en la realidad viva de la pareja: el *amor conyugal*.

---

En efecto, se puede definir a la pareja humana como aquella forma de relación humana basada en el amor de amistad heterosexual. Definición similar a la que daba el Concilio Vaticano II cuando se refería al matrimonio como «íntima comunión de vida y de amor conyugal» (GS 48).

---

Resituar la vida de la pareja en el área de juego del amor conyugal es, por el contrario, proporcionarle el horizonte más adecuado para el despliegue de sus auténticas funcionalidades dentro de la realidad compleja del matrimonio. Si en el matrimonio la vida de la pareja no lo es todo, pero sí el factor más decisivo, lo mismo hay que decir del amor conyugal en relación con la pareja: el amor conyugal no lo es todo, pero sí el factor más decisivo.

#### b) *Notas específicas del amor conyugal*

---

Las notas que definen al amor conyugal frente a otras formas de amor hacen de él una realidad privilegiada. Es un amor *libre*, es decir, nacido del encuentro gratuito entre dos personas no condicionadas previamente, como sucede en el amor paterno-filial o fraternal. Es un amor *totalizador*, no en el sentido de una posesión exclusivista, sino en la forma positiva de una donación total y definitiva. Es un amor *fecundo*, con la fecundidad propia de todo ser viviente: propiciando la continuidad de la especie desde la originalidad inalienable del individuo. Es un amor fundamentado en la *promesa* y en la *decisión* en cuanto que supera el carácter momentáneo de la pasión y se sitúa en el nivel de la infinitud y de la eternidad.

---

Es Fromm quien resalta de un modo particular la última nota que acabamos de señalar en el amor conyugal (*El arte de amar*. Buenos Aires 1966). Para Fromm, el prototipo del amor es el amor fraternal: la clase más fundamental de amor, básica en todos los tipos de amor, es el amor *fraternal*. Entiende por amor fraternal el «sentido de responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento con respecto a cualquier otro ser humano, el deseo de promover su vida»; descubre en él de un modo prototípico la ausencia de exclusividad: no está restringido a una sola persona.

Por el contrario, el amor erótico es para Fromm el polo contrario; su nota específica es el anhelo de fusión completa, de unión con una única persona. Por su propia naturaleza, es exclusivo y no univer-

sal, es también, quizá, la forma de amor más engañosa que existe.

Para vencer las ambigüedades del amor erótico, sitúa Fromm en él un factor importante: la *voluntad*. «Amar a alguien no es meramente un sentimiento poderoso, es una decisión, es un juicio, es una promesa. Si el amor no fuera más que un sentimiento, no existirían bases para la promesa de amarse eternamente. Un sentimiento comienza y puede desaparecer. ¿Cómo puedo yo juzgar que durará eternamente si mi acto no implica juicio y decisión?».

El amor conyugal, iniciándose y basándose en el amor erótico, lo trasciende. Por eso tiene todas las singularidades y calidades del amor erótico, pero transcendidas por la fuerza del encuentro interpersonal en la promesa y en la decisión. Por ser amor *heterosexual*, participa de la tendencia a la fusión total y exclusiva; pero por ser amor *de amistad*, se abre al horizonte de lo universal y de lo eterno. Esta complejidad del amor conyugal lleva a Fromm a hacer la siguiente anotación práctica: «La idea de una relación que puede disolverse fácilmente si no resulta exitosa es tan errónea como la idea de que tal relación no debe disolverse bajo ninguna circunstancia».

### c) Amor conyugal: *encuentro heterosexual*

Otra perspectiva que ilumina la realidad antropológica del amor conyugal se sitúa en la *condición de encuentro heterosexual*. El amor conyugal nace del «enamorarse» y se prolonga en el «estar enamorados». El enamoramiento es la razón del amor de amistad heterosexual, que es la definición del amor conyugal.

Según Ortega y Gasset (*Estudios sobre el amor, en Obras Completas*, V. Madrid 1955, 549-626), las notas características que definen el encuentro heterosexual y que le dan su específica singularidad son:

– *La atención*. Dentro de lo que llama Ortega y Gasset «psicología del arrebato erótico», es la atención el primer factor. Ha sido el mismo Ortega y Gasset quien ha subrayado de un modo singular

esta nota del encuentro heterosexual. Entre los objetos que componen el mundo de cada persona hay una especie de lucha para conquistar su atención: «propiamente nuestra vida de alma y de espíritu es sólo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación». La atención se desplaza de un objeto a otro, deteniéndose más o menos en ellos según su importancia vital. El encuentro heterosexual aparece como un fenómeno de atención, atención detenida, absorbente y preferencialmente en una persona que desaloja los demás objetos. «Para el enamorado, la amada posee una presencia ubicua y constante. El mundo entero está como embebido en ella. En rigor, lo que pasa es que el mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y sustituido».

– *La necesidad de comunión*. Si la atención gravita hacia el ser amado, es natural que la persona amante tienda con toda urgencia a esa dirección única. San Agustín vio sagazmente ese ponderar espontáneo hacia un objeto, que es característico del amor: «amor meus, pondus meum: illo fero, quocumque feror» (mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy). Este valor «ponderativo» del amor lo vio y expresó también de un modo maravilloso san Juan de la Cruz en la «llama de amor viva» al comentar el verso «de mi alma en el más profundo centro» de la primera estrofa.

– *La exaltación vital*. La vida del enamorado experimenta una considerable exaltación vital. Ortega y Gasset la compara a la exaltación del éxtasis. Guitton describe esta cualidad del siguiente modo: «Se advierte en el enamorado como una fosforescencia nueva en el ejercicio de todo su cuerpo, de todo su pensamiento. Cada uno de los restantes sentidos, la vista, el oído, la percepción súbita de las formas y de los volúmenes, todo está excitado... Es una especie de magia natural».

– *Idealización de la persona amada*. El enamorado quita de la persona amada todos los defectos y le atribuye las más egregias cualidades. Este mecanismo ha sido descrito por Stendhal como un proceso de «cristalización». Para Ortega y Gasset, en cambio, el amor tiene algo de creación. «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente... Amar es vivificación perenne, creación y conservación *internacional*

*del amado...* Es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en un flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndose a él y afirmando ejecutivamente su ser».

Pero esta creatividad no es ilusionismo, sino descubrimiento y potenciación de valores anteriormente ocultos y casi imperceptibles. El enamoramiento origina una nueva sensibilidad que descubre valores que pasan desapercibidos para la visión normal de la vida cotidiana.

---

Las cuatro notas señaladas (atención, necesidad de comunión, exaltación vital, e idealización de la persona amada) describen la peculiaridad del encuentro entre enamorados. Encuentro que constituye la trama inevitable del auténtico amor conyugal. El amor de la pareja humana es el resoldo, siempre vivo, del encuentro enamorado.

---

#### d) *Tensiones dialécticas del amor conyugal*

El significado antropológico del amor conyugal se pone también de manifiesto al descubrir en él una serie de *tensiones dialécticas* que denotan la riqueza de su realidad. Resaltamos concretamente las siguientes:

– El amor conyugal compromete todos los niveles de comunicación de la persona. Utilizando expresiones quizá expuestas a interpretaciones inexactas, se puede decir que el amor conyugal es al mismo tiempo «carnal» y «espiritual». El amor matrimonial abarca al hombre total, incluye todos los aspectos constitutivos de la realidad creatural: sentimiento y voluntad, cuerpo y espíritu, sexo, eros y agape. Cualquier limitación a uno de estos sectores es una amenaza destructiva del amor.

– Al abarcar a la persona en su totalidad, el amor conyugal se realiza a través de la tensión entre «personas» y «condición sexuada». El amor conyugal es amistad entre personas, pero al mismo tiempo es amistad basada en la aceptación de la diferencia sexual. La comunicación conyugal au-

téntica se establece a través de la diferente condición sexual, masculina y femenina, pero sin olvidar la igualdad fundamental en cuanto seres personales.

– Existe otra importante tensión en el amor conyugal: la que se origina de la doble tendencia a la intimidad y a la apertura. El amor conyugal es universal en la exclusividad y exclusivo en la universalización. Intimidad y apertura expresan la riqueza significativa del amor conyugal. La mediocridad del amor conyugal se mide por la pérdida de una u otra de las polaridades señaladas.

– Tensión peculiar del amor conyugal es también la que se concreta en la temporalidad. El amor conyugal es una realización finita (en un «aquí» y en un «ahora»), pero al mismo tiempo vivida con horizonte de infinitud. Se pueden aplicar al amor conyugal dos condiciones que Laín Entralgo descubre en el encuentro de enamorados: el carácter «hiperbólico» y el carácter «adverbial». El carácter hiperbólico del amor conyugal está subrayado con las expresiones del «todo» y del «siempre», que denotan la apatencia y la decisión de infinitud. El carácter adverbial condiciona al amor conyugal en tres direcciones: el «aquí», el «así» y el «ahora». Ha llamado siempre la atención esta condición temporal y eterna del amor conyugal. Condición que se relaciona estrechamente con el carácter exclusivo y definitivo del mismo amor conyugal.

– No podemos dejar de señalar, por último, la tensión que se origina en el amor conyugal al tener que ser vivido al mismo tiempo como vida de pareja y como origen de la institución matrimonial. Pero juzgamos que no pertenece al cometido de las presentes reflexiones entrar en la discusión de este aspecto.

#### e) *Las crisis inherentes a la condición evolutiva del amor conyugal*

El amor conyugal, una vez iniciado, no acaece todo entero y de una vez. Por el contrario, es una realidad en permanente despliegue y evolución.

Por razón de su condición evolutiva, es normal que surjan crisis más o menos agudas. Prescindien-





do de las formas concretas en que las parejas singulares viven las crisis de su evolución interrelacional, podemos señalar algunas situaciones típicas que suelen provocar una variación crítica en el amor conyugal.

He aquí las principales situaciones que conllevan una crisis en el amor conyugal:

– El necesario abandono del sistema de vida de la familia de procedencia de cada cónyuge y la constitución de otro nuevo adaptado a la pareja recién constituida suele ser el primer factor de crisis en el recién estrenado amor conyugal; coincide esta primera etapa con el aprendizaje de los nuevos roles de marido y mujer, aprendizaje no carente de dudas, de angustias y de retornos momentáneos a dependencias parentales anteriores.

– La presencia del primer hijo, sobre todo si acaece al comienzo del matrimonio, origina una nueva crisis en el amor conyugal; a la condición de pareja se añade ahora la de padres, modificando bastante las relaciones propias del amor conyugal.

– La escolarización de los hijos supone también variaciones notables en la vida de la pareja.

– Otros momentos críticos para el amor conyugal suelen coincidir con el casamiento de los hijos, con las normales alteraciones de la biología sexual de la mujer y del hombre, y con la aceptación de la vejez.

#### f) *Desde el amor conyugal a la transformación social*

El amor conyugal no puede constituir ningún tipo de tropiezo para el compromiso y la tarea de las personas y de los cristianos en la transformación de la realidad. El amor conyugal tiene que hacerse «fuerte» no para sí, sino para la entrega y el servicio.

La dimensión de fecundidad es esencial al amor conyugal. Ahora bien, la fecundidad no se agota en la procreación, ni siquiera en la educación de los hijos. Tiene que alcanzar cotas más elevadas de «productividad», por emplear una expresión propia de E. Fromm.

Si es cierta la acusación, teórica y real, de que el amor conyugal es la «tumba de la revolución», eso no depende del auténtico amor, sino del falseado. La vida de la pareja es la potenciación para la entrega más plena al servicio de la transformación social.

Por otra parte, en la misma forma de plantear y de realizar la vida de la pareja se pueden sembrar las semillas de la auténtica revolución social. Desde el amor conyugal, por ejemplo:

– Se puede propiciar la «revolución femenina» mediante la igualdad de la pareja.

– Se puede apoyar la igualdad social, mediante la armonía en la complementariedad de la pareja.

El futuro del amor conyugal se mide decisivamente por la fuerza que proyecte en la transformación de la realidad social. Por eso señalamos esta opción dentro de las prioridades teórico-prácticas del amor conyugal.

Como conclusión final de estas reflexiones, queremos dejar constancia una vez más de la importancia que otorgamos al amor conyugal como realidad antropológica y como horizonte cristiano. Por eso pedimos una reinterpretación antropológica, teológica, jurídico-canónica y pastoral de la pareja desde el núcleo fundamental del amor conyugal.

## D. Para CONFRONTAR

Crisis actual de la estabilidad matrimonial.

---

D. 1. Divorcio civil y ética cristiana.

D. 2. Crisis de la «institución» dentro del matrimonio.

---

### D. 1. Divorcio civil y ética cristiana

Las siguientes reflexiones no se refieren a lo que la ética cristiana dice acerca del divorcio en sí o acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Nos preguntamos por la postura cristiana frente al *ordenamiento jurídico* del divorcio civil. ¿Puede aceptar la moral cristiana como justa la existencia de un ordenamiento jurídico del divorcio civil? En caso afirmativo, ¿qué exigencias propone para que sea un ordenamiento justo?

Para responder a estas preguntas, seguimos de cerca las orientaciones ofrecidas en la *Nota doctrinal* de la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe del Episcopado español (7.5.1977).

#### a) *Distinción entre «matrimonio civil» y «matrimonio cristiano»*

Para clarificar la postura del católico ante el ordenamiento jurídico del divorcio, es necesario aceptar previamente la distinción entre matrimonio cristiano (matrimonio sacramental, matrimonio canónico) y matrimonio meramente civil.

El matrimonio civil es la realidad humana, interpersonal y social, cuyo contenido es la vinculación de la pareja. Hay que afirmar que de todo ma-

trimonio «surgen ciertas obligaciones y derechos de los cónyuges y de los hijos, entre sí y respecto a la sociedad, y en la sociedad respecto a ellos, que deben ser reconocidos, protegidos y ordenados por la ley civil en orden al bien común. La misma institución debe ser protegida por el Estado» (*Nota doctrinal*, n. 17).

El matrimonio cristiano es la misma realidad humana del matrimonio, pero entendida y vivida desde la opción de fe en Cristo y en la Iglesia. La opción cristiana introduce la realidad conyugal y familiar dentro del universo de la fe y le proporciona un ámbito nuevo de referencias. La celebración y la vivencia de esas referencias constituyen la sacramentalidad o la sacramentalización del matrimonio. En los estudios más recientes sobre la teología del matrimonio se destaca de manera privilegiada el interés por definir la sacramentalidad de la institución matrimonial a partir, no sólo del bautismo, sino de la fe viva de los contrayentes que actualizan la opción bautismal mediante el compromiso cristiano.

El matrimonio civil tiene consistencia por él mismo y es la única forma de institución para los que no tienen dimensión religiosa en su vida. La legislación civil tiene que reconocer este derecho al matrimonio meramente civil. Tampoco puede obligar a contraer, o dejar de contraer, el matrimonio cristiano.

Cuando se plantea el tema del divorcio, hay que entenderlo planteado dentro del campo significativo del matrimonio civil. El problema del divorcio en el matrimonio canónico ha de ser planteado y solucionado teniendo en cuenta premisas específicas.

b) *La licitud «jurídica»  
y la exigencia «ética»*

Situado el tema del divorcio en el campo del matrimonio civil, conviene todavía establecer otra distinción. En la compleja realidad del matrimonio se pueden distinguir tres aspectos: el «ético», el «sociológico» y el «jurídico». En relación con el tema del divorcio entran en juego esos tres componentes del siguiente modo:

- la ética proclama la exigencia interpersonal de la *fidelidad*;
- la sociología insiste en el valor de la *estabilidad* de la institución conyugal y familiar;
- el derecho, desde la realidad concreta, corrobora prácticamente la fidelidad de la pareja y la estabilidad de la institución mediante la *indisolubilidad* o la *disolución* del vínculo jurídico.

Todos los que creemos en la dignidad de la persona, en la verdad de la relación interpersonal y en la necesidad de la institución para llevar a cotas cada vez más elevadas el proceso de humanización, aceptamos también como *valores incondicionados* los de la fidelidad y de la estabilidad. Lo que nos cuestionamos es si el ordenamiento jurídico ha de corroborar siempre esos valores con la absoluta indisolubilidad o puede en ciertos casos admitir la disolución del vínculo jurídico.

Las anotaciones precedentes nos llevan a poner de relieve la distinción entre la licitud jurídica y la exigencia ética en el tema del divorcio. Cuando se trata de una persona concreta, es la conciencia ética la que tiene la primacía y, por tanto, existirá una subordinación de la licitud jurídica a la exigencia ética. Pero cuando se trata de una comunidad política, sobre todo cuando ésta es de signo pluralista y democrático, hay lugar a confrontación entre los dos factores.

En efecto, puede suceder que no todos los que

componen una determinada comunidad política tengan un mismo sistema de valoración moral. En este caso, ¿es coherente que un sistema ético imponga su primacía para que se adecue la licitud jurídica de toda la comunidad con la exigencia ética de un grupo determinado? Más aún, puede pensarse en situaciones en que la conciencia moral de una persona decline de su autenticidad ética y reluce comportamientos contrarios a su sistema de valoración moral. En ese caso, las leyes civiles ¿tienen que impedir ese fallo «moral» cuando no supone perjuicios sociales?

Pensando en el tema del divorcio, podemos contestar diciendo que el legislador no está obligado siempre «a elevar a la categoría de norma legal lo que es una exigencia ética, o que deba reprimir con medidas legales todos los males en la sociedad. La tutela de ciertos bienes y la exclusión de males mayores pueden originar un conflicto de valores ante el cual el gobernante ha de poner en juego la prudencia política en orden al bien común, que si no puede prescindir de los valores éticos, tampoco debe desconocer la fuerza de las realidades sociales» (*Nota doctrinal*, n. 20).

c) *¿Cuándo se puede aceptar el divorcio del matrimonio civil?*

Hemos dicho hasta aquí que la permisión del divorcio pertenece al campo de la licitud jurídica (y no directamente al de la exigencia ética) y que tal permisión se refiere al matrimonio meramente civil. Ahora nos preguntamos: ¿cuándo se puede aceptar como algo positivo el divorcio civil, o cuáles son aquellas condiciones que piden la existencia del divorcio civil en una comunidad política determinada?

Para responder a estas preguntas, es necesario tener en cuenta los siguientes criterios:

– *Tener siempre delante el bien de la fidelidad y de la estabilidad del matrimonio.* «La estabilidad inherente al vínculo matrimonial es un bien sumamente importante para la vida afectiva de los esposos, para la firmeza de la familia y al mismo tiempo un elemento integrante fundamental del bien común de la sociedad... Esta debe esforzarse por lograr un

ordenamiento jurídico sobre la institución matrimonial que proteja eficazmente, en la medida de lo posible, la firmeza del vínculo conyugal. El bien de la comunidad política exige que las normas legales constituyan, en el grado en que esto sea factible, una defensa sólida de la estabilidad propia de todo matrimonio» (*Nota doctrinal*, n. 19). Teniendo en cuenta este bien de la estabilidad, se puede decir que el ordenamiento jurídico del divorcio, en principio, supone la existencia de un mal para la comunidad conyugal y para la comunidad política en general, ya que trata de regular ciertas situaciones en que sea permitido el divorcio que hiere directamente la idea de la estabilidad perfecta.

– *Tener en cuenta la experiencia que se deduce de la existencia del divorcio civil.* «La experiencia de otros países muestra que la mera posibilidad legal del divorcio es ya una incitación al mismo. Este tipo de legislación es prácticamente irreversible, mueve a los propios legisladores a deslizarse por el plano inclinado de la progresiva multiplicación de las causas que legitiman la ruptura del comportamiento matrimonial, induce a muchos a identificar lo 'legalmente admitido' con lo 'éticamente lícito'» (*Nota doctrinal*, n. 19).

– A pesar de tener que defender siempre el bien de la estabilidad del matrimonio y a pesar de conocer en previsión los resultados a dónde conduce de ordinario el ordenamiento jurídico del divorcio, existen situaciones en las cuales la prudencia política indica *como solución mejor o menos mala* la permisión del divorcio civil en ciertos casos.

Tales situaciones vienen dadas principalmente por los siguientes factores: a) para evitar males mayores en la sociedad y en el matrimonio (desuniones incontroladas; perjuicio de la parte más débil; daños para los hijos, etc.); b) para salvaguardar la libertad de conciencia de aquellas parejas para las cuales el divorcio no constituye en todos los casos un mal. A este respecto, conviene tener en cuenta que, desde una perspectiva de ética puramente humana, no se puede probar apodícticamente que el divorcio es en todos los casos inmoral. Ello explica la posibilidad de una conciencia moral no cristiana para la cual coherentemente ciertos casos de divorcio sean lícitos. Un ordenamiento jurídico que no tuviese en cuenta esta conciencia moral iría en

contra de derechos personales, siempre que tal libertad no vaya en contra del bien común.

*Conclusión.* Aunque el divorcio civil supone siempre la existencia de un mal en la comunidad conyugal y en la comunidad social (en cuanto que es indicio de que no se realiza el valor de la estabilidad ideal) y aunque el ordenamiento permisivo del divorcio suele acarrear problemas para el matrimonio, sin embargo pueden existir, y de hecho existen, situaciones en las cuales la mejor salida es el divorcio civil ordenado jurídicamente. Tales situaciones han de ser valoradas desde un discernimiento de prudencia política, es decir, mirando la *realización posible* del bien común y personal.

#### d) *Exigencias de un ordenamiento jurídico justo sobre el divorcio*

La ética cristiana puede admitir como justo un ordenamiento jurídico sobre el divorcio, según los principios que hemos recordado de una manera sintética. Pero la ética cristiana tiene también que recordar las exigencias para que *de hecho* resulte un ordenamiento jurídico justo.

Según hemos señalado, pueden darse circunstancias en las que el divorcio civil es una salida para la pareja y para la sociedad. Pero, ¿cómo ha de realizarse dicho ordenamiento jurídico regulador del divorcio?

Las principales exigencias que han de ser respetadas son las siguientes:

– Un ordenamiento jurídico sobre el divorcio *debe ser postulado por el bien común.* Cuando en una comunidad política, sobre todo de carácter pluralista y democrática, el bien común exige el ordenamiento jurídico del divorcio, tal ordenamiento es justo en principio. Ello obliga a que no se «instrumentalice» o se manipule el tema del divorcio civil por grupos de presión y con finalidades «partidistas».

– *La formulación y el contenido legal* del ordenamiento jurídico sobre el divorcio ha de buscar la realización del bien común. En concreto, ha de tener en cuenta el bien de los hijos, el bien de los cónyuges separados, etc.

– En todo ordenamiento jurídico sobre el divorcio tiene que *respetarse y posibilitarse* la práctica de la indisolubilidad del matrimonio para aquellos que en su conciencia la tengan como una exigencia moral. Esto viene postulado lógicamente por la misma libertad de conciencia.

*Conclusión.* Para hacer justamente un ordenamiento jurídico del divorcio, «es preciso tener en cuenta una información objetiva del alcance real de los problemas planteados y de las variadas soluciones posibles, y ponderar las consecuencias que se derivan, para la familia y para la sociedad, de las diversas opciones viables. El impacto de campañas inspiradas en ocasiones por intereses ajenos a toda preocupación ética no debe servir como norma cuando se trata de respetar exigencias del bien común y del justo orden público» (*Nota doctrinal*, n. 20).

## D. 2. Crisis de la «institución» dentro del matrimonio

### a) Descripción de la «institución» dentro del matrimonio

Poniendo entre paréntesis la vertiente de «familia» y reduciendo la perspectiva al ámbito exclusivo del «matrimonio», en éste pueden ser distinguidas dos dimensiones:

- el matrimonio en cuanto *vida de la pareja*;
- el matrimonio en cuanto *institución*.

En cuanto vida de pareja, el matrimonio es definido por la *conyugalidad*, es decir, por la «íntima comunidad conyugal de vida y amor» sobre la cual se establece «la alianza de los cónyuges» (GS 48).

En cuanto institución, el matrimonio es considerado preferentemente por lo que tiene de *institucionalidad*. Se considera en él la vertiente social, cultural, jurídica. Desde esta comprensión se lo define como: «contrato», «institución», «vínculo».

Cuando decimos que el matrimonio, además de constituir una «íntima comunidad de vida y amor», es una institución, afirmamos que en la realidad conyugal se verifican las condiciones básicas de la realidad que llamamos institución.

De un modo concreto, al entender el matrimonio como institución se predica de él lo siguiente:

– El matrimonio se basa en unas estructuras dadas y permanentes de lo humano: las que originan la distinción sexual entre varón y hembra.

– El matrimonio es la configuración cultural que asegura los objetivos asignados por el grupo humano a la relación del varón y de la hembra.

– El matrimonio es una estructura anterior a los individuos y que éstos deben aceptar para normatizar sus roles y sus funciones conyugales.

– En cuanto realidad histórica y cultural, la institución matrimonial está sometida a las variaciones impuestas por el devenir de la historia y por el pluralismo de culturas.

El matrimonio en cuanto institución es la configuración cultural de una realidad interpersonal. Si la pareja conyugal se define por la relación de amistad heterosexual, la institución matrimonial se entiende como la estructura socio-cultural de la pareja conyugal. Tal estructura es, por definición, anterior a las parejas concretas; es la objetivación de los intereses del grupo social en este ámbito concreto de la relación heterosexual, y es la configuración normativa a la que han de atenerse los comportamientos de la pareja conyugal.

Sintetizando todo lo dicho, se puede definir la institución matrimonial como «el complejo de normas relacionadas entre sí, que regula el establecimiento y la disolución de una unión entre partes de distinto sexo, que es duradera por principio, con vistas a la procreación, se caracteriza por la comunidad de domicilio y la cooperación económica y define derechos y deberes recíprocos de las partes, como también los de sus respectivos parientes y descendientes» (F.-X. Kaufmann, *El matrimonio desde el punto de vista de la antropología social*. El derecho natural. Barcelona 1971, 40-41).

Los creyentes, además de la institución humana, añaden al matrimonio la institución específicamente religiosa que conlleva elementos jurídicos, sacramentales, éticos y pastorales.

b) *Crisis de hecho: formas «atípicas» en la organización de la «vida en común»*

Si aceptamos el matrimonio y la consiguiente familia conyugal como la forma «típica» de organizar la vida en común, la realidad actual no se conforma del todo con ese «ideal». Junto al matrimonio y a la familia conyugal existen otros modelos convivenciales que se alejan del esquema tradicional.

Según el esquema propuesto por Toffler, en esta «tercera ola» de la cultura la familia conyugal (familia nuclear) ha perdido su papel único y hegemónico en cuanto modelo social de organización humana. Proliferan nuevas formas, entre las cuales conviene señalar las siguientes:

– *Personas que viven solas*

- no por necesidad y contra su voluntad, como acaece en situaciones conocidas (gente mayor, mujeres solteras, personas viudas...), sino por decisión libre y como opción de vida (temporal o definitiva);
- son hogares unipersonales no familiares (de solteros, separados, divorciados);
- esta forma de vida puede darse «antes» del matrimonio, «después» del matrimonio, «entre» dos matrimonios, «sin» referencia al matrimonio.

– *Pareja heterosexual estable*

- es la forma de «cohabitación» más similar al matrimonio;
- en esta forma de convivencia desaparecen las formalidades (e implicaciones) legales;
- admite muchas variantes: con o sin hijos; temporal o indefinida.

– *Hogares atípicos*

- *Hogares sin hijos*: parejas (matrimoniales o no) que renuncian a tener hijos. Estilo de vida «libre de hijos». En lugar de constituir hogares «centrados en los hijos», se constituyen hogares «centra-

dos en los adultos». Existen organizaciones de estas formas de convivencia: «Alianza Nacional para la Paternidad Opcional» (USA), «Asociación Nacional de Personas sin Hijos» (Reino Unido).

- *Hogares uniparentales*: familias en las que está presente un solo progenitor (madre o padre). Causas: maternidad durante la soltería; ruptura matrimonial (separación o divorcio); adopción por parte de mujeres u hombres solos; recurso a técnicas de reproducción humana (fecundación artificial de mujer sola); etc.

- *Hogares agregados*: cuando los cónyuges divorciados y con hijos se casan de nuevo y aportan los hijos para constituir una familia ampliada. Estas unidades de convivencia, con «polipadres», nacen de rupturas previas de la pareja.

– *Formas de convivencia «afamiliares» y/o «aconyugales»*

- matrimonios homosexuales;
- comunas o «matrimonio en grupo»;
- vinculación de personas mayores (jubilados) sin formalidad jurídica.

Estas y otras formas de relación se presentan como contrarias y alternativas a la institución matrimonial. De hecho son signo de la tendencia desinstitucionalizadora del mundo actual. No faltan incluso teorizaciones que las justifican y las proponen como «preformas» o «formas nuevas» permisivas de vida en común.

La discusión sobre la institución matrimonial es llevada hasta sus límites cuando se pone en cuestión el sentido mismo de la institucionalización en cuanto tal. El papa Juan Pablo II plantea este problema dentro del capítulo de las que denomina «situaciones irregulares»: a) matrimonio a prueba; b) uniones libres de hecho; c) católicos unidos con nuevo matrimonio civil; d) separados y divorciados no casados de nuevo (FC 81).

c) *Críticas a la «institución» matrimonial*

La existencia de formas vinculantes contrarias y alternativas a la institución matrimonial no es sólo

un dato de la riqueza sociológica en los usos amatorios o en las estructuras socializadoras de la afectividad heterosexual. Tiene además un significado directamente crítico y acusatorio: las parejas no casadas se constituyen en formas vinculantes *porque* no encuentran en la institución matrimonial cauce a intereses y a objetivos pretendidamente legítimos.

Por razones sistemáticas, agrupamos las críticas actuales a la institución matrimonial en torno a dos núcleos: a) las que provienen de la consideración y de la toma de conciencia del «personalismo» inherente a la vinculación afectiva heterosexual; b) las que se centran en la acusación de «ideológica» a la institución tradicional del matrimonio.

- *El postulado del «personalismo»: esplendor de la pareja y oscurecimiento de la institución*

Un importante grupo de críticas a la institución matrimonial han ido surgiendo a medida que se descubría con mayor intensidad la dimensión personalista de la vida relacional y, más concretamente, de la relación afectiva heterosexual. Tanto la antropología como la teología contemporánea sitúan en primer plano los aspectos interpersonales de la vinculación matrimonial; ello ha conducido a cuestionar la misma institución matrimonial a fin de poner de relieve la vida interpersonal que late debajo de la institución.

Esta visión personalista no tolera la tendencia exageradamente institucionalista del matrimonio, según se puede constatar en los estudios antropológicos y teológicos actuales sobre la realidad matrimonial.

Más aún, se alzan voces que condenan la institución matrimonial como contraria a la «comunidad de amor». Señalamos de una forma sintética las *objeciones* en que se concreta dicho malestar:

– La institución matrimonial frustra el valor de la *sexualidad* en cuanto donación libre y no directamente relacionada con la procreación.

– La *intimidad de la pareja* se siente vulnerada por exigencias sociales que a veces tienen su apoyo en convencionalismos morales (limitación de las relaciones sexuales al matrimonio) y en formulismos

administrativos (celebración jurídica del matrimonio).

– La institución matrimonial es, por definición, *previa a la libertad de las personas*, lo cual supone tener que aceptar los intereses del grupo por encima del bien personal.

– Admitido el elemento institucional en la configuración de la pareja conyugal, se corre el peligro de hacer deslizar la *jerarquía de valores* hacia el polo de la institución en perjuicio de los valores propios de la vida de pareja.

Todas estas objeciones concretas se resumen en la afirmación de que existe una contradicción entre el valor de la «íntima comunidad de vida y amor» (vida de pareja) y la institución del matrimonio.

- *Función «ideologizadora» de la institución tradicional del matrimonio*

Este segundo grupo de críticas se dirigen más a la institución «familiar» que a la institución «matrimonial». El matrimonio-institución es objeto de tales críticas en la medida en que está a la base de la familia. Por otra parte, la exposición detallada de tales críticas exigiría un espacio que no toleran los límites impuestos a este planteamiento.

Por la razón apuntada, no hago otra cosa que tomar nota de las principales *objeciones* concretas que provienen de la «crítica social» del matrimonio. Según dicha crítica social:

– La institución matrimonial justifica y apoya, de forma ideológica, los *valores de la clase burguesa*.

– Para las corrientes de pensamiento socialista, que se remontan hasta Engels, la institución matrimonial tiene su origen y su justificación en la *propiedad privada* y, consiguientemente, en la estructura social de tipo capitalista.

– Para ciertas corrientes de pensamiento crítico, el matrimonio es un importante *foco de represión*, puesta de manifiesto en la represión sexual y en la distribución autoritaria de los roles dentro del grupo familiar.

– La afirmación de la *indisolubilidad* del matrimonio y la negación del divorcio son consideradas como factores ideológicos que la sociedad introyecta indebidamente en la vida de la pareja.

– Para bastantes grupos «progresistas», la institución matrimonial y familiar es una causa del *machismo* y una dificultad para la *liberación* feminista.

Estas y otras objeciones concretas tienen como denominador común el de considerar la institución matrimonial como el caballo de Troya introducido en la vida de la pareja para dominarla ideológicamente a fin de que sirva a los intereses clasistas de determinados grupos sociales.

Es preciso reconocer que las críticas anotadas precisan muchas matizaciones. No se puede decir que sean del todo imparciales ni que alcancen la objetividad de la realidad. Las hemos recogido porque expresan el *malestar difuso* frente a la institución del matrimonio. Más que la etiología real de la enfermedad, expresan el estado de ánimo del enfermo.

#### d) Causas objetivas de la crisis

Entre las razones objetivas de la crisis que padece la institución matrimonial convendría enumerar los siguientes grupos causales:

• *Conexión con otras crisis de mayor amplitud.* Es evidente que la crisis de la institución matrimonial ha de ser encuadrada dentro de un fenómeno más amplio de crisis:

- crisis de cultura y hasta de civilización;
- crisis de todo lo institucional;
- crisis del matrimonio y de la familia en general;
- nueva comprensión de la sexualidad;
- revolución juvenil;
- revolución feminista.

• *Causas sociales.* Juan Pablo II, en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (n. 81), señala las siguientes:

– causas económicas, culturales y religiosas: «en cuanto que, contrayendo matrimonio regular, quedarían expuestos a daños, a la pérdida de ventajas económicas, a discriminaciones, etc.»;

– costumbres tradicionales, las cuales «en algunos países prevén el matrimonio verdadero y pro-

pio solamente después de un periodo de cohabitación y después del nacimiento del primer hijo».

• *Causas personales.* Pueden ser anotadas las siguientes (cf. FC, 81):

– actitud de desprecio, contestación o rechazo de la institución familiar y hasta de la organización socio-política;

– falta de información, y sobre todo de formación, en lo concerniente al significado de la «institucionalización» dentro del matrimonio;

– actitud de egoísmo, forma insolidaria de entender la vida, exacerbación de la privacidad;

– mera búsqueda del placer;

– actitud de pereza;

– situación personal de cierta inmadurez psicológica que hace sentir la incertidumbre o el temor hacia un vínculo estable y definitivo.

#### e) Pistas de solución a la crisis

Es preciso aceptar el reto que lanza la situación actual a la institución tradicional del matrimonio. Dice Juan Pablo II: «Este fenómeno, cada vez más frecuente, ha de llamar la atención de los pastores de almas, ya que en el mismo puede haber elementos varios, actuando sobre los cuales será quizá posible limitar sus consecuencias» (FC 81).

A partir de la contestación (fáctica y teórica) del matrimonio en cuanto institución, es necesario realizar un replanteamiento teórico y prático del tema. La urgencia de tal replanteamiento se pone de manifiesto al tener en cuenta las implicaciones que conlleva el problema de la institución matrimonial: «graves consecuencias religiosas y morales (pérdida del sentido religioso del matrimonio visto a la luz de la alianza de Dios con su pueblo, privación de la gracia del sacramento, grave escándalo), así como también consecuencias sociales (destrucción del concepto de familia, atenuación del sentido de fidelidad, incluso hacia la sociedad, posibles traumas psicológicos en los hijos, y afirmación del egoísmo)» (FC 81).

El replanteamiento teórico del tema debe ser llevado a cabo con las aportaciones de diversos saberes: antropología cultural, sociología, filosofía,



crítica social. Aquí se proponen dos series de orientaciones provenientes de la ética y de la pastoral.

- *Criterios éticos*

Desde el ángulo de la ética sobresalen tres orientaciones básicas, que ofrecemos como criterios iluminativos para la reformulación teórica y vivencial de la dimensión institucional de la pareja.

- *Reformulación de la dimensión institucional de la pareja*

Juzgamos que no se puede poner en duda hoy la necesidad de cierta institucionalización para la vida de la pareja conyugal. La peculiaridad de la sexualidad humana (en la que el control instintivo está reducido al máximo y en la que se advierte una notable indeterminación y plasticidad), la condición específica de la reproducción humana (con la necesidad de una infancia prolongada) y las implicaciones socio-económicas son razones obvias que atestiguan a favor de la institución matrimonial.

Pero lo que se puede, y se debe, discutir es el *carácter* y la *extensión* de lo institucional dentro de la vida de la pareja. Frente a épocas pasadas y recientes en que predominó la comprensión institucionalista en el matrimonio, creemos que en el momento actual debiera ponerse de relieve que:

– Lo institucional es de *carácter secundario* en relación con la primacía de lo interpersonal; esta secundariedad no ha de ser interpretada en clave de temporalidad, sino de axiología.

– El ámbito de influencia de lo institucional tiene que *perder extensión*; la dimensión institucional del matrimonio ha de reducirse a los aspectos estrictamente sociales, respetando el valor de la «privacidad» según corresponde a la sensibilidad de una «sociedad industrial avanzada».

Al postular la reducción de lo institucional en el matrimonio, la ética no pretende reducir la *dimensión de apertura* de la pareja conyugal. Por el contrario, la reducción institucional favorecerá la ampliación de los ámbitos de apertura de la vida de la pareja. No será una pareja «cerrada» por la institu-

ción, sino «abierta» hacia la vida interpersonal comunitaria.

- *Equilibrio dialéctico entre «persona» e «institución» en la vida de la pareja conyugal*

Toda consideración dualista y maniquea vicia los planteamientos y las soluciones de cualquier cuestión. El matrimonio-institución no puede ser pensado con mentalidad dualista y maniquea, creyendo que lo institucional es el principio del mal y lo personal el principio del bien. Por el contrario, reconocemos una *reciprocidad* real entre el aspecto personal y el aspecto institucional en la realidad de la pareja conyugal.

Por otra parte, esa relación recíproca perdería su autenticidad si fuese pensada y vivida *sin tensión*. Negar, teórica y vivencialmente, la tensión entre lo personal y lo institucional dentro del matrimonio constituye una trampa a favor de la institución con perjuicio de la persona. En efecto, cuando se suprime la tensión, surge el predominio del objetivismo institucionalista.

Sin dualismos maniqueos, pero también sin falsos irenismos, la relación entre lo personal y lo institucional ha de formularse como un *equilibrio dialéctico*. Ello supone considerar cada una de las dos polaridades como instancias positivas y beneficiosas para la realidad total de la pareja conyugal, verlas recíprocamente referidas a fin de que ninguna de ellas suprima la otra, y orientar el equilibrio hacia un valor superior: la «humanización» en cuanto valor convergente y garantía de autenticidad tanto de lo personal como de lo institucional.

Proponiendo como solución el equilibrio dialéctico entre «persona» e «institución» en la realidad del matrimonio, no negamos la tensión entre estas dos dimensiones, pero sí descartamos entre ellas el hiatus y la oposición, a fin de abrirlas a un valor superior que las critica y las autentifica.

### f) *Anotaciones pastorales*

Siguiendo de cerca las orientaciones expuestas en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (n. 81), proponemos algunas sugerencias pastorales en

orden a orientar la actuación cristiana en relación con la crisis de la institución matrimonial:

- *Con las parejas que conviven sin institucionalización*

- Acercamiento respetuoso: «se acercarán a los que conviven con discreción y respeto».

- Comprensión de cada situación: «se preocuparán por conocer tales situaciones y sus causas concretas, caso por caso».

- Actuación evangélica: «se empeñarán en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación».

- *Actuación educativa*

Es decisiva la labor de información y de educación acerca de los valores que configuran la auténtica dimensión institucional del matrimonio. Es preciso organizar un proyecto educativo en el que entren como elementos decisivos:

- «el cultivo de la fidelidad (en la educación moral y religiosa de los jóvenes)»;

- «la instrucción sobre las condiciones y estructuras que favorecen la fidelidad, sin la cual no se da verdadera libertad»;

- «la ayuda para madurar espiritualmente»;

- «la exacta comprensión de la rica realidad humana y sobrenatural del matrimonio-sacramento».

- *Postulado práctico de reformas sociales*

Con bastante frecuencia, «a causa de la extrema pobreza derivada de unas estructuras socio-económicas injustas o inadecuadas, los jóvenes no están en condiciones de casarse como conviene». Por eso es preciso pedir que «la sociedad y las autoridades públicas favorezcan el matrimonio legítimo a través de una serie de intervenciones sociales y políticas, garantizando el salario familiar, emanando disposiciones para la vivienda apta a la vida familiar y creando posibilidades adecuadas de trabajo y de vida».

- *Apoyo social y jurídico a la institución matrimonial*

Es preciso que «las autoridades públicas –resistiendo a las tendencias disgregadoras de la misma sociedad y nocivas para la dignidad, seguridad y bienestar de los ciudadanos– procuren que la opinión pública no sea llevada a menospreciar la importancia institucional del matrimonio y de la familia».

Como conclusión de estas reflexiones sobre la «crisis de la institución matrimonial», es preciso reconocer la seriedad con que ha de ser asumido el reto que la situación presente lanza a la institución tradicional del matrimonio. Se precisa un notable coraje intelectual para reformular, con actitud de fidelidad hacia la genuina tradición y con actitud de creatividad en vistas al futuro, el significado teórico y la configuración práctica de la insustituible dimensión institucional del matrimonio y de la familia.

## Apartado 2

Moral de la familia cristiana.

A. SINTESIS

El ideal ético de la familia.

B. Para AMPLIAR

El lado negativo de la vida familiar.

C. Para PROFUNDIZAR

Función de la institución familiar: ¿valor o contra-valor?

D. Para CONFRONTAR

El ejercicio responsable de la procreación.

## A. Síntesis

El ideal ético de la familia.

A. 1. La familia: ámbito privilegiado de comunión y de participación.

A. 2. La familia: escuela de la socialidad y del más rico humanismo.

En los recientes documentos del magisterio eclesial (Gaudium et spes = GS del Vaticano II, Medellín, Puebla, Familiaris consortio = FC) se hace una «fabulación ética» o «narración utópica» de la imagen de familia tal como «se encuentra» en el reino del ideal ético. Los perfiles del hogar ideal son diseñados mediante dos grandes rasgos: la familia es un ámbito humano privilegiado de comunión y de participación; la familia es la escuela de la socialidad y del más rico humanismo.

### A. 1. La familia: ámbito privilegiado de comunión y de participación

La familia se define fundamentalmente por la *relación* interpersonal. Está constituida por «un conjunto de relaciones interpersonales –relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad– mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la ‘familia humana’» (FC 15). Las relaciones interpersonales en la familia hacen de ella una *comunidad de personas*: «la familia, fundada y vivificada por el amor, es una comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes» (FC 18). De ahí que la *comunión* sea la forma de vida en la familia: «su primer cometido es el de vivir fielmente la

realidad de la comunión con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas» (FC 18). Así, pues, «la ley del amor conyugal es comunión y participación, no dominación» (Puebla, 582), y la meta definitiva de la familia es «llegar a ser realmente centro de comunión y participación» (Puebla, 568).

La familia consigue ser el ámbito privilegiado de comunión y de participación mediante los siguientes dinamismos de actuación:

– situando el *amor* como principio y fuerza de la comunión. La familia es una «íntima comunidad de vida y amor» (GS 48). «Sin el amor, la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas» (FC 18; leer todo el n. 18). «El amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunión y la comunidad familiar» (FC 21);

– haciendo que el amor se haga praxis en la *edificación de las personas*. La familia es «formadora de personas» (Medellín). «La familia, en cuanto es y debe ser siempre comunión y comunidad de personas, encuentra en el amor la fuente y el estímulo incesante para acoger, respetar y promover a cada uno de sus miembros en la altísima dignidad de personas... El criterio moral de la autenticidad de las relaciones conyugales y familiares consiste en la

promoción de la dignidad y vocación de cada una de las personas, las cuales logran su plenitud mediante el don sincero de sí mismas» (FC 22);

– abriendo cauces en el tejido familiar para que la riqueza de la comunión interpersonal inunde la vida familiar:

- mediante *actitudes de gratuidad*. «Las relaciones entre los miembros de la comunidad familiar están inspiradas y guiadas por la ley de la 'gratuidad' que, respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda» (FC 43);

- mediante *actitudes de permanente reconciliación*: la comunión familiar «exige una pronta y generosa disponibilidad de todos y cada uno a la comprensión, a la tolerancia, al perdón, a la reconciliación» (FC 21);

- mediante *actitudes de respeto y de promoción de la singularidad personal*: la comunión familiar acepta y promueve a cada miembro como «una persona nueva, singular, única, irrepetible» (Puebla, 584);

– propiciando *formas efectivas de participación* en la vida familiar. Para ello se precisa una estructura familiar: a) democrática (frente a la configuración autoritaria); b) igualitaria (frente a la prepotencia del paternalismo y del machismo); c) corresponsable (frente al planteamiento de la vida en clave de autoridad-obediencia).

## A. 2. La familia: escuela de la socialidad y del más rico humanismo

Si la familia es realmente ámbito de comunión y de participación, se convierte también en «promotora del desarrollo» humano (Medellín). «La comunión y la participación» vividas cotidianamente en la casa, en los momentos de alegría y de dificultad, representa la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad» (FC 37).

El Concilio Vaticano II, además de acuñar una

feliz expresión, descubrió una vertiente importante de la vida familiar al afirmar que «la familia es escuela del más rico humanismo» (GS 52). En la familia se crea humanidad; en ella se condensa la sabiduría de lo humano; en ella se logran las síntesis vitales que constituyen «el fundamento de la sociedad» (GS 52).

Juan Pablo II ha retomado con particular cariño este tema del Concilio Vaticano II y lo ha desarrollado sirviéndose de otras categorías no menos sugerentes. En la exhortación apostólica *Familiaris consortio* repite varias veces la afirmación de que «la familia es la primera, fundamental e insustituible escuela de socialidad» (FC 37; cf. n. 42 y 43). En la familia encuentran los ciudadanos «la primera escuela de esas virtudes sociales que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma» (FC 42); la familia ofrece a la sociedad como «primera y fundamental aportación la experiencia de comunión y participación, que caracteriza su vida diaria» (FC 43).

Para que la familia sea escuela de humanismo y de socialidad, se precisa encauzar el ethos de la vida familiar a través del sistema de valores que giran en torno al eje axiológico de la *solidaridad*. Pertenecen a este sistema axiológico los siguientes valores, que han de inspirar la vida familiar:

- el sentido de la *verdadera justicia*, que lleva al respeto de la dignidad personal de cada ser humano;

- el sentido del *verdadero amor*, vivido como solicitud sincera y servicio desinteresado hacia los demás, especialmente hacia los más pobres y necesitados;

- el *don de sí mismo*, como ley que rige las relaciones familiares y que es pedagogía insustituible para iniciarse en el valor del servicio hacia la sociedad, sabiendo que es preferible dar que recibir;

- formación en el hogar de *personas concientizadas*, con actitud crítica y dialogante, a fin de advertir, de sentir, de denunciar y de solucionar las injusticias sociales;

- crear la *estimativa preferencial del ser más* sobre la tendencia del tener, del poder, del valer y del saber más sin servir más.

---

La comunión de personas dentro del hogar y su conciencia de solidaridad con el conjunto de la sociedad constituyen la nueva frontera ética de la familia. Estos dos valores forman el núcleo del ethos familiar. Frente a los pseudovalores propi-

ciados por sistemas éticos deformados y deformantes, la ética de la comunidad solidaria es la propuesta válida para orientar el futuro ético de la familia.

---

## B. Para AMPLIAR

El lado negativo de la vida familiar.

---

B. 1. Éticas incorrectas sobre la vida familiar.

B. 2. La contra-imagen de la familia.

---

La vida familiar presupone, conlleva y origina un contenido ético. En la familia existe de hecho un ethos vivido. Por otra parte, las instancias morales (Iglesia, sociedad, etc.) proyectan sobre la familia un ideal ético que constituye la «moral formulada» de la vida familiar.

No todas las propuestas éticas («moral formulada») ni todos los sistemas de valores («moral vivida») que tratan de iluminar y de configurar el camino ético de la familia alcanzan las suficientes cotas de criticidad. Por eso conviene preguntarse por los genuinos valores éticos de la vida familiar, así como por los pseudovalores que la deforman. En los dos apartados nos referimos a las éticas incorrectas sobre la vida familiar y a la contra-imagen de la familia.

### B. 1. Éticas incorrectas sobre la vida familiar

a) *La ética de los deberes familiares*

En los manuales de moral casuista y en los catecismos derivados de ella, la moral de la vida familiar se concretó en un conjunto de «deberes» que habían de ser cumplidos tanto por los padres como por los hijos. En el compendio de M. Zalba, la moral familiar se sintetiza en estos dos principios:

– por derecho natural y divino, los *hijos* tienen obligación, de suyo grave, de tributar a sus padres, por razón de piedad filial: a) *per se*, amor, reverencia y obediencia; b) *per accidens*, ayuda espiritual o corporal;

– por derecho natural y divino, los *padres* tienen obligación, de suyo grave, de prestar a sus hijos, por razón de piedad paterna: amor, educación corporal y espiritual, y providencia paternal en orden a la preparación para la vida.

En la *Teología moral para los fieles*, el padre J. Bujanda, profesor en la Facultad Teológica de Granada, desgranaba así por los años 40 los deberes de los hijos y de los padres:

– «*Obligaciones de los hijos*. Pecan gravemente contra el cuarto mandamiento los hijos que desean un mal grave a sus padres, los que los tratan como a un enemigo o a un extraño, los que los golpean, los que sin motivo les dan un disgusto grave, verbigracia hasta ponerlos muy tristes o hacerlos llorar, los que desobedecen en algo que, de no hacerse, se seguirá un daño notable; los que se van de casa sin su permiso explícito o equivalente.

Una desobediencia en cosa ligera sería un pecado leve, y si los padres no intentan obligar a que se haga lo que ellos dicen, sino únicamente indicarlo como más conveniente, entonces el hacerlo es más virtuoso; pero el no ejecutarlo no es pecado, porque no ha habido desobediencia propiamente tal.

– *Obligaciones de los padres*. Alimentar debidamente a sus hijos dentro de sus disponibilidades, procurar por sí o por otros que aprendan lo necesario para salvarse y llevar una vida digna de hijos de Dios. No ponerlos en condiciones en que peligre la vida del cuerpo o la salud del alma. No ser con su mal ejemplo ocasión de que sus hijos pequen, por ejemplo no yendo a misa, blasfemando o leyendo libros malos. No oponerse a que elijan el estado de vida que ellos creen les conviene, verbigracia matrimonio, o servir a Dios más asiduamente en una congregación religiosa. Darles una carrera o proporcionarles medios de vida económica. Velar por su conducta moral, sobre todo en el tiempo peligroso de sus relaciones en orden al matrimonio».

No hace falta emplear energías para justificar el desacuerdo con el modelo de la *ética de deberes* en general y en cuanto aplicada a la vida familiar. Este sistema moral aprueba y apoya un tipo de vida familiar guiado por los pseudovalores del autoritarismo jerarquizado, de la relación interpersonal con-

vertida en obligación, del individualismo, del machismo, etc.

### b) *La ética del desarrollismo consumista*

A la familia tradicional y autoritaria ha sucedido la familia desarrollista y consumista. Los pretendidos valores éticos que justifican la vida de esta familia pertenecen a la «ética del desarrollismo consumista». Su contenido básico se traduce en las siguientes estimaciones:

– la realización de la persona como exigencia individualista y aun a costa de cualquier otro bien;

– la continua promoción y ascenso de los miembros de la familia en un crescendo del «todavía más»: los hijos «más» que los padres, hoy «más» que ayer, etc.;

– el consumismo como signo de vitalidad y de progreso: consumo de bienes (económicos, culturales, educativos, sociales, etc.);

– el trabajo y la ocupación fuera de casa como signo de desarrollo personal y como medio para alcanzar el bienestar del consumismo;

– la «liberación sexual» como ámbito privilegiado de la realización individual y del afán consumista.

---

El ethos del desarrollismo consumista ha condecido la vida familiar a una profunda insatisfacción e infelicidad. El análisis de Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio* sobre la vaciedad de la ética del «tener» puede ser constatado en la familia consumista. La pseudo-ética del «tener» se opone a la genuina ética del «ser». «El tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último... La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (PP 19).

---

### c) *La ética de la privacidad*

En la vida familiar se está instalando el ethos de la privacidad, que tanta influencia tiene ya en otros ámbitos de la existencia humana. De la familia consumista, sucesora de la familia autoritaria, ha surgido la familia privatística.

Los «valores» que la ética de la privacidad proyecta sobre la vida familiar son principalmente los siguientes:

– la incomunicación sin protestas ni violencias, sino como forma de vida que se aleja de las «implicaciones» y «complicaciones»;

– el placer sin estridencias y con tonalidades de medianía;

– el trabajo (o el paro) como «necesidad» y no como camino de realización personal o como cauce de servicio social;

– el cultivo de lo individual, de lo singular, de lo diferente, como signo de una nueva estética de la existencia humana;

– la promoción, ciertamente implícita e inconsciente, de las virtudes del estoicismo (tranquilidad, armonía, etc.), pero de un estoicismo sin alientos de universalidad y sin fervor por la «humanitas».

Los tres sistemas morales que acabamos de señalar desvirtúan el auténtico ethos de la vida familiar. La familia que surge de tales apoyos éticos no tiene la función humanizadora que le corresponde tanto en la vida de las personas (dinamismo personalizador) como en la relación con el conjunto de la vida social (fuerza socializadora). Es preciso, por tanto, reorientar la ética de la vida familiar proponiendo una alternativa moral para la familia del futuro, según hemos señalado en el apartado A.

---

La reorientación moral de la familia ha de realizarse mediante la propuesta de una ética alternativa a las éticas anotadas (de deberes, de desa-

rollismo consumista, de privacidad). El nuevo modelo moral que hemos propuesto se compone de dos rasgos que sintetizan la orientación ética: la *relación* personalizadora y la *solidaridad* comprometedora. Mediante la integración de estos dos valores de la «relación» personalizadora y de la «solidaridad» comprometedora surge una ética alternativa para la vida familiar: es la *ética de la comunidad solidaria*.

---

## B. 2. La contra-imagen de la familia

La imagen ideal de la familia surge en gran medida como reacción de contraste ante la contra-imagen que proyectan las situaciones negativas de la realidad histórica.

Estos son los principales rasgos deformados que presenta la contra-imagen de la familia:

– *empresa* (de producción y / o de consumo) más que comunidad de personas;

– *base reproductora* de la sociedad represiva y alienante;

– *la procreación* como razón última de la vida familiar con detrimento de la fecundidad humana de la relación interpersonal;

– *distorsión de los roles*: a) autoritarismo y paternalismo para el padre; b) hipertrofia de afectividad y disminución de autonomía para la madre; c) obediencia y minoría de derechos para el hijo;

– *constelación de sistemas relacionales despersonalizadores*: individualismo, desconciación y manipulación, represión educativa (sobre todo en lo sexual), estabilización como criterio omnipresente y asfixiante;

– *la autarquía familiar*: vida familiar cerrada, insolidaridad, apoliticidad, educación descomprometida.



## C. Para PROFUNDIZAR

### Función de la institución familiar: ¿valor o contravalor?

La familia es la institución humana más universalizada en el tiempo y en el espacio. Ante tal constatación parece sumamente arriesgado poner en duda su funcionalidad positiva para la realización de la vida humana. Sin embargo, sigue en pie el interrogante que encabeza este apartado: la institución familiar ¿valor o desvalor?

En la situación actual, la reflexión ética sobre la institución familiar se concentra en dos aspectos fundamentales (su carácter al mismo tiempo histórico y permanente, y su función humanizadora) y de ellos deduce una postura coherente ante la realidad de la familia. Estos son los tres puntos que desarrollamos a continuación.

#### a) *La cambiante perennidad de la familia*

La Iglesia ha insistido continuamente en el carácter «natural» de la familia, a fin de poner de manifiesto no sólo su prioridad frente a otras instituciones (como el Estado), sino también su perennidad. Según esta visión, la familia es indestructible si la especie humana quiere seguir siendo lo que Dios ha dispuesto en los planes de la creación.

En el extremo opuesto se sitúan las «ideologías» y los «movimientos» sociales que proclaman y tratan de realizar la muerte de la familia. Para esta comprensión, la familia es un estorbo en el camino hacia la pretendida emancipación humana.

Después de haber asistido al enfrentamiento de ambas posturas, en la mente de la gente sensata se va consolidando una triple convicción:

– *Primera:* la familia es una institución primaria, y por tanto perenne, de la relación humana con múltiples implicaciones (educativas, económicas, culturales, políticas, religiosas, etc.).

– *Segunda:* la institución familiar está sometida a variación continua, debido al influjo que sobre ella ejercen las transformaciones sociales.

– *Tercera:* para conseguir su finalidad humanizadora, la familia precisa realizar un permanente «ajustamiento» de su estructura y de sus funciones en relación con las variaciones socio-históricas.

Mediante la síntesis de las tres afirmaciones precedentes, se evita caer en los extremismos de una concepción «naturalista» a ultranza y de una consideración «historicista» totalmente relativizadora. La familia tiene garantizada su permanencia, pero no una continuidad inmutable y mucho menos una presencia siempre positiva y benéfica. La institución familiar es un valor sometido a los condicionamientos históricos y al ejercicio de la responsabilidad humana.

Hay épocas en que la familia es, desde el punto de vista histórico, un valor en alza y otras en que juega a la baja. El momento actual fue descrito por el Concilio Vaticano II como un crisol para la familia. En nuestra época, el valor de la familia surge como *reacción de contraste* ante las perturbaciones a que se ve sometida: «Un hecho muestra bien el vigor y la solidez de la institución matrimonial y familiar: las profundas transformaciones de la sociedad contemporánea, a pesar de las dificultades a que han dado origen, con muchísima frecuencia manifiestan, de varios modos, la verdadera naturaleza de tal institución» (GS 47).

Han desaparecido las ingenuas utopías que anunciaban el final de la familia. Pero también carecen de credibilidad los huecos ditirambos a favor de la institución familiar. Esta se apoya sobre la condición humana, condición frágil aunque

duradera. Así es la familia: duradera y frágil al mismo tiempo. Con esta actitud es más fácil descubrir, según afirma el Concilio Vaticano II, «la verdadera naturaleza de tal institución». Es lo que señalamos a continuación.

b) *La razón de la institución familiar en el momento actual*

De acuerdo con los criterios anteriormente señalados, es preciso reconocer que la función humanizadora de la institución familiar se concreta de diverso modo según las épocas históricas y según las variaciones culturales. ¿Cuál es, en el momento actual y dentro de nuestro horizonte cultural, la razón de ser de la institución familiar?

En la actualidad, la función humanizadora de la familia se pone de manifiesto en una doble vertiente: en su dinamismo *personalizador* y en su fuerza *socializadora*. En estos dos aspectos se concreta el valor positivo de la institución familiar en el momento actual. Los recientes documentos del magisterio eclesiástico sobre la familia se sitúan en esta perspectiva personalista-socializadora.

● *Dinamismo personalizador*

La institución familiar es el ámbito adecuado para la conformación del sujeto humano. Esta función personalizadora se realiza en la familia a través de los siguientes dinamismos:

– propiciando la integración del «yo» y plasmando así la personalidad integral del ser humano. «En efecto, la presencia y la influencia de los modelos distintos y complementarios del padre y de la madre (masculino y femenino), el vínculo del afecto mutuo, el clima de confianza, intimidad, respeto y libertad, el cuadro de vida social con una jerarquía natural, pero matizada por aquel clima, todo converge para que la familia se vuelva capaz de plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad» (Medellín, III, II, A, 1);

– abriendo cauces para el desarrollo de la genuina relación interpersonal mediante la cual se consigue la estabilidad afectiva. «Las relaciones en-



tre los miembros de la comunidad familiar están inspiradas y guiadas por la ley de la 'gratuidad' que, respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda» (FC 43);

– iniciando a los sujetos en la sabiduría humana, que conduce hacia el humanismo y que se concreta en un proyecto de vida. La familia «es escuela del más rico humanismo» (GS 52); en ella «coinciden distintas generaciones y se ayudan mutuamente a lograr una mayor sabiduría» (*Ibid.*). La familia es el lugar humano en que se transmiten los valores convertidos en proyectos de vida.

#### ● *Fuerza socializadora*

La función personalizadora de la familia no ha de ser entendida de forma privatística. Por el contrario, el personalismo familiar únicamente alcanza su sentido pleno en la fuerza socializadora de la institución familiar. «La promoción de una auténtica y madura comunión de personas en la familia se convierte en la primera e insustituible escuela de socialidad» (FC 43). La función socializadora de la familia se realiza:

– siendo ejemplo y estímulo para implantar un sistema de relaciones sociales sobre los valores que constituyen el «clima familiar», es decir, el respeto, la justicia, el diálogo y el amor;

– contrarrestando la fuerza despersonalizadora y masificadora de la vida social. «De cara a una sociedad que corre el peligro de ser cada vez más despersonalizada y masificada, y por tanto inhumana y deshumanizadora, con los resultados negativos de tantas formas de 'evasión' —como son, por ejemplo, el alcoholismo, la droga y el mismo terrorismo—, la familia posee y comunica todavía hoy energías formidables capaces de sacar al hombre del anonimato, de mantenerlo consciente de su dignidad personal, de enriquecerlo con profunda humanidad y de insertarlo con su unidad e irrepetibilidad en el tejido de la sociedad» (FC 43);

– proponiendo un proyecto de vida que, siendo crítico ante las situaciones de injusticia social,

equipa a los sujetos en actitudes para la transformación social.

---

La doble función de *personalización* y de *socialización* constituye el valor indeclinable de la institución familiar en la hora actual. El Concilio Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II coinciden en esta visión humanizadora de la familia integrando su pensamiento en una mutua cita: «La familia constituye el lugar natural y el instrumento más eficaz de humanización y de personalización de la sociedad: colabora de manera original y profunda en la construcción del mundo, haciendo posible una vida propiamente humana, en particular custodiando y transmitiendo las virtudes y los 'valores'. Como dice el Concilio Vaticano II, en la familia 'las distintas generaciones coinciden y se ayudan mutuamente a lograr una mayor sabiduría y a armonizar los derechos de las personas con las demás exigencias de la vida social» (FC 43; cf. GS 52; PP 36).

---

c) *Doble conclusión:*  
*no «instrumentalizar» la familia;*  
*trabajar conjuntamente*  
*por su identidad*  
*y su específica función*

De cuanto hemos anotado sobre la función humanizadora de la familia, es fácil deducir una respuesta afirmativa al interrogante planteado en el epígrafe de este apartado. La institución familiar no es un contravalor, sino un bien de la condición humana. Realizada en sus genuinas condiciones, la familia es un valor que ha de ser estimado en cuanto tal y promovido en todas sus posibilidades.

Hecha esta declaración, es preciso proponer también dos formas de actuación en relación con el valor de la familia.

En primer lugar, conviene prestar atención a las posibles «instrumentalizaciones» a que es sometida

la institución familiar. Ideologías de izquierda, de derecha y de centro coinciden con frecuencia en ejercitar la manipulación en el ámbito de la familia. Unas y otras tendencias «politizan» el valor de la familia de varios modos:

- tomando su «defensa» o su «minusvaloración» como elemento del programa partidista;
- haciendo pasar el valor metapolítico de la familia por la interpretación política del «conservadurismo» y del «progresismo»;
- sesgando las funciones de la familia de acuerdo con los intereses y vaivenes de la política de partidos.

La familia es un bien humano situado más allá de los juegos políticos, pero no ha de ser desatendida por la sociedad ni por la actividad política del Estado. Esta es la segunda conclusión que quiero anotar, aludiendo a algo reconocido por todos cuantos se dedican al esclarecimiento teórico y a la praxis realizadora de la vida familiar. Tanto la Iglesia, como la sociedad civil y el Estado tienen la obligación de trabajar conjuntamente para que la institución familiar mantenga su identidad y consiga realizar su función específica de humanización a través de su dinamismo personalizador y de su fuerza socializadora.

## D. Para CONFRONTAR

El ejercicio responsable de la procreación.

Uno de los bienes más destacados del matrimonio es la posibilidad de originar una familia. La mayor parte de las parejas integran en la relación interpersonal de amor heterosexual el deseo eficaz

El número 52 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II afirma que «todos los que influyen en las comunidades y grupos sociales deben contribuir eficazmente al progreso del matrimonio y de la familia»; entre los sujetos que han de influir en el progreso de la familia enumera: el poder civil (el cual «ha de considerar obligación suya sagrada reconocer la verdadera naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y ayudarla»); el colectivo de los cristianos («promuevan con diligencia los bienes del matrimonio y de la familia, así con el testimonio de la propia vida como con la acción concorde con los hombres de buena voluntad»); los científicos, principalmente los biólogos, los médicos, los sociólogos y los psicólogos («pueden contribuir mucho al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias»); los sacerdotes; las asociaciones familiares; los propios cónyuges («hechos a imagen de Dios vivo y constituidos en el verdadero orden de personas, vivan unidos, con el mismo cariño, modo de pensar idéntico y mutua santidad, para que, habiendo seguido a Cristo, principio de vida, en los gozos y sacrificios de su vocación por medio de su fiel amor, sean testigos de aquel misterio de amor que el Señor con su muerte y resurrección reveló al mundo»).

de culminar la conyugalidad en el ejercicio de la maternidad / paternidad. El amor conyugal tiene un dinamismo interno que lo hace progresar hacia la constitución de una comunidad más amplia de per-

sonas (no sólo cónyuges, sino también padres e hijos).

«En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don, y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco 'conocimiento' que les hace 'una sola carne', no se agota dentro de la pareja, ya que les hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo, los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre. Al hacerse padres, los esposos reciben de Dios el don de una nueva responsabilidad. Su amor paterno está llamado a ser para los hijos el signo visible del mismo amor de Dios, 'del que proviene toda paternidad en el cielo y en la tierra'» (FC 14).

A la luz de esta visión se exponen a continuación las orientaciones éticas que han de guiar el ejercicio de la procreación para que sea realmente una obra de humanidad y de humanización.

### a) *Significado de la fecundidad humana*

Han existido en la cultura occidental, en cierto modo asumida y justificada por el cristianismo, algunas comprensiones incorrectas e incompletas sobre el significado de la fecundidad humana en cuanto factor inherente a la realidad del matrimonio. He aquí las tres comprensiones incorrectas más decisivas:

– *Entender la fecundidad como justificación del matrimonio.* Es incorrecto entender la fecundidad como la justificación total de la pareja o de la institución matrimonial. Esta comprensión no es de origen cristiano, sino estoico. El estoicismo veía en la procreación la única finalidad de la institución matrimonial.

– *Entender la fecundidad como la justificación o «excusa» de la intimidad conyugal.* Otra comprensión incorrecta del sentido de la fecundidad dentro del matrimonio es entenderla como la justificación de los actos de intimidad de la pareja. La justificación del acto conyugal por la sola procreación no es

doctrina fundada en la Biblia; en realidad, el origen de esta exclusividad proviene de tendencias paganas rigurosas transmitidas hasta nosotros por el pensamiento agustiniano.

– *Entender la fecundidad como el fin primario del matrimonio.* Todavía perdura la teoría de los dos fines del matrimonio: el amor como fin secundario; la procreación como fin primario. Pero esta formulación ha sido sobrepasada por el planteamiento antropológico y teológico del Concilio Vaticano II. La comprensión de la fecundidad como fin primario del matrimonio tiene su apoyo en la noción reduccionista de «naturaleza humana» definida prevalentemente por sus elementos biológicos.

Las tres formas enumeradas de comprender la fecundidad a nivel de pareja son incorrectas. Si partimos de ellas, tendremos unas soluciones morales al problema de la paternidad responsable viciadas de raíz.

Todas estas explicaciones adolecen de una visión inexacta del matrimonio y de la sexualidad. Esta es entender como una realidad «en función de» algo; por otra parte, el matrimonio es valorado fundamentalmente como un «contrato natural».

La doctrina del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y la familia ha marcado una variación decisiva en la comprensión del significado de la fecundidad humana dentro del matrimonio. El n. 50 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* explica la fecundidad como una redundancia o consecuencia de la conyugalidad.

---

La conyugalidad es el núcleo de la pareja humana; es la relación de los cónyuges; es la «íntima comunidad de vida y amor»; es el entregarse y el compartir la existencia. La conyugalidad conlleva la fecundidad, ya que toda relación interpersonal auténtica es de signo creativo. Ahora bien, al ser una relación tan profunda y tan íntima, la conyugalidad es fecunda en el sentido más pleno de la fecundidad humana.

---

Esta interpretación personalista y conyugal de la fecundidad humana ha sido asumida y desarro-

llada ampliamente por Juan Pablo II en sus numerosas intervenciones doctrinales sobre el matrimonio y la familia. Limitando la consideración a la exhortación *Familiaris consortio*, en ella se encuentra una relación estrecha entre amor conyugal y procreación (n. 14, 28). «La fecundidad es el fruto y el signo del amor conyugal, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos» (n. 28).

Juan Pablo II agranda el concepto de fecundidad matrimonial: «El amor conyugal fecundo se expresa en un servicio a la vida que tiene muchas formas, de las cuales la generación y la educación son las más inmediatas e insustituibles. En realidad, cada acto de verdadero amor al hombre testimonia y perfecciona la fecundidad espiritual de la familia, porque es obediencia al dinamismo interior y profundo del amor, como donación de sí mismo a los demás» (FC 41). Desde esta consideración amplia de la fecundidad «se ensancha enormemente el horizonte de la paternidad y maternidad de las familias» (FC 41):

- abriendo la propia familia a la relación fecunda con otras familias, sobre todo las más necesitadas;
- acogiendo, mediante la adopción, a aquellos hijos que están privados de sus padres o abandonados de éstos;
- saliendo al encuentro de las personas que sufren la marginación social o cultural: ancianos, enfermos, minusválidos, drogadictos, excarcelados, etc.

La fecundidad humana no sólo tiene significado –el que acabamos de señalar– a nivel de pareja. También lo tiene a nivel de la sociedad. Desde el ángulo social es preciso afirmar que la fecundidad es el gran bien y la gran carga de la comunidad humana.

- *La fecundidad como bien social.* El supremo bien de la comunidad humana es la fecundidad, ya que al fin y al cabo el mayor bien que tiene es la población, son los componentes de dicha comunidad. El mayor bien de una comunidad sociopolítica no son ni las estructuras económicas ni las instituciones culturales. Es la fecundidad o procreación. Desde ahí es desde donde se comprende la

enorme importancia que tiene la procreación dentro de la comunidad humana.

- *La fecundidad como carga social.* Pero la procreación es también la mayor carga que tiene la comunidad humana. La atención a la población humana es el principal objeto del «presupuesto» de la comunidad; es precisamente para esa realidad para la que existen todas las instituciones: de carácter educativo, de carácter sanitario, de carácter económico, etc. Este aspecto de carga se advierte, sobre todo, en los países de explosión demográfica, que suelen ser al mismo tiempo países en vías de expansión económica.

#### b) *Direcciones axiológicas para el ejercicio de la procreación*

Una vez anotado el significado de la fecundidad humana, tanto a nivel de pareja como a nivel de sociedad, pasamos a exponer los criterios que han de orientar el ejercicio responsable de la fecundidad humana. Me refiero aquí a las direcciones axiológicas generales, sin entrar en el análisis pormenorizado de los métodos concretos para regular la natalidad. Sin quitar importancia a la cuestión sobre la moralidad de los métodos, hay que juzgar más importante todavía la cuestión sobre los valores y sobre las actitudes que integran la realidad de la «paternidad responsable».

«Para muchos matrimonios católicos, la expresión ‘paternidad responsable’ evoca, *ante todo*, el tema de la moralidad de los métodos para regular la natalidad. El interés por este importante problema está plenamente justificado, pero la prioridad que frecuentemente se le concede frente al núcleo principal de la paternidad responsable puede revelar un desenfoque de consecuencias muy negativas. De la *Humanae vitae* muchos retienen su doctrina sobre los métodos, pero pocos se detienen en el n. 10 que expone el tema que ahora nos ocupa. Y quien no jerarquiza debidamente las cuestiones según su importancia, difícilmente podrá acertar en la solución. Ahora bien, el tema de la moralidad de los métodos es mucho más secundario que el de la paternidad responsable. Los medios son importantes, *pero no son lo más importante*. Hay que decirse a los fieles y ayudarles a vivir en consecuencia (De la

intervención de Mons. Jullien, obispo de Beauvais en el reciente Sínodo sobre la familia). El objetivo prioritario de la acción pastoral en este campo no ha de centrarse pues en la dimensión moral de los métodos, sino en la paternidad responsable, es decir, en lograr que los esposos decidan responsablemente sobre los hijos a tener de acuerdo con los dictados de su conciencia, con una decisión libre, amorosa y tomada tras una suficiente y sincera reflexión» (*Diálogo Familiar*, n. 9).

- *Necesidad de la racionalización responsable de la procreación*

La procreación no puede ser dejada a las leyes puramente instintivas. Tampoco puede ser de tal manera «programada» que se convierta en una realidad meramente técnica. Por el contrario, entendemos por racionalización de la procreación un ejercicio de la fecundidad que sea *humano* (y no meramente técnico) y *crítico* (y no instintivo).

La racionalización de la fecundidad humana viene exigida por la peculiaridad de la sexualidad humana. Esta es, sin duda, más que función procreativa. Por otra parte, la procreación dentro de la especie humana no está automáticamente regulada por la instintividad, sino que tiene que ser *responsablemente* (es decir, «humanamente») regulada. Esta condición antropológica está a la base de la problemática moral de la regulación de la natalidad, de los métodos de control, de la planificación familiar y demográfica.

- *Dos criterios generales*

La racionalización de la procreación ha de guiarse por dos criterios generales que marcan el horizonte axiológico en el que se sitúan las decisiones de la pareja sobre el ejercicio de su fecundidad:

– Es derecho de todo ser humano entrar en la historia y formar parte de la «población» con aquellas condiciones y garantías que le permitan una vida plenamente «humana». Por eso mismo, todo nacido tiene derecho a no ser «programado» como un objeto más de nuestra técnica, sino a ser «amado» con un afecto que se traduzca en posibilidades reales de una auténtica humanización.

– Es deber de la comunidad humana crear aquellas condiciones que hagan posible una «población» de la tierra cada vez más justa y una racionalización de la demografía que responda a un proceso de creciente humanización: con el reparto justo de los recursos económicos, con un «hábitat» en que sea posible la convivencia familiar, con el equipamiento adecuado de estructuras educativas y sanitarias, etc.

- *Discernimiento y decisión de los cónyuges*

El derecho y el deber de una población cada vez más humana se traduce, en términos éticos, en la normatividad expresada por el principio de «paternidad/maternidad responsable» tal como lo formula el Concilio Vaticano II (GS 50). Los hijos no deben ser fruto de la instintividad o de la irresponsabilidad, sino del amor maduro y responsable de los cónyuges.

Corresponde a los esposos emitir el juicio último sobre el ejercicio del don de su fecundidad. Según afirma el Concilio Vaticano II, el «juicio, en última instancia, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente» (GS 50).

Para formar ese juicio, es necesario tener en cuenta el sentido del amor conyugal, los diversos valores que entran en juego, las circunstancias concretas. Tanto el Concilio Vaticano II en el n. 50 de la constitución *Gaudium et spes*, como el magisterio ulterior de los papas (Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae*, n. 10; Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 28-36), han señalado algunos puntos que la pareja ha de examinar si quiere actuar responsablemente en este terreno de la fecundidad. He aquí un elenco de aspectos que han de ser tenidos en cuenta por la pareja:

– Bienestar físico, psicológico, emocional de los esposos. No parece lo más indicado el engendrar un hijo cuando la salud de la madre o del padre está seriamente comprometida, etc.

– Estabilidad del hogar: si existe peligro real de una ruptura, no es signo de responsabilidad querer un hijo para solucionar el problema; a veces esta estrategia da resultados positivos, pero, con ma-

vor frecuencia, a los problemas ya existentes se viene a añadir uno nuevo.

– Condiciones de la vivienda, situación económica, edad de los padres, etc.

– Bien de los hijos ya nacidos.

– Bien del hijo que pudiera nacer: los esposos han de ver si existe un peligro fundado de engendrar un hijo con graves malformaciones o deficiencias que puedan pesar como una grave hipoteca para su futuro. Igualmente han de pensar, dentro de las previsiones humanas normales, si están en condiciones de ofrecer al hijo posible un clima aceptablemente humano para su desarrollo, contando con los servicios que pueden esperar de la sociedad.

– Situación general de la sociedad: superpoblación o bajo índice demográfico, recursos disponibles, ofertas reales para una vida digna, etc.

Los esposos, al examinar las razones para regular su fecundidad, no han de limitarse al horizonte familiar; su mirada ha de dirigirse también a la situación general de la sociedad para que sus decisiones sean menos unilaterales.

Por otra parte, conviene advertir que el «principio de paternidad / maternidad responsable» no ha de entenderse ni realizarse como un cálculo frío que elimina el amor en las relaciones de la pareja y disminuye el deseo y el afecto hacia los hijos esperados o ya tenidos. El pensar en los hijos ya tenidos, en el que puede nacer, en el bien de la familia y de la sociedad, tal como lo exige una paternidad responsable, es una forma lúcida de amar.

Además, el «principio de paternidad / maternidad responsable» no está reñido con la actitud de generosidad ni con el número elevado de hijos, aunque en determinadas situaciones haya sido entendido y vivido como justificación de posturas egoístas, hedonistas y consumistas. Estas últimas posturas son imágenes deformadas de la auténtica paternidad / maternidad responsable.

No conviene olvidar, por último, la mención expresa del Concilio Vaticano II a la familia numerosa, si ella es resultado de una procreación responsable: «Son dignos de mención muy especial los cónyuges que, de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente» (GS 50).

### ● *La función de la sociedad*

La comunidad social (a través de sus varios servicios: autoridades, sociólogos, médicos, psicólogos, etc.) tiene el derecho y el deber de informar de los aspectos «técnicos» en que los cónyuges han de tomar la opción procreativa, al mismo tiempo que le incumbe la obligación de crear unas condiciones adecuadas para el ejercicio justo de la paternidad por parte de los cónyuges. Las intervenciones de la comunidad social tienen un límite en la dignidad de la persona y en el valor inalienable de sus decisiones.

Aunque el tipo de ayuda exigible a la sociedad por parte de los esposos depende de muchas circunstancias, indicamos algunos tipos de acciones de este servicio social a los mismos:

– Educación sexual adecuada accesible a todos.

– Información leal sobre los diversos métodos de limitación de la natalidad.

– Dotación de servicios y medios para que las parejas puedan hacer efectivo su derecho a una paternidad responsable de acuerdo con las convicciones de su conciencia bien formada.

– Creación de condiciones adecuadas en materia de vivienda, empleo, sistema sanitario, educación, ayuda a la familia, etc.

La paternidad responsable supone un diálogo sincero entre los esposos, y de éstos con la sociedad, con una sociedad deseosa de ayudar a los cónyuges que, a su vez, estén lúcidamente abiertos a la realidad social.



## Unidad 8.<sup>a</sup>

---

# Moral económica

---

- A. SINTESIS  
Los criterios básicos de la moral económica.
- B. Para AMPLIAR  
Problemas concretos de moral económica.
- C. Para PROFUNDIZAR  
Los sistemas económicos ante la moral cristiana.
- D. Para CONFRONTAR  
Alternativa cristiana a la actual situación económica.

## GUIA

En esta Unidad se propone una síntesis, bastante completa, de la moral económica vista desde la perspectiva cristiana. El discurso ético se articula con una pretendida lógica:

- comienza por la propuesta de los *criterios básicos* que han de regir el mundo de la economía;
- se analizan *tres aspectos concretos* de la realidad económica: el trabajo, la propiedad, la empresa;
- se lanza la mirada hacia el conjunto de la economía para someter a discernimiento ético los dos grandes *sistemas económicos*: el capitalismo y el colectivismo;
- por último, se estudia la *función de los cristianos* en relación con los problemas actuales del mundo económico.

## A. Síntesis

Los criterios básicos de la moral económica.

---

A. 1. El hombre: autor, centro y fin de la economía.

A. 2. La «creación» y la «redención» como marcos comprensivos de los bienes económicos.

A. 3. Igualdad de derechos de toda la familia humana.

A. 4. La preferencia por el pobre.

---

### A. 1. «El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la actividad económico-social» (GS 63)

#### a) *Sentido del criterio*

Esta es la referencia más decisiva del *ethos* cristiano en relación con la economía. El valor del hombre constituye el origen y el objetivo de todo compromiso social del cristiano. Juan XXIII lo ha subrayado de una manera expresa: «El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural.

De este trascendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia, con la colaboración de sacerdotes y seglares competentes, ha deducido, principalmente en el último siglo, una luminosa doctrina social para orde-

nar las mutuas relaciones humanas de acuerdo con los criterios generales, que responden tanto a las exigencias de la naturaleza y a las distintas condiciones de la convivencia humana como al carácter específico de la época actual, criterios que precisamente por esto pueden ser aceptados por todos» (MM 219-220).

---

El valor de la persona como horizonte referencial de la realidad económica ha sido expresado múltiples veces por el magisterio social de la Iglesia y constituye uno de los puntos más claros de la visión ética cristiana en relación con la economía (QA 17; PP 34; GS 64).

---

Juan Pablo II ha insistido en repetidas ocasiones en este tema: «Por mi parte, en estos cuatro años de pontificado no he dejado de proclamar, en mis encíclicas y catequesis, la centralidad del hombre, su

primado sobre las cosas y la importancia de la dimensión subjetiva del trabajo, fundada sobre la dignidad de la persona humana. En efecto, el hombre es, en cuanto persona, el centro de la creación; porque sólo él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Llamado a 'dominar' la tierra (Gn 1, 28) con la perspicacia de su inteligencia y con la actividad de sus manos, él se convierte en artífice del trabajo –tanto manual como intelectual–, comunicando a su quehacer la misma dignidad que él tiene» (*Juan Pablo II en España*. Madrid 1982, 141).

*b) Aplicación: La necesidad «humana»: criterio de la actividad económica*

La economía tiene como origen y meta al hombre, según acabamos de señalar. Por otra parte, la actividad económica se define por la lucha contra la escasez en orden a la satisfacción de las necesidades del hombre. La conjunción de los dos aspectos, definición de economía y marco referencial humanista, da origen al criterio axiológico siguiente: la economía justa es una economía configurada por la satisfacción de las necesidades humanas.

A la ética, en cuanto reflexión sobre los «fines», le corresponde proponer el criterio de la necesidad humana como la razón y el objeto de toda economía que pretende ser justa. Subrayamos el adjetivo «humano», porque en esa adjetivación se centra el cometido de la ética.

La *humanización* de la necesidad supone, por lo menos, lo siguiente:

– La satisfacción de las necesidades humanas es el fin supremo de la economía, según ha puesto de relieve en múltiples ocasiones el magisterio pontificio. De este modo, la economía debe configurarse como una «economía de necesidades», configuración diametralmente opuesta a la que se basa en el afán de lucro o en la pura rentabilidad. Como escribían hace años Le Bret y Célestin: «La economía debe modelarse sobre la necesidad cuya satisfacción constituye precisamente su objeto... Una economía regulada únicamente por la oferta y la demanda responde a la fórmula 'cada uno según sus medios'. Por ello no llega a satisfacer las exigencias de la humanidad en su actual punto de consciencia y de aspiraciones. Se impone, por tanto, buscar el modo

en que la economía podría modelarse sobre las necesidades» (*Economie et Humanisme* 13 [1954] 1-2).

– Para que la necesidad sea el criterio de una economía justa, se precisa *humanizar* el concepto mismo de necesidad. Es decir, precisamos una ética de las necesidades, que ha de traducirse en una jerarquía de las mismas: necesidades materiales y espirituales (necesidades integralmente humanas), necesidades individuales y sociales (necesidades de la persona social o de la sociedad personalizada).

– La ética tiene que estar atenta para descubrir y acusar los falseamientos a que es sometida la necesidad (piénsese en los falseamientos de signo capitalista o de signo socialista).

---

Una economía justa tiene que ser economía de necesidades. Pero no toda economía de necesidades es justa. Solamente la necesidad humana es criterio ético para la justicia en la economía. La moral económica tiene aquí un criterio importante para formular el ethos en el mundo de la actividad económica.

---

## **A. 2. La «creación» y la «redención» como marcos comprensivos de los bienes económicos**

### *a) Sentido del criterio*

Esta referencia viene dada por la comprensión bíblica de los bienes económicos. Es cierto que esta visión está marcada, en sus formulaciones, por la realidad histórica de una economía poco racionalizada, en la que los bienes económicos son ante todo bienes «dados» y espontáneos; sin embargo, la comprensión del Nuevo Testamento tiene una lectura más profunda, que puede ser resumida en la referencia a las dos polaridades que la fe cristiana descubre en lo humano: la «creación» y la «redención».

Los bienes económicos, aunque están tan tecnificados y racionalizados como los de nuestra época,

no dejan de ser *dones* de Dios: manifestación de la bondad fundamental de todo lo que existe y signo de la bondad que lleva toda actividad humana; pero, al mismo tiempo, requieren *ser redimidos* de la ambigüedad que tiene toda realidad y de la maldad que puede introducir y que de hecho introduce el hombre en su actuación.

Esta dosis de optimismo / pesimismo en la comprensión de la realidad económica matiza en igual sentido el ethos cristiano ante la economía. Evitando toda orientación maniquea, tampoco permite caer en la ingenua creencia de una «ley natural» que, como «mano invisible» según creía Adam Smith, conduce la actividad económica de los hombres hacia cotas cada vez más perfectas. El «liberalismo de ayer» y la «tecnocracia de hoy» se inclinan excesivamente hacia el polo optimista, mientras que los movimientos de «profetismo» y de «contestación» caen con frecuencia en el peligro del maniqueísmo pesimista. Una comprensión dialéctica de la economía (síntesis de «creación» y de «caída» en la categoría de la «redención») dará lugar a planteamientos éticos de carácter dialéctico y no simplificador.

### b) *Aplicación: Los falsos mitos de la productividad y del lucro*

En la economía actual pueden ser constatadas dos utopías míticas: la productividad sin límite y el lucro sin freno.

La productividad es una de las leyes de la economía. Pero esta ley se convierte con frecuencia en *mito*. El paso de la etapa preindustrial a la economía industrializada ha reportado a la humanidad un impresionante aumento económico. El nivel económico de la humanidad ha dejado por debajo la línea de la «escasez» y se ha instalado en la línea de la «abundancia» y hasta de la «opulencia». Pero esta realidad ha traído consigo un mito nuevo para el hombre actual: el mito de la productividad sin límite.

La moral económica no puede aceptar la productividad sin límite como criterio ético. Dejada la economía a la fuerza ciega de la productividad, además de desencadenar periódicamente «crisis pro-

fundas», iría en contra de los valores básicos de la humanidad: la dignidad absoluta del hombre, el interés socialmente compartido, la equidad en el reparto de los bienes, etc. La productividad sin límite es la *voracidad objetivada* de los sistemas económicos contruidos sobre esta utopía mítica de la época actual.

El *mito del lucro* es correlativo al de la productividad. Los «incentivos psicológicos» han de ser tenidos en cuenta para estimular la actividad económica. Tampoco «se prohíbe aumentar adecuada y justamente su fortuna a quienquiera que trabaja para producir bienes, sino que aun es justo que quien sirve a la comunidad y la enriquece, con los bienes aumentados de la sociedad se haga él mismo también más rico» (Pío XI). Pero, cuando el afán de lucro se sitúa como el motor decisivo de la actividad económica, es entonces cuando hace su aparición otro mito demoledor de las relaciones humanas.

El mito de la productividad sin límite y el mito del lucro sin freno engendran la *voracidad estructural* de los sistemas económicos basados sobre ellos. Pablo VI expresó agudamente la inutilidad humana de estos mitos, contraponiendo las dos dialécticas: la del «tener» y la del «ser». Merece la pena leer el párrafo 19 de la *Populorum progressio*: «Así, pues, el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir que el hombre sea más hombre, lo encierra como en una prisión desde el momento en que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá. Entonces los corazones se endurecen y los espíritus se cierran; los hombres ya no se unen por amistad, sino por interés, que pronto les hace oponerse unos a otros y desunirse. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (PP 19).

### A. 3. Igualdad de derechos de toda la familia humana

#### a) Sentido del criterio

La comprensión cristiana de la historia se basa en la unidad de ser y de destino de toda la familia humana. Ello conlleva la valoración igualitaria de todo hombre. Unidad de la familia humana e igualdad de todos los hombres son los pilares de la comprensión histórico-religiosa del humanismo cristiano. Estamos todavía muy lejos de una mínima realización de la funcionalidad ética que supone el principio enunciado.

A partir del Concilio Vaticano II y del magisterio de Pablo VI, ha entrado de lleno la orientación normativa que enunciaba Perroux: «Economía de todos los hombres y de todo el hombre» El Concilio Vaticano II afirma: «La finalidad principal de la producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (GS 64).

La visión del desarrollo económico como un «desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres» (PP 42), y la comprensión de la economía como un derecho y un servicio «a toda la familia humana» (QA 45), tienen profundas repercusiones para la formulación y la realización del ethos cristiano en relación con las realidades económicas. La igualdad de derechos de todo hombre, de todos los grupos, de todas las naciones, y en general de toda la familia humana, constituye un marco referencial cuyas implicaciones todavía no han sido deducidas en el terreno de la ética económica.

#### b) Aplicación: El destino universal de los bienes económicos

En una economía pre-industrial y de «pobreza», el principio del destino universal de los bienes económicos se entendía en el sentido de que la masa de bienes disponibles había sido destinada por Dios a

todos los hombres y que una desequilibrada repartición contradecía el orden divino. A partir de esta comprensión, fundamentaron los padres y teólogos la obligación de la limosna, el rechazo de lucro, la licitud de sustraer lo «ajeno» en situación de extrema necesidad, etc. Esta comprensión de los bienes como una masa estática interpreta el principio del destino universal de los bienes económicos afirmando que los «ricos» originan un desequilibrio injusto y que «sus bienes pertenecen a los pobres».

La economía de la época industrial es una economía dinámica y de «riqueza». Sin embargo, el principio del destino universal de los bienes sigue teniendo vigencia. La actividad económica, en su compleja estructura y en sus variadas funcionalidades, tiene que estar orientada hacia la realización del principio señalado. Pensemos, por vía de ejemplo, en los siguientes ámbitos de aplicación:

- las instituciones jurídico-positivas de dominio y apropiación han de ser sometidas a una revisión permanente, a fin de adaptarlas mejor a la consecución del reparto equitativo de los bienes;

- el interés producido en la actividad económica ha de repartirse equitativamente, a fin de que la economía tenga por beneficiario a todos los hombres;

- el desequilibrio económico entre los diferentes países es injusto porque contradice el principio de que los bienes económicos están destinados al bien de «toda la familia humana» (Pío XI).

---

La afirmación, permanentemente actualizada en referencia a la situación de la economía, de que los bienes tienen un destino universal es un criterio axiológico fundamental para la formulación de la ética económica desde una perspectiva cristiana. Su fuerza de iluminación axiológica es ilimitada; abarca todo el horizonte de la actividad económica.

---

## A. 4. La preferencia por el pobre

### a) Sentido del criterio

En la actuación de Jesús de Nazaret se advierte una preferencia por el más débil, preferencia que se traduce en rasgo normativo para sus seguidores.

En relación con la economía, el cristiano ha de tener una propensión indeclinable a situarse al lado y a favor de los pobres, que constituyen el grupo de los «débiles» en este ámbito de lo humano. A este respecto, es interesante constatar la diferencia entre la actitud de Malthus, quien considera a los pobres como intrusos indeseables en el festín de la naturaleza cuando todos los puestos están ya ocupados, y la actitud de León XIII, quien afirma que «la misma voluntad de Dios parece más inclinada del lado de los afligidos, pues Jesucristo llama felices a los pobres» (RN 31).

### b) Aplicación

Esta solidaridad preferencial con el pobre tiene una función ética singular en relación con la ética económica en épocas de crisis. En doble sentido:

– *Para tomar conciencia del justo reparto de los costos humanos y sociales que conlleva la crisis.* La propensión normal es que dichos costos recaigan desproporcionalmente sobre los más débiles, originando así la formación de una nueva clase social: «la de las víctimas de la crisis».

– *Para orientar la política económica que propone alternativas a la crisis.* Los obispos americanos han propuesto un criterio taxativo: la política económica ha de ser valorada por los «efectos sobre los pobres», adaptando así el segundo principio de la teoría rawlsiana sobre la justicia (Origins 16 [1986] 418).

---

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Conferencia Episcopal Norteamericana, *Justicia económica para todos*, n. 13-18 (Seis principios fundamentales de moral económica). PPC, Madrid 1987, 13-16 (recogemos el comienzo de cada principio):

Toda decisión o institución económicas deberán ser juzgadas de acuerdo con su capacidad de proteger o menoscabar la dignidad de la persona humana.

La dignidad humana sólo se alcanza y se protege en comunidad. Según nuestra enseñanza, la persona humana es a la vez sagrada y social.

Todos tienen derecho a participar en la vida económica de la sociedad. La justicia fundamental exige que se garantice a la gente un nivel mínimo de participación en la economía o hacer aportaciones.

Todos los miembros de la sociedad tienen una obligación especial para con los pobres y los débiles. En las Escrituras y el magisterio de la Iglesia hemos aprendido que la justicia de una sociedad se mide por la forma como trata a los pobres.

Los derechos humanos son las condiciones mínimas para que exista la vida en comunidad. Según la doctrina católica, los derechos humanos abarcan no sólo derechos civiles y políticos, sino también derechos económicos.

La sociedad en su conjunto, por medio de sus instituciones públicas y privadas, tiene la responsabilidad moral de realzar la dignidad humana y proteger los derechos humanos.

---

## B. Para AMPLIAR

Problemas concretos de moral económica.

---

B. 1. Problemática moral en torno al trabajo.

B. 2. Propiedad privada y moral cristiana.

B. 3. Moral de la empresa de producción.

---

### B. 1. Problemática moral en torno al trabajo

#### a) *Primación axiológica del trabajo*

Ante todo, la ética humanista y cristiana ha de resaltar la primacía axiológica del trabajo frente a cualquier otra realidad económica, incluida la propiedad. Juan XXIII, quien considera esta primacía valorativa del trabajo «como una prueba del progreso de la humanidad», encuentra la razón justificadora de esta afirmación en el hecho de que el trabajo procede inmediatamente de la persona humana: «Esta nueva actitud coincide plenamente con el carácter natural del trabajo, el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza son de carácter instrumental; y ha de ser considerada, por tanto, como una prueba del progreso de la humanidad» (MM 107).

Ha sido Juan Pablo II quien ha proclamado con mayor entusiasmo y con argumentación convincente la prioridad del trabajo humano dentro de las realidades económicas. Es imprescindible la lectura directa y completa de la encíclica *Laborem exercens* (14.8.1981): «Ante la realidad actual, en cuya

estructura se encuentran profundamente insertos tantos conflictos, causados por el hombre, y en la que los medios técnicos, fruto del trabajo humano, juegan un papel primordial (piénsese aquí en la perspectiva de un cataclismo mundial en la eventualidad de una guerra nuclear con posibilidades destructoras casi inimaginables), se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el principio de la prioridad del trabajo frente al *capital*» (LE 12).

El reconocimiento del valor primordial del trabajo en la vida económica lleva a situar las demás realidades en un rango inferior: «Es un hecho de nuestros días que el hombre prefiere el dominio de una profesión determinada a la propiedad de los bienes y antepone el ingreso cuya fuente es el trabajo, o derechos derivados de él, al ingreso que proviene del capital o de derechos derivados del mismo» (MM 106).

Por otra parte, la primacía axiológica del trabajo da una orientación peculiar a todo el edificio de la ética económica. Los restantes factores de la vida económica han de ser juzgados y transformados desde esta opción humanista por el trabajo.



## b) Deber y derecho al trabajo

No habrá nadie que niegue el deber que tiene todo hombre de trabajar. La enseñanza social católica pone de relieve esta exigencia básica de la persona y señala las razones que la justifican: el trabajo es medio para sostener la vida; en él se realiza el perfeccionamiento personal; cumple un servicio social; es, además, signo de la dimensión religiosa del hombre con Dios.

Tampoco se niega hoy día el derecho de todo hombre al trabajo. El problema radica en la creación de unas estructuras económicas en las cuales el derecho al trabajo sea eficazmente reconocido y garantizado. Aunque las concreciones del derecho al trabajo tienen matices diversos en los diferentes sistemas económicos, es necesario proclamar las siguientes *exigencias éticas generales*:

– Nadie puede beneficiarse a costa del paro de otros. En un sistema capitalista, los beneficios del capital no pueden adquirirse sin mirar a la creación de puestos de trabajo. Por otra parte, el pluriempleo, además de denotar otros fallos de injusticia estructural, atenta en muchos casos al derecho que otros tienen al trabajo.

– El Estado tiene que atender, de un modo particular, al problema de los parados, tratando de erradicar esta lacra casi endémica en la estructura económica de bastantes países.

– Los ordenamientos jurídicos en relación con el paro y desempleo han de formularse en función tanto del nivel individual como del bien de todo el sistema económico.

– El derecho al trabajo va unido con frecuencia al problema de la emigración; en principio, es preferible el desplazamiento del capital, a tener que someter a la emigración la mano de obra; por otra parte, el derecho a la emigración es en muchos casos una forma actual de reconocer y garantizar el derecho al trabajo.

## c) Condiciones humanas en el trabajo

Una importante perspectiva ética del trabajo es la que se refiere a sus *condiciones de proceso humanizador*. Nos referimos a toda clase de trabajo; y

pensamos no solamente en las condiciones inhumanas a que ha sido sometido el trabajo del proletariado (recuérdese el trabajo industrial del siglo XIX), sino también en las nuevas formas de alienación: excesiva división y especialización, mecanización, burocratización, etc.

El Concilio Vaticano II formuló un conjunto de exigencias éticas para que el trabajo constituya realmente un proceso de humanización tanto de los individuos como de los grupos humanos: «La actividad económica es de ordinario fruto del trabajo asociado de los hombres; por ello es injusto e inhumano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores. Es, sin embargo, demasiado frecuente también hoy día que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. Lo cual de ningún modo está justificado por las llamadas leyes económicas. El conjunto del proceso de la producción debe pues ajustarse a las necesidades de la persona y a la manera de vida de cada uno en particular y de su vida familiar, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad. Ofrézcase, además, a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo. Al aplicar, con la debida responsabilidad, a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, disfruten todos de un tiempo de reposo y descanso suficiente que les permita cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. Más aún, tengan la posibilidad de desarrollar libremente las energías y las cualidades que tal vez en su trabajo profesional apenas pueden cultivar» (GS 67).

## d) Exigencias éticas del trabajador

En relación con el trabajo es necesario indicar un conjunto de *aspectos concomitantes*:

– Al trabajo corresponde una justa retribución. La doctrina social de la Iglesia se ha preocupado de formular las exigencias éticas del salario justo, exigencias que hoy día han de ser interpretadas dentro del contexto más amplio de una política económica salarial y dentro de la dinámica de pactos y convenios colectivos cuyo protagonismo corresponde a los grupos sindicales.

– En muchas naciones, la conciencia moral tiene que protestar ante la injusticia de las retribucio-

nes asignadas, a veces de una forma incontrolada, a los trabajos de las profesiones liberales; no es justa la obtención de beneficios exagerados a costa de clientes que forzosamente se ven obligados a acudir a ciertos profesionales, como médicos, psicólogos, abogados, etc.

– Al trabajador le corresponde, además de una justa retribución, el derecho a las seguridades sociales, a la libre sindicación, etc. El trabajo también ha de ser considerado como fuente de ahorro y de una ulterior inversión, lo mismo que el medio más adecuado para acceder a una propiedad privada justa.

– La continua promoción del trabajador, sobre todo del obrero, a cotas crecientes de humanización ha de considerarse como una exigencia ética importante. La visión optimista de Juan XXIII sobre la elevación económico-social, política y cultural del mundo laboral tiene que traducirse en términos de ética: «Contemplamos el avance progresivo realizado por las clases trabajadoras en lo económico y en lo social. Inició el mundo del trabajo su elevación con la reivindicación de sus derechos, principalmente en el orden económico y social. Extendieron después los trabajadores sus reivindicaciones a la esfera política. Finalmente, se orientaron al logro de las ventajas propias de una cultura más refinada. Por ello, en la actualidad, los trabajadores de todo el mundo reclaman con energía que no se les considere nunca simples objetos carentes de razón y libertad, sometidos al uso arbitrario de los demás, sino como hombres en todos los sectores de la sociedad; esto es, en el orden económico y social, en el político y en el campo de la cultura» (PT 40).

### e) *Espiritualidad del trabajo*

La encíclica *Laborem exercens* dedica la última parte (capítulo V, n. 24-27) a la exposición de los principales «elementos para una espiritualidad del trabajo». En esta exposición se sintetizan los datos bíblicos, los principales contenidos de la tradición cristiana, así como las reflexiones teológicas de los últimos decenios:

– el trabajo ha de vivirse como participación en la obra del creador;

– el trabajador cristiano encuentra en Cristo el auténtico «hombre del trabajo»;

– la vida de trabajo cobra su sentido pleno si se la vivencia a través del misterio de la cruz y de la resurrección de Cristo.

Terminamos este apartado dedicado a la problemática moral en torno al trabajo colocando como *ideal normativo* las afirmaciones del Concilio Vaticano II: «El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos.

Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él, el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret» (GS 67).

---

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre Libertad y Liberación* (22.3.1986), n. 82-88: *La civilización del trabajo*

El evangelio del trabajo.

Una verdadera civilización del trabajo.

Bien común nacional e internacional.

El valor del trabajo humano.

Promover la participación.

Prioridad del trabajo sobre el capital.

Reformas en profundidad.

---

## B. 2. Propiedad privada y moral cristiana

### a) Clarificación en el concepto de propiedad

La mejor clarificación que se puede hacer en el tema de la apropiación de los bienes es *distinguir en esta realidad diversos niveles*. Solamente así se puede lograr una clarificación sobre el mismo término y concepto de propiedad.

Al distinguir los niveles significativos de la realidad, iremos señalando la calificación ética de cada una de estas instancias, tratando de aclarar la orientación moral sobre el tema.

– *Primer nivel*: Relación de «señorío» del hombre con los bienes económicos (la propiedad como categoría «antropológica»).

En este primer nivel significativo, de carácter antropológico, la propiedad expresa el tipo de relación que el hombre establece con los bienes económicos: relación de «señorío». Se expresa así un contenido más «antropológico» que «económico», aunque tal afirmación no deja de tener funcionalidad para la organización humana de la economía.

La ética humanista y cristiana no puede por menos de aceptar y defender esta significación antropológica de la propiedad. Esta es también la doctrina de santo Tomás (2-2, q. 66, a. 1). Por otra parte, el magisterio social de los papas ha utilizado esta afirmación como argumento para defender la propiedad, aunque algunas veces la ha extrapolado indebidamente para defender la propiedad privada.

– *Segundo nivel*: Destino de los bienes al servicio de todos los hombres (la propiedad como categoría «ética»).

En este segundo nivel significativo, de carácter ético, la propiedad expresa la exigencia de que los bienes económicos sean efectivamente del uso y servicio de todos los hombres. Todavía no se puede hablar en términos jurídicos; por eso, si se emplea la expresión «derecho al uso de los bienes temporales», el término «derecho» ha de entenderse como «exigencia» (= derecho) moral.

La ética cristiana sitúa en este nivel, de una forma primaria y prevalente, la moral de la propiedad. El Concilio Vaticano II ha «rescatado» este valioso elemento de la tradición moral cristiana. «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes» (GS 69).

– *Tercer nivel*: Apropiación efectiva de los bienes por parte del hombre (la propiedad como categoría «socio-jurídica»).

En este tercer nivel significativo, de carácter socio-jurídico, la propiedad expresa la efectividad de los dos niveles anteriores: el «señorío» del hombre se realiza si de hecho, es decir, en la concreción socio-jurídica, se da esa relación; el destino universal de los bienes quedaría sin verificación real si no se concretase en las instancias socio-jurídicas de la realidad. Aquí la palabra 'propiedad' no quiere decir propiedad individual, ni propiedad colectiva, ni propiedad privada, ni propiedad pública; quiere decir solamente régimen de atribución singularizada de bienes concretos a hombres o grupos concretos.

La ética cristiana afirma la coherencia, en principio, del régimen socio-económico de apropiación. Frente a un radical y utópico «comunismo» de bienes sin estructuras socio-jurídicas, la razón humana reconoce la necesidad del régimen de atribución o de propiedad. Santo Tomás (2-2, q. 66, a. 2), y en general la tradición teológico-moral, ha defendido esta postura, aunque con frecuencia los autores cristianos, llevados de la nostalgia paradisíaca del comunismo total y constatando la voracidad que conlleva el régimen de apropiación en sus formas históricas, han declarado esta situación como consecuencia del «pecado original».

Al defender el régimen socio-económico de propiedad frente al «comunismo» utópico e integral, conviene tener en cuenta dos cosas: primera, no contradecir con tal afirmación la verificación real

de la previa exigencia ética del destino universal de los bienes; segunda, no utilizar indebidamente los argumentos de este nivel para defender la propiedad privada.

Teniendo en cuenta estos diversos niveles significativos de la propiedad, hay que revisar el estereotipo de que el cristianismo defiende la propiedad como un «derecho natural». ¿Es verdadera esta afirmación?

Nos convence la respuesta que da la Comisión Pontificia «Justitia et Pax»: «Hablando de 'derecho natural' de propiedad (o de formulaciones semejantes), la Iglesia subraya un elemento fundamental que existe 'en el hombre, en todo hombre', y que lo lleva a apropiarse de los bienes materiales, en la perspectiva humana y social que acabamos de recordar. El dinamismo que se encuentra implicado en este elemento exige una organización concreta 'positiva' del derecho y la orienta; pero esta organización no se identifica pura y simplemente con el 'derecho natural' tal y como lo entiende la Iglesia. Ahora bien, para la mentalidad dominante, el vocablo 'derecho de propiedad' evoca inmediatamente un régimen concreto de derecho positivo de propiedad.

La consecuencia es que para algunos en buena fe (pero sin profundizar) y para muchos en mala fe, la doctrina de la Iglesia ha sido y es todavía 'usada' para identificar como 'natural', en el sentido de 'permanente e intocable', a un régimen existente de propiedad. En realidad, la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad comporta la exigencia de reexaminar sin cesar, mediante los procedimientos democráticos previstos, los regímenes de propiedad existentes para adaptarlos a la finalidad humana y social propia de ellos. La verdadera cuestión es entonces la siguiente: ¿Permite todavía el régimen existente y su evolución en curso a todos los hombres llevar a la práctica su derecho 'natural' ('natural', es decir, válido para todos) de tener acceso, bajo una u otra forma, a un cierto poder sobre las cosas? ¿O, al contrario, el régimen existente y su lógica conducen a excluir a la mayoría de tal perspectiva, y por un nuevo abuso conducen además a una concentración en manos de pocos, no solamente de las responsabilidades de la propiedad, sino también del conjunto de los poderes sociales y polí-

ticos?» (*El destino universal de los bienes: Ecclesia* 37 [1977] 1110).

### b) *Las instituciones positivas de la propiedad*

A la luz de los principios anteriores, la ética debe enfrentarse con las *instituciones positivas* del régimen actual de propiedad. Esta ha revestido y reviste formas muy variadas, según la evolución cultural y según la constitución social de la comunidad.

#### ● *Propiedad de los bienes de consumo*

Aunque es difícil hacer una catalogación perfecta de los llamados «bienes de consumo» en cuanto contradistintos a los bienes de producción, todos los regímenes de propiedad tienen en consideración esta división. Desde el punto de vista moral, «todo el mundo está de acuerdo (o casi) para dejar en *propiedad privada* los bienes de consumo, aquellos que se destruyen con su uso (aun en el caso de que su distribución sea, a veces, comunitaria); por otra parte, los regímenes colectivistas admiten con frecuencia la propiedad de los bienes de producción preindustriales tradicionales (la casa, la parcela de tierra, el huerto, unas cuantas cabezas de ganado, las herramientas, etc.)» (J.-M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo*. Barcelona 1973, 138-139).

#### ● *Propiedad de los bienes de producción*

Es aquí donde está el problema del régimen de propiedad. Simplificándolo al máximo, se puede afirmar lo siguiente desde el punto de vista moral:

1) Existen en la actualidad *dos formas injustas* o «desnaturalizadas» de propiedad: la propiedad privada capitalista y la propiedad totalmente colectivista.

– La propiedad privada capitalista es una forma de propiedad privada que se realiza sobre la base de la separación entre el capital y el trabajo, que prospera por la fuerza del lucro como motor dinámico objetivo, que tiende objetivamente a reducir al hombre a un instrumento y que no cons-

truye la comunidad humana. Por estas serias e importantes razones, creemos que la propiedad privada capitalista es inmoral. Pablo VI habló duramente de la «unilateralidad de la posesión de los medios de producción» como uno de los factores del sistema económico-social capitalista que «no trae la perfección, no trae la paz, no trae la justicia», al continuar «dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas y caracterizando a la sociedad por el malestar profundo y lacerante que la atormenta» (Discurso de Pablo VI a la Unión de Empresarios y Dirigentes Católicos: *Ecclesia* 24 [1964] 889). En ningún otro texto del magisterio eclesiástico encontramos condena moral tan fuerte del sistema capitalista y de la propiedad privada capitalista. Los «correctivos» que se tratan de adoptar frente al régimen de propiedad privada capitalista no alteran su dinámica estructural y, por tanto, no cambian el juicio moral negativo.

– El régimen de propiedad *colectivista* que anule la función personalizadora inherente a la realidad humana de la propiedad es también inmoral. La doctrina social de la Iglesia, desde León XIII hasta Pablo VI y el Concilio Vaticano II, ha defendido fielmente este valor humano. Las razones en que se apoyan son de diversa índole; pero conviene destacar que, desde Pío XII y Juan XXIII, la razón fundamental se encuentra en la afirmación de que alguna forma de propiedad privada es necesaria para «la exteriorización de la libertad humana».

Al rechazar, como inmorales, estas dos formas de propiedad (la capitalista y la colectivista), tenemos en cuenta el criterio básico de la «personalización» que ha de realizarse en cualquier forma de propiedad.

2) Todas *las demás formas de propiedad*, con tal de que sigan salvaguardando y en la medida en que favorezcan el criterio básico de la «personalización» (= función individual y función social), son aceptables desde el punto de vista moral. En este terreno ya entran en juego las diversas opciones tácticas, en las cuales no debe «comprometerse» la moral. Únicamente queremos señalar algunas perspectivas éticas:

– Lo humano admite múltiples formas de realización. Aplicado este criterio al campo de la propiedad, es necesario admitir una gama variada en las

formas de propiedad: desde la privada a la pública pasando por las propiedades de colectividades o de corporaciones (familias, municipios, asociaciones, etc.).

– Entre las formas de propiedad, la ética cristiana ha de manifestar una preferencia especial para aquellas en las que mejor se realiza el valor de la comunitariedad, como son las que se rigen por criterios de «autogestión».

– En la elección de las formas de propiedad (privada, pública, colectiva, etc.), es necesario tener en cuenta las conveniencias situacionales; cada momento y cada situación irán postulando variaciones adecuadas en el régimen de propiedad.

– Dejando a salvo el pluralismo de opciones en los diversos niveles técnicos, creemos que la ética cristiana ha de desengancharse de la inspiración capitalista y orientarse hacia una inspiración socialista no totalitaria.

### c) *Problemas morales derivados*

– La propiedad privada «no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto» (PP 23). Antes que la exigencia a la apropiación privada de bienes, aunque se encuentre garantizada por ordenamientos jurídicos, está la exigencia del destino universal de los bienes. Esto se traduce en los siguientes principios éticos: 1) «quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí» (GS 69); 2) «los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos» (*Ibid.*); 3) «el hombre no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás» (*Ibid.*). Sobre estas exigencias éticas del destino universal de los bienes, que para algunos es lo único que tiene de «cristiano» la propiedad privada, ya nos hemos detenido en páginas anteriores.

– Según hemos afirmado varias veces, el título jurídico de propiedad y de dominio no garantiza de por sí la licitud moral de la apropiación. Esto supone que los ordenamientos jurídicos han de ser so-

metidos a una revisión continua para que realicen mejor la justicia y la equidad; en conciencia ha de revisarse la licitud de «beneficios» desproporcionados al servicio prestado, de «fortunas» construidas sobre la nada y sin haber realizado el justo reparto, de empresas «autofinanciadas» indebidamente. Por otra parte, la titularidad jurídica de los bienes no ha de impedir reformas socio-económicas necesarias, como, por ejemplo, la reforma agraria. Las afirmaciones anteriores no invalidan el derecho de dominio legítimamente adquirido y con justa funcionalidad económico-social.

– El acceso de todos a la propiedad privada, exigencia proclamada por el magisterio social de la Iglesia, ha de entenderse y realizarse dentro de las siguientes coordenadas: para los que se ven privados de ella, como realización de su «autonomía personal y familiar» y como «ampliación de la libertad humana» (GS 71), pero nunca como satisfacción del apetito de lucro capitalista; para los que tienen titularidad de dominio, como una conversión continua a la «función personalizadora» de la propiedad.

– La actual tendencia a la socialización de la propiedad no ha de ser impedida por la ética cristiana. Sin embargo, tampoco puede dejar de expresar un conjunto de anotaciones crítico-prospectivas: 1) la socialización no ha de entenderse como «estatalización», en el sentido de un «capitalismo estatal» o un «socialismo estatal»; 2) «en las posturas más avanzadas de los autores cristianamente inspirados se reconoce siempre la remuneración obligatoria en caso de expropiación» (G. Mattai, *Propiedad*: DETM 873); 3) la inspiración cristiana ha de tender a propiciar formas de «socialización autogestionaria».

Al término de estas anotaciones éticas sobre la apropiación de los bienes económicos, es conveniente señalar la necesidad de reformas estructurales, pero más aún la inaplazable exigencia de una «mentalización» cristiana en relación con esta realidad humana y socio-económica de la propiedad.

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens*, n. 15: El argumento «personalista» de la propiedad privada.

El principio de la prioridad del trabajo respecto al capital es un postulado que pertenece al orden de la moral social. Este postulado tiene importancia clave tanto en un sistema basado sobre el principio de la propiedad privada de los medios de producción, como en el sistema en que se haya limitado, incluso radicalmente, la propiedad privada de estos medios. El trabajo, en cierto sentido, es inseparable del capital, y no acepta de ningún modo aquella antinomia, es decir, la separación y contraposición con relación a los medios de producción, que han gravado sobre la vida humana en los últimos siglos, como fruto de premisas únicamente económicas. Cuando el hombre trabaja, sirviéndose del conjunto de los medios de producción, desea a la vez que los frutos de este trabajo estén a su servicio y al de los demás y que en el proceso mismo del trabajo tenga la posibilidad de aparecer como corresponsable y coartífice en el puesto de trabajo al cual está dedicado.

Nacen de ahí algunos derechos específicos de los trabajadores, que corresponden a la obligación del trabajo. Se hablará de ellos más adelante. Pero hay que subrayar ya aquí, en general, que el hombre que trabaja desea no sólo la debida remuneración por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él, a la vez que trabaja incluso en una propiedad común, sea consciente de que está trabajando «en algo propio». Esta conciencia se extingue en él dentro del sistema de una excesiva centralización burocrática, donde el trabajador se siente engranaje de un mecanismo movido desde arriba; se siente por una u otra razón un simple instrumento de producción, más que un verdadero sujeto de trabajo dotado de iniciativa propia. Las enseñanzas de la Iglesia han expresa-

do siempre la convicción firme y profunda de que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además y, sobre todo, los valores personales. El mismo sistema económico y el proceso de producción redundan en provecho propio cuando estos valores personales son plenamente respetados. Según el pensamiento de santo Tomás de Aquino (2-2, q 65. a. 2), es primordialmente esta razón la que atestigua en favor de la propiedad privada de los mismos medios de producción. Si admitimos que algunos ponen fundados reparos al principio de la propiedad privada —y en nuestro tiempo somos incluso testigos de la introducción del sistema de la propiedad «socializada»—, el argumento personalista, sin embargo, no pierde su fuerza, ni a nivel de principios ni a nivel práctico. Para ser racional y fructuosa, toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar en «algo propio». En caso contrario, en todo el proceso económico surgen necesariamente daños incalculables; daños no sólo económicos, sino ante todo daños para el hombre.

### B. 3. Moral de la empresa de producción

La importancia de los problemas técnicos y morales planteados por la empresa de producción se evidencia al advertir que es una estructura básica dentro del sistema económico, tanto capitalista como socialista; es una estructura humana donde se fraguan, en gran medida, las relaciones interhumanas y sociales; es una estructura profesional, en donde nacen y a la que se orientan diversas profesiones actuales. Por eso mismo no ha de extrañar que sea la empresa de producción uno de los temas fundamentales de la doctrina social cristiana.

#### a) Valoración ética de las formas de empresa

La primera aproximación ética a la realidad de la empresa se concreta en la valoración de las principales formas que de hecho adopta esta estructura económica en la actualidad. El cristianismo no ha creado la empresa moderna. Esta ha surgido como un fenómeno histórico, social y económico de los últimos tiempos. Pero no por eso esta realidad económica escapa al discernimiento de la racionalidad ética. La moral tiene por cometido rechazar formas y tipos de empresa que no respeten el valor de la persona humana y orientar esta realidad socioeconómica hacia realizaciones cada vez más perfectas.

Ateniéndonos a esta primera forma de aproximación ética y siguiendo las orientaciones de la doctrina social de la Iglesia, hacemos las siguientes anotaciones crítico-valorativas de los principales tipos de empresa:

- *Empresa capitalista.* Aunque volveremos a plantear el problema de la moralidad de esta estructura empresarial, conviene advertir por el momento lo siguiente. La empresa capitalista se apoya sobre un sistema económico que ha sido duramente «criticado» por el magisterio social de los papas. Con referencia directa a la empresa capitalista, la doctrina social de la Iglesia no ha emitido un juicio directamente condenatorio; ha admitido su legitimidad, sin que por ello la haya considerado como la estructura ideal de empresa. La empresa capitalista, aun sin discutir por el momento la legitimidad ética de su configuración estructural, tiene que ser sometida a profundas transformaciones para corregir sus radicales injusticias.

- *Empresa cooperativista.* Históricamente, el movimiento cooperativista en su forma moderna no surgió inspirado en la doctrina social de la Iglesia. Pero el movimiento cooperativista ha sido mirado con mucha simpatía por la Iglesia católica. Recordar a este respecto la importancia otorgada a la empresa cooperativista y a la empresa artesanal por Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (n. 85-90). En relación con las cooperativas, creemos que deben evitarse dos posiciones extremas de sig-

no contrario: la de los que creen que puede constituir una forma de estructura exclusiva para todo tipo de empresas, y la de los que creen que tiene un campo muy reducido y limitado de expansión, sobre todo en el ámbito de la producción industrial.

- Empresa *colectivista*. Con relación a la empresa totalmente colectivizada, su estructura económica es recusable por las implicaciones en el deterioro de los derechos del individuo.

Sin embargo, conviene anotar que las formas de autogestión son muy laudables, con tal de que no corran peligro las libertades personales y cívicas y de que no aparezca la imposición coactiva como forma generalizada de explotación de los bienes económicos.

- Empresa *pública*. Respecto a la empresa pública hay que tener en cuenta los siguientes aspectos previos al juicio moral: 1) creciente extensión, debido a diversas causas (desarrollo de los núcleos de concentración urbana, crisis económicas, necesidades de carácter estratégico, etc.); 2) establecer la distinción correspondiente entre los conceptos y realidades de «nacionalización», «socialización», «estatalización»; 3) valoración económica de la empresa pública en los fallos que su sistema puede comportar (la experiencia dice que, en la mayoría de los casos, el Estado es peor empresario que el particular).

La doctrina social de la Iglesia sobre la empresa pública puede ser resumida en las siguientes afirmaciones:

- La *empresa pública* es admitida, con tal de que se guarde también aquí el principio de la función subsidiaria del Estado: «Lo que hasta aquí hemos expuesto no excluye, como es obvio, que también el Estado y las demás empresas públicas posean legítimamente bienes de producción, de modo especial cuando éstos llevan consigo tal poder económico que no es posible dejarlos en manos de personas privadas sin el peligro del bien común. Sin embargo, también en esta materia ha de observarse íntegramente el principio de la función subsidiaria» (MM 116-117).

- La *nacionalización íntegra* no es admisible por contradecir valores fundamentales: «la conciencia

cristiana no puede admitir como justo un orden social que o niega en principio o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad, así sobre los bienes de consumo como sobre los medios de producción» (Pío XII, 1-10-1944, en P. Galindo, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*. Madrid 1955, 106).

### b) *Criterios éticos para la transformación de la empresa*

Estos criterios éticos se orientan en diversas direcciones, según corresponde a la complejidad de contenido y función de la empresa moderna:

- Relación de la empresa con el Estado, con los sindicatos, con las organizaciones profesionales y con la sociedad en general.

- El justo beneficio a otorgar, como remuneración, a la actividad empresarial (beneficio que ha de establecerse con criterios de equidad en relación con la justa remuneración de los trabajadores, el justo precio, el interés justo a las aportaciones del capital, y la contribución al bien común mediante el pago de los justos impuestos).

- Valoración de los problemas creados por el nuevo planteamiento de empresa: concentración de capitales en las grandes unidades de producción, importancia de los accionistas en la dirección de la empresa, restricción de la competencia en el mercado, etc.

- El problema moral del despido y de los convenios colectivos.

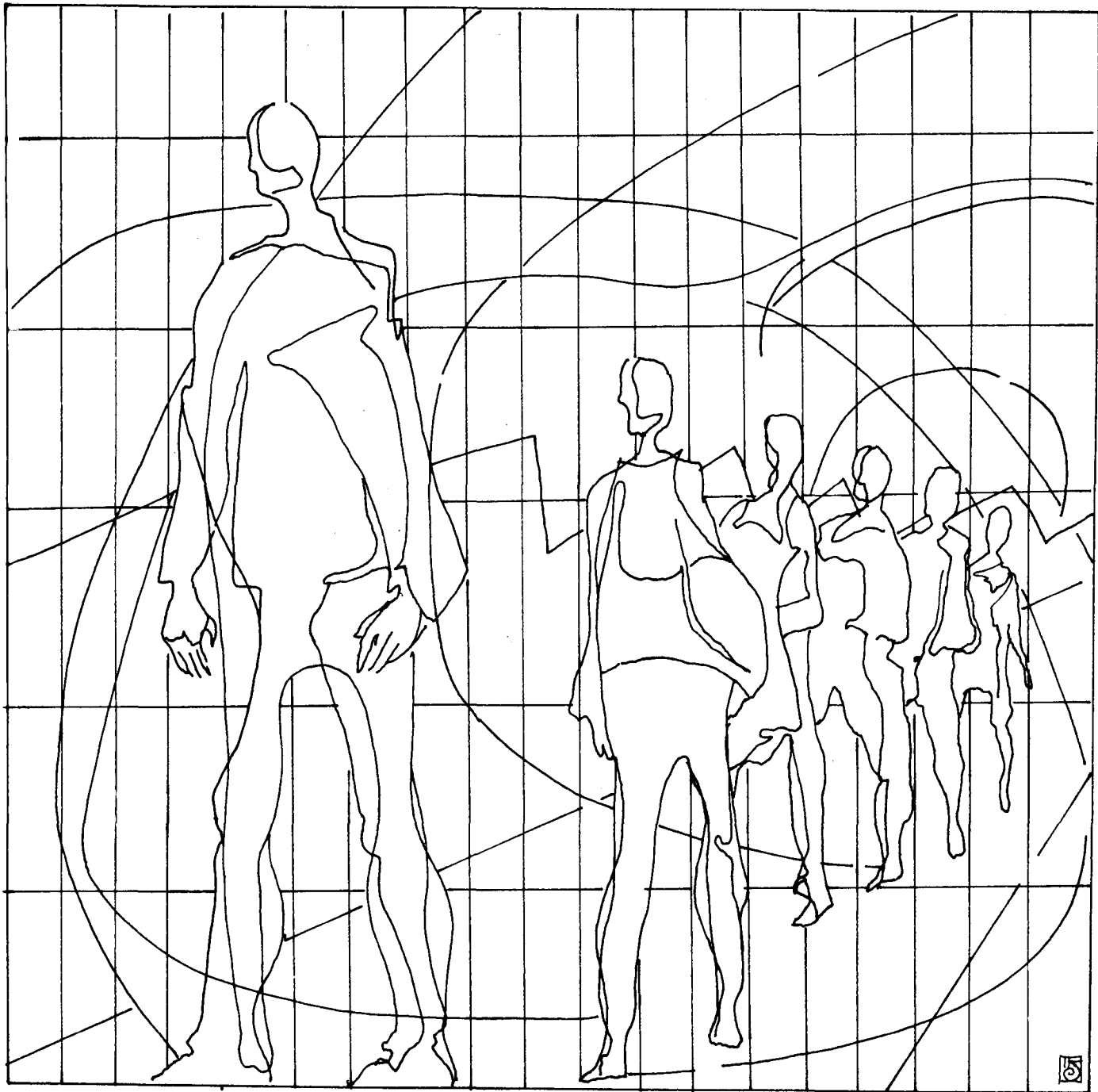
- Valoración ética de la influencia y de la presión que las empresas ejercen en la vida política.

Estos y otros problemas hacen de la empresa una realidad moral de primera importancia en el mundo actual.

### c) *Participación de los trabajadores en la empresa*

Queremos resaltar uno de los problemas morales implicados en la estructura de la empresa moderna. Nos referimos a la participación de los trabajadores en la empresa.





El tema de la participación de los obreros, no sólo en la propiedad y en los beneficios, sino también en la gestión de la empresa, ha sido una constante en la doctrina social de la Iglesia, aunque planteado con matices diversos: desde la perspectiva del «contrato de sociedad» en Pío XI (QA 65), desde las precisiones jurídicas sobre el derecho de los obreros a la «cogestión» en Pío XII, desde la consideración de la empresa como «comunidad de personas» en Juan XXIII (MM 91).

Sin atender a falsos temores sobre consecuencias «económicamente catastróficas» de la participación de los trabajadores en la gestión de la empresa, aunque siendo conscientes de la evolución real y doctrinal de este tema, lo mismo que de los matices de contenido en los conceptos de «participación» y «cogestión», es necesario afirmar con el Concilio Vaticano II la exigencia ineludible de la «activa participación de todos en la empresa»: «En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto. Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes legítimamente elegidos» (GS 68).

Este derecho básico a la participación activa de todos los que están comprometidos en la empresa debe traducirse en la creación de estructuras de participación y autogestión, en la modelación de un tipo de hombre dispuesto a realizar la forma en que se concreta actualmente la dignidad de la persona: la participación (OA 22).

#### *d) Moralidad de la empresa capitalista en cuanto estructura económica concreta*

La pregunta decisiva que se hace la ética en relación con la empresa capitalista es su licitud moral en cuanto estructura económica concreta.

Hemos de reconocer que la doctrina social católica no ha declarado como inmoral la estructura económica en sí de la empresa capitalista; más aún, ha partido de su aceptación teórica para proponer sistemas de corrección en orden a su mejora. Pero también hemos de reconocer que los «correctivos» propuestos son de tal importancia que llegan hasta la estructura misma de la realidad económica en cuestión; más aún, se puede aceptar que el interrogante sobre la moralidad de la estructura capitalista de la empresa es una cuestión abierta y no cerrada en el magisterio social de la Iglesia.

Si se quiere realizar el criterio ético de que «la empresa sea una auténtica comunidad humana» (MM 91) y de que «se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa» (GS 68), la estructura capitalista de la empresa ha de ser suprimida de raíz y transformada en sus mismas bases. Ante la urgencia de las indicaciones éticas de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, algunos autores han optado por declarar como imposible su puesta en práctica.

Por nuestra parte, preferimos sacar las conclusiones correspondientes a los principios éticos enunciados por Juan XXIII y por el Concilio Vaticano II. Pero antes queremos recordar un texto importante de Pablo VI, que hemos reservado para el final. Se trata de la famosa, y también bastante silenciada, alocución del Papa a la Unión de Empresarios y Dirigentes Católicos (U.C.I.D.), del 8 de junio de 1964 (AAS 56 [1964] 574-777; Ecclesia 24 [1964] 889-891).

Constata Pablo VI los problemas humanos existentes en las empresas: «Vuestras empresas, maravillosos frutos de vuestros esfuerzos, ¿no son acaso motivo de disgustos y de choques? Las estructuras mecánicas y burocráticas funcionan perfectamente, pero las estructuras humanas todavía no. La empresa, que por exigencia constitucional es una cola-

boración, un acuerdo, una armonía, ¿no es acaso hoy todavía una fricción de espíritus y de intereses?».

Ante esta constatación, *insinúa* Pablo VI *la causa del malestar*: «Ha de tener algún vicio profundo, una radical insuficiencia este sistema, si desde sus comienzos cuenta con semejantes reacciones sociales».

Esta insinuación de un «vicio profundo» y de una «radical insuficiencia» *queda afirmada* a continuación con todo convencimiento y seriedad al decir que el sistema económico-social en el que se integra la empresa capitalista no aporta la paz ni la justicia, sino la división y la opresión de los hombres: «Es un hecho que el sistema económico-social, creado por el liberalismo manchesteriano y que todavía perdura en el criterio de la unilateralidad de la posesión de los medios de producción, de la economía encaminada a un provecho privado prevalente, no trae la perfección, no trae la paz, no trae la justicia, si continúa dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas, y caracteriza a la sociedad por el malestar profundo y lacerante que la atormenta, apenas contenido por la legalidad y la tregua momentánea de algunos acuerdos en la lucha sistemática e implacable, que debería llevarla a la opresión de una clase contra otra».

Creemos que, siendo coherentes con los análisis morales de la empresa capitalista y en armonía con lo dicho anteriormente sobre el contrato de trabajo en régimen de asalariado, se puede y se debe afirmar la injusticia radical de la estructura capitalista

de la empresa. Hecha esta afirmación, no toca a la ética proponer soluciones técnicas, pero sí urgir la transformación radical de las estructuras existentes. Teniendo clara la meta del cambio estructural, son aceptables y dignos de encomio los «correctivos» que se proponen para humanizar la situación actual de la empresa.

---

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens*, n. 16 y 17: *El empresario «indirecto»* (recogemos los primeros párrafos):

La distinción entre empresario directo e indirecto parece ser muy importante en consideración de la organización real del trabajo y de la posibilidad de instaurar relaciones justas o injustas en el sector del trabajo.

Si el *empresario directo* es la persona o la institución con la que el trabajador estipula directamente el contrato de trabajo según determinadas condiciones, como *empresario indirecto* se deben entender muchos factores diferenciados, además del empresario directo, que ejercen un determinado influjo sobre el modo en que se da forma, bien sea al contrato de trabajo, bien sea, en consecuencia, a las relaciones más o menos justas en el sector del trabajo humano.

---

## C. Para PROFUNDIZAR

Los sistemas económicos ante la moral cristiana.

- 
- C. 1. Introducción.
  - C. 2. Inhumanidad del capitalismo.
  - C. 3. Debilidad ética del colectivismo.
- 

### C. 1. Introducción

Cuando se habla de «sistema económico», se alude a un determinado tipo de organización de la economía. Esta organización depende del esquema estructural que sirve de trama para integrar y conformar las relaciones nacidas de la economía.

Aunque no es unánimemente compartida la enumeración y catalogación de los sistemas económicos vigentes, por nuestra parte creemos que la valoración moral tiene que concentrarse en dos opciones económicas básicas: la capitalista y la colectivista. El criterio de distinción lo ponemos en dos pilares fundamentales: la forma de propiedad de los medios de producción (capitalista o colectivista) y la forma de planificación de necesidades y de bienes (mercado o control estatal). Las variantes de estos dos grandes sistemas han de ser tenidos en cuenta, pero sabiendo que, al hablar de «terceras vías» del neo-liberalismo (neo-capitalismo) y del neo-marxismo (neo-socialismo), se permanece prisionero del modelo económico y en él exclusivamente interesado.

Por razones de claridad, damos a cada uno de los modelos el término siguiente: *capitalismo* para el sistema basado en la propiedad privada «capitalista» de los medios de producción y en la planificación de la necesidad y de su correspondiente satisfacción económica por el control del comercio libre;

*colectivismo* (y no socialismo) para el sistema basado en la propiedad pública «colectivista» de los medios de producción y en la planificación de las necesidades y de su correspondiente satisfacción económica por el control del poder estatal.

Creemos que la reflexión ética puede ofrecer una notable aportación a la discusión sobre los sistemas económicos. Es cierto que los sistemas económicos no caerán, como las murallas de Jericó, por la fuerza de las trompetas de los moralistas (W. Sombart). Sin embargo, también es cierto que los sistemas económicos en última instancia se apoyan en opciones humanas globales, es decir, en creencias éticas. Ahora bien, si la humanidad da un viraje en sus creencias éticas, también lo dará en el planteamiento del sistema económico.

### C. 2. Inhumanidad del capitalismo

#### a) Rasgos descriptivos

Bajo la etiqueta de capitalismo se encierran *varias formas históricas y actuales* de organizar la economía. Entre las históricas conviene recordar el «liberalismo económico» del siglo XIX con sus variantes locales y temporales. La «economía de mercado» caracteriza a todas las formas actuales del capitalismo, aunque las concreciones dan lugar a va-

plantes importantes, debido a la mayor o menor insistencia en la planificación o la libertad, en los aspectos sociales o en los individuos, etc. Se puede hablar de un «neo-capitalismo», que conserva rasgos esenciales del capitalismo tradicional, aunque haya introducido variaciones importantes en él.

El capitalismo, a pesar de sus variantes históricas y actuales, tiene una *unidad de identificación*. El capitalismo es una realidad histórica, representa una época. Existe una «revolución capitalista», entendida como cambio cualitativo en la manera de vivir y de entender la actividad económica. El significado histórico y humano de esta revolución, por la que todavía muchos países se orientan, se encuentra suficientemente estudiado. Su sello occidental, su génesis y desarrollo desde el final de la edad media hasta el momento actual, su correlación con el cristianismo (en sus variantes católica y protestante), su «espíritu» en cuanto configuración de un tipo humano especial, sus raíces biológico-culturales, sus «milagros» de elevación económica, su «infierno» de miseria y explotación, sus posibilidades de viabilidad futura: son otros tantos aspectos en que ha sido analizado el fenómeno económico-social del capitalismo.

El sistema económico capitalista depende de, y al mismo tiempo origina, un *sistema ideológico correlativo*, que puede ser considerado como «los fundamentos filosóficos de la economía de mercado». Esta cosmovisión se compone de los siguientes elementos: prioridad valorativa de la libertad individual; consideración de la justicia en clave de equidad inter-individual (justicia conmutativa); sanción filosófica y jurídica de la propiedad privada; aceptación del mercado como el instrumento más apto para lograr el equilibrio económico; utilización de la economía para ejercer el poder (social, político), etc. El sistema económico capitalista tiene su correlato en la política y en la cultura capitalistas.

### b) Valoración ética

El magisterio eclesiástico ha condenado bastantes veces el liberalismo económico. Baste recordar la tajante condena de Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*: «Por desgracia, sobre estas nuevas

condiciones de la sociedad ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador del 'imperialismo internacional del dinero'. No hay mejor manera de reprobar un tal abuso que recordando solemnemente, una vez más, que la economía está al servicio del hombre» (PP 26).

Si estas condenas pueden interpretarse como referidas a sistemas capitalistas superados (liberalismo económico del siglo XIX, etc.), no así el fino análisis que hizo Pablo VI en su discurso a la U.C.I.D. (Unione Cristiana d'Imprenditori e Dirigenti), el 8 de junio de 1964, discurso que causó fuerte impresión y que fue citado en la nota 7 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.

En este discurso emite Pablo VI un juicio severo sobre el capitalismo, sabiendo distinguir entre el capitalismo histórico y el capitalismo actual. Su mirada está fija en el capitalismo actual, cuando dice: «Es verdad que quien hoy hable, como hacen muchos, del capitalismo con los conceptos que lo definieron en el siglo pasado, da prueba de estar retrasado con relación a la realidad de las cosas, pero es un hecho que el sistema económico-social, creado por el liberalismo manchesteriano y que todavía perdura en el criterio de la unilateralidad de la posesión de los medios de producción, de la economía encaminada a un provecho privado prevalente, no trae la perfección, no trae la paz, no trae la justicia, si continúa dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas, y caracteriza a la sociedad por el malestar profundo y lacerante que la atormenta, apenas contenida por la legalidad y la tregua momentánea de algunos acuerdos en la lucha sistemática e implacable, que debería llevarla a la opresión de una clase contra la otra» (Ecclesia 24 [1964] 889-891).

El análisis que hace Pablo VI del capitalismo es certero: la estructura económica capitalista se basa en «la unilateralidad de la posesión de los medios

de producción» y en «la economía encaminada a un provecho privado prevalente». Las consecuencias lógicas de tal sistema económico también son agudamente señaladas: este tipo de economías «no trae la paz, no trae la justicia, continúa dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas», y origina «una lucha sistemática e implacable que lleva a la opresión de una clase contra la otra». El juicio ético no hace falta explicitarlo: un sistema económico basado en tales presupuestos y que conduce a tales consecuencias no puede por menos de ser inmoral en su misma estructura.

Compartiendo los razonamientos anteriores, nos inclinamos a la valoración estructuralmente negativa del sistema económico capitalista por las tres razones siguientes: a) introduce el «lucro» como el motor decisivo de la actividad económica, contrariando así la visión humana y cristiana de toda actividad como servicio perfecto del hombre; b) la propiedad privada capitalista de los medios de producción hace del hombre un «instrumento» y de su trabajo una «mercancía», contrariando de este modo la dignidad inalienable e instrumentalizable de la persona; c) la división económica engendra inevitablemente el antagonismo y la lucha en la sociedad humana, contrariando así uno de los principios básicos de la comprensión humana y cristiana de las relaciones entre los hombres.

El magisterio social de Juan Pablo II se sitúa en idéntica postura crítica frente al capitalismo. Baste recordar su exposición cualificada en la encíclica *Laborem exercens*: a) afirmación del principio de la prioridad del «trabajo» frente al «capital» (n. 12); b) proclamación del criterio ético de que solamente es justo «aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador» (n. 13); c) condena del capitalismo: «desde esta perspectiva, sigue siendo inaceptable la postura del 'rígido' capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de pro-

ducción como un 'dogma' intocable en la vida económica» (n. 14).

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis* ha vuelto a expresar Juan Pablo II su actitud crítica ante el capitalismo (n. 21).

### C. 3. Debilidad ética del colectivismo

#### a) Rasgos descriptivos

Bajo el término de «colectivismo» encuadramos los sistemas económicos nacidos de la matriz del comunismo marxista, cuya realización paradigmática se encuentra en la economía de la URSS. Es necesario, sin embargo, reconocer que existen notables diferencias entre la «economía totalmente planificada» y el «socialismo democrático» (economía de mercado propuesta por O. Osik; modelo yugoslavo de autonomía administrativa; etc.). Aunque existen formas colectivistas alejadas de los presupuestos marxistas, como es el caso de algunas experiencias africanas, y aunque persisten propuestas de comunismo utópico, sin embargo la economía «planificada», en cuanto polo contrapuesto a la economía «libre», tiene su lugar apropiado en el horizonte señalado por el comunismo marxista. En algunos casos, este comunismo marxista está marcado por el leninismo, en otros por el maoísmo, y en otros busca presentarse con «rostro humano» (tal es el caso de la economía del checo O. Osik, y la «vía yugoslava»).

Reduciendo a *descripción tipológica* los rasgos del colectivismo, podemos hacer la siguiente exposición siguiendo el esquema propuesto por Sombart para describir todo sistema económico («espíritu», «forma», «sustancia»).

– El *espíritu* del colectivismo nace del deseo de contrarrestar y remediar las fluctuaciones económicas, peculiares del capitalismo, así como las diferencias sociales y económicas que dicho sistema provoca. En consecuencia, el colectivismo pretende conseguir un nivel estable de actuación para poder así satisfacer los deseos de los individuos, sin que las decisiones económicas de producción sean adoptadas por la iniciativa privada que se mueve siempre por el afán de lucro.

– La *forma* del colectivismo se caracteriza por la prioridad colectivista de los medios de producción. Respecto a los bienes de consumo, se admite la parcial o total propiedad privada. En este punto, sin embargo, hay que tener en cuenta que se dan variantes notables: es distinta la *forma* del sistema «colectivista centralizado» a través de los «planes económicos» y la forma yugoslava de autogestión o de «colectivismo descentralizado».

– La *técnica* del colectivismo se encuentra no menos desarrollada que en el régimen capitalista.

El sistema económico colectivista, lo mismo que el capitalismo, trata de apoyar y de ser apoyado por un *sistema ideológico correlativo*, en el que prevalecen los valores de la igualdad, de la totalidad, de la justicia, etc. Es imposible entender o valorar el colectivismo económico si no se tiene en cuenta la cosmovisión marxista-comunista en que se justifica.

### b) Valoración ética

Sobre el rechazo del colectivismo económico no hace falta insistir, ya que es un elemento profundamente incrustado en la conciencia moral cristiana. El principal enemigo de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII es el «socialismo». Pío XI en la *Quadragesimo anno* hace una importante distinción entre «socialismo» y «comunismo», de acuerdo con la evolución histórica del movimiento socio-económico correspondiente. Pío XII se manifiesta receloso ante las tendencias estatificadoras que conducen a responsabilidades anónimas o colectivas. A Juan XXIII, en la encíclica *Mater et Magistra*, le «resulta extraña la negación que algunos hacen del carácter natural del derecho de propiedad» (n. 112), aludiendo a la economía colectivista; en la misma encíclica defiende en varias ocasiones el valor de la iniciativa privada, aunque no niega la intervención subsidiaria del Estado (MM 51-52; 151-152). Pablo VI, al hablar de la planificación económica, pide que en la programación se tengan en cuenta las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios: «evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana» (PP

33). El Concilio Vaticano II hace veladas alusiones a la economía colectivista en varios pasajes de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS 63, 65, 71).

Sin aludir a otras razones, unas pertenecen a la cosmovisión marxista y otras a los planteamientos pragmáticos, existen tales contravalores en la estructura del colectivismo que lo hacen inaceptable para la conciencia cristiana, aunque ésta no pueda dejar de reconocer las aportaciones teóricas y prácticas de este sistema económico (una de las cuales es, sin duda, haber presentado un «frente alternativo» al capitalismo).

Entre los contravalores que residen en la estructura colectivista se destacan los siguientes:

– la total planificación de las necesidades económicas ofende frontalmente el respeto a la «individualidad» del hombre;

– la colectivización plena de los medios de producción elimina «ámbitos de libertad», necesarios para la humanización de individuos y de grupos;

– la concentración económica origina un Estado «capitalista», con un poder excesivo en lo económico y en lo social y con una burocratización agobiante.

Juan Pablo II ha hecho una crítica profunda al sistema económico colectivista en la encíclica *Laborem exercens*: «Hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea, de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad, por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, *disponen* de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local» (n. 14).

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Valoración del capitalismo y del colectivismo propuesta por Juan Pablo II en:

- Encíclica *Laborem exercens*, n. 14.
- Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 20-21.

## D. Para CONFRONTAR

Alternativa cristiana a la actual situación económica.

D. 1. ¿Existe una alternativa económica cristiana?

D. 2. Dinámica moral del desarrollo económico.

### D. 1. ¿Existe una alternativa económica cristiana?

#### a) Criterios iluminativos

La ética cristiana adopta una postura igualmente crítica ante la organización económica capitalista y ante los sistemas colectivistas. Es interesante anotar cómo el Concilio Vaticano II emite juicios de valor en una única e idéntica referencia a los dos sistemas económicos. Constata la impregnación «de cierto espíritu economista en casi toda la vida personal y social tanto en las naciones de economía colectivizada como en las otras» (GS 63). Al hablar

del control del desarrollo económico, afirma: «No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos, ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad, como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (GS 63).

¿Existe una salida cristiana? Han sido propuestas diversas fórmulas. Recordamos algunas de ellas. No es raro encontrar entre los comentaristas de las encíclicas sociales la tendencia a esbozar un



«orden social cristiano» con las orientaciones del magisterio. Calvez-Perrin, aunque reconocen que la Iglesia no pretende tener ninguna competencia respecto a la vertiente técnica de las cuestiones económicas, describen el ideal de un «proyecto social» cristiano de signo corporativista y asociacionista basado en los valores de la comunidad y de la responsabilidad (J. Y. Calvez-J. Perrin, *Iglesia y sociedad económica*. Bilbao 1965, 517-523). Esta tendencia, seguida por bastantes autores, a proponer un ideal de orden económico cristiano suele dar por resultado la formulación de un sistema híbrido y difícilmente verificable.

Otros autores adoptan una solución todavía más comprometida: construyen un sistema alternativo a los modelos capitalista y colectivista. Tal parece ser la postura de Utz (*Entre neoliberalismo y neomarxismo*. Barcelona 1977), quien, después de criticar las bases de las «terceras vías» propuestas por el capitalismo (la economía social de mercado) y por el colectivismo (la economía de mercado planificada), propone como solución una tercera vía basada «en el pensamiento social personalista y cuyos principios básicos los constituye el reconocimiento del imperativo del bien común, de la prioridad del interés individual en el orden de la actividad, y de un orden de competencia». Es justo reconocer, como lo hace el mismo Utz, que la solución propuesta está del lado de «la organización social de la economía de mercado, pero con premisas filosóficas muy diferentes de las que habitualmente utilizan para justificarse la economía de mercado y la así llamada organización social de la economía de mercado».

Por nuestra parte, creemos que no corresponde a la ética —y menos a la ética cristiana— proponer un modelo económico concreto; la competencia de la ética está en el reino de los «fines» y no en el de la instrumentalización técnica de los medios. Por otra parte, no juzgamos oportuno que la ética se incline positivamente por un sistema económico determinado, dadas las imperfecciones que actualmente todos poseen; si puede y debe destacar negativamente aquellos sistemas económicos que contradicen en sus planteamientos estructurales los valores humanos: tal es el caso del capitalismo y del colectivismo, según hemos señalado más arriba.

La función de la ética con relación a los sistemas

económicos ha de ser fundamentalmente la siguiente: por un lado, hacer un permanente discernimiento ético de los fundamentos de todo sistema económico; y, por otro, seguir proponiendo los valores meta-económicos que dan «sentido» y «significación» humana a la actividad económica. Los cristianos y toda persona de buena voluntad han de influir en la vida económica desde la perspectiva de los fines y de las significaciones globales de la existencia humana.

Teniendo por delante esta orientación básica de la ética, hay que reconocer también la validez de los siguientes criterios:

— No todos los sistemas económicos son igualmente morales o inmorales. No podemos dejar de expresar la preferencia por el sistema de la «tercera vía socialista» antes que por la economía colectivizada, y por el sistema de una economía social de mercado antes que por el liberalismo económico.

— No hay que negar importancia ni dejar de propiciar todos aquellos «correctivos» que, introducidos en un sistema estructuralmente injusto, ayudan a convertir en más humana la economía.

— Tampoco conviene olvidar que no siempre se puede cambiar de una manera fácil la estructura económica; hay que admitir las reformas a corto y a medio plazo, con tal de que se tenga claro y operante el principio de transformación estructural cuando una situación económica es considerada radicalmente injusta.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II ha declarado abiertamente que la doctrina social de la Iglesia no es una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. He aquí su razonamiento:

Comienza por constatar que «la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya afirmó el papa Pablo VI en su encíclica» (PP 13; 81). En efecto, «no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencia por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo» (SRS 41).

La razón de la intervención de la Iglesia en cues-

tiones económicas es de carácter moral, buscando la realización de la persona humana. Por eso la Iglesia, «experta en humanidad» (PP 13), «tiene una palabra que decir, tanto hoy como hace veinte años, así como en el futuro, sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él» (SRS 41). A fin de realizar adecuadamente esa intervención en el campo económico, a la que considera parte de su misión evangelizadora, la Iglesia utiliza como instrumento su *doctrina social*» (SRS 41).

Se sigue pues que «la doctrina social de la Iglesia no es una 'tercera vía' entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente al de la teología moral» (SRS 41).

## b) *Función de los cristianos en el mundo de la economía*

A la luz de los criterios expuestos en el apartado anterior, ofrecemos en éste un conjunto de orientaciones para describir la función que ha de ejercer el ethos cristiano en el ámbito de los sistemas económicos. Dividimos las orientaciones en dos series: más «utópicas» unas, y más «realistas» las otras.

### ● *Actitudes utópicas*

Las actitudes utópicas se colocan a nivel del cambio estructural. El ethos cristiano postula un cambio cualitativo, es decir, una revolución en el planteamiento estructural de la economía. Ni el ca-

pitalismo —aun en sus formas más «socializantes»—, ni el colectivismo —aun en sus variantes más «democráticas»— pueden realizar la utopía de una *economía humanizada y humanizante*, tal como la vislumbra la ética cristiana.

A partir de esta opción básica, el ethos cristiano tiende a orientarse hacia los siguientes postulados morales:

— La fuerza ética de los cristianos, a nivel de reflexión y a nivel testimonial, debiera ejercer su influencia *dentro de la línea de alternativa* a la sociedad capitalista y a la sociedad colectivista, según las áreas culturales en las que se encuentren situados.

— Por lo que respecta a la *relación con el capitalismo*, los cristianos —en cuanto grupo humano y religioso— han de romper hasta la apariencia de convivencia y justificación respecto a un sistema económico que, en expresión varias veces citada de Pablo VI, «no trae la paz, no trae la justicia», y «continúa dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas». Como dice un autor serio y ponderado: «No por apuntarse a la corriente de moda; por profunda convicción, los cristianos tenemos que repudiar el capitalismo como sistema válido para el futuro. Bajo cualquier forma que adopte, si continúa siendo capitalismo, no debe ser admitido como fórmula válida para el futuro que se quiere construir. Los cristianos nos vemos obligados a rechazar en el capitalismo su estructura fundamental: la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción y la atribución jurídica de éstos a un grupo de propietarios privados que reduce a los trabajadores al régimen de salariado» (R. Alberdi, *Realización de la fe en la vida social*: Corintios XIII, n. 3 [1977] 159).

— Concretando un poco más la orientación anterior, hay que pedir al ethos cristiano que *rechace la propiedad privada capitalista*, colocándose de este modo en el programa de lucha proclamado por Pablo VI contra la «unilateralidad de la posesión de los medios de producción». Esta repulsa de la propiedad privada capitalista es el modo de ser coherentes con la más genuina tradición patristica y de comulgar con los movimientos ético-religiosos que a lo largo de la historia quisieron ser genuinamente «cristianos». Rechazo que no brota de la pasión,

sino de la convicción: «Rechazamos la propiedad privada capitalista de los medios de producción porque conduce derechamente a la explotación del hombre por el hombre y a la constitución de clases sociales antagonistas; porque se opone objetivamente a la construcción de una comunidad fraternal entre los hombres, aunque éstos no siempre posean una conciencia nítida de su antagonismo» (R. Alberdi, *a. c.*, 159).

– Una economía humana tiene que ser, en la actualidad, una economía planificada. Pero lo que los cristianos han de pedir y realizar es una *planificación democrática*. Para que realmente sea «democrática», la planificación «exige la presencia de todos los grupos sociales en la elaboración, ejecución y control. Los distintos puntos de vista, las tensiones y conflictos exigen la presencia de organizaciones que representen los diversos intereses, aun en el caso de la desaparición de las actuales formas de explotación. La participación del pueblo en la vida económica como sujeto y protagonista requiere una información suficiente de los datos más importantes; una presentación de las posibles variantes con los conflictos que implican; un proyecto de vida capaz de aunar voluntades y promover responsabilidades, venciendo las secuelas del individualismo consumista» (R. Alberdi, *a. c.*, 162).

– En coherencia con algo esencial de su cosmovisión, los cristianos han de situarse siempre y en toda postura *del lado de los oprimidos*. Esta opción transformará los criterios, los objetivos, los medios y la estructura de la actividad económica.

Si el ethos cristiano se deja conformar teórica y prácticamente por las actitudes señaladas, tendrá una funcionalidad revolucionaria en el terreno de la economía en orden a una creciente humanización de esta actividad. La postura que aquí se propicia no puede ser acusada ni de «voluntarismo ético», ni de «acientificismo», ni de «ingenuidad», ni tampoco de «deserción oportunista». Es sencillamente la consecuencia coherente de la cosmovisión desde la cual plantean y viven su ethos los cristianos.

#### ● Actitudes «realistas»

El ethos cristiano se despliega también en actitudes realistas. A través de ellas, los cristianos tra-

tan de ser coherentes con su ideal utópico en la precariedad de las situaciones concretas. Por otra parte, estas actitudes van transformando la realidad económica y haciendo humanas las relaciones sociales.

Indicamos a continuación algunos aspectos concretos en los que puede tener funcionalidad el realismo ético de los cristianos:

– *Testimonio de una vida marcada por la justicia*. El cristiano tiene que hacer con frecuencia un examen de conciencia y valorar su comportamiento en el ámbito de la actividad económica. Es preciso hacer cercana la palabra y la realidad de la «justicia», tan cercana que incida en los aspectos más concretos de la vida personal. «Hablamos mucho acerca de la justicia hoy: pero mucho de ese hablar es sobre ideas generales, sobre justicia social, justicia en el mundo y sociedad justa. Todo esto es importante. Pero hay un peligro en que podamos ver la justicia esencialmente como algo para que practiquen otros, no nosotros. Podemos hasta pensar en la justicia como algo que alcanzar nosotros, no como algo que dar nosotros. Pero la justicia comienza conmigo y mis relaciones con otros. Justicia tiene que ver con mi trabajo, mi negocio, mis relaciones comerciales, mi profesión, mi tipo de vida. Justicia es pagar un justo y exacto salario por un trabajo, hacer un justo y honesto trabajo por el salario recibido. Justicia tiene que ver con comprar y vender. Tiene que ver con dar empleo a hombres y mujeres, o hacerlos innecesarios. Justicia es cumplir mi contrato, prometer y entregar lo que he prometido en el tiempo fijado. Justicia tiene que ver con los justos precios y los justos beneficios. Está relacionada con la honestidad y la sinceridad y el comportamiento recto en el trabajo, en los negocios, el servicio público, la vida política» (Obispos irlandeses, *El trabajo por la justicia*. Madrid 1977, 25-26).

– *Revisión continua del estatuto jurídico de la propiedad, del beneficio, de la imposición fiscal y de más instituciones económicas*. El cristiano ha de pedir para sí y para los demás una permanente revisión de los ordenamientos jurídicos en relación con las realidades económicas, ya que la tentación de «justificar» la injusticia acecha continuamente a la sociedad, sobre todo a la sociedad dividida en clases.

– *La igualdad y la participación*, «formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad» en el momento actual, han de considerarse como los grandes objetivos a conseguir en las realizaciones concretas de la economía. El criterio de la igualdad hará que la economía se aleje de las «libertades meramente formales» para plantearse dentro del cuadro de las libertades «reales» y de la equidad no manipulada. El criterio de la participación orientará la actividad económica por formas de autogestión, con modalidades y a niveles variados, y por sistemas de planificación democráticos.

– Al distanciarse del modelo capitalista y del sistema colectivista, el ethos cristiano se siente atraído por una *economía de signo socialista*. Esta atracción la han experimentado muchos cristianos durante este siglo. Pío XI la hizo objeto de reflexión en la encíclica *Quadragesimo anno*, y Pablo VI en la carta apostólica *Octogesima adveniens* constata que «hoy día, los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones». Es preciso hacer un análisis minucioso de lo que se encierra bajo el término de «socialismo»; también conviene tener presentes las realizaciones históricas, logros y fracasos, de los diversos movimientos «socialistas». Por otra parte, no es lícito entender por «socialismo» la solución justa al problema económico y al conjunto de la vida humana, ya que «semejante identificación constituye un abuso y diluye el concepto de socialismo que, a fuerza de querer abarcarlo todo, no diría absolutamente nada» (R. Alberdi, *a. c.*, 160). Pero, con estas precisiones por delante, el ethos cristiano se sentirá con mayor coherencia dentro de la aspiración de la lucha por los objetivos socialistas que por los falsos ideales del capitalismo y del colectivismo.

## D. 2. Dinámica moral del desarrollo económico

El tema del *desarrollo* ha entrado por la puerta grande en el edificio de la doctrina social de la Iglesia y de la moral económica. Inició el tratamiento Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (parte III) concretándose al desarrollo económico de la agricultura, de las regiones deprimidas de un país, y de las naciones que se encuentran económicamen-

te retrasadas. El Concilio Vaticano II resaltó el tema del desarrollo económico dedicándole tres importantes números del capítulo sobre la vida económico-social de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 64-66). Pablo VI hizo objeto de la encíclica *Populorum progressio* el tratamiento sistemático del tema. Como conmemoración y homenaje a este documento de Pablo VI a los veinte años de su publicación, Juan Pablo II ha realizado una reflexión amplia y profunda en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, a fin de «subrayar, mediante la ayuda de la investigación teológica sobre las realidades contemporáneas, la necesidad de una concepción más rica y diferenciada del desarrollo» (n. 4).

Teniendo en cuenta las orientaciones de los documentos citados, señalamos algunas perspectivas para captar la dinámica moral del desarrollo económico:

### a) Concepción «rica y diferenciada» del desarrollo

Se prefiere el término «desarrollo» al de «progreso», ya que éste arrastra «connotaciones de tipo iluminista» (SRS 27), es decir, está vinculado al ingenuo aunque prometeico mito de la Ilustración, según el cual existe un progreso continuo y cuasi-automático. Por otra parte, al concepto de «desarrollo» es preciso quitarle todo reduccionismo «economicista». Hoy «ha entrado en crisis la misma concepción 'económica' o 'economicista' vinculada a la palabra desarrollo» (SRS 26).

El desarrollo es una categoría humana integral. Expresa la orientación cada vez «más humana» (humanizada y humanizadora) de la existencia de los hombres. De ahí que «si el desarrollo tiene una necesaria dimensión económica, puesto que debe procurar al mayor número posible de habitantes del mundo la disponibilidad de bienes indispensables para 'ser', sin embargo no se agota con esta dimensión. En cambio, si se limita a ésta, el desarrollo se vuelve contra aquellos mismos a quienes desea beneficiar. Las características de un desarrollo pleno, 'más humano', el cual –sin negar las necesidades económicas– procure estar a la altura de la auténtica vocación del hombre y de la mujer, han sido descritas por Pablo VI (PP 20-21)» (SRS 28).

b) *El auténtico desarrollo  
tiene una dimensión moral*

Es «propio del desarrollo» un «carácter esencial moral» (SRS 35). En efecto, el desarrollo del hombre y de la sociedad ha de respetar y de promover la persona humana en todo su significado. Esta orientación integral de signo «humano» es la que introduce en la realidad del desarrollo la dimensión moral.

La parte V de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 35-40) está dedicada expresamente a justificar y a exponer la necesaria dimensión moral del desarrollo.

c) *Las orientaciones axiológicas  
de la dimensión moral del desarrollo*

Las *leyes o normas reguladoras* del desarrollo económico pueden ser reducidas a las siguientes:

– el desarrollo del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre, es la ley fundamental del desarrollo económico (GS 64; PP 34);

– el hombre debe ser el actor y protagonista del desarrollo económico (GS 65; PP 33);

– para que puedan realizarse los dos criterios anteriores es necesario crear estructuras democráticas de participación activa de todos en los procesos de desarrollo económico (GS 65);

– el desarrollo económico ha de conllevar el desarrollo social: «el crecimiento económico depende, en primer lugar, del progreso social» (PP 35) y hacia él ha de orientarse;

– para hacer posible el desarrollo económico así entendido son necesarias reformas profundas (PP 22-42);

– el desarrollo económico no es fin en sí, sino medio «necesario para permitir que el hombre sea más hombre» (PP 19).

d) *Las implicaciones concretas  
de la dimensión moral del desarrollo*

Desde la dimensión moral del desarrollo se puede hacer una propuesta crítica y utópica para el mundo de la economía. Así lo ha hecho Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. En ella ha examinado la situación económica del presente, señalando «luces» y «sombras»; a éstas últimas las ha llamado por el nombre exacto desde el punto de vista ético-teológico: «estructuras de pecado» (n. 36). También ha propuesto *soluciones*, en las que se realice la dimensión moral del desarrollo.

La dimensión moral del desarrollo se concreta, de forma preferente, en las relaciones económicas entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Sobre estas relaciones han hecho propuestas claras tanto la encíclica *Populorum progressio* como los *Documentos de Puebla* (n. 492) y la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Todas esas propuestas se resumen en un macroimperativo ético para la hora presente: crear un *nuevo orden económico internacional*. Dentro de ese nuevo orden económico hay que atender a los siguientes aspectos:

«– la reforma del sistema internacional de comercio, hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo;

– la reforma del sistema monetario y financiero mundial, reconocido hoy como insuficiente;

– la cuestión de los intercambios de tecnologías y de su uso adecuado;

– la necesidad de una revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes, en el marco de un orden jurídico internacional» (SRS 43).

Otros problemas actuales no son de menor entidad. Por ejemplo, el de la *deuda exterior*, tema sobre el cual recomendamos la siguiente *Lectura complementaria*:

Pontificia Comisión «Iustitia et Pax», *Una consideración ética de la deuda internacional*: Ecclesia, n. 2305 (7.2.1987) 24-32.

# Unidad 9.<sup>a</sup>

---

## Moral política

---

- A. SINTESIS  
Relación entre «política» y «ética».
- B. Para AMPLIAR  
Síntesis de moral política.
- C. Para PROFUNDIZAR  
Fuentes neotestamentarias de la moral política.
- D. Para CONFRONTAR  
Posiciones históricas ante el problema de la relación entre política y moral.

## GUIA

El objeto de esta Unidad es la exposición de la relación entre política y moral. Después de constatar las referencias que aparecen *en el Nuevo Testamento* sobre la vida política, se analiza dicha relación mediante tres aproximaciones complementarias:

- en primer lugar, presentación de las *posturas históricas* ante el problema;
- en segundo lugar, *justificación* de la necesaria relación entre moral y política;
- en tercer lugar, sistematización del *contenido* de la moral política desde la perspectiva cristiana.

## A. Síntesis

Relación entre «política» y «ética».

---

A. 1. Autonomía de la política.

A. 2. La necesaria referencia de la política al universo de la ética.

---

### A. 1. Autonomía de la política

La política se compone de la doble vertiente de realidad humana y de ciencia. En cuanto *realidad humana*, la política tiene una especial densidad de contenido; es, al mismo tiempo, acción y estructura o, mejor dicho, es la relación dialéctica entre la libertad y las mediaciones objetivas del poder. Por lo que respecta a la acción, la política es una conjugación de arte, de técnica y de saber. Las estructuras políticas, por su parte, tienden a extender cada vez más su ámbito de actuación. En cuanto *ciencia*, la política pertenece al cuadro de los saberes positivos; su estatuto científico se justifica por el descubrimiento de leyes positivas dentro del fenómeno de la politicidad.

Entendida como acción y como ciencia, la política goza de plena autonomía. Tiene sus leyes propias; no necesita justificarse por referencia a la moral y mucho menos a la religión.

La autonomía de la política debe ser respetada por la misma moral. Esta no puede entrar en el campo específico del saber político como si fuese predio de su dominio. Las opciones políticas en cuanto políticas son neutras con relación a la moral.

El reconocimiento de la autonomía de la política es un dato incuestionable para el hombre actual. Desde el Renacimiento, el hombre occidental vive y

entiende la política como una realidad secular y autónoma.

### A. 2. La necesaria referencia de la política al universo de la ética

Reconocer la autonomía del comportamiento y del saber políticos no supone negar su referencia al universo de la ética. Si las opciones políticas son neutras moralmente dentro del ámbito restringido de lo político, no lo son, sin embargo, al quedar situadas dentro del amplio horizonte de la realización totalizante de lo humano.

Son varias las orientaciones que se han seguido para descubrir y expresar la referencia de la política a la moral. Recordamos algunas:

La inserción de la política *dentro de los cuadros de la actividad humana* ha sido considerada como la raíz de la dimensión moral de la política. En cuanto actividad humana, la política adquiere toda la densidad propia de la persona: queda situada dentro del universo de intencionalidades y de fines en los que se realiza la persona. La política tiene la densidad de la intencionalidad y de la finalización. No pertenece exclusivamente al reino de los medios; se introduce en la región de los fines. Al poner en juego el universo personal, la política no puede dejar de tener una referencia a la ética en cuanto que ésta es



la expresión del reino de los fines. La responsabilidad en la actividad política es la traducción subjetiva de la moralización así entendida.

Esta manera de descubrir y de expresar la dimensión ética de la política, a través de la consideración de ésta como actividad humana, ha sido utilizada con bastante frecuencia por los autores católicos y por quienes consideran la política como acción humana responsable (ver J. Ruiz-Jiménez, *La política, deber y derecho del hombre*. Madrid 1958).

En estrecha relación con el planteamiento anterior, otra línea de reflexión se orienta por el camino de la *axiología*. Como dice Coste, «para un cristiano, es evidente que la política no puede ser humana si no está sometida a las reglas trascendentales de la moralidad» (R. Coste, *Las comunidades políticas*. Barcelona 1971, 67-68). La política está encuadrada dentro del universo de valores que rigen la vida humana. Este encuadre le proporciona las pautas de una auténtica realización. Por eso mismo, no puede existir conflicto objetivo entre valores éticos y auténtica vida política. La llamada «razón de Estado» no tiene justificación objetiva, si se entiende como la aceptación axiológica de la incompatibilidad entre realización política y valores morales.

También se ha tratado de fundamentar la referencia de la política a la ética acudiendo a la *finalidad justificadora* de la comunidad política. Si el poder político se justifica por la obtención de un bien, es la realización de este bien lo que necesariamente integra la ética y la política. Los tomistas han introducido la reflexión por este cauce y han considerado el bien común como ese bien al que necesaria-

mente debe tender una auténtica política. Algunos como Maritain, sin descartar el bien común, han subrayado el valor de la persona como categoría justificadora de la moral política.

Desde los presupuestos de la filosofía analítica ha estudiado Oppenheim la ética política (*Los principios morales de la filosofía política*. México 1975), formulada por los grandes exponentes del pensamiento político. Se trata de una aproximación notablemente original al estudio de la objetividad crítica de la ética política.

Por último, conviene recordar la postura de aquellos que consideran la relación / función de la ética con respecto a la política desde la categoría de la «problematicidad». Aranguren ha calificado la dimensión moral de la política como una «constitutiva problematicidad, vivida dramáticamente» (J. L. L. Aranguren, *Ética y Política*. Madrid 1968<sup>2</sup>, 63-111). Esta comprensión dramática «quiere decir afirmación de una compatibilidad ardua, siempre cuestionable, siempre problemática, de lo ético y lo político, fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la *vida moral* como *lucha moral*, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un status de perfección» (o. c., 103-104). Para K. Axelos, la ética hunde sus raíces en la política; «así, toda política genera una ética, presuponiéndose ambas, recíprocamente» (*Hacia una ética problemática*. Madrid 1972). Para este pensador, «las implicaciones entre la ética y la política no tienen ya que ser demostradas». La función de la ética está en «problematizar» la política.

## B. Para AMPLIAR

### Síntesis de moral política.

---

B. 1. El contenido de la moral política desde la perspectiva cristiana.

B. 2. Dimensión universal de la convivencia socio-política (El «Estado Universal»).

---

#### B. 1. El contenido de la moral política desde la perspectiva cristiana

##### a) *La comunidad política: exigencia necesaria para la realización humana*

«Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del bien común. Por ello forman comunidad política según tipos institucionales varios» (GS 74).

– La comunidad política nace de la *insuficiencia* de la comunidad civil: ésta, si no se estructura también como comunidad política, no puede realizar «una vida plenamente humana». Así, pues, la necesidad de la comunidad política (no de las formas políticas que ha conocido históricamente la humanidad) se funda en la impotencia de los grupos inferiores, familias y grupos sociales intermedios, para alcanzar el bien común necesario en orden al pleno desarrollo de los individuos y de los grupos humanos.

Anótese que, para referirse a la dimensión política, ya no se habla de «sociedad perfecta», sino de una ampliación de la comunidad, de una «comunidad más amplia». Hay que advertir, además, la implícita distinción entre «comunidad civil» y «comunidad política».

Frente a los impugnadores del orden político en cuanto tal, el cristiano reconoce la necesidad de la comunidad política.

– Cuáles sean los contornos o límites de la comunidad política es cuestión sometida a las transformaciones de la humanidad. El Estado moderno es una de esas formas históricas. Posiblemente se halla destinado a desaparecer, pero su desaparición no indica la desaparición de la comunidad política, bajo otras formas.

A partir de esta apreciación, hay que estimar en mucho la aparición del Estado moderno, como un producto de maduración humana, como un hecho cultural de importancia; pero no hay que valorarlo como el fin de la evolución humana (Hegel).

– Pero, ¿qué es lo que tiene de *característico y peculiar* la vida política para que mediante ella puedan los hombres realizar una vida plenamente humana? He aquí la respuesta: En la vida política, los hombres no son simplemente productores de bienes

económicos, cuyo valor habría de depender únicamente de su capacidad de producción, sino que son *ciudadanos*, reconocidos como tales por todos, y cuyos derechos fundamentales —los que pertenecen al hombre en cuanto tal— se hallan protegidos. Además, en la sociedad política, el hombre escapa de los estrechos límites de su familia, de su grupo, de su clan, para entrar en una comunidad más vasta y, por consiguiente, más rica y más enriquecedora.

Sus obligaciones, sus responsabilidades, se vuelven más amplias, porque ya no tienen que ver con intereses particulares o de grupo, sino con el bien común de la comunidad en su totalidad. La búsqueda de un bien más vasto que el del individuo y el del grupo ayuda al hombre a volverse más plenamente hombre y, en consecuencia, a realizar una vida más plenamente humana.

— Por eso tenemos que decir que la «politicidad» o lo político es una *dimensión antropológica*; es una dimensión propia del hombre, de todo hombre. Por eso mismo se debe afirmar que «la comunidad política (y la autoridad pública) se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos» (GS 74).

El Estado es una institución establecida por Dios al crear la naturaleza humana (cf. Rom 13, 1). No depende ni dependió nunca del capricho del hombre el organizarse o no en Estado o sociedad (contrariamente a la teoría del contrato social). El Estado es una corporación orgánica y por naturaleza necesaria, sin la cual los hombres no podrían vivir juntos en paz y en orden, con justicia y prosperidad, lo cual se aplica a todo el género humano, al menos después de la caída original.

### b) *Legitimidad ética del poder político*

«La comunidad política nace pues para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido, y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociacio-

nes pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (GS 74).

La exigencia de la comunidad política se halla indicada por su finalidad, el bien común. Fuera de este bien común, la comunidad política no encuentra sentido ni justificación, convirtiéndose en puro instrumento de dominación de unos hombres por otros.

### c) *Aspectos éticos de la autoridad política*

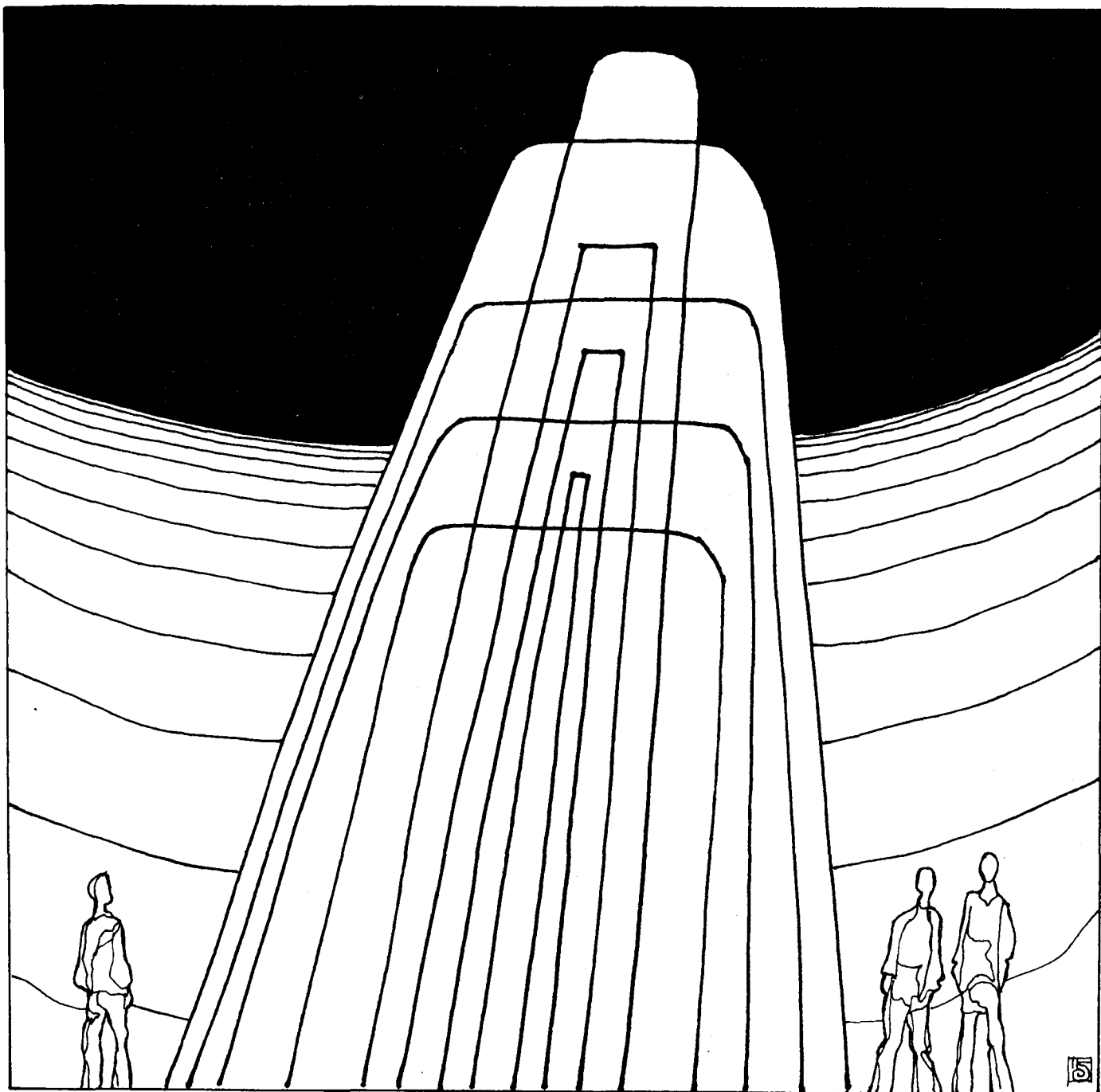
#### *La autoridad: exigencia de la comunidad política.*

La consecución del bien común exige necesariamente la existencia de una autoridad que coordine y haga converger hacia ese bien común los esfuerzos de las distintas personas y de los diversos grupos. «A fin de que por la pluralidad de pareceres no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno» (GS 74).

La autoridad es pues una fuerza inmanente de la comunidad política; es una exigencia interior, no exterior. La función de la autoridad es la de unificar los esfuerzos tendentes hacia el bien común, y esto no de una manera mecánica, sino libre y responsablemente. Solamente entonces las personas, al someterse a la autoridad, no quedan humilladas, sino liberadas.

— *Origen de la autoridad.* La autoridad está prevista en el ordenamiento natural: «se funda en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenece al orden previsto por Dios». En documentos pontificios anteriores se decía que la «autoridad proviene de Dios». Solamente en un plano ontológico se puede decir que la autoridad viene de Dios.

La autoridad la tiene la comunidad en cuanto tal; en este sentido, la autoridad viene «de» la comunidad. La democracia, en cuanto visión profunda de la autoridad, es un postulado de la comunidad política. Pensar que Dios coloca directamente a determinadas personas al frente del Estado, sería contra la experiencia y contra la manera general



con que Dios obra en el mundo, que es a través de las causas segundas.

Las formas concretas de designación de los gobernantes se dejan a la libre elección de los ciudadanos. «Ahora bien, del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer puede conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático» (PT 52). «La determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejan a la designación libre de los ciudadanos» (GS 74).

Se puede adoptar cualquier forma de gobierno (monarquía, república), con tal que se salve el sentido democrático fundamental. Una tiranía absoluta (en sentido clásico) y un Estado totalitario (en sentido actual) son reprobables. Los pueblos maduros son los que pueden tener un régimen democrático; y el régimen democrático hace madurar a los individuos y a los grupos en su vida de responsabilidad política.

– *Equilibrio de poderes.* «Las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia. Pero deben tender siempre a formar un tipo de hombre culto, pacífico y benévolo respecto a los demás, para el provecho de toda la familia humana» (GS 74).

Desde Montesquieu se ha impuesto la división tripartita del poder legislativo, ejecutivo y judicial. De hecho, la división del poder es posible y deseable. En los regímenes democráticos se reserva al parlamento el poder legislativo; al gobierno, el ejecutivo (junto con el derecho de presentar los proyectos de ley, al menos cuando no son gobiernos puramente decorativos); el poder judicial administra la justicia independientemente del parlamento y del gobierno, pero conforme a las leyes dictadas por éstos. En el poder judicial se incluye necesariamente el poder coercitivo, el cual requiere, para ser eficaz, el poder policíaco, que está, sin embargo,

bajo las órdenes del poder ejecutivo. El poder policíaco vela por la paz interna y obra contra los enemigos internos del orden; el poder militar está encargado principalmente de la defensa de los derechos soberanos del Estado.

– *Moral de gobernantes y súbditos.* La moral cristiana ha sistematizado con particular interés los criterios y deberes éticos que han de regir la vida de los gobernantes y de los súbditos en relación con el binomio autoridad / obediencia.

El *ejercicio de la autoridad* adquiere legitimidad ética si cumple las siguientes condiciones: cuando se ejerce dentro de los límites del orden moral; en vistas a procurar el bien común, concebido dinámicamente, según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Al ejercicio legítimo de la autoridad corresponde la exigencia moral de la obediencia: «es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer» (GS 74).

Cuando el *ejercicio de la autoridad* no tiene legitimidad ética, los súbditos tienen el derecho y el deber de *resistencia*. «Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74).

El Concilio Vaticano II ha vuelto a recordar la doctrina de la resistencia a los abusos del poder, doctrina que había pasado a segundo plano durante los últimos siglos; se la consideraba incluso con una cierta suspicacia y se la juzgaba peligrosa. Los moralistas prolongan el derecho a la resistencia hasta las concreciones de la legítima revolución y el tiranicidio. Pero sobre estos aspectos de la ética social, remitimos al capítulo dedicado a la moral de la violencia.

#### d) *Exigencias éticas de la participación política*

La política debe ser obra de todos. Las exigencias éticas de la participación política pueden ser concretadas en los siguientes aspectos:

– *Derecho y deber de participar*: «Es una exigencia cierta de la dignidad humana que los hombres puedan con pleno derecho dedicarse a la vida pública». El Concilio recuerda el derecho y el deber de votar (GS 75).

– *Amplitud de esa participación*: en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes.

– *Efectividad jurídica*: «Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente... Para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos» (GS 75).

### e) *La democratización y la utopía de la igualdad*

La democratización liberal se ha reducido muchas veces a una realidad «formal», sin contenido concreto. De ahí que deba ser objeto de un esfuerzo constante de lucidez humana. La democracia, como forma institucionalizada de moralización del Estado, no es nada fácil de hacer durar. Requiere un dispositivo técnico-jurídico del que se ocupó Montesquieu y que ha de mantenerse siempre a punto. Requiere el reconocimiento legal de unas libertades (de prensa y, en general, de expresión, de asociación, etc.). Requiere la existencia de unas minorías que den conciencia, ilustración y noción política a las masas. Requiere, en fin, la voluntad moral de la democracia. Esta voluntad se debilita y aun extingue con facilidad, porque al hombre le cansa la pesada carga de la libertad política, y con frecuencia hace entrega de ella a un jefe, a cambio del orden y la seguridad, para poder dedicarse tranquilamente

a sus diversiones o a sus negocios, a la vida privada, en suma.

A la vista de las tentaciones de la democratización liberal de la existencia política, la ética presenta la utopía de la *igualdad* como el ámbito más adecuado para pensar y realizar la democracia.

De este modo, la «democracia social» puede ser la alternativa válida a la «democracia liberal». Por otra parte, el «Estado de justicia social» es la utopía ética para las nuevas formas del Estado contemporáneo, pensadas preferentemente en clave de igualdad y no sólo de libertad.

## B. 2. *Dimensión universal de la convivencia socio-política* (El «Estado Universal»)

Queremos dejar constancia de la importancia que tiene la *dimensión universal* en la convivencia social. El ámbito más amplio de la convivencia humana es el que ofrece la comunidad universal. Los problemas del hombre están planteados, en última instancia, a escala internacional. La «familia humana» es cada vez «más consciente en todo lugar de su unidad» (GS 77).

Juzgamos necesario apoyar, desde la ética, la apertura de los hombres a una convivencia cada vez más universal. Esta es la finalidad del presente apartado, con el que completamos la exposición del contenido de la ética política.

### a) *La tradición cristiana y la conciencia universal de la humanidad*

El cristianismo ha constituido, junto a otras ideologías (piénsese, por ejemplo, en el estoicismo), un factor de «universalización» de la conciencia humana. El contenido nuclear de su mensaje de salvación y de esperanza apoya toda aspiración tendente a crear la comunidad internacional. Por otra parte, los grandes pensadores cristianos han puesto de relieve las incidencias universalizadoras de la fe. Recordamos a san Agustín, santo Tomás, Vitoria, Suárez, Taparelli, etc.

b) *Magisterio eclesiástico  
y convivencia universal*

El reciente magisterio eclesiástico ha manifestado particular atención y preocupación por la dimensión universal de los problemas humanos: la paz, el desarrollo, la justicia, etc. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II, pasando por el Concilio Vaticano II y el Sínodo de los Obispos, el magisterio eclesiástico tiene presente continuamente el horizonte universal de la convivencia humana.

c) *Orientación general de la llamada  
«moral internacional»*

La cosmovisión cristiana apoya de un modo es-

pecial todos los esfuerzos por hacer efectiva la unidad del género humano. La «unidad de la naturaleza humana», el principio de la «caridad universal», la existencia de un «derecho de gentes» y de un «bien común internacional», la creencia en una «esperanza escatológica» común: son otros tantos aspectos de la fe y de la teología cristianas que empujan a los creyentes a la edificación de una convivencia universal en la paz y en la justicia.

Aunque la vida internacional ha interesado muy poco a la teología moral postridentina, la moral actual se preocupa por colmar esa laguna. La ética cristiana postula la creación y la funcionalidad de esa «societas gentium» o «desiderativa asociación entre las diversas naciones de la tierra».

## C. Para PROFUNDIZAR

Fuentes neotestamentarias de la moral política.

---

C. 1. Actitud de Jesús ante la política.

C. 2. Referencias de las primitivas comunidades cristianas en relación con la política.

---

### C. 1. Actitud de Jesús ante la política

Como otros aspectos de la actuación y de la enseñanza de Jesús, su postura ante la política la co-

nocemos a través de los escritos en que la primitiva comunidad cristiana plasmó la fe y el recuerdo de Jesús de Nazaret. A través de esta mediación es como podemos descubrir la *postura personal* y las refe-

**rencias doctrinales de Jesús en relación con la política.**

### a) *Postura personal de Jesús*

Con frecuencia, la personalidad histórica de Jesús ha sido vista a través de los intereses prevalentes de cada época; se le ha considerado como un maestro, un moralista, un hombre religioso, un iniciador filosófico. Hoy día existe la tendencia a verle como un revolucionario o un reformador social.

Ante esta tendencia de trasladar nuestros intereses sobre la figura de Jesús, se impone un estudio serio y realista para colocarle dentro del marco histórico de su tiempo y descubrir así su peculiar modo de enfrentarse con su situación histórica.

La que podemos llamar «postura política» de Jesús debe deducirse de los siguientes análisis de la situación histórica:

– *La situación política del judaísmo de la época.* La nación judía había perdido su independencia; poseía, sin embargo, una cierta autonomía dentro del marco del Estado romano. Persistía el ideal teocrático, según el cual la comunidad religiosa era coincidente con la comunidad política: los fariseos lo mantenían como «ideal», los zelotes lo hacían objeto de su labor subversiva. Al mismo tiempo había grupos (los saduceos) que acataban el dominio romano; los saduceos eran los colaboracionistas de aquel tiempo.

¿Cuál fue la actitud de Jesús? No hemos de entenderla dentro de los cuadros de la misma dialéctica: teocracia-Estado romano. Jesús se libera de este planteamiento. De este modo supera el planteamiento teocrático (está en contra de la identificación del ideal religioso con el ideal político) y el planteamiento colaboracionista (está en contra de la indiferencia religiosa de los saduceos).

– *El movimiento de los zelotes.* El partido zelote (de la palabra griega «zelos» = celo) formaba el ala extrema del grupo antiromano de oposición. Fundado por Judas el Galileo el año seis de la era cristiana, aspiraba a que en Israel sólo Yahvé fuera el rey, se negaba a pagar el tributo al César y preparaba la guerra santa. Desembocó en la sublevación del 66 al 70. Se puede destacar dentro de este grupo

de los zelotes la fracción de los «sicarios» (hombres de cuchillo) que tenían un programa más político.

La resistencia frente a los ocupantes romanos era, en tiempos de Jesús, el problema por excelencia de Palestina, problema a la vez religioso y político (cf. Hch 21, 38; 5, 34). Todo judío tenía que tomar forzosamente posiciones ante aquel problema.

¿Fue Jesús un zelote? Se han dado razones para la respuesta positiva: a) la condena a muerte de Jesús por zelote; b) la predicación: «El reino de Dios está cerca»; c) su positiva crítica ante Herodes, a quien llama «zorro» (Lc 13, 32); d) la ironía con que habla de los soberanos (Lc 22, 25); e) el hecho de que quieran hacerle rey (Jn 6, 15); f) la presencia de zelotes entre los doce (Simón; quizá Judas, el «sicario»); g) actos de la vida de Jesús interpretados como actuaciones propias de un zelote: purificación del templo, entrada en Jerusalén, presencia de armas en Getsemaní, etc.

En contra de estos detalles, hay otros que inclinan la balanza a considerar a Jesús como opuesto al grupo de los zelotes: a) las palabras contra la violencia (Mt 5, 39s.); b) entre los doce se encuentra un publicano (Mc 2, 15; Mt 9, 10); c) la actitud ante el capitán de Cafarnaún.

¿Qué decir? «Los partidarios de ambas tesis, que solamente tienen en cuenta una de las dos series de textos, cometen un error inicial, grávido en consecuencias para nuestro problema. Parten «a priori» de que la postura de Jesús ha de ser forzosamente simple: o bien fue un revolucionario, o bien fue un defensor de las instituciones existentes. No se toma en cuenta para nada la posibilidad de que, sin caer en contradicción, la actitud de Jesús respecto a las instituciones de este mundo tuviera que ser compleja, ya que su fundamento se encuentra fuera de las realidades de este mundo» (O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Madrid 1971, 24-25).

### b) *Referencias doctrinales*

Jesús tiene una actitud realista en su enseñanza. No es un exaltado desprovisto de sentido de la realidad. Se echa de ver, en primer lugar, en las comparaciones tomadas de la vida real: de la guerra (Lc



14, 31s); de la administración (Lc 16, 1-7); de la justicia (Lc 18, 1-5). Estas comparaciones no son ciertamente modelos morales, propuestos por Jesús para dar directrices en relación con la paz o la guerra, la vida social o la administración de la justicia. Pero nos ponen de manifiesto su sentido realista.

En relación con la situación política real, ¿cuál fue su enseñanza? «Si Jesús ha visto las injustas condiciones sociales y políticas de su tiempo, ¿no se escandalizó de ellas e intentó remediarlas? ¿Ha expuesto Jesús, paralelamente a su ética individual, otra ética social, la cual a nosotros se nos antoja sobremanera importante? Según los textos del NT, debe responderse negativamente, por lo menos en el sentido de una ética social directa. Es una grotesca incompreensión considerar a Jesús, por sus palabras contra los ricos, como un revolucionario social; por su exigencia de renuncia a legítimos derechos, como un nuevo ordenador social (Tolstoi); por su precepto del amor al prójimo, como un comunista; por la predicación del amor a los enemigos, como un pacifista, en el sentido político de la palabra; por sus ataques contra los doctores de la ley, como un enemigo de la ciencia y de la cultura. Todos estos unilateralismos mundanos no pueden apelar a Jesús, ya que todos ellos desconocen el objetivo primordial de Jesús en todas estas manifestaciones. Este objetivo es de orden estrictamente moral y religioso. Jesús no se ha dejado comprometer en modo alguno en las 'cuestiones mundanas'» (R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*. Madrid 1965, 91).

Esta afirmación descansa en la misma enseñanza de Jesús y en ciertas alusiones de los evangelios: a) pasaje del pleito de la herencia (una petición plenamente justificada respecto de un rabino) (Lc 2, 13s); b) pasaje de las tentaciones (tentación del mesianismo político y ávido de poder) (Mt 4, 2-10; Lc 4, 3-12); c) «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36); d) se opone al deseo de hacerle rey (Jn 6, 14) y a las proposiciones de Pedro de apartarle del dolor (Mt 12, 22s).

No se debe esto a una indiferencia de Jesús frente a las realidades de este mundo; ni se debe a una consideración pesimista (el mundo está totalmente corrompido); ni se debe a la opinión de que el reino de Dios está cerca y no merece la pena luchar; ni

tampoco se debe a la consideración de que los poderes de este mundo son satánicos (cf. una falsa interpretación de Lc 4, 6). La razón de la actitud de Jesús es de orden religioso. Jesús rehúsa intervenir directamente en el trastornado engranaje de este mundo por razón del carácter propio de su misión, por ser fiel a ella. Su frecuente expresión «yo he venido» cubre el sentido de su misión: para llamar a los pecadores (Mc 2, 17 par.); para salvar a los extraviados (Lc 19, 10); para entregar su vida como redención (Mc 10, 45 par.; Jn 3, 16; 10, 10; 12, 46).

Pero ¿significa esto que el mensaje moral de Jesús no está en relación con la vida de la sociedad, con la ética social, o con las condiciones de la vida mundana? «Esto sería un error peligroso y de las peores consecuencias. Jesús no quería, en modo alguno, separar del mundo a sus discípulos e incitarles, a la manera de los esenios, a alejarse de su pueblo y constituir comunidades cerradas, regidas por un severo código moral. Incluso tampoco quería que, dentro de la comunidad social en la que vivían, formasen grupos cerrados que, por medio de una elevada piedad, del amor fraterno y de la pureza moral, se preparasen al advenimiento del reino futuro de Dios. Jesús envía a sus discípulos en medio del mundo (Mt 10, 16) y les encomienda la tarea de anunciar el evangelio, primeramente a Israel (Mt 10, 5-6) y después a todos los pueblos (Mt 24, 14 par.; 28, 19)» (R. Schnackenburg, *o. c.*, 94).

Las referencias de Jesús en relación con la vida política pueden sintetizarse del siguiente modo:

– *Visiones realistas*: a) las autoridades judías o paganas se opondrán al mensaje evangélico (Mt 10, 17-18); b) «Sabéis que quienes pretenden regir sobre los pueblos, los oprimen y los grandes entre ellos los tratan despóticamente» (Mc 10, 42): estas palabras expresan no un juicio esencial sobre las instituciones temporales, sino un juicio experimental.

– *En la cuestión acerca del tributo al César* (Mc 12, 13-17 par.) no ha rehusado Jesús adoptar una «decisión política». La ha despojado, sin embargo, de todo carácter sensacionalista. En esta cuestión del tributo –punto de negación por parte de los zelotes y de los fariseos, aunque por distintas razones–, Jesús decide claramente que se debe pagar el tributo. Pero añade por su propia cuenta una segun-

da frase que, dada su colocación, destaca sobre todo lo demás: «y restituid a Dios lo que es de Dios». ¿Cómo se ha de entender la relación entre las dos partes de la sentencia? «Si se tiene en cuenta el tenor general de la predicación de Jesús, las concepciones del judaísmo de entonces y la interpretación de las palabras de Jesús en la Iglesia primitiva, puede quizá deducirse más concretamente lo siguiente: a) Jesús no confiere al César la aureola de una autoridad 'por la gracia de Dios'. Si no, no podría contraponer, como lo hizo, César y Dios. b) En su ámbito, el Estado, incluso pagano, tiene su valor y sentido: sus ordenaciones sirven al bien común (ejemplo del uso comercial de las monedas). c) Al colocar la obediencia a Dios sobre la obediencia al Estado, establece Jesús ciertas limitaciones a la autoridad del Estado. El Estado no puede atentar contra los derechos de Dios, prohibir su culto u oponerse a sus preceptos. d) Jesús no acentúa la limitación y caducidad del Estado, ni se mofa de ella. Pero da a entender su dependencia de la voluntad y del poder de Dios» (R. Schnackenburg, *o. c.*, 98).

– *La respuesta a Pilato* («No tendrías ninguna potestad sobre mí, si no se te hubiera concedido de lo alto»: Jn 19, 11) no trata de fundamentar en Dios la autoridad estatal. Más bien, indica que los acontecimientos de la muerte de Jesús se insertan en la historia de salvación: Jesús obedece porque reconoce ahí la voluntad de Dios.

– *La actitud de Jesús ante Herodes* (Lc 13, 31-32) demuestra su libertad ante cualquier realidad política.

Jesús no da enseñanzas concretas sobre cuestiones candentes en la actualidad: la licitud de la guerra, la licitud del servicio militar, etc. Los defensores y contrarios de estas posturas han acudido a las palabras de Jesús; pero las referencias textuales no dirimen la cuestión. Le toca a la comunidad cristiana aplicar la enseñanza ético-religiosa de Jesús a las circunstancias y situaciones concretas. Esto fue lo que hizo la primitiva comunidad cristiana en algunos casos, según veremos a continuación.

A partir de cuanto hemos dicho sobre la postura y sobre la enseñanza de Jesús acerca de la realidad política, ¿qué idea general nos debemos formar de Jesús en este orden?

La postura de Jesús frente al Estado (en concreto, frente al Estado romano) puede resumirse del siguiente modo:

– El Estado es una realidad dentro de la existencia actual. Pero no puede absolutizarse (totalizarse). El discípulo de Cristo debe dar al Estado lo que necesita para su realización como elemento de la condición presente, pero debe oponerse a él cuando exige lo que sólo es de Dios.

– Jesús está de acuerdo con los zelotes en reconocer que lo principal es el reino de Dios; pero está en desacuerdo con ellos cuando rechazan la existencia del Estado como institución profana (y necesaria en la actual situación) y proclaman la guerra santa para instaurar el reino teocrático. Si los zelotes realizan su ideal, hacen aparecer un Estado totalitario mucho más peligroso aún. No se puede hacer un Estado político a partir de la comunidad de aquellos que predicán el reino de Dios.

## C. 2. Referencias de las primitivas comunidades cristianas en relación con la política

Las primitivas comunidades cristianas no dispusieron de una doctrina sistemática sobre el mundo político. La enseñanza neotestamentaria está situada a un nivel de dependencia de la diversidad de situaciones concretas. De ahí que nos encontremos con series de declaraciones que pueden aparecer contradictorias entre sí.

Es necesario mantener esa tensión, propia de la doctrina cristiana acerca del orden político. No se puede exponer el pensamiento de las primitivas comunidades cristianas a partir de un solo texto, sino de todos los textos entendidos unitaria y hasta dialécticamente.

Con lo dicho no queremos menospreciar la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el orden político. Estas afirmaciones ocasionales contienen apreciaciones fundamentales. Esa es la profundidad que necesitamos descubrir en los diversos pasajes del Nuevo Testamento sobre la relación del cristiano con el Estado, con las autoridades y, en general, con la realidad política. He aquí los pasajes principales:

### a) *La situación de los misioneros ante las autoridades*

– Los apóstoles ante las *autoridades judías* (Hch 4, 5-22; 5, 17-40): a la prohibición de predicar, contesta Pedro que es necesario obedecer antes a Dios que a los hombres.

Los apóstoles se enfrentan con la autoridad teocrática de su pueblo. Esteban se atrevió incluso a entablar aguda polémica sobre este punto (Hch 7, 51-53).

– Los misioneros ante las autoridades paganas (romanas): se advierte una tendencia a destacar la lealtad de los misioneros frente a las autoridades y la corrección de éstas en relación con aquéllos: en Filipo (Hch 16, 19-24); en Tesalónica (Hch 17, 17); en Corinto (Hch 18, 13-17); en Efeso (Hch 19, 31); en el proceso de Pablo (Hch 21, 31; 22, 24-25; 24, 5; 27, 43; 28, 16.30-31). En general, los funcionarios se comportan de manera correcta (sin embargo, no es silenciada la venalidad del procurador Félix: Hch 25, 12.17-21.25).

### b) *Doctrina paulina*

En Pablo encontramos dos pasajes de distinta intención y de diferente importancia:

– Rom 13, 1-7: «Todos han de estar sometidos a las potestades que tengan autoridad».

A pesar de su experiencia con las autoridades romanas, Pablo exhorta a los cristianos, por razones de conciencia, a la obediencia a la autoridad civil. Pero hemos de interpretar bien estas palabras.

De pocos textos del Nuevo Testamento se han hecho tantos abusos como de éste. Pablo condena el rechazo, por principio, de la existencia del Estado. Para él, el Estado tiene una función y un sentido en esta situación actual, con tal de que no se extralimite en sus actuaciones. Pablo no trata del comportamiento del cristiano ante un poder injusto, tiránico o enemigo de Dios; dirige, más bien, su mirada realísticamente a las autoridades constituidas; las idealiza tal vez un poco, e impone el deber de obediencia en relación con sus legítimas disposiciones.

– 1 Cor 6,1s: Relación del cristiano con una institución estatal, la administración de la justicia.

Pablo ordena a los cristianos de Corinto que no lleven sus diferencias ante los tribunales del Estado.

A partir de estos pasajes podemos entender la posición de Pablo: el Estado no es en sí algo divino. Pero recibe una cierta dignidad por estar todavía dentro del orden querido por Dios. Por consiguiente, también para Pablo es válido: al cristiano le viene impuesta por el evangelio una actitud crítica ante el Estado; pero tiene que dar al Estado lo que sea necesario para su existencia. Ha de admitir el Estado como institución. Pablo no habla directamente de la pretensión de totalidad del Estado, que pide para sí lo que es de Dios. Pero no cabe duda que no hubiera permitido a los cristianos obedecer al Estado, si éste pide lo que es de Dios. Todo lo que sabemos de su vida lo demuestra.

Dentro de la misma orientación de Rom 13, 1-7 encontramos otros pasajes neotestamentarios: 1 Pe 2, 13-16; Tit 3, 1-38; 1 Tim 2, 1-3. Se trata de exhortaciones a la reverencia y a la obediencia a la autoridad estatal, por la que hay que elevar preces. En estos pasajes tenemos un lugar común de la parénesis de la Iglesia primitiva.

### c) *Testimonios del Apocalipsis*

En la enseñanza de este libro, la postura cristiana es completamente diferente. También es diferente la postura del Estado: se trata de un Estado totalitario (donde se dan las apoteosis de los emperadores). Toda divinización del que manda es una blasfemia ante Dios (cf. Hch 12, 19-23). Las persecuciones de los cristianos, bajo Domiciano, cuya sombra amenazadora fue el motivo principal de la composición del Apocalipsis, tuvieron su causa en la adoración exigida al emperador (cf. Ap 13, 4.15; 14, 9.11; 16, 2; 19, 20).

En el c. 13 del Apocalipsis se atribuye no a Dios, sino a Satanás, el origen de la autoridad del Estado que abusa de su poder de una manera injuriosa contra Dios. El Estado que se diviniza a sí mismo, el soberano que sobrepasa sus límites de competencia y pisotea el honor de Dios son instrumentos de Satanás.

#### d) *Síntesis dialéctica*

«La doctrina neotestamentaria sobre el Estado puede resumirse en tres pasajes: Mc 12, 13-17; Rom 13, 1-7; Ap 13. La intimación de Jesús («restituid al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios») está en el punto de intersección de las dos líneas, una de las cuales converge hacia Dios, la otra hacia Satanás: Rom 13 y Ap 13 no son dos imágenes inconciliables, sino el anverso y el reverso de una misma moneda, que ya desde el comienzo tiene su valor fijo en la concepción histórico-soteriológica del Nuevo Testamento, o si queremos variar la imagen: aquella moneda conserva su valor, mientras Dios la acepta en pago; pero se convierte en falsa moneda diabólica, tan pronto como la imagen del soberano, grabada en ella, se transforma en ídolo de una potencia hostil que pretende destronar a Dios» (R. Schnackenburg, *o. c.*, 200).

Esta concepción cristiana del Estado radica en la comprensión neotestamentaria de la escatología: tiempo que se espera (escatología de futuro) y tiempo que ya ha comenzado (escatología realizada). Por eso el Nuevo Testamento no afirma ni niega el mundo. Existe un dualismo cristiano, pero no de tipo helénico: es, más bien, una postura dialéctica, que en relación con la política ha sido formulada acertadamente del siguiente modo:

«El cometido que se deriva para la Iglesia de todos los tiempos ante el Estado es, según esto, claro:

- Debe dar realmente al Estado todo lo que sea necesario para su existencia. Debe combatir todo anarquismo y todo zelotismo dentro de sus filas.
- Debe cumplir ante el Estado la función vigi-

lante. Es decir: permanecer, por principio, crítica ante todo Estado y prevenirle de la transgresión de sus límites.

- Debe negar al Estado que traspasa sus límites lo que éste pide de ella en el terreno de la transgresión religioso-ideológica, y debe calificar esta transgresión, valerosamente, como contraria a la divinidad.

La Iglesia cumplirá este cometido si permanece fiel a la posición escatológica fundamental del Nuevo Testamento. Se podría mostrar cómo la Iglesia, en el transcurso de la historia, ha tomado una actitud equivocada ante el Estado siempre que ha olvidado que el tiempo presente es ya cumplimiento, pero aún no consumación. Entonces aparecen las soluciones extraviadas que nos encontramos, de vez en cuando, en la historia: o bien la Iglesia intenta colocarse en el lugar del Estado, o bien el Estado es aceptado simplemente –sin planteamiento de problemas y sin crítica– en todo lo que hace. Aunque la actitud de la Iglesia es en cada uno de los dos casos radicalmente opuesta, se trata ambas veces del mismo error: abandonar la concepción del tiempo final del Nuevo Testamento. Esta concepción es precisamente la condición previa para un convivir pacífico y fructuoso entre Iglesia y Estado. Por parte del Estado, el presupuesto no es que sea necesariamente cristiano, sino que sepa dónde están sus límites; y esto puede hacerlo, como hemos oído en la carta a los Romanos. En segundo lugar, el Estado ha de esforzarse en entender la actitud de sus súbditos cristianos tanto como pueda. A este respecto, la cruz de Jesús debe ser para él señal de aviso» (O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, 105-106).

## D. Para CONFRONTAR

Posiciones históricas ante el problema de la relación entre política y moral.

Las principales posturas que se han adoptado ante el problema de la relación entre política y moral pueden ser clasificadas en tres grupos: el *integrismo ético*, según el cual ética y política son dos realidades radicalmente opuestas y, al tener que elegir una de ellas, la elección ha de recaer en la ética; el *realismo político*, según el cual, en el caso de oposición entre moral y política, la elección debe recaer en política con sacrificio de los principios éticos; la *síntesis*, siempre dramática y provisional, entre las dos realidades.

El integrismo ético conduce al rechazo de la política por razones morales; el realismo político propicia la exaltación de la política con el consiguiente rechazo de la moral, y la opción por la síntesis conlleva el intento de moralizar la política, moralización que adopta diversos cauces y procedimientos (cf. J. J. L. Aranguren, *Ética y política*. Madrid 1968<sup>2</sup>, 63-111).

### a) Rechazo de la política por «integrismo moral»

La política ha sido considerada con frecuencia como el lugar de cita de la hipocresía, la mentira, el engaño y demás vicios contrarios a la limpia ejecutoria del hombre moral. Más aún, la política en sí misma ha sido vista como realidad contraria a la ética y, consiguientemente, como un asunto *inmoral*.

Entre las posturas que, por motivos de integridad moral, rechazan la política se destacan las cuatro siguientes: 1) la repulsa *burguesa*, que nace de la reducción individualista y farisaica de la moral y que conduce a considerar y a hacer de la política un «juego sucio» en el cual los políticos han de claudicar inevitablemente de sus principios éticos (recordar la dramatización de *Antígona* de Anouilh, por lo

que se refiere al político en el poder, y la de *Las manos sucias* de Sartre, en relación con el político en la oposición clandestina; 2) la repulsa *anarquista*, que nace de la absoluta desconfianza ante toda forma de poder («ni Dios ni amo») y que conduce a buscar la solución de los problemas de la clase obrera en la actuación directa de los afectados; 3) la repulsa *marxista* (del marxismo ortodoxo), según la cual las estructuras políticas pertenecen a la etapa alienada de la humanidad, supraestructuras que desaparecerán necesariamente en la etapa final en la que la sociedad civil encontrará su perfecta identificación; 4) la repulsa *teológica* (de algunas corrientes protestantes), según la cual el cristiano vive el empeño moral político como un «no puedes, pero debes».

### b) Rechazo de la moral por «realismo político»

El «realismo político» coincide con el «integrismo moral» en una cosa: en que ética y política son irreconciliables. Pero se distinguen en la toma de postura: mientras que el integrismo moral opta por la ética, el realismo político prefiere sacrificar los principios morales en bien de los intereses políticos.

Los «realistas» y los «realismos» abundan en la historia de la acción y de la doctrina políticas. El teórico más notable del «realismo político» es Maquiavelo. Otros propugnarán la autonomía total de la política y considerarán la acción política como norma de sí misma, exigiendo la eliminación de cualquier referencia a la moral. Hegel llegará a identificar el ser y el deber ser en la categoría del «Estado ético». La «razón de Estado» será la concreción normativa del realismo político.

No escapan de los presupuestos y de las conclu-

aciones del realismo político la mayor parte de los sociólogos y cultivadores de la ciencia política (Weber, Pareto, Mosca). La pretensión de una ciencia política regida únicamente por leyes estrictamente técnicas, es decir, éticamente neutrales, debe considerarse como una forma más de realismo político, en el que entran por igual «la virtud maquiavélica, la 'razón de Estado'».

c) *Síntesis entre ética y política mediante la «moralización de la política»*

Son muchos los intentos que se han hecho para conciliar la política con la ética. Recordemos, entre otras, las siguientes formas de síntesis entre política y moral: 1) moralización del «Príncipe», partiendo de la base de que, moralizando el sujeto principal del poder, todo el sistema político queda moralizado; 2) moralización de la política mediante el control de la religión; 3) moralización de las estructuras políticas mediante sistemas de autocontrol de las mismas estructuras (división de poderes; parti-

cipación popular; la ley como forma configurada del Estado; etc.); 4) moralización del «tacitismo» de los siglos XVI y XVII: el tacitismo entra en diálogo con Maquiavelo y acepta su planteamiento realista de la política, pero cree superarlo haciendo ver, por una parte, el valor, políticamente útil, de la virtud, su función pragmática: la verdadera razón o conveniencia de Estado necesita imprescindiblemente de la virtud moral, como nos enseña la historia a través del fracaso político de los príncipes maquiavélicos. Los *gobernantes malos* son siempre, en definitiva, *malos gobernantes*; 5) moralización burguesa y farisaica, consistente «en la 'acomodación' de la conciencia moral, es decir, en componérselas casuísticamente para que el comportamiento elegido satisfaga, a la vez, a la exigencia ética y a la instancia política. En efecto, con 'manga ancha' y una cierta *mauvaise foi*, siempre se puede llegar a un 'compromiso' tranquilizador de la conciencia» (J. L. L. Aranguren, o. c., 68).

Creemos que la postura auténtica es la de síntesis entre ética y política. El modo concreto de entender esa integración lo hemos expuesto al comienzo de esta Unidad.

## Unidad 10.<sup>a</sup>

---

# Bienes culturales y ética cristiana

---

**A. SINTESIS**

Crterios para la realización del bien humano de la cultura, según el Concilio Vaticano II.

**B. Para AMPLIAR**

Ambitos culturales y ética cristiana.

**C. Para PROFUNDIZAR**

Etica de los medios de comunicación social.

**D. Para CONFRONTAR**

Nuevas sensibilidades éticas.

## GUIA

La cultura, junto con la economía y la política, constituye uno de los ámbitos sociales más decisivos para construir una sociedad nueva de acuerdo con el plan de salvación. En esta Unidad se analizan las exigencias morales que surgen en el ámbito socio-cultural:

- la realización correcta del *bien de la cultura*;
- la dimensión moral de la *educación*, de la *actividad científico-técnica* y de la *producción artística*;
- las exigencias éticas en los *medios de comunicación social*;
- la referencia a las nuevas sensibilidades éticas concretadas en la *calidad de vida* y en la *ecología*.

Todo este conjunto de temas constituyen un auténtico tratado de *moral de la cultura*.



## A. Síntesis

Crterios para la realización del bien humano de la cultura, según el Concilio Vaticano II.

- 
- A. 1. Acceso de todos a la cultura.
  - A. 2. La cultura: subordinada a la perfección integral del hombre.
  - A. 3. Necesaria «criticidad» de la cultura.
  - A. 4. Libertad y autonomía en la creación cultural.
- 

### A. 1. Acceso de todos los hombres a la cultura (GS 60)

– Reconocimiento del «derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social».

– Efectividad de este derecho, mediante «normas fundamentales». «Uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura». De hecho, «hoy día es posible liberar a muchísimos hombres de la miseria, de la ignorancia».

– Cuatro aplicaciones inmediatas de este derecho: 1) combatir el analfabetismo (cultura básica); 2) acceso a los estudios superiores (igualdad de oportunidades); 3) mejora de las condiciones de vida y de trabajo (despertar el afán por la cultura); y 4) reconocimiento de la participación de la mujer en los diversos sectores de la vida cultural.

Los bienes de la cultura son tan esenciales a la vida humana como los bienes económicos. La cultura no es una superestructura de lujo, un ocio inútil o escandaloso. Es un componente esencial de la vida humana. Por eso existe un derecho fundamental de la persona al acceso a la cultura.

A partir de estos criterios, es necesario replantear muchas maneras de entender y de realizar la cultura en el mundo de hoy.

### A. 2. La cultura: subordinada a la perfección integral del hombre

No basta con que el camino de la cultura esté abierto a todos. Es necesario que «la cultura esté subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera» (GS 59).

– Dificultad de la situación actual: 1) especialización deshumanizada; 2) crecimiento de las varias disciplinas y ramas del saber. «Hoy día es más difícil que antes sintetizar las varias disciplinas y ramas del saber».

– Necesidad de una cultura integral: 1) salvar la persona integral; 2) tener síntesis posibles; 3) sentido final: el hombre.

– «Por lo cual es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social» (GS 59).

### A. 3. Necesaria «criticidad» de la cultura

Es un dato constatable el que la cultura tiende a reproducir el sistema en el que nace y en el que sobrevive. Las formas culturales de cada época tienden a reflejar los diversos centros de interés que la van configurando.

Frente a esta propensión «manipuladora» e «ideologizadora» de la cultura a favor del poder (político, económico, religioso, etc.) surge la necesidad de una *cultura crítica*. Solamente con esta forma de cultura se puede proclamar con eficacia que la sociedad precisa radicales transformaciones y que se necesita un nuevo tipo de hombre.

De este modo, el *frente cultural* aparece como decisivo en la transformación estructural de la sociedad. Unida con otros frentes, sobre todo con el económico y el político, la cultura es uno de los

medios privilegiados para alcanzar cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana.

### A. 4. Libertad y autonomía en la creación cultural (GS 59)

La ética exige la libertad necesaria en el desarrollo de la cultura, así como una legítima autonomía en su orden.

– La cultura, aunque no es un valor «absoluto» («debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera»), necesita «una justa libertad para desarrollarse y una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios».

– Consiguientemente: 1) hay que reconocer a todo hombre el derecho a que, «salvados el orden moral y la común utilidad, pueda investigar libremente la verdad y manifestar y propagar su opinión, lo mismo que practicar cualquier ocupación; y, por último, que se le informe verazmente acerca de los sucesos públicos»; 2) la autoridad pública no puede determinar el carácter propio de cada cultura, sino fomentarlo «aun dentro de las minorías de alguna nación»; 3) el poder público o económico no pueden instrumentalizar la cultura para provecho de sus finalidades de poder.

## B. Para AMPLIAR

Ambitos culturales y ética cristiana.

---

B. 1. Ambito educativo: opción ética por la educación liberadora.

B. 2. Actividad científico-técnica: su dimensión ética.

B. 3. Arte: valoración moral de la expresión artística.

---

### B. 1. Ambito educativo: opción ética por la educación liberadora

Admitido, respetado y promovido el justo pluralismo de proyectos educativos, existen algunos valores éticos que han de ser asumidos por todo proyecto educativo. Los resumimos en la opción por la educación liberadora, opción que se convierte así en el denominador común y en el criterio de discernimiento ético de todos los proyectos de educación.

La concepción, la formulación y la realización de todo proyecto educativo han de tener como meta la *educación liberadora*. El documento 4 de Medellín expresa de un modo claro y sintético el significado y las implicaciones de la opción por la educación liberadora: «Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la 'educación liberadora'; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender 'de condiciones de vida menos hu-

manas a condiciones más humanas' (PP), teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y 'el artífice principal de su éxito o de su fracaso' (PP 15).

Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser *creadora*, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario.

Debe ser *abierto al diálogo*, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro, y así promover la comprensión de los jóvenes entre sí y con los adultos. Esto permitirá a los jóvenes recoger 'lo mejor del ejemplo y de las enseñanzas de sus padres y maestros y formar la sociedad del mañana' (Mensaje del Concilio a los jóvenes).

La educación, además, debe afirmar, con sincero aprecio, las *peculiaridades locales y nacionales* e integrarlas en la unidad *pluralista* del continente y del mundo. Debe, finalmente, capacitar a las nuevas generaciones para el cambio *permanente y orgánico* que implica el desarrollo.

Esta es la educación liberadora que América Latina necesita para redimirse de las servidumbres injustas y, antes que nada, del egoísmo de nosotros mismos. Esta es la educación que reclama nuestro desarrollo integral».

La opción por la educación liberadora puede ser considerada como una auténtica alternativa «ética» (no alternativa puramente técnica) a todos los sistemas educativos existentes. *Se apoya* en una genuina visión humana y cristiana de la persona y de la sociedad, *propicia* una acción educativa coherente con esa visión (acción educativa: humanizante, abierta, personalizante, pluralista, concienciadora, renovadora, crítica, anticipadora, dialogal) y *conduce* a la liberación integral de los hombres y de los grupos (sobre todo de los sectores más pobres y marginados).

La opción por la educación liberadora corresponde a lo que el Sínodo de los Obispos de 1971 llamó «Educación para la justicia». Exhorta el citado sínodo a «que el método educativo deba ser tal, que enseñe a los hombres a conducir la vida en su realidad global y según los principios evangélicos de la moral personal y social, que se exprese en un testimonio cristiano vital». Tal método educativo contrasta con el actualmente vigente: «El método educativo, todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo. Una parte de la familia humana vive como sumergida en una mentalidad que exalta la posesión. La escuela y los medios de comunicación, obstaculizados frecuentemente por el orden establecido, permiten formar el hombre que el mismo orden desea, es decir, un hombre a su imagen; no un hombre nuevo, sino la reproducción de un hombre tal cual».

El *Documento de Puebla* (1979) se sitúa en idéntica perspectiva al proponer los «principios y criterios» de la educación humanizadora (n. 1.204-1.038).

---

## LECTURA COMPLEMENTARIA

Sínodo de los Obispos 1971, *La justicia en el mundo*, III, 2: *La educación para la justicia*.

---

## B. 2. Actividad científico-técnica: su dimensión ética

### a) *Sensibilidad de la Iglesia actual ante el mundo de la ciencia*

De entre las voces que se alzan para expresar la necesidad de la ética en la ciencia sobresale, por su valía moral, la del papa Juan Pablo II. En importantes intervenciones doctrinales ha esbozado un programa ético para la actividad científico-técnica de nuestro tiempo:

*Discurso en la Unesco* (2.6.80): Ecclesia n. 1.986 (14.6.1980) 16-22; *Discurso a los representantes de la ciencia, de la cultura y de los altos estudios en la Universidad de las Naciones* (Hiroshima, 25.2.1981), en *Viaje apostólico al Extremo Oriente*. Madrid 1981, 231-240; *Alocución a la Pontificia Academia de Ciencias* (3.10.81): Ecclesia n. 2.051 (31.10.1981) 8-9; *Discurso a los profesores y estudiantes en la Catedral de Colonia* (15.11.81), en *Viaje pastoral a Alemania*. Madrid 1981, 22-34; *Discurso en el Consejo Europeo para la Investigación Nuclear* (CERN): La Documentation Catholique 79 (1982) 658-660; *Discurso a los universitarios y a los hombres de la cultura, de la investigación y el pensamiento en la Universidad Complutense de Madrid* (3.11.82), en *Juan Pablo II en España*. Texto completo de todos los discursos. Madrid 1982, 67-74; *Discurso al Simposio internacional de física* (Roma, 18.12.82): La Documentation Catholique 80 (1983) 191-192.

En este programa ético de Juan Pablo II en relación con la actividad científico-técnica sobresalen las siguientes exigencias:

– Necesidad de armonizar «ciencia y conciencia»: «Creo que el gran desafío que plantea al hombre de hoy el estado tan avanzado de sus conocimientos es precisamente éste: armonizar los valores de la ciencia y de la tecnología con los valores de la conciencia».

– Esa armonización se logrará proclamando la presencia operante de los valores morales en la humanidad: «la humanidad debe volver su rostro a la moral» y, aceptando la prioridad de la ética sobre la técnica, «es necesario convencerse de la prioridad de la ética sobre la técnica, de la primacía de la

persona sobre las cosas, de la superioridad del espíritu sobre la materia».

– La acción de la ética en el campo científico tiene un objetivo claro: hacer que «los resultados de la ciencia, tan maravillosos en sí mismos, no se vuelvan nunca contra el hombre al nivel de la tecnología, sino que sean empleados únicamente para el bien de la humanidad».

Este programa ético será viable si la comunidad científica escucha y acepta la llamada a la responsabilidad. El Concilio Vaticano II lo expresó sintéticamente y con talante optimista al hablar del valor de la actividad humana: «Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva» (GS 34). Juan Pablo II desarrolló en España esa afirmación sintética mediante un discurso de honda patética moral: «En nuestros días, la ciencia plantea problemas a otro nivel. La ciencia y la técnica derivada de ella han provocado profundos cambios en la sociedad, en las instituciones y también en el comportamiento de los hombres. Las culturas tradicionales han sido trastornadas por las nuevas formas de comunicación social, de producción, de experimentación, de explotación de la naturaleza y de planificación de las sociedades. Ante ello, la ciencia ha de sentir en adelante una responsabilidad mucho mayor. El futuro de la humanidad depende de ello. ¡Hombres y mujeres que representáis la ciencia y la cultura: vuestro poder moral es enorme! Vosotros podéis conseguir que el sector científico sirva ante todo a la cultura del hombre y que jamás se pervierta y utilice para su destrucción. Es un escándalo de nuestro tiempo que muchos investigadores estén dedicados a perfeccionar nuevas armas para la guerra, que un día podrían demostrarse fatales. Hay que despertar las conciencias. Vuestra responsabilidad y posibilidades de influjo en la opinión pública son inmensas. ¡Hacedlas servir para la causa de la paz y del verdadero progreso del hombre! ¡Cuántas maravillas podría llevar a cabo nuestro mundo si los mejores talentos y los investigadores se dieran la mano para explorar las vías del desarrollo de todos los hombres y de todas las regiones de la tierra» (Juan Pablo II en España. Madrid 1982, 71-72).

## b) *Función de la ética en la actividad científico-técnica*

La función de la ética en la actividad científico-técnica ha de concretarse en: 1) la proposición de un ideal o criterio normativo, que oriente el conjunto del proceso científico; 2) la indicación de un camino que haga posible la prosecución continua del ideal propuesto; 3) el discernimiento de aquella estrategia que haga efectivo, en la coyuntura de la situación presente, el funcionamiento del camino hacia la meta ideal.

### ● *El ideal o criterio normativo*

¿Qué ideal o criterio normativo hay que asignar y debe tener la actividad científico-técnica? Para objetivar en una fórmula concreta el ideal ético de la ciencia se pueden adoptar diversas expresiones. La más amplia podría ser ésta: la ciencia tiene como criterio normativo conducir hacia adelante la aventura humana; su cometido es hacer progresar o evolucionar la historia de los seres racionales.

Pero este criterio así formulado puede ser interpretado indebidamente. Con una comprensión evolucionista extrema e ideológica, el criterio enunciado puede llegar a justificar actividades científico-técnicas guiadas por el afán de dominar y por el deseo de imponer la ley del más fuerte. No escapan a esta tentación determinados planteamientos científicos vinculados excesivamente al juego arrogante del poder.

De ahí que sea necesario matizar el criterio de la evolución humana orientándolo por los cauces normativos de la *humanización*. El ideal ético de la actividad científico-técnica consiste en propiciar el dinamismo siempre creciente de humanización dentro de la historia humana.

La categoría ética de «humanización» constituye un lugar común de la teoría ética cuando ésta trata de normatizar situaciones concretas. Esta fórmula, fraguada con diversos elementos tanto del humanismo occidental como de la concepción cristiana de la vida, es la ampliación del criterio ético formulado por Pablo VI en relación con el desarrollo económico: «promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14).

El ideal normativo de la humanización se concreta para la actividad científico-técnica en la orientación positiva hacia el objetivo de la *vida*, neutralizando todo posible desvío hacia la producción de *muerte*. Propiciar vida, *más vida y mejor vida*: ése es el ideal normativo de la actividad científico-técnica. El ideal ético de la ciencia es su orientación biófila, alejándose de las connotaciones necrófilas.

La vida, en cuanto objetivo de la actividad científico-técnica, tiene en la actualidad tres nombres que son otros tantos cauces del dinamismo humanizador:

- la libertad (y no la opresión);
- el bienestar económico (y no la pobreza);
- la paz (y no la guerra).

En la propiciación y consolidación de estos tres ámbitos de vida –la libertad, el bienestar económico, la paz– se resuelve la dimensión ética de la ciencia. Si la ciencia produce opresión, pobreza y guerra, se sitúa en la inmoralidad de la necrofilia.

#### ● *Los cauces de moralización*

Los cauces que hacen posible la moralización del ideal dentro de las condiciones reales de la actividad científico-técnica se reducen al funcionamiento efectivo de los procesos de responsabilización. Si esta afirmación es válida para todo el conjunto de la ética, lo es de modo especial para la ética de la ciencia.

Para que exista y funcione la ética de la ciencia, se precisa desvelar en la actividad científico-técnica las instancias de implicación humana y suscitar en los científicos amplios niveles de concienciación. Únicamente a través de estos cauces de concienciación y de responsabilización puede penetrar la moralidad en la actividad científico-técnica.

Es interesante constatar lo que se podría llamar la experiencia de la concienciación/responsabilización *a posteriori*, es decir, desde los efectos desastrosos que produce o puede producir la ciencia. El «arrepentimiento» y la «conversión» de algunos científicos cualificados pone de relieve la importancia que hubiera tenido –que tiene– la toma de con-

ciencia en el mismo momento en que acaecía –acaecía– el proceso científico-técnico.

El embotamiento de los mecanismos de alerta en la misma actividad científico-técnica impide su auténtica moralización. El «no saber lo que se hace» es una fácil y, por desgracia, muy utilizada coartada contra la ética. Se dio en los oscuros años del nazismo y puede darse continuamente en muchas actividades científico-técnicas. Pero este tipo de «no saber» pertenece a lo que en la moral tradicional se denominaba «ignorancia afectada».

La lúcida aceptación de las dosis de responsabilidad inherentes a la actividad científico-técnica tiene como sujeto receptor al científico. Pero no se ha de pensar en el científico aislado e individualizado. Solamente es éticamente eficaz la responsabilización que tiene como lugar de epifanía la comunidad científica. Llegamos así a uno de los puntos más importantes de la teoría ética sobre la ciencia. Si el cauce de moralización es la responsabilización, ésta se verifica en la comunidad científica.

Si el desarrollo científico-técnico se organiza en relación a un determinado «modelo», esto no acaece por una toma de postura idealista, sino porque se configuran «cuadros» de tecnocientíficos correspondientes a aquel «modelo». La responsabilidad de la actividad científico-técnica es vehiculada a través de la comunidad científica, organizada en «cuadros tecnocientíficos». Estos cuadros son el alma, la clave, los inspiradores del desarrollo. Por eso la ética de la ciencia es una ética de corresponsabilidad.

Para alcanzar esa madurez ética es preciso elevar la concienciación del tecnocientífico en cuanto integrante de la comunidad científica. Para ello es imprescindible elevar el nivel de participación en todo el circuito de la actividad científico-técnica. Solamente así se logrará el *a priori* ético de la comunicabilidad entre sujetos iguales y racionales.

#### ● *Discernimiento ético de las estrategias*

La primera estrategia se refiere a la relación de la actividad científico-técnica con el poder. Es evidente que la ciencia de siempre, pero sobre todo la actual, genera poder: un poder subjetivo (del tecnocientífico), en forma de prestigio de clase, etc.; y un

poder objetivo (de la actividad en cuanto tal), en forma de producto valioso y poderoso. También es evidente que, en términos generales, el poder de la ciencia está apropiado desde el comienzo hasta el final por otro poder más amplio de signo ideológico-político-económico. «Desde el episodio de Arquímedes y la flota romana, sabemos que el científico puede ayudar, en cuanto científico, sea a un lado sea a otro. No en vano los mismos que lo emplean sospechan de él. El caso de Oppenheimer está aún fresco en nuestra memoria» (M. Bunge, *Ética y ciencia*. Buenos Aires, 1972, 48).

La segunda estrategia es la que pretende discernir éticamente la relación entre ciencia y sociedad. La actividad científico-técnica surge en una determinada configuración social y funciona en una determinada vida social. La función de la ética en la ciencia no puede olvidar ni minusvalorar esta interrelación. ¿Qué opciones hay que adoptar?

Sin aludir a aspectos concretos, cuya exposición precisaría análisis más detallados, hay que pedir a la comunidad científica una inequívoca opción por los valores ético-sociales de la libertad, la igualdad, la tolerancia, la búsqueda de la verdad, etc. En cuanto comunidad específica dentro de la convivencia social, los tecno-científicos deben aportar a ese gran *a priori* ético de la comunicabilidad de sujetos racionales, utilizando expresiones de la tradición cristiana, el patrimonio de la «verdad que hace libres» y de la «libertad que edifica la caridad».

En una palabra, la relación de la ciencia con la sociedad ha de pasar por el mutuo apoyo de estructuras auténticamente democráticas: responsabilización autónoma y democrática en la comunidad científica, y democracia lúcida y responsable en la comunidad social.

Concluimos el estudio sobre la ética de la actividad científico-técnica deseando un fecundo intercambio entre «ciencia» y «conciencia». Como ha repetido Juan Pablo II en la UNESCO (1980), en Hiroshima (1981) y en Ginebra (1982): «Nos encontramos ante un gran reto moral que consiste en armonizar los valores de la tecnología, nacida de la ciencia, con los valores de la conciencia. 'Hay que movilizar las conciencias'. La causa del hombre será atendida si la ciencia forma alianza con la conciencia».

### B. 3. Arte: valoración moral de la expresión artística

La relación entre belleza y moral suele concretarse de un modo prevalente en la valoración ética de la *expresión artística*. El Concilio Vaticano II formuló el principio que ha de regir «las relaciones que median entre los derechos del arte y las normas de la ley moral». Afirma lo siguiente: «Como no rara vez las crecientes controversias sobre este tema tienen su origen en falsas doctrinas sobre la ética y la estética, el Concilio declara que la primacía absoluta del orden moral objetivo debe ser respetada por todos, puesto que es el único que supera y congruentemente ordena todos los demás órdenes de las realidades humanas, por dignos que sean, sin excluir el arte. Pues es el orden moral el único que abarca, en toda su naturaleza, al hombre, criatura racional de Dios y llamado a lo eterno, y solamente él, si es observado con entera fidelidad, conduce al hombre al logro de la perfección y de la bienaventuranza» (IM 6).

#### a) *El ethos del artista*

(Moral del momento subjetivo de la expresión artística)

Sin entrar aquí en la deontología del artista en cuanto tal, conviene recordar dos criterios éticos de carácter general. En primer lugar, hay que afirmar la *autonomía* de la acción artística. El arte tiene valor por sí mismo, goza de existencia independiente y no se justifica por otra realidad. La utilidad, el placer, el moralismo, la propaganda religiosa no deben considerarse como justificaciones del arte. La belleza se impone y se justifica por ella misma. En este sentido es válida la expresión «el arte por el arte»: en cuanto pone de manifiesto la autonomía de la creación artística.

Pero, en segundo lugar, conviene recordar que el artista no es sólo artista, sino también persona, y que la creación artística se enraíza en el núcleo responsabilizador de toda acción humana. Al integrarse la creación artística en la síntesis de lo humano, adquiere la *referencia ética*. Si se afirma que el sentido estético, al ser una actitud básica de lo humano, se integra con lo verdadero y lo bueno en la

unidad de la existencia personal, la creación artística tiene una necesaria referencia a la ética.

Autonomía y referencia ética no son dos principios contrapuestos. Por el contrario, su afirmación dialéctica mantiene a la creación artística en su peculiar autenticidad. El sentido de la totalidad debe hacerle encontrar al artista la síntesis natural del bien, de la verdad y la belleza, y aun, hasta cierto punto, la utilidad... La obra artística conserva su autonomía bien entendida si no se sale de la esfera del bien. La belleza no libera sino en cuanto es fulguración del bien.

A la luz de los dos criterios señalados es como hay que entender el ethos del artista: ethos de plenitud, ethos de búsqueda infinita, ethos de la creatividad.

#### b) *Moral de la obra artística*

(Moral del momento objetivo de la expresión artística)

En relación con la obra de arte, la ética católica suele proponer una cuestión concreta: ¿es lícito expresar en la obra artística el mal moral? La respuesta ha sido formulada en varios documentos del magisterio eclesial. El Concilio Vaticano II se expresó del siguiente modo: «La narración, descripción o representación del mal moral pueden servir, sin duda, para conocer y analizar más a fondo al hombre, para manifestar y exaltar la grandeza de la verdad y del bien mediante oportunos y logrados efectos dramáticos; sin embargo, para que no produzcan daño, en lugar de utilidad a las almas, han de someterse totalmente a las leyes morales, sobre todo si se trata de cosas que exigen el máximo respeto o que incitan más fácilmente al hombre, herido por la culpa original, a deseos depravados» (IM 7). La instrucción pastoral *Comunión y progreso* hace suya la doctrina de Pío XII, quien formuló el siguiente criterio: «Siempre que el conflicto con el mal, y aun su victoria pasajera, en relación con todo el conjunto, sirva para la mayor comprensión de la vida, de su recta dirección, del dominio de su propia conducta, del esclarecimiento y consolidación del criterio y de la acción, entonces esa materia puede ser elegida y tratada, como argumento parcial, en la entera acción del espectáculo» (CP 57).

La obra artística tendrá que representar el mal moral (sobre todo, violencia y erotismo), ya que ésta forma parte de la realidad humana de la que aquélla depende. En cuanto al modo de hacerlo, nos parecen válidas las anotaciones de Bini: «El sentido adoptado por la representación del mal en el significado global (de la obra artística) puede formularse según tres hipótesis principales: –un momento superado y negado por el significado de fondo (de la obra), –elemento de una tesis de conjunto negativa, críticamente propuesta a la consideración del espectador, –factor integrante de una visión negativa propinada e impuesta a un espectador, a quien resulta psicológicamente difícil, si no imposible, reaccionar críticamente. En el primer y segundo casos está asegurado un espacio de libre responsabilización al espectador. Por tanto, la representación del mal puede, en determinadas condiciones, adoptar una función constructiva propia. En la tercera hipótesis nos hallamos frente a las típicas especulaciones del razonamiento ‘pornográfico’ inhumano y corrosivo. Este análisis se extiende en términos análogos –más allá del mal erótico y violento– a tesis político-sociales propugnadoras de principios autoritarios egoístas o racistas contrastantes con la liberación y la dignidad del hombre» (*Cine: DETM 88*).

#### c) *Moral del espectador*

(Moral del momento contemplativo de la obra artística)

La contemplación de la obra artística está sometida a las exigencias éticas comunes a cualquier acción responsable del hombre. Conviene, sin embargo, anotar que «una obra de arte crea dificultades en el orden moral cuando sus espectadores, sea por su edad, por ignorancia o por defecto en su formación, no pueden debidamente, o sólo muy difícilmente, discernir lo malo y deshonesto. El artista contempla la vida humana entera en todos sus elementos, buenos y malos; pero no ocurre lo mismo al conjunto de espectadores. Se requiere pues prudencia y discreción siempre que una obra de arte llega a un público heterogéneo, en el que hay hombres de categorías muy diversas; y esto especialmente cuando el tema sea la lucha del hombre contra el



mal» (CP 58). Consecuentemente, los *espectadores responsables* no solamente forman su conciencia previamente, sino que saben integrar la contemplación de la obra artística dentro del proyecto integral de su vocación humano-cristiana. La interven-

ción de los ordenamientos jurídicos y de la autoridad pública tiene únicamente una función subsidiaria, ya que «la comunidad política exige ante todo que los individuos y los grupos sean los artífices y los censores de sus proyectos» (CP 85).

## C. Para PROFUNDIZAR

Ética de los medios de comunicación social.

- 
- C. 1. Valores a promover en la comunicación social.
  - C. 2. Moral de la información.
  - C. 3. Exigencias éticas de la propaganda.
  - C. 4. Valores y contravalores de la publicidad.
  - C. 5. Responsabilidad ética en la opinión pública.
- 

### C. 1. Valores a promover en la comunicación social

Siguiendo de cerca las orientaciones de la instrucción pastoral *Comunión y progreso*, que ha sido justamente definida como la «carta magna» católi-

ca de las comunicaciones sociales, creemos que los medios de comunicación social han de ser entendidos y realizados teniendo en cuenta los siguientes valores éticos:

– «El hombre mismo es la norma en el uso de los

*medios de comunicación social*» (CP 14). Este es el criterio fundamental en la ética de los medios de comunicación social. De ahí que «los principios morales que a ellos se refieren deben apoyarse en la conveniente consideración de la dignidad del hombre, llamado a formar parte de la familia de los hijos adoptivos de Dios» (CP 14). La ética de los medios de comunicación social tiene su razón axiológica en el valor del hombre en cuanto se realiza en el ámbito de la comunicación social a través de la peculiaridad de los diversos medios de comunicación social. Peculiaridad de los medios, razón íntima de la comunicación social y dignidad del hombre: ésas son las fuentes de donde brota el ethos de los medios de comunicación social.

– *Meta de la comunicación social: la humanización.* Este criterio puede ser expresado desde diversas perspectivas. Una de ellas es la de situar el *bien común* como valor decisivo: «El conjunto de las obras llevadas a cabo por los medios de comunicación debe juzgarse y valorarse en la medida en que sirvan al bien común, esto es: sus noticias, su arte y sus diversiones han de ser útiles a la vida y progreso de la comunidad» (CP 16). La realización del bien común se concreta a través de la promoción de los dos valores más específicos de la comunicación social: la *comunidad* y el *progreso*. «La comunidad y el progreso en la convivencia humana son los fines principales de la comunicación social y de sus instrumentos» (CP 1). Expresado de otro modo, la finalidad de los medios de comunicación social consiste en conseguir cotas cada vez más elevadas en el *proceso de humanización*. De este modo, «los medios de comunicación social se convierten en agentes activos del proceso de transformación, cuando se ponen al servicio de una auténtica educación integral apta para desarrollar todo el hombre, capacitándolo para ser el artífice de su propia promoción, lo que también se aplica a la evangelización y al crecimiento en la fe» (Medellín, Documento XVI).

– *Competencia y responsabilidad en la emisión (emisores) y en la recepción (receptores) de la comunicación social.* La capacitación es condición imprescindible para un recto funcionamiento de la comunicación social. Por lo que respecta a los *emisores*, conviene recordar que «todos ‘los difusores’ (esto es: los profesionales de los medios de comunica-

ción), cada uno según su propia conciencia, deben esforzarse en conseguir la capacitación necesaria para el ejercicio de tal profesión, y esto tanto más cuanto mayor sea su responsabilidad. Mayor obligación aún corresponde a quienes deben iluminar y formar el juicio y criterio de otros, sobre todo si se dirigen a personas de escasa madurez y cultura» (CP 15). Por otra parte, con relación a los *receptores*, es válido un criterio análogo: «No debe omitirse esfuerzo alguno para que ‘los receptores’ (esto es: los que se benefician de lo que leen, oyen o ven) se capaciten para interpretar exactamente cuanto les suministran estos instrumentos, y para beneficiarse lo más posible y poder participar activamente en la vida social; sólo así estos instrumentos conseguirán su plena eficacia» (CP 15). Para adquirir la competencia requerida, se precisa una *formación* adecuada, tanto de los receptores como de los emisores de la comunicación. Esta formación se convierte en una de las exigencias primarias en el ethos de la comunicación social.

– *Toda comunicación ha de ajustarse «a la ley primordial de la sinceridad, de la honradez y de la verdad»* (CP 17). «No bastan la buena intención y la recta voluntad para que la comunicación resulte, sin más, honesta. Es además necesario que la comunicación difunda los hechos a partir de la verdad, esto es, que dé una imagen verdadera de las cosas y que ella misma tenga su propia verdad intrínseca. La estima y el valor moral de una comunicación social no nace sólo de su contenido ni de su enseñanza teórica, sino también del motivo que la determina, del modo y técnica de expresión y persuasión, de las circunstancias y de la diversidad misma de los hombres a los que se dirige» (CP 17).

– *Equilibrio entre información, formación y recreo.* Los medios de comunicación social, tomados en su conjunto, «han de mantener la debida proporción entre las noticias, la enseñanza y el pasatiempo» (CP 16). Este es un criterio que ha de orientar a los usuarios en la selección de las comunicaciones, y a los responsables de la comunicación en la programación de los contenidos. Los medios de comunicación social pueden y deben ejercer una notable ayuda en el campo de la educación, de la promoción y extensión culturales, del arte y del folklore, de la diversión y de la recreación. Esos medios de comu-

nicación social, a través de sus contenidos, orientan a los individuos y a los grupos en la realización proporcionada de estos aspectos de la vida humana.

*La comunicación social: ambiente adecuado para construir el hombre crítico.* Los medios de comunicación social corren el peligro de construir un hombre acrílico. Frente a esta tentación surge la exigencia ética de crear un tipo de comunicación social que sea el ambiente propicio para la edificación del hombre crítico. Realizadores y usuarios deben sentirse hondamente interpelados por esta exigencia moral. Los realizadores deben ser «promotores y animadores del diálogo en la sociedad humana. Ellos dirigen este intercambio que los instrumentos de comunicación social constituyen en el mundo entero... Los realizadores que deshonran un arte y su obra dejándose llevar exclusivamente del interés económico o del ansia de la popularidad, tan efímera, no sólo sirven pésimamente a sus clientes, sino que tarde o temprano ofenden la fama y estima de su profesión» (CP 73 y 77). Por lo que respecta a los usuarios, hay que reconocer «que tienen en este campo unas posibilidades –y por ello también unas obligaciones– más graves de lo que generalmente se cree» (CP 81); les corresponde ser parte realmente activa y crítica. Y lo serán, «si interpretan rectamente las noticias, juzgándolas y ponderándolas según su fuente y contexto; si las escogen con prudencia y diligencia y un espíritu crítico exigente; si en los casos necesarios completan la información recibida con datos adquiridos en otras fuentes; si no dudan de manifestar con franqueza su asentimiento, sus reservas o su abierta desaprobación» (CP 82). Para lograr una comunicación social suficientemente crítica juegan un papel importante los críticos.

– *Libertad de comunicación dentro del orden jurídico justamente establecido.* La comunicación social exige, para su auténtica realización, el derecho de la libertad. Este derecho se enraíza en la misma condición del hombre: «El hombre es un ser social; por ello, le es necesario manifestar sus pensamientos y compararlos con los de los demás. Y esto es hoy más necesario que nunca, cuando son los grupos o equipos, más que cada hombre aisladamente, quienes realizan las obras de investigación y los descubrimientos» (CP 45). En concreto, «esta liber-

tad de comunicación incluye la libertad de los individuos y los grupos para investigar, para difundir a todas partes las noticias y para utilizar libremente los medios de información» (CP 47). La libertad de comunicación no debe ser coartada, sino promovida y ayudada por los ordenamientos jurídicos.

## C. 2. Moral de la información

La información, en cuanto «búsqueda y difusión de las noticias» (IM 5), es una realidad sociológica compleja en la que intervienen muchos factores técnicos y personales (agencias de información, reporteros, servicio periodístico, etc.). Aunque los medios de comunicación social no reducen sus funciones al campo de la información, ni ésta se agota en ellos, sin embargo existe una notable relación entre medios de comunicación social e información.

Los criterios éticos que deben orientar el hecho humano de la información pueden ser reducidas a tres grupos.

### a) Derecho a la información

Nadie niega hoy el derecho del hombre a la información, derecho reconocido en la «Declaración de Derechos Humanos» (art. 19) y en documentos del magisterio eclesiástico (PT 12; GS 26; IM 5 y 12).

El derecho a la información *se fundamenta* no sólo en la dignidad del individuo, sino también en la exigencia del bien común: «La sociedad misma, en sus distintos planos, necesita esta información para funcionar adecuadamente. Necesita igualmente ciudadanos bien formados. Así, este derecho a la información hoy se considera no sólo un derecho individual, sino una verdadera exigencia del bien común» (CP 35).

Los sujetos de este derecho son tanto los individuos como los grupos sociales. Por otra parte, no sólo los informadores gozan del derecho a la información; son los receptores, es decir, el público, los que también reclaman este derecho como algo propio.

Los ámbitos de este derecho abarcan el horizonte de los legítimos intereses del individuo y de los

grupos: «Aquellas cosas que convienen a los hombres, según las circunstancias de cada cual, tanto particularmente como unidos en sociedad» (IM 5). Sin embargo, conviene recordar que «el derecho a la información tiene determinados límites, siempre que su ejercicio choca con otros derechos, como son: el derecho a la verdad que ampara la buena fama de los hombres y de toda la sociedad; el derecho a la vida privada, que defiende lo más íntimo de las familias y de los individuos; el derecho al secreto, si lo exigen las necesidades o circunstancias del cargo o el bien público. Estando en juego el bien común, la información ha de ser prudente y discreta» (CP 42).

En correlación con el reconocimiento de este derecho a la información surgen los *respectivos deberes* tanto de los informadores como de todos los demás. «Al derecho que nace de estas necesidades apuntadas corresponde la obligación de adquirir información de las cosas, pues este derecho no podrá ejercerse si el hombre mismo no se esfuerza por informarse. Por lo cual es necesario que tenga a su alcance ayuda y medios variados entre los que pueda elegir libremente, de acuerdo con sus necesidades, tanto privadas como sociales. Sin la diversidad real de fuentes de comunicación, es ilusorio, queda anulado el derecho de información» (CP 34).

### b) *Exigencias objetivas de la información*

El Concilio Vaticano II señala estos criterios: «El recto ejercicio del derecho a la información exige que, en cuanto a su objeto, la información sea siempre verdadera y, salvadas la justicia y la caridad, íntegra; además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad del hombre, tanto en la obtención de las noticias como en su difusión» (IM 5).

### c) *El montaje estructural del proceso informativo*

La moralidad de la información no depende únicamente de la voluntad de los informadores; está condicionada también por el montaje actual del proceso informativo, cuyos momentos principales

se reducen a los tres siguientes: acceso a las fuentes por parte de los informadores, libre circulación de las noticias y receptividad activa por parte del público. La moral de la información encuentra aquí un importante ámbito en donde concretar sus criterios (cf. CP 33-47; 75-76).

## C. 3. Exigencias éticas de la propaganda

Propaganda y publicidad pertenecen a la llamada «comunicación persuasoria». Sin limitarse a los medios de comunicación social, es en éstos donde tienen sus vehículos más eficaces.

Los criterios éticos que han de orientar la propaganda pueden ser resumidos en los siguientes:

– *Necesidad de la propaganda.* Por el hecho de vivir en una sociedad pluralista, la propaganda pertenece a la condición social del hombre actual. La propaganda es un modo de afirmar la pluralidad de opciones y de orientar las preferencias de los individuos. «La libertad de propaganda de los individuos y de los grupos es inherente a sus intangibles derechos de libertad de pensamiento y de expresión. Por eso son preferibles, normalmente, los regímenes liberal-democráticos que hacen posible esta forma de debate y que se esfuerzan, con ayuda incluso de los *massmedia*, por formar y extender una recta y justa opinión pública (cf. IM 8). Hay que condenar, en cambio, como *intrínsecamente* inmorales, los regímenes totalitarios (especialmente los político-estatales), que suprimen toda discusión, reduciendo al silencio a los que disienten, mediante la amenaza de su eliminación civil; monopolizando todos los instrumentos de información y envileciéndola al reducirla a la propaganda facciosa; interpretando y suprimiendo, con la censura administrativa o con expedientes técnicos sistemáticos..., todo lo que pueda contradecir sus posturas o, de todos modos, significar incómodas confrontaciones» (Baragli, *Propaganda*: DETM 861-862).

– *Bien común: justificación ética de la propaganda.* «Sólo será lícita la propaganda o ‘campaña publicitaria’ cuando su finalidad y método sean dignos del hombre, cuando intente servir a la verdad y aproveche al bien común, tanto nacional como universal, sea de los individuos o de las colectividades» (CP 29).

– *Riesgos de una propaganda manipuladora.* A veces, la propaganda atenta contra el bien común, impide la pública y libre expresión, deforma la verdad o infunde prejuicios en la mente de los hombres, difundiendo verdades a medias o discriminándolas según un fin preestablecido o pasando por alto algunas verdades importantes. En esos casos, la propaganda «daña la legítima libertad de información del pueblo y por ello no debe admitirse en forma alguna» (CP 30).

– *Moralidad de los contenidos, de los medios y de los métodos.* La propaganda ha de ser valorada por su contenido, sus medios y sus métodos. El *contenido* de la propaganda no puede ser algo evidentemente inmoral. Los *medios* empleados no deben sobrepasar en costes económicos y humanos a los bienes que se pretenden conseguir. Los *métodos* han de respetar la dignidad del «adversario» y la criticidad del público. Sobre estos aspectos tiene una función importante el justo ordenamiento jurídico y la vigilancia pertinente de los poderes públicos.

#### C. 4. Valores y contravalores de la publicidad

La publicidad es uno de los factores condicionantes de la vida social de nuestro tiempo. ¿Puede existir una moral en este terreno? Esta pregunta cuestiona el ethos global de nuestra sociedad. Por no ser éste el momento para entrar en el análisis de esta cuestión fundamental, nos limitamos a transcribir los párrafos que dedica la Instrucción *Comunión y progreso* al tema de la publicidad.

– *Razones y condiciones de la publicidad.* La importancia de la publicidad en la sociedad de nuestro tiempo crece de día en día, y nadie escapa a su influencia. Es ciertamente muy útil a la sociedad. Por ella, el comprador conoce los bienes que puede necesitar y los servicios que se ofrecen; y así también se promueve una más amplia distribución de los productos. Con esto se ayuda al desarrollo de la industria, que contribuye al bien general. Esto es laudable con tal de que quede siempre a salvo la libertad de elección por parte del comprador, y aunque se utilicen las necesidades primarias excitando el deseo de unos bienes, la publicidad debe



tener en cuenta la verdad dentro de su estilo característico (n. 59).

– *Cuándo es nociva la publicidad.* Pero si la publicidad presenta al público unos artículos perjudiciales o totalmente inútiles, si se hacen promesas falsas en los productos que se venden, si se fomentan las inclinaciones inferiores del hombre, los difusores de tal publicidad causan un daño a la sociedad humana y terminan por perder la confianza y autoridad. Se daña a la familia y a la sociedad cuando se crean falsas necesidades, cuando continuamente se les incita a adquirir bienes de lujo, cuya adquisición puede impedir que atiendan a las necesidades realmente fundamentales. Por lo cual, los anunciantes deben establecerse sus propios límites, de manera que la publicidad no hiera la dignidad humana ni dañe a la comunidad. Ante todo debe evitarse la publicidad que sin recato explota los instintos sexuales buscando el lucro, o que de tal manera afecta al subconsciente que se pone en peligro la libertad misma de los compradores (n. 60).

– *Publicidad y países en vías de desarrollo.* Por el contrario, un uso prudente de la publicidad puede estimular a un mayor progreso, de manera que el público se esfuerce en elevar el nivel de las condiciones de su vida. Pero se sigue un grave daño si se alaban y aconsejan unos bienes de tal manera que unos grupos, principalmente los que se esfuerzan en salir de la pobreza buscando un digno nivel de vida, ponen su progreso en satisfacer unas necesidades ficticias, les dedican una gran parte de sus bienes y así posponen a ello el cubrir necesidades verdaderas y conseguir un auténtico progreso (n. 61).

– *Peligro de concentraciones.* La gran cantidad de dinero empleado en la publicidad amenaza, en sus fundamentos mismos, a los instrumentos de comunicación social, porque el estilo mismo de estos anuncios lleva consigo el peligro de que el público juzgue que los medios de comunicación social no tienen más objetivo que estimular las necesidades humanas para propagar el uso de cualquier producto. También la libertad misma de los medios de comunicación puede peligrar por la presión de los medios económicos. Como los medios de comunicación social están apoyados en una economía, sólo podrán subsistir aquellos que consiguen mayores ingresos de la publicidad. Se abre así camino a los

monopolios y se pone en peligro el derecho de recibir anuncios o de rechazarlos, y el mismo diálogo social. En el uso de los medios de comunicación social ha de garantizarse el «pluralismo» y defenderse con leyes adecuadas contra el peligro que nace de que las inversiones procedentes de la publicidad vayan a parar exclusivamente a los medios más poderosos (n. 62).

### C. 5. Responsabilidad ética en la opinión pública

La opinión pública es, en expresiones de Pío XII, «el patrimonio de toda sociedad normal compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados con la comunidad de la que forman parte. Ella es en todas partes, y en fin de cuentas, el eco natural, la resonancia común, más o menos espontánea, de los sucesos y de la situación actual en sus espíritus y en sus juicios» (*La prensa y la opinión pública*, (18.2.1950), en P. Galindo, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*. Madrid 1955, 333). Así entendida, hemos de convenir en que la opinión pública «es característica y propiedad de la sociedad humana», ya que «nace del hecho de que cada uno, espontáneamente, se esfuerza por mostrar a los demás sus propios sentimientos, opiniones y afectos, de manera que acaban convirtiéndose en opiniones y costumbres comunes» (CP 25).

Limitándonos al aspecto ético, recordamos los criterios que han de iluminar una recta comprensión y una adecuada función de la opinión pública:

– *La libertad de expresión: necesario punto de partida.* «La libertad, por la que cada uno puede expresar sus sentimientos y opiniones, es necesaria para la formación recta y exacta de la opinión pública» (CP 26). Para que exista una opinión pública que merezca el nombre de tal, se requiere la libre expresión y la correspondiente confrontación de opiniones, de individuos y de grupos, «para que, aceptadas unas y rechazadas o perfeccionadas otras, y conciliadas y acomodadas las demás, terminen las más sólidas y constantes por crear una norma común de acción» (CP 26).

– *Obligación de concurrir todos a la formación de la opinión pública.* Todos los ciudadanos deben sen-

tirse obligados a participar en la formación de una adecuada opinión pública. Los profesionales de los medios de comunicación social o los que «por cualidades propias o cualquier otro tipo de motivos son estimados e influyen en la sociedad juegan un papel de gran peso en la creación de la opinión pública al expresar su propia opinión» (CP 28).

– *Discernimiento de la auténtica opinión pública.*  
No toda opinión, por el simple hecho de estar muy difundida y afectar a muchas personas, ha de tenerse sin más por opinión pública. Además, la opinión de la mayoría no es siempre la mejor ni la más coherente con la verdad. Por otra parte, la opinión pública cambia con frecuencia y está expuesta a los vaivenes de las masas. «Por todo esto, no deben adoptarse demasiado rápidamente las opiniones que están en boca de todos. Es más, puede haber razones obvias que aconsejen oponerse directamente a ellas» (CP 31).

– *Riesgo de manipulación en la opinión pública.*  
La opinión pública está sometida al riesgo de la manipulación, sobre todo por parte de los que de-

tentan el poder sobre los medios de comunicación social. Aprovechando la capacidad sugestiva de estos medios y sorprendiendo al hombre en sus limitaciones (disminución del sentido crítico, irreflexión, emotividad exagerada, etc.), la opinión pública es con frecuencia instrumentalizada en orden a intereses ajenos al bien de las personas y de la comunidad.

– *La opinión pública debe ser tenida en cuenta.*  
«Las opiniones que corren más abiertamente, dado que manifiestan la mentalidad y deseos del pueblo, deben ser tomadas en atenta consideración, sobre todo por las autoridades, tanto religiosas como civiles» (CP 32).

Cuanto acabamos de decir debe ser aplicado a la *opinión pública dentro de la Iglesia*. Reconocido el derecho a la libertad de expresión y de pensamiento en la Iglesia, es necesario reconocer también la función benéfica e imprescindible de la opinión pública para mantener vivo el necesario diálogo entre los miembros de la Iglesia (cf. CP 114-125).

## D. Para CONFRONTAR

Nuevas sensibilidades éticas.

---

D. 1. La llamada «calidad de vida».

D. 2. Ecología y moral.

---

### D. 1. La llamada «calidad de vida»

La expresión «calidad de vida» es reciente (no se remonta más allá de la década de los cincuenta).

Sin embargo, su uso se ha extendido de un modo tan notable que hasta se ha convertido en eslogan político-social.

Por la sobrecarga emocional que supone, es difícil precisar el contenido exacto de este nuevo concepto. Sirve, como concepto-medida, para describir las condiciones de vida de una determinada sociedad; vale para la discusión de los problemas sociales del crecimiento demográfico, del desarrollo económico, o de la protección del medio ambiente; aglutina el malestar de amplios sectores de la población ante una civilización que no colma las aspiraciones del hombre. Estas y otras connotaciones significativas se adhieren a la expresión *calidad de vida*.

Tratando de superar estas ambigüedades y buscando el contenido preciso del concepto, podemos hacer las siguientes precisiones. Calidad de vida no es lo mismo que «nivel de vida»; este último concepto designa el grado de bienestar económico-social sometido a medición cuantitativa (por ejemplo, a través de la medida de la «renta nacional»). La calidad de vida se mueve en el ámbito de dos referencias: vida y calidad. «Vida» designa aquí toda la realidad que tiene, o debe tener, algún significado para el hombre (desde las necesidades primarias hasta los deseos más «humanos»). El término «calidad» orienta los significados de la «vida» hacia el *ser humano*, ser de cada hombre y de todos los hombres.

Integrando las dos referencias, podemos decir que «calidad de vida designa la autorrealización desarrollada y plena del hombre, el encuentro de su propia identidad. Así, el concepto define la plenitud de las posibilidades de realización de la existencia humana que, partiendo de la seguridad de una constante satisfacción de las necesidades vitales materiales fundamentales (como alimentación, vestido, habitación), se desarrolla en la libre actividad de sí mismo como individuo en el juego, en el arte, el intercambio comunicativo, la entrega social y religiosa y el esfuerzo solidario de los particulares por la configuración del mundo de la vida humana como causa común ordenada. Por consiguiente, este concepto de identidad permite en su pluridimensionalidad que se hagan perceptibles en cada caso la medida y el grado de alienación respecto a la plenitud de perfecciones a que puede llegar el ser (la materialización en el proceso laboral representaría un aspecto particular de lo dicho). Calidad de vida,

en este sentido amplio, es una realidad polifacéticamente condicionada, tanto subjetivamente como objetivamente, que opone las mayores dificultades a una determinabilidad genérica» (F. Böckle, *¿La medible la calidad de vida?: Pentecostés 15* [1977] 254).

La calidad de vida, aunque no es una realidad medible cuantitativamente, aparece a través de un sistema equilibrado de *indicadores*. El desarrollo económico no es garantía segura de calidad de vida, pero constituye un presupuesto necesario para ella; de ahí que tender a limitar el crecimiento económico en los países en vías de desarrollo (crecimiento cero) supone un atentado contra la calidad de vida. Las condiciones sociales para el desarrollo de las necesidades psicológicas y relacionales de la persona son indicadores óptimos de la calidad de vida, lo mismo que el sistema de relación del hombre con el medio ambiente. En síntesis, la realización, para los más hombres posibles y para el más largo tiempo posible, de las condiciones de vida correspondientes a la dignidad humana: ése es el parámetro global de la calidad de vida.

Mirada desde un punto de vista *ético*, la calidad de vida se convierte en uno de los criterios dinámicos del quehacer humano. La meta que acabamos de asignar a la calidad de vida corresponde a la finalidad básica de la ética: la realización de condiciones de vida que respondan a la dignidad humana para el mayor número posible de hombres.

Consiguientemente, la realización de la calidad de vida es uno de los imperativos básicos del *ethos* humano: objetivamente, en ese empeño se totaliza el contenido de las exigencias morales; y, subjetivamente, en esa realización se concretan las instancias éticas de la responsabilidad humana: solidaridad, justicia, libertad.

Así, pues, la ética *apoya* el empeño de implantar en el mundo humano la calidad de vida y se siente *interpelada* por este concepto-valor al organizar el campo de los contenidos y de las responsabilidades morales. Podemos suscribir la afirmación de que «el factor más importante del que dependerá el destino humano es la misma calidad humana, no sólo la calidad de algunas élites, sino la calidad media de los miles de millones de hombres que pueblan la tierra» (A. Peccei, *La calidad humana*. Madrid 1977,



38). Este principio, tomado como exigencia ética, es el motor de una auténtica «revolución humana».

Uno de los aspectos más destacados en las discusiones sobre la calidad de vida es la relación del hombre con su medio. Sobre este tema nos fijamos a continuación.

## D. 2. Ecología y moral

La relación del hombre con su medio o, según prefiere decir Marías, con su «circunstancia», origina múltiples problemas. El uso que el hombre ha hecho de la tierra (el nomadismo, las civilizaciones fluviales, las grandes migraciones, las actividades agrícolas y mineras, las guerras, etc.), el tipo de civilización actual (urbanismo, industrialización, turismo, etc.), las exigencias de la técnica (centrales atómicas, etc.), el mismo crecimiento económico han originado, a partir de los años setenta, una situación de angustia que se expresa en el título significativo de un libro de la Unesco (1986): *Estamos haciendo inhabitable el planeta*.

Aunque algunos informes tengan un tono excesivamente alarmista, y aunque entre los economistas no exista todavía acuerdo sobre los «límites del crecimiento», sin embargo el problema de la relación del hombre con su medio suscita serios interrogantes a la humanidad. Como dice la carta apostólica *Octogesima adveniens*: «Mientras el horizonte se va así modificando, partiendo de las imágenes que para él se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el hombre adquiere conciencia de ella: debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera» (OÁ 21).

La toma de conciencia de este problema ha

puesto de relieve un valor: la unidad de destino del «planeta azul». «Los hombres comienzan a percibir una dimensión nueva y más radical de la unidad, porque se dan cuenta de que los recursos —como los preciosísimos tesoros del aire y del agua, imprescindibles para la vida, y la limitada y frágil 'biosfera' de todo el conjunto de los seres vivientes— no son infinitos, sino que, por el contrario, deben ser cuidados y protegidos como un patrimonio único de toda la humanidad» (Sínodo de Obispos, 1971).

Como consecuencia de esa toma de conciencia, surge la necesidad de adoptar criterios y medidas concretas. Han de ser replanteados los criterios que iluminan la relación del hombre con el cosmos. A este respecto, conviene advertir que carecen de sentido las acusaciones dirigidas contra el cristianismo como si éste fuese el culpable de la destrucción del medio ambiente llevada a cabo por la civilización tecnológica de occidente. La relación de «dominio» del hombre con respecto a la naturaleza (cf. Gn 1, 26-28) no se puede entender como justificación de los estragos ecológicos que ha realizado la humanidad. La teología del Vaticano II y las intervenciones doctrinales de Pablo VI (a la FAO, 1970; a los Juristas católicos italianos, 1971; al Congreso Mundial de las Naciones Unidas en Estocolmo, 1972) señalan claramente que la cosmovisión cristiana no sólo no provoca la degradación del medio ambiente, sino que apoya los esfuerzos por su conservación. Con esto no se quiere afirmar que los cristianos hayan sido siempre, a ejemplo de san Francisco de Asís, los más entusiastas defensores de la protección de la naturaleza.

Para adoptar *medidas* concretas, se requiere suscitar en la humanidad una «ética ecológica». Esta ética no ha de insistir tanto en detalles casuísticos cuanto en un conjunto de actitudes que testifiquen la opción del hombre por la vida y por el respeto al patrimonio común, presente y futuro, de la humanidad.

Una expresión del ethos ecológico actual la encontramos en la *Declaración sobre el medio ambiente*, del Congreso Mundial de las Naciones Unidas (Estocolmo, 1972). Se recomienda su lectura como *texto complementario*.




## Unidad 11.<sup>a</sup>

---

# Moral de la violencia y del conflicto



- A. SINTESIS  
La violencia social: el hecho y su dimensión ética.
  - B. Para AMPLIAR  
Discernimiento ético de las principales formas de violencia social.
  - C. Para PROFUNDIZAR  
Fanatismo y violencia.
  - D. Para CONFRONTAR  
Conflictividad social y ética cristiana.
- 

## GUIA

La vida social está sometida al *conflicto* y a la *violencia*. En esta Unidad se analizan las implicaciones éticas de esta doble condición de la realidad social.

En relación con la violencia social, se describe el hecho y se hace un discernimiento moral de las principales formas en que acaece la violencia social:

- violencia estructural;
- violencia frente al orden establecido;
- violencia subversiva.

Cada una de estas formas recibe un tratamiento específico, en conformidad con la peculiaridad de su condición.

El fenómeno del *fanatismo* es una realidad muy cercana a la de la violencia. Por eso es analizado en este contexto.

En relación con la conflictividad social, se estudian algunos conflictos concretos: lucha de clases, vida sindical, conflictos laborales, huelga laboral.

# A. SINTESIS

La violencia social: el hecho y su dimensión ética.

- A. 1. Noción y formas de la violencia social.
- A. 2. Criterios éticos en relación con la violencia social.
- A. 3. La no-violencia activa.

## A. 1. Noción y formas de la violencia social

### a) *Noción de violencia humana*

El término castellano *violencia* proviene del latín *violentia*, cuyo elemento definidor es la «fuerza» (= vis). El Diccionario de la Lengua Española define así a la violencia: «Del latín *violentia*. 1. Calidad de violento. 2. Acción y efecto de violentar o violentarse. 3. *fig.* Acción violenta o contra el natural modo de proceder. 4. *fig.* Acción de violar una mujer».

El uso que del término violencia se hace en los diversos saberes (ciencias físicas, derecho, moral, filosofía) se refiere a situaciones de fuerza (sobre todo de procedencia exterior a la persona que sufre la violencia) que se oponen a la espontaneidad, a la naturalidad, a la responsabilidad jurídica, a la libertad moral, etc. Se califica como «violento» aquel fenómeno opuesto al movimiento espontáneo o libre de un ser.

Colocándonos en el terreno humano, se habla de violencia cuando el hombre (individual o colectivo; a nivel de acción inmediata o de estructura) desencadena un proceso de fuerza que contraría el curso espontáneo o libre de otro hombre (individual o colectivo; a nivel de acción inmediata o de estructura). Violencia es lo mismo que una «fuerza mayor»

que pasa de un sujeto (violentador) a otro (violentado) produciendo una distorsión de la espontaneidad o de la libertad (violentación) del sujeto pasivo. La violencia así definida puede pretender diversas *finalidades*, puede ser catalogada según el criterio de legitimidad / ilegitimidad jurídica, puede ser *valorada* de diferente modo, puede servirse de diversos *medios* (físicos, morales), etc. Estas múltiples formas son variaciones del concepto general de violencia.

### b) *La violencia social y sus formas*

Dentro del campo general de la violencia humana, acotamos un área: la violencia social. Esta forma de violencia humana es la que se realiza *en y a través* de la mediación social: tanto en su génesis (sujeto) como, sobre todo, en su finalidad (objeto) tiene una primaria dimensión social.

Aunque toda violencia brota del interior del hombre y tiene por objeto al hombre, sin embargo sus manifestaciones más importantes acontecen en el ámbito social humano. Este énfasis en relación con la dimensión social de la violencia no pretende olvidar la existencia de las violencias interindividuales, sino poner de relieve el horizonte más adecuado de toda forma de violencia humana.

Conociendo las divisiones que otros autores han hecho de la violencia social, por nuestra parte adoptamos la siguiente clasificación tratando de armonizar un doble criterio: el de la finalidad perseguida en la violencia y el de los procedimientos utilizados por la acción violenta.

La violencia social puede ser:

– *Estructural*: cuando está insertada en y actúa por estructuras sociales violentas. A la violencia estructural pertenece también la violencia *represiva* o *coactiva* (ejercida por las fuerzas del poder político).

– *De resistencia o rebelión*: cuando la violencia se organiza como oposición a situaciones (personales o estructurales) que se juzgan injustas y opresivas. Puede adoptar los procedimientos típicos, que a su vez se subdividen en diversas variantes: la «no-violencia activa» y la «resistencia armada» (tiranicidio, violencia revolucionaria, etc.).

– *Violencia bélica*: cuando se utiliza la violencia desde una pretendida legitimidad socio-jurídica. La forma típica de esta violencia es la *guerra*: violencia ejercida por un Estado frente a otro en el plano internacional. Antes de llegar a la guerra, se sitúan formas previas de violencia armada: el «militarismo» y la «carrera de armamentos».

– *Violencia subversiva o terrorista*: Cuando la violencia persigue el fin de la «desestabilización» o cuando acompaña acciones «antisociales».

### LA ESPIRAL DE LA VIOLENCIA: DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL A LA VIOLENCIA SUBVERSIVA

En la sociedad existe un «círculo infernal» de violencias. Algunos adoptan la postura de «separar» las diversas formas de violencia, queriendo así poner de relieve la escasa relación entre ellas. Tal separación supone cierta dosis ideológica: carga las tintas negras sobre la violencia subversiva, mientras que hace olvidar la importancia de la violencia estructural.

Por nuestra parte, preferimos «integrar» las

formas de violencia social dentro de una dinámica circular o de espiral, poniendo así de relieve la estrecha relación que tienen unas con otras y denotando la importancia privilegiada de la violencia estructural en la génesis del «círculo infernal» de la violencia.

Situándonos en esta segunda perspectiva, es fácil detectar tres momentos en la dinámica de la violencia social: la violencia estructural engendra la violencia subversiva, la cual, a su vez, origina la violencia represiva, con lo cual se vuelve al punto de origen, a la violencia estructural, iniciando de nuevo el movimiento circular de la violencia.

El esquema anterior no ha de ser exagerado. Aunque no se puede negar relación entre las formas de violencia social, sin embargo cada una de ellas tiene su propia dinámica interna que no depende únicamente de la reciprocidad con las restantes. Así, por ejemplo, no hay que descartar una dinámica interna dentro de la violencia revolucionaria o subversiva. Lo mismo se debe afirmar de la violencia estructural.

## A. 2. Criterios éticos en relación con la violencia social

a) *Perspectivas o «lugares teológico-morales» desde donde hacer el discernimiento moral cristiano de la violencia*

– El primer lugar teológico-moral de la violencia es la *actitud vivida y formulada al respecto en el Nuevo Testamento*.

En relación con la violencia en general, el Nuevo Testamento presenta una tensión entre la «contestación» y la «mansedumbre». La síntesis se encuentra en la categoría cristiana del amor al prójimo, amor que impulsa al perdón, a la mansedumbre, a la caridad del mismo enemigo y opresor, pero al mismo tiempo urge la lucha contra la opresión de

los inocentes y de los débiles. Después de aportar los textos neotestamentarios pertinentes, Díez Alegría saca la conclusión siguiente: «El espíritu del cristianismo es opuesto, a la vez, al 'espíritu de violencia' (violencia fundada en el deseo de venganza, en el odio contra la persona del enemigo, en el rencor, en el desprecio de la persona a la que se hace violencia) y al 'espíritu del conformismo' con las injusticias sociales e históricas. Si hay una 'violencia' antievangélica, hay también una 'cobardía' antievangélica que no tiene nada que ver con la 'mansedumbre' a que nos exhortan los escritos del Nuevo Testamento» (*Proceso a la violencia*. Madrid 1978, 33).

En relación con la violencia armada, el Nuevo Testamento adopta una postura globalmente negativa, aunque no excluye apodócticamente el uso ocasional de las armas en oposición a la injusta violencia.

– La *actitud de la Iglesia a lo largo de su historia* constituye el segundo lugar teológico-moral de la violencia.

Sin embargo, su validez normativa es exigua, dadas las ambigüedades por las que ha pasado el cristianismo en relación con la realidad de la violencia. La historia no presenta una sola posición cristiana sobre la guerra y la paz. Sobre este crucial problema, los cristianos no han mostrado ni consistencia ni unidad.

Para apoyar la ética actual de la violencia sobre la normatividad de la actitud histórica del cristianismo, es preciso someter previamente a revisión crítica el significado de la tradición eclesiástica.

– Dentro de esta tradición eclesiástica sobresale la *doctrina del magisterio oficial*, pudiendo ser considerada como otro lugar teológico-moral.

La doctrina social de los papas ha mantenido una postura negativa ante la violencia. Recordamos algunos textos explícitos del magisterio pontificio de Pablo VI y de Juan Pablo II:

«Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis» (en Colombia, 23.8.1968: AAS 60 [1968] 623).

«Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo» (en Colombia, 23.8.1968: AAS 60 [1968] 627).

«La Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas –incontrolable cuando se desata–, ni la muerte de quienquiera que sea, como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar» (EN 37).

«Quiero hoy unir mi voz a la voz de Pablo VI y de mis predecesores, a las voces de vuestros jefes religiosos, a las voces de todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para proclamar, con la convicción de mi fe en Cristo y en la conciencia de mi misión, que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución a los problemas, que la violencia es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano. La violencia es un crimen contra la humanidad, porque destruye la verdadera construcción de la sociedad» (en Irlanda, 29.9.1979: Ecclesia 39 [1979] 1.259-1.261).

– La reflexión teológico-moral siempre ha apoyado su argumentación sobre la racionalidad humana; de ahí que la *racionalidad de la violencia* deba ser considerada como un lugar teológico-moral para la ética de la violencia.

Ahora bien, pocas realidades son tan refractarias a la claridad del logos (palabra y razón) como la violencia. Por eso mismo, al hablar de «racionalidad» en el contexto de la violencia, hay que referirse al «descubrimiento» de los antros de donde sale y en donde se esconde la violencia humana. Los saberes antropológicos (biología, psicología, etc.) aportan datos clarificadores. Además, para la ética son de particular utilidad los análisis de la crítica social, mediante los cuales se desenmascara la auténtica realidad de la violencia quitándole los «disfraces» ideológicos con los que se reviste para ocultarse o para ser aceptada en sociedad.

## b) *Las opciones concretas del creyente ante la violencia*

– No hay opción legítima entre violencia y no violencia. La violencia en sí (realidad histórica) y buscada por sí (método) es un contravalor. La violencia engendra violencia; la violencia, por ella misma nunca sale del círculo infernal de la injusticia.

– Dada la situación de injusticia, *hay opción legítima entre formas contrapuestas de violencia*. El contenido de esta afirmación se abre a los siguientes significados: a) la situación de injusticia, es decir, la violencia de las estructuras, es el detonador de la dinámica violenta; b) en una situación de injusticia de hecho se está tomando partido por una forma de violencia; c) la opción de hecho puede pasar a ser opción concienciada y programada, es decir, opción de método.

– La opción, en un conflicto de violencias, *puede adoptar dos caminos legítimos*: el de la no-violencia activa y el de la violencia como método de lucha por la justicia. La legitimidad de estos dos caminos depende de la condición dialéctica de la violencia: no se la puede vencer, hoy por hoy, de una sola forma, sino utilizando un método dialéctico correspondiente a su condición también dialéctica.

– Cada uno de los dos caminos *tiene su propio ethos*. La opción por la no-violencia activa ha de ser dinámica, combativa y realista. La opción por la violencia ha de respetar los valores que persiguen las formas de violencia.

– En el ejercicio legítimo de la violencia, *la*

*coherencia cristiana introduce algunas peculiaridades*: a) elimina el «espíritu de violencia»; b) limita escrupulosamente el uso de los medios violentos.

## A. 3. *La no-violencia activa*

Sin entrar en la exposición de los presupuestos ideológicos de la actitud y del movimiento de la «no-violencia activa», queremos dejar constancia de esta alternativa global al círculo infernal de la violencia social.

Juzgamos válida esta alternativa, con tal de que:

– sea realmente «activa», en el sentido de cuestionamiento, oposición y lucha contra la *violencia estructural*;

– no decaiga en una actitud o movimiento «romántico» o de «utopía fantasmagórica», sino que se inserte en la *posibilidad de lo real*;

– actúe no sólo como una postura personal-profética, sino como un movimiento *social-histórico*;

– se traduzca en un *programa serio de estrategias y tácticas* encaminadas a vencer las violencias injustas.

La aceptación de la «no-violencia activa» como alternativa al círculo de la violencia social la entendemos como una opción, para algunos «carismática», que ha de ser vivida *en referencia dialéctica* con la opción de aquellos que creen trabajar por la justicia utilizando medios violentos.

## B. Para AMPLIAR

Discernimiento ético de las principales formas de violencia social.

B. 1. La violencia estructural y la «revolución de estructuras».

B. 2. La violencia frente al «orden establecido».

B. 3. La violencia subversiva.

### B. 1. La violencia estructural y la «revolución de estructuras»

#### a) Descripción de la violencia estructural

En la espiral de la violencia social hay un momento decisivo en la génesis de la dinámica violenta; es la *violencia estructural*.

Se entiende por violencia estructural el conjunto de estructuras económicas, sociales, jurídicas y culturales, que causan la opresión del hombre e impiden que el hombre sea liberado de esta opresión. De una forma gráfica, expresa el sociólogo noruego Galtung la configuración de la violencia estructural: «Cuando un marido pega a su mujer, es un caso claro de violencia personal (directa). Cuando un millón de maridos mantienen a un millón de mujeres en la ignorancia, hay violencia estructural, aunque ninguna de ellas se queje del dolor. Lo mismo sucede en una sociedad en que la esperanza de vida es dos veces más elevada en la clase superior que en las capas inferiores. Hay violencia, aunque no haya hombres concretos a los que se pueda reprochar que atacan directamente a los otros, como cuando un hombre mata a su hermano». La violencia es-

tructural es la objetivación de la diferencia entre lo que «debiera ser» y lo que «es». Se aumenta la violencia estructural cuando se hace progresar la distancia entre lo actualmente posible y lo actualmente realizado.

Cierto tipo de pensamiento, reaccionario e ideológico, está empeñado en ocultar o, al menos, en difuminar la importancia objetiva y la toma de conciencia subjetiva de la violencia estructural. El mérito del pensamiento marxista contemporáneo está en haber puesto de relieve la existencia de la *violencia estructural*, a la cual los sistemas éticos tradicionales –judeo-cristiano, confucionista, budista o simplemente humanista– no prestaban atención alguna.

No hace falta que nos extendamos en poner de manifiesto la existencia de la violencia estructural. Se constata con evidencia ofusadora en los países del Tercer Mundo, mirados en sí mismos y en relación con los países desarrollados. Pero también existen claras violencias estructurales en los países desarrollados, tanto en los llamados capitalistas como en los llamados socialistas.



## b) *Discernimiento ético*

La ética cristiana actual, corrigiendo viejos errores y antiguas lagunas, tiene que proclamar con valentía y claridad:

– La *existencia* de la violencia estructural, en sus múltiples formas y en sus variadas configuraciones geográficas y sociales.

– El *carácter pecaminoso* de la violencia estructural, dando así contenido real a la noción formal del «pecado estructural», expuesta en la Unidad 2.<sup>a</sup>

– La *importancia decisiva* de la violencia estructural, en cuanto principal condicionante genético de las otras formas de violencia social.

Frente a la violencia estructural existen varias alternativas. Una de ellas es la introducción de *continuos correctivos* en la dinámica social; se trata con ello de «moralizar» la sociedad, elevándola continuamente a cotas más elevadas de justicia social. En determinadas situaciones, la única alternativa es la *revolución de las estructuras*.

Para terminar esta exposición sobre la violencia estructural, anotemos que entra dentro de sus cuadros la *violencia represiva*. Sin embargo, no toda la violencia ejercida por las fuerzas armadas del Estado frente a los ciudadanos es injusta. La represión coactiva armada (= violencia represiva) puede estar al servicio de un Estado justamente constituido, cuyos poderes persiguen el bien común, o puede estar al servicio de un Estado injustamente constituido, mantenedor de la violencia estructural. La valoración ética de la violencia represiva es diferente en cada una de las dos situaciones señaladas.

## B. 2. La violencia frente al «orden establecido»

### a) *Anotaciones previas*

Dentro del círculo de la violencia social existe un grupo de formas de violencia que tienen como denominador común oponerse al «orden establecido» desde unas pretensiones de «legitimidad social». Por razón de estas pretensiones de «legitimidad social» se diferencian las formas de violencia

aquí agrupadas de las que serán tratadas en el apartado siguiente (subversión, terrorismo, etcétera), que no se pliegan a los «convencionalismos» de la legitimación social.

En relación con la expresión «orden establecido», hay que anotar en ella una radical ambigüedad. Al utilizarla en este contexto, no se entiende como un orden social «justamente» establecido, sino como un orden social «de hecho» establecido. Precisamente en esta ambigüedad radica la posibilidad de hacer un discernimiento ético de las formas de violencia que se oponen al orden social establecido.

En la ética tradicional católica, sobre todo en la doctrina social pontificia, se advierte un neto desdoblamiento entre dos series de violencias en relación con el orden establecido. Existe un primer grupo de realidades que suponen para la doctrina social de la Iglesia una connotación negativa: la *rebelión* (término utilizado hasta Pío XII) y la *revolución* (término de la época reciente). En cambio, otras realidades han sido bien acogidas: las que se expresan con el término de *resistencia*, opuesta a la «tiranía».

La ética cristiana actual tiene que superar las posturas ideologizadoras que propenden a justificar el orden establecido y a oponerse a las formas de violencia contra él. Con gran lucidez crítica se ha de replantear el ethos de los cristianos en relación con estas realidades tan importantes.

### b) *Moral del «tiranicidio»*

La moral tradicional católica distinguió entre el tirano que se hace tal una vez establecido legalmente (= «*tyrannus regiminis*») y el tirano que pretende comenzar a dominar (= «*tyrannus usurpationis*»). El conjunto de autores consideran lícito dar muerte al tirano de «usurpación».

Como quiera que el padre Mariana es considerado el autor representativo de esta opinión, transcribamos aquí su pensamiento:

«Tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser des-

pojado por cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida; que siendo un enemigo público y provocando todo género de males a la patria y haciéndose verdaderamente acreedor por su carácter al nombre de tirano, no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza.

Si el príncipe empero fuese tal o por derecho hereditario o por la voluntad del pueblo, creemos que ha de sufrírsele, a pesar de sus liviandades y sus vicios, mientras no desprecie esas mismas leyes que se le impusieron por condición cuando se le confió el poder supremo. No hemos de mudar fácilmente de reyes, si no queremos incurrir en mayores males y provocar disturbios. Se les ha de sufrir lo más posible, pero no ya cuando trastornen la república, se apoderen de las riquezas de todos, menosprecien las leyes y la religión del reino, y tengan por virtud la soberbia, la audacia, la impiedad, la conculcación sistemática de todo lo más santo. Entonces es ya preciso pensar en la manera cómo podría destronársele, a fin de que no se agraven los males ni se vengue una maldad con otra. Se ha de amonestar ante todo al príncipe...; si empero rechazare todo género de observaciones, si no dejare lugar alguno a la esperanza, debe empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey, que se dan por nulos todos sus actos posteriores. Y puesto que necesariamente ha de nacer de ahí una guerra, conviene explicar la manera de defenderse, procurar armas, imponer contribuciones a los pueblos para los gastos de la guerra, y si así lo exigieren las circunstancias, sin que de otro modo fuese posible salvar la patria, matar a hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano. Dado este caso, no sólo reside esta facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que, abandonada toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiera empeñarse en ayudar de esta suerte la república» (*Del Rey y de la Institución Real*, en *Obras del Padre Juan de Mariana*, t. II. Madrid 1909, 482 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXXI).

### c) *Moral de la resistencia al poder político*

El tema de la resistencia al poder político injusto y agresor, ya tratado en la moral tradicional, ha vuelto a ser considerado por el magisterio eclesiástico reciente. Pío XI, en la Carta al Episcopado mexicano *Firmissimam constantiam* (1937), afirmó la posibilidad de una insurrección justa y expuso los principios generales que deben orientar la moralidad de su realización: «Vosotros habéis recordado a vuestros hijos más de una vez que la Iglesia fomenta la paz y el orden, aun a costa de graves sacrificios, y que condena toda insurrección violenta, que sea injusta, contra los poderes constituidos. Por otra parte, también vosotros habéis afirmado que, cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad hasta destruir aun los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrarla a la ruina.

Si bien es verdad que la solución práctica depende de las circunstancias concretas, con todo es deber nuestro recordaros algunos principios generales que hay que tener siempre presentes, y son:

- 1) Que estas reivindicaciones tienen razón de medio o de fin relativo, no de fin último y absoluto.
- 2) Que, en su razón de medio, deben ser acciones lícitas y no intrínsecamente malas.
- 3) Que si han de ser medios proporcionados al fin, hay que usar de ellos solamente en la medida en que sirven para conseguirlo o hacerlo posible en todo o en parte, y en tal modo que no proporcionen a la comunidad daños mayores que aquellos que se quieren reparar.
- 4) Que el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos en toda su amplitud, incluyendo también los problemas de orden puramente material y técnico o de defensa violenta, no es en manera alguna de la incumbencia del clero ni de la Acción Católica como tales instituciones; aunque también, por otra parte, a uno y a otra pertenece el preparar a los católicos para hacer uso de sus

derechos y defenderlos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común.

5) El clero y la Acción Católica, estando, por su misión de paz y de amor, consagrados a unir a todos los hombres en el vínculo de la paz (Ef 4, 3), deben contribuir a la prosperidad de la nación principalmente fomentando la unión de los ciudadanos y de las clases sociales y colaborando en todas aquellas iniciativas sociales que no se opongan al dogma o a las leyes de la moral cristiana» (P. Galindo, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*. Madrid 1955, 1.132).

El Concilio Vaticano II reitera la doctrina tradicional. Proclama la licitud de la resistencia ante el abuso de la autoridad: «Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74; cf. DH 11).

#### d) *Moral de la violencia revolucionaria*

En la actualidad, la violencia frente al orden establecido adquiere la configuración de violencia revolucionaria.

— *El magisterio eclesiástico reciente se ha pronunciado expresamente sobre la violencia revolucionaria.* Aunque su postura es globalmente negativa, conviene recoger los diversos matices. Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris* (PT 161-162), asumiendo enseñanzas de Pío XII, se opone tajantemente a la violencia revolucionaria: «No en la revolución, sino en una evolución concorde están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia» (13.6.1943: AAS 35 [1943] 175).

El texto decisivo es el de Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*: «Es cierto que hay situacio-

nes cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una total dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana.

Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 30-31).

En intervenciones posteriores, Pablo VI adoptó una actitud más negativa ante la revolución violenta. De hecho no repite la excepción-paréntesis de la encíclica *Populorum progressio* en intervenciones magisteriales en las que tendría un lugar adecuado.

Por su parte, *los documentos de Medellín* (1968) hacen un discernimiento matizado en relación con el «problema de la violencia en América Latina». Situando el problema de la violencia dentro del marco de las injusticias estructurales y leyendo en los movimientos de violencia revolucionaria un afán por la justicia, llegan, sin embargo, a la conclusión pragmática siguiente: «Si consideramos el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristianismo por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz». El *Documento de Puebla* (1979) condena la violencia, tanto la del poder establecido como la terrorista y guerrillera (n. 531-532).

Sin embargo, la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *Libertad cristiana y Liberación* (1986) vuelve a recoger la doctrina tradicional del paréntesis-excepción de la encíclica *Populorum progressio*. Admite la licitud del recurso a la «lucha armada» como «el último recurso para

poner fin a una tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país». No obstante la afirmación teórica de esta doctrina, señala un camino más eficaz y más conforme al espíritu del evangelio: «A causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy 'resistencia pasiva' abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito».

— *La reflexión teológica no ha dicho su última palabra en relación con la ética de la violencia revolucionaria.* Algunos examinan la «revolución justa» desde los presupuestos tradicionales de la «guerra justa» (aun la interna o civil); someten a análisis moral la violencia revolucionaria desde los presupuestos que legitiman, en la moral tradicional, la guerra justa: autoridad legítima, causa justa, último recurso, fines justos, medios justos, probabilidad de éxito.

Otros autores, partiendo de la necesidad de la revolución de estructuras injustas, reconocen que la acción no-violenta es la más connatural con las exigencias revolucionarias, pero que en determinadas ocasiones el recurso a la violencia es lícito por falta de alternativa; en este último caso se recurre a la violencia «con la conciencia sufriente porque viola en parte la ley del amor».

Para otros, el tema de la violencia revolucionaria tiene que plantearse desde dos claves de orientación: primera, que la posibilidad real de una violencia armada, por la que se llegue a una revolución de estructuras al servicio del auténtico 'progreso' humano e histórico, no puede ser negada arbitrariamente, a priori; segunda, que tal posibilidad es fuertemente angosta y problemática, en concreto.

Por nuestra parte, creemos que la violencia revolucionaria es la forma más cualificada de violencia en la actualidad. Si es lícito en algún caso el uso de la violencia como medio de lucha por la justicia, lo será en el caso de la violencia revolucionaria, ya que ésta se opone a la otra forma más perniciosa de violencia, la violencia estructural. El discernimiento ético que hemos hecho más arriba en relación

con la violencia en general tiene aplicación directa y prototípica a la violencia revolucionaria.

### B. 3. La violencia subversiva

Aunque el ejercicio de la violencia siempre tiene un «significado» para aquellos que la realizan, sin embargo las formas de violencia subversiva son «ciegas», y por tanto inhumanas, para la sociedad en general. Tal violencia no tiene justificación posible; es algo absurdo.

Hecha esta valoración radicalmente negativa de las formas de violencia subversiva, la ética cristiana cuestiona a la sociedad que produce y da lugar al absurdo de la violencia. El Concilio Vaticano II llega a la raíz del problema cuando dice: «La complejidad de la situación actual y el laberinto de las relaciones internacionales permiten prolongar guerras disfrazadas con nuevos métodos insidiosos y subversivos. En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo» (GS 79).

Recogemos a continuación un texto del Magisterio eclesiástico que formula con valentía la condena ética de la violencia subversiva tal como se verifica en el terrorismo.

---

## EL TERRORISMO

Entre los obstáculos a la paz que acabo de mencionar, existe uno sobre el que nuestro mundo actual está dolorosamente sensibilizado y que crea un clima de inseguridad: el terrorismo en el interior de los países y el terrorismo internacional. Estamos frente a grupos terribles de gentes que no dudan en matar gran número de inocentes, y eso a menudo en países que les son extraños, no implicados en sus problemas, para sembrar el pánico y atraer la atención hacia su causa. Nuestra reprobación no puede dejar de ser absoluta y unánime. Es preciso decir otro tanto de las bárbaras iniciativas de tomar rehenes con la práctica del chantaje. Se trata de crímenes contra la humanidad. Ciertamente existen situaciones de hecho a las cuales se

niega desde hace mucho tiempo una justa solución; existen pues sentimientos de frustración, de odio y tentaciones de venganza a las cuales debemos permanecer muy atentos. Pero el razonamiento —o mejor, la conducta pasional— se desvía completamente cuando se utilizan medios de injusticia y matanza de inocentes para defender una causa; más aún, cuando se les prepara para ello y se les adiestra a sangre fría, con la complicidad de algunos movimientos y el apoyo de algunos poderes de Estado. La ONU no debería tolerar que Estados miembros prescindan de principios y reglas contenidos en su Carta aceptando comprometerse con el terrorismo. El mandamiento «no matarás» es en primer lugar un principio fundamental, inmutable, de la religión: los que honran a Dios deben estar en primera línea entre los que luchan contra toda forma de terrorismo. Lo manifestaba en la plegaria con la que terminaba mi alocución a los jóvenes musulmanes, en Casablanca: «Oh Dios, no permitas que, cuando invocamos tu nombre, intentemos justificar los desórdenes humanos» (19 de agosto de 1985).

Las represalias que alcanzan tan indistintamente a inocentes y que continúan la espiral de la violencia merecen asimismo por nuestra parte reprobación; representan soluciones ilusorias e impiden aislar moralmente a los terroristas.

El terrorismo esporádico, que provoca justamente el horror en las conciencias honestas (cf. Alocución a la hora del «Angelus», 29 de diciembre de 1985), no debería hacer olvidar otra forma de terrorismo sistemático, casi institucionalizado, que se apoya en todo un sistema policial secreto y aniquila la libertad y los derechos elementales de millones de individuos, «culpables» de no alinear su pensamiento con la ideología triunfante, y generalmente incapaces de atraer la atención y el apoyo de la opinión pública internacional.

El diálogo y la negociación son, finalmente, el arma de los fuertes, como lo recordaba vuestro decano. Así, realizando una acción concertada y firme para desterrar el terrorismo de la humani-

dad, es preciso, mediante la negociación, antes de que sea demasiado tarde, tratar de hacer desaparecer, cuanto sea posible, lo que impide acoger las justas aspiraciones de los pueblos.

En particular, ¿no se halla aquí el nudo y la injusticia que se debe desatar para llegar a una solución justa y equitativa de toda la cuestión de Oriente Medio? Se siguen bosquejando hipótesis de negociación, pero no se llega nunca al punto decisivo de reconocer verdaderamente los derechos de todos los pueblos interesados.

Cuando dirigí mi mensaje a las Naciones Unidas, el 14 de octubre pasado, decía: «Vuestra Organización, por su naturaleza y por vocación, es el foro mundial donde los problemas deben examinarse a la luz de la verdad y de la justicia, renunciando a los estrechos egoísmos y a las amenazas del recurso a la fuerza». Señores embajadores: Vuestras nobles misiones convergen hacia esta finalidad; a pesar del carácter generalmente bilateral de las relaciones que os corresponde entablar, os exigen la misma apertura a lo universal, a la verdad y a la justicia.

*Discurso del papa Juan Pablo II  
al Cuerpo Diplomático  
acreditado ante la Santa Sede (11-1-85) n. 10*

(Sobre el terrorismo, ver también el texto de los Obispos Españoles en el documento *Constructores de la paz*, c. IV, n. 5).



## LECTURAS COMPLEMENTARIAS SOBRE LA VIOLENCIA SOCIAL

Pablo VI, Encíclica *Populorum progressio*, n. 30-31.

Medellín, Documento Paz, II, b.

Puebla, n. 531-534.

Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre *Libertad y Liberación*, c. V, n. 76-79.

## C. Para PROFUNDIZAR

### Fanatismo y violencia.

El fanatismo es una de las más peligrosas enfermedades que debilitan, traumatizan y llegan a dar muerte a la convivencia social. El individuo y los grupos que se mueven por el impulso fanático constituyen una amenaza directa e inmediata para la vida democrática.

#### a) Descripción de la condición fanática

Etimológicamente, «fanático» proviene del latín *fanum*, que significa templo. En significación directa se dice de algo que es fanático en cuanto que pertenece o tiene cierta relación con el templo. En textos latinos se habla del dinero «fanático» (*paecunia fanatica*) para aludir al dinero destinado al templo, de persona «fanática» (*fanaticus*) para referirse a un protector del templo y de asunto «fanático» (*causa fanatica*) para señalar un negocio relacionado con el templo.

Pero ya en la lengua latina se empleó el adjetivo «fanático» con un sentido nuevo o traslaticio. El significado inicial de referencia al templo degenera y se aplica a la situación de la persona cuando ésta se siente y actúa dominada por un entusiasmo exaltado y por un celo intemperante. Son abundantes los testimonios latinos que reflejan este significado traslaticio.

El fanatismo constituye una patología de la conducta humana. Es una forma desviada del comportamiento que se caracteriza por los tres rasgos siguientes: 1) creerse en posesión de toda la verdad; al menos, en relación con un ámbito de la realidad; 2) vivir esa posesión de modo exaltado, cuasi místico, como de enviado; 3) sentir un imperativo irresistible a imponer la verdad a los demás como misión ineludible.

---

El fanatismo se sitúa en el lado de la desmesura, de la exageración y de la exacerbación. El fanático va siempre más allá de lo debido. La dinámica del fanatismo tiene la estructura de la desproporción. Es el modo desproporcionado de entender y de defender una causa. El fanatismo es la condición de aquellos que, creyéndose investidos de una misión religiosa, civil o social, y teniendo una pertinacia singular en sus ideas, recurren a todos los medios, aun a los violentos, para hacerlas triunfar. Para Balmes, el fanatismo constituye «una viva exaltación del ánimo fuertemente señoreado por alguna opinión, o falsa o exagerada».

---

El fanatismo se alimenta y se expresa mediante un conjunto de factores que son sus inevitables concomitantes:

– La convicción irracional más que la búsqueda sincera de la verdad: el fanatismo tiene ambiente propicio en la ignorancia y en el prejuicio; el fanático «razona» con las vísceras más que con la inteligencia.

– La conciencia desmedida de la propia grandeza: el fanático se identifica con la causa que defiende; el fanatismo linda con el delirio, la obcecación y la intemperancia.

– La intolerancia como forma de relación interpersonal e intergrupala: el fanático se alimenta del celo inquisitorial y actúa como fiscal o comisario de la verdad; el fanatismo se identifica con la praxis de la unidimensionalidad.

Son muchas las causas que dan origen al fanatismo. El fanático llega a hacerse por la actuación

conjugada de variados procesos. No suelen faltar determinádos factores dispositionales; en efecto, personalidades esquizoides y paranoides tienen una propensión clara al fanatismo. El esquizoide es una personalidad rígida que vive su afectividad de un modo disociado y que es capaz de anteponer el esquema prefabricado a la evidencia de la vida. Por su parte, el paranoide se caracteriza por la fijeza en sus ideas, por la manía de grandeza y por la presencia en él de ideas delirantes. Se comprende pues que tanto el esquizoide como el paranoide tengan cierta predisposición al fanatismo.

Junto a los factores dispositionales hay que situar la historia personal del sujeto. El fanático llega a serlo como conclusión y salida a determinadas frustraciones personales. El componente de frustración es más evidente en algunos tipos de fanatismo determinados por un deseo desmedido de superación. No hace falta acudir siempre, aunque no haya que descartarlo por principio, a fijaciones de la época infantil, concretamente de carácter anal. Con relativa frecuencia, el fanatismo constituye la patología de la debilidad y del resentimiento; sujetos incapaces de vivir y actuar desde la precariedad de su peculiar psicología se lanzan a la desmesura del fanatismo como a una tabla de salvación. La búsqueda de una seguridad ficticia que venza la inseguridad personal está en el origen de muchos comportamientos fanáticos.

Mirado desde las teorías de la personalidad social, el fanático se configura mediante los factores siguientes: el autoritarismo, la intransigencia y la exaltación. La personalidad social del fanático se alimenta del autoritarismo, se relaciona con los demás de forma intransigente y vive su vida social de modo intemperante y exaltado. Hay situaciones históricas, ambientes ideológicos y opciones sociopolíticas que atraen y segregan personalidades fanáticas.

Los tres grupos de causas que se han enumerado ayudan a comprender la génesis de la condición fanática. Conviene, no obstante, advertir que el fanático se hace en gran medida a él mismo. No se puede descartar el componente de libertad en los comportamientos fanáticos. A ese reducto hay que apelar para exigir la superación del fanatismo.

## b) *Conexión del fanatismo con la violencia*

El fanatismo puede ser denunciado éticamente desde muchas perspectivas. El comportamiento fanático es frontalmente contrario a toda ética que valore el precio de tal por su aceptación de la criticidad y de la imparcialidad. Más concretamente, la ética que se opone radicalmente al fanatismo desde sus opciones axiológicas por la libertad, por el diálogo, por la convivencia democráticamente realizada.

La denuncia que se ofrece a continuación se sitúa en la perspectiva de la conexión entre fanatismo y violencia. El fanatismo queda desacreditado por su inevitable connivencia con la dinámica de la violencia. Afirmación que puede ser desglosada en tres aspectos: analizando la estructura, los cauces y los ámbitos del fanatismo y viendo en ellos el irrenunciable componente de la violencia.

### ● *La estructura fanática es violenta y la estructura violenta es fanática*

El fanatismo y la violencia son dos dinámicas necesariamente superpuestas. El fanático necesariamente es violento, y éste, inevitablemente, es fanático.

En primer lugar, el comportamiento violento es fanático, es decir, está fanatizado y es fanatizador. Examinada la estructura de la violencia, no cabe la menor duda en la aceptación de su componente fanático; en efecto:

– El violentador, para constituirse en cuanto tal, precisa «auto-glorificarse»; se mitifica a sí mismo; se hace héroe. Nadie es violento si previamente no fanatiza su personalidad para sentir la coherencia, aunque patológica, entre la acción violenta y el sujeto que la ejecuta.

– La violentación lleva consigo el halo de la fascinación. En la violencia hay siempre, de forma más o menos explícita y de modo más o menos directo, una «orgía de la victimación» y un «ritual de la sangre». La fascinación de la violencia se alimenta del fanatismo y se expresa a través de él.

– El acompañamiento justificador de la violencia surge de la distinción fanática entre la «verdad»





y el «error», entre los «buenos» y los «malos». La verdad puede matar al error, los buenos tienen derecho a prevalecer sobre los malos.

En segundo lugar, el comportamiento fanático es violento. La prueba de esta afirmación se apoya en la realidad histórica. Una de las fuentes primarias de las violencias pasadas y presentes está en el fanatismo. Este constituye uno de los móviles que más desgracias han causado en la historia de la humanidad.

Existe otro tipo de prueba para la afirmación de que el comportamiento fanático es inevitablemente violento. Es la que proporciona el análisis de la dinámica del fanatismo. El fanático hace de la fuerza su ideario, ya que convierte el éxito de su causa en cuestión de prevalencia sobre el adversario. Por otra parte, la agresividad neurótica, no integrada, le lanza compulsivamente al ejercicio de la violentación de otros. Además, el objetivo del fanatismo y de la violencia coinciden en lo esencial: la destrucción del «otro». Es evidente que la violencia pretende deshacerse, imaginaria o realmente, del enemigo. Pero éste es también el objetivo del comportamiento fanático: eliminar la «verdad» del otro, quitar la «personalidad» social del otro, destruir el «ámbito» pluralista y convivencial del otro. Violencia y fanatismo se dan cita para eliminar la realidad del otro.

- *Mecanismos fanatizadores en la dinámica de la violencia*

La violencia se realiza dentro de un espacio real: es la violencia convertida en concreción empírica, con su secuela de efectos mortíferos o paramortíferos (secuestro, tortura, etc.), físicos o morales. Esa es la violencia que se ve y que se constata en hechos y palabras.

Pero la violencia humana también acaece al interior de un espacio ideológico. La violencia es realidad, pero al mismo tiempo es «representación». Se organiza dentro de un universo lingüístico, simbólico, justificativo. Hasta se ha hablado de las «fantasías» de la violencia. El arsenal de la violencia es cuantificable empíricamente en los instrumentos mortíferos y paramortíferos de que dispone la humanidad. Pero existe otro arsenal de la violen-

cia, no menos peligroso: es el arsenal de las «representaciones» de la violencia.

Dentro del espacio ideológico en que acaece la violencia, interviene un conjunto de mecanismos de índole fanática. Pueden ser reducidos a tres grupos: desacreditar a la víctima; asumir el papel de salvador mesiánico; interpretar la historia como un campo de batalla entre el bien y el mal.

*Desacreditar a la víctima.* No se mata si previamente no se ha desacreditado a la víctima. La violencia actúa dentro del marco ideológico organizado por el factor de la «descalificación» y el «descredito». La actuación del descrédito tiene por objeto constituir al otro como víctima. La supresión efectiva, es decir, la ejecución real de la violencia, no es más que el final del proceso de victimación iniciado por la descalificación y del descrédito.

Para conseguir el descrédito de la víctima, se precisa una campaña ideológica movida por el fanatismo. Por ejemplo:

- Para ejecutar una violencia moral sobre otro, se requiere previamente declararlo fanáticamente un «herético», un «proscrito», un «excomulgado», un «renegado», un «no-patriota», etc.

- Para llegar a la violencia física, se precisa robarle a la víctima, de modo fanático, su personalidad social: el policía es para el terrorista no un policía, sino un «enemigo de guerra»; el terrorista es para el torturador no una persona, sino una «rata».

Desacreditar a la víctima es comenzar a ejecutar la violencia. La tormenta de la violencia comienza en la zona de la «representación» y descarga en el ámbito de la realidad. Ahora bien: el descrédito y la descalificación del otro es un efecto del fanatismo que, por su propia y peculiar dinámica, distingue entre «buenos» y «malos» y, consiguientemente, configura «sujetos-víctimas».

*Asumir el papel de salvador mesiánico.* No se realizan acciones violentas si no se justifican por una pretendida salvación, propia o de los otros. La violencia interhumana, y de modo preferente la social, es una patología de la salvación. El violentador se constituye en salvador y, desde ese rol, asumido patológicamente, ejecuta unas acciones que para los demás son violentas, pero para él son salvíficas.

En sus manifestaciones más extremas, la violencia se autojustifica por la salvación que genera. Esta salvación es entendida y vivida:

– Como un «don», es decir, mesiánicamente; no es algo que se construye con el esfuerzo humano de todos, sino una gracia que descende de lo alto, a través de un fanático mediador que la instrumentaliza.

– De forma «totalizadora», es decir, escatológicamente: no es una salvación conseguida parcial e históricamente, sino de modo pleno e instantáneamente como efecto de una acción suprahistórica.

Para llegar a tener conciencia de este papel mesiánico, se precisa dejarse penetrar por el fanatismo. Únicamente el fanático es capaz de asumir patológicamente el rol de salvador mesiánico.

– Como misión de un grupo privilegiado que se autoproclama salvador del resto de la humanidad.

*Interpretar la historia como un campo de batalla entre el bien y el mal.* Otro de los mecanismos fanatizadores que entran en la dinámica de la violencia es la comprensión de la historia como una trama bélica entre las fuerzas del mal y las del bien.

El fanático se mueve dentro de un universo ideológico que propicia y hasta genera por necesidad acciones violentas. En efecto, el fanatismo hace de la historia una «representación» de la lucha dualística entre el bien y el mal. La historia humana únicamente cobra sentido para el fanático si se la entiende como una permanente situación de guerra. El fanático vive en una continua exaltación bélica. Sus actitudes básicas son las propias del sobresalto permanente: actitud de «acecho» para descubrir al enemigo, actitud de «defensa» ante el ataque de los valores mitificados, actitud de «asalto» para derrocar los baluartes de la malignidad. El fanático está siempre en «pie de guerra».

Siendo éstos los símbolos, las comprensiones y los universos representativos del fanático, es natural que el fanatismo engendre violencia. La dinámica de la violencia está dirigida necesariamente por los mecanismos de la representación fanática de la realidad, concretamente por la interpretación de la historia como un campo de batalla entre el bien y el mal.

### ● *Ambitos de la violencia fanática (o del fanatismo violento)*

La violencia fanática o el fanatismo violento puede darse en todos los ámbitos de la existencia humana. Todos los flancos de la realidad humana pueden ser sometidos a la acción fanática y a la acción violenta.

De ahí que sea válido hacer una tipología sistemática de la violencia fanática. Se pueden clasificar las manifestaciones del fanatismo violento en: 1) individuales o colectivas, siendo estas últimas las más potentes y las más usuales; 2) actuales o estructurales, manifestándose las primeras en acciones singulares y las segundas en estructuras (sociales, religiosas, políticas, culturales, etc.) de configuración fanática; 3) espectaculares y ordinarias, según el modo de presentarse en un determinado momento histórico; 4) carismáticas o calculadas, de acuerdo con el componente racionalizado de la acción fanática.

Más que la clasificación sistemática, interesa la referencia a los ámbitos más significativos del fanatismo actual. En el plano internacional destacan algunos de modo prominente: brotes de fanatismo violento en el mundo islámico (Irán) y en el mundo judío (Israel); movimientos de belicismo fanático; formas extravagantes de fanatismo religioso que conducen a violencias individuales e intragrupalas; fanatismo estructural de sistemas sociopolíticos que violentan a individuos y a grupos (totalitarismos de izquierdas y de derechas). Ante esta constatación no se puede afirmar que haya desaparecido del universo la peste del fanatismo violento.

### c) *Superación ética del fanatismo*

Cuantos hablan del fanatismo en términos de denuncia, tratan también de aportar una solución a esta lacra de la convivencia social. La solución suele estar de acuerdo con el tipo de análisis que previamente han realizado. Así, por ejemplo, para Voltaire el remedio del fanatismo es la implantación del «espíritu filosófico». En cambio, Balmes propone como solución el reconocimiento de la propia debilidad y la sumisión a una autoridad infalible: «Esos extravíos de la mente, esos sueños de delirio,

apáganse por lo común en su mismo origen cuando existe en el fondo del alma el saludable convencimiento de la propia debilidad y el respeto y sumisión a una autoridad infalible».

Habiendo analizado aquí el fanatismo desde la perspectiva de la violencia, corresponde proponer una solución específica para superar la violencia fanática. Esta solución consiste en un proyecto ético-cívico apoyado sobre tres valores básicos: el valor de la racionalidad abierta y dialogante; el valor de la convivencia pluralista, y el valor de la ética civil que supere los exclusivismos del fanatismo, tanto de la religión como de la increencia.

- *El valor de la racionalidad abierta y dialogante*

Para curar el fanatismo no hay terapia más adecuada que la racionalidad. Racionalizar *versus* fanatizar: he ahí un axioma de la ética de la convivencia.

La apuesta por la racionalidad supone la superación de los asaltos del fanatismo. En efecto, la actitud de racionalidad genera el deseo de «buscar» la verdad y no la seguridad de «poseer» la verdad. La búsqueda de la verdad es siempre una tarea abierta; quien se deja guiar por la racionalidad, no afirma la posesión segura de «toda» la verdad. Por otra parte, la búsqueda de la verdad se hace en continua «confrontación» y en diálogo permanente con los demás seres razonables. Esta dinámica de la racionalidad es incompatible con el fanatismo.

En el ámbito concreto de la violencia fanática urge de modo especial introducir la racionalidad. Para superar la violencia es necesario desfanatizarla. La desfanatización se logra mediante una adecuada racionalización.

La primera racionalidad que es preciso introducir en la realidad de la violencia es la racionalidad del *discurso crítico*. Pocas realidades son tan refractarias a la claridad del logos (palabra y razón) como la violencia humana. Por eso mismo se precisa un discurso crítico para denotarla, analizarla y nombrarla, impidiendo que se esconda en los antros de la irracionalidad o que se camufle mediante la apariencia de justificaciones ideológicas. Es certera la toma de postura de Ricoeur ante la violencia: «El

discurso y la violencia son los contrarios fundamentales de la existencia humana. Atestiguarlo ininterrumpidamente es condición única para reconocer a la violencia donde se encuentre y recurrir a la violencia cuando haga falta. Pero quien no haya dejado de designarla como contraria al discurso, tendrá que evitar hacer apología, disfrazarla o crearla pasada de moda cuando no lo está».

El segundo nivel de desfanatización de la violencia pertenece al orden político. Esta desfanatización de la violencia se realiza mediante la correspondiente *racionalidad política*.

La violencia humana precisa una canalización o institucionalización social. Cuando la institucionalización adquiere rasgos y funciones cuasi divinas, aparece el fanatismo violento del Estado autodivinizado. Pero, por otra parte, la desaparición de toda institucionalización social de la violencia conduce al poder de la fanatización ácrata, una de cuyas manifestaciones es la violencia terrorista.

Únicamente la racionalidad política es capaz de mantener en su justo límite la canalización social de la violencia, impidiendo tanto la excesiva institucionalización (terrorismo de Estado) como la exagerada desinstitucionalización (violencia terrorista). Las diferentes interpretaciones o discursos políticos sobre la violencia encuentran el punto de equilibrio en la afirmación sobre la necesidad de racionalizar políticamente la violencia.

El último nivel de desfanatización de la violencia lo realiza la *racionalidad ética*. Esta corrige posibles desviaciones de la racionalidad política. En determinados ambientes se ha vivido, o se vive todavía, la política «como deslumbramientos y unilateralidad», actitud que lleva a servirse de la política como una «religión encubierta» o una «religión secularizada». Esta absolutización de la política conduce a fanatismos intransigentes situados más allá del bien y del mal. La racionalidad ética desdiviniza la política y consiguientemente desfanatiza radicalmente la violencia.

- *El valor de la convivencia pluralista*

El fanatismo se nutre y se expresa mediante actitudes intransigentes. La violencia fanática es la

intransigencia convertida en bomba explosiva: el fanatismo explota en violencia a través del mecanismo de la intransigencia.

La opción por la convivencia es el telón de fondo de una vida social no fanática. Ahora bien: la trama de la convivencia social está constituida por el pluralismo. La trama violenta de la sociedad (trama golpista, trama terrorista, etc.) únicamente desaparece mediante la trama del sano pluralismo dentro del cuerpo social.

Para arraigar y consolidar la convivencia pluralista hay un medio eficaz: la *participación* consciente y responsable de todos los individuos y de todos los grupos en la vida social. La participación crítica

y responsabilizada es el antídoto eficaz contra el fanatismo y contra la violencia social que brota de él.

---

La alternativa global y decisiva frente a la violencia fanática es la elevación ético-cívica de la sociedad. La ética civil constituye la trama genuina de la sociedad desfanatizada y no violenta. El proyecto ético-cívico en que colaboren todos desarticula y neutraliza los fanatismos violentos y las violencias fanáticas.

---

## D. Para CONFRONTAR

Conflictividad social y ética cristiana.

- 
- D. 1. La lucha de clases.
  - D. 2. El sindicalismo.
  - D. 3. Discernimiento ético de los conflictos laborales.
  - D. 4. La huelga laboral.
- 

### D. 1. La lucha de clases

- a) *La lucha de clases:  
hecho social y método de liberación*

Sin entrar en el análisis detallado del concepto

de clase social y sin necesidad de terciar en la discusión sobre su configuración genética y estructural, hay un dato sociológico que se impone de forma inmediata: la lucha de clases como hecho y como método. «La lucha de clases es al mismo tiempo un hecho y un método. Es un hecho: es decir, la divi-

sión de la sociedad en clases irreductiblemente antagonistas entre ellas, en sus intereses económicos, políticos, sociales y, por tanto, en su cultura. Más concretamente, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan. Este hecho es además considerado como una ley histórica: es decir, que, puestas ciertas condiciones, por ejemplo el régimen de propiedad privada de los grandes bienes de producción, la lucha se vuelve necesaria. Es una ley histórica también en el sentido de que la lucha de clases condiciona necesariamente otros aspectos de la vida social, y, por tanto, es un factor fundamental de la evolución histórica.

La lucha de clases es además un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido de que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de luchas de las clases oprimidas contra las clases dominantes. Por tanto, la lucha de clases expresa el estado de alienación y el método para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada» (J. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*. Salamanca 1971, 83-84).

### b) *Coherencia cristiana dentro de la lucha de clases*

La doctrina social de la Iglesia, aunque con matices diversos según la evolución de los documentos, ha mantenido una postura negativa ante la *explicación de la historia como lucha de clases* y ante el *método de la lucha de clases* como procedimiento para superar las injusticias sociales. Para la doctrina católica, la lucha de clases es un hecho, pero no un hecho «explicativo» de la historia, sino una consecuencia de los abusos de poder; por otra parte, el método de la lucha de clases «nace» del odio y «conduce» a la violencia, aspectos ambos contrarios al ideal cristiano; además, la lucha de clases (en cuanto explicación y en cuanto método) se alimenta de los presupuestos marxistas, opuestos a la concepción cristiana de la historia. El ideal cristiano se asienta, según la doctrina de la Iglesia, sobre las bases de la colaboración y del interclasismo (RN 14; QA 81-114; MM 23-97).

Una sociedad clasista no corresponde al ideal

cristiano. La opresión de unas clases por otras contradice la visión cristiana de la historia.

Los cristianos que se enrolan en la lucha de clases han de realizar su compromiso desde la coherencia de la fe. Para ello precisan someter a discernimiento ético la lucha de clases.

Es Girardi quien destaca con claridad y con pasión la necesaria instancia ética en la lucha de clases. Para él, la lucha de clases «sólo se hace revolucionaria cuando se ve atravesada por un poderoso impulso moral, por una pasión de justicia, de solidaridad, de amor. Por el contrario, cuando se deja llevar por el resentimiento, por el espíritu de revancha, por el odio, no podrá ser nunca verdaderamente innovadora, sino que engendrará inevitablemente nuevas relaciones estructurales de dominación, perdiendo así su razón de ser fundamental, que consiste precisamente en suprimirlas todas» (*Fe cristiana y materialismo histórico*. Salamanca 1978, 139).

¿Cómo «moralizar» la lucha de clases? Nos parece adecuada la siguiente valoración: «La lucha de clases tiene cuatro aspectos fundamentalmente distintos, que es necesario deslindar con claridad para llevar a cabo una valoración adecuada.

– La lucha de clases es primordialmente la situación objetiva de opresión y antagonismo que dimana de la existencia de las clases. Esa situación es injusta y, por tanto, anticristiana. La lucha de clases, en sentido estructural, ha de ser condenada sin reservas. El amor fraterno nos obliga a eliminar las causas que atentan contra él. Como la estructura clasista de la sociedad impide la colaboración y armonía entre las personas de unas y otras clases, las clases han de ser suprimidas.

– La lucha de clases es el esfuerzo de los grupos sociales oprimidos por una estructura clasista de la sociedad para superar esa situación y alcanzar su liberación sociopolítica.

Ese esfuerzo es legítimo y a él han de sumarse todos los cristianos. Nadie puede oponerse, en nombre de la fe, a la defensa legítima, frente a una situación de injusticia estructural.

La emancipación colectiva del pueblo, mediante la eliminación de posiciones de poder fundadas en privilegios individuales o colectivos, es plenamente justa.

– La lucha de clases es la aplicación de ciertas estrategias o tácticas para conseguir la supresión de la sociedad clasista.

La lucha de clases, así entendida, no siempre es lícita para un cristiano. Existen medios morales y medios inmorales, incluso para combatir situaciones de injusticia.

El cristiano no acepta el uso indiscriminado de la violencia, la agudización sistemática y deliberada de los conflictos, la manipulación de las personas, el proselitismo apoyado en la calumnia o la mentira, y otros medios que incluyen formas de opresión, distintas de las que se quiere combatir, pero igualmente rechazables.

– La lucha de clases puede significar, finalmente, la represión ejercida por los beneficiarios de la estructura clasista de la sociedad, contra los que se defienden legítimamente.

Esta modalidad de lucha amparada, en ocasiones, por una legalidad coactivamente impuesta, emanada de órganos legislativos ajenos a la voluntad ciudadana libremente expresada, o de un poder ejecutivo incontrolado, constituye un abuso injustificable» (R. Belda, *Marxismo, cristianismo y lucha de clases*: Corintios XIII n. 5 [1978] 110-112).

## D. 2. El sindicalismo

### a) *Síntesis de la doctrina social católica sobre el sindicalismo*

La doctrina social católica ha aceptado la realidad del sindicalismo y ha propuesto un conjunto de criterios para orientar esta importante estructura de la vida social. He aquí una síntesis de la enseñanza de la Iglesia sobre el tema:

«A título de ensayo, sugerimos estos cuatro puntos, en que puede sintetizarse, a nuestro juicio, la enseñanza de la Iglesia sobre asociaciones profesionales obreras y sindicatos.

– Dando a la palabra 'sindicato' el sentido de asociación profesional para *representar* a sus propios miembros y para *defender* sus intereses con todos los medios legítimos, la libertad sindical (y, concretamente, la libertad de sindicación de los que

trabajan por cuenta ajena en régimen de salariado *puro o mixto*) es una exigencia del derecho natural, sin otros límites que los que imponga una razonable legislación penal y de orden público (rectamente entendido), cuya leal aplicación debe quedar garantizada por tribunales de justicia imparciales, totalmente independientes del poder ejecutivo.

– La existencia de un sindicato (de una confederación sindical) que tenga el carácter de entidad de derecho público, y a la que correspondan exclusivamente determinadas funciones de representación de los obreros —en particular, la legitimación necesaria para negociar y concluir válidamente contratos colectivos de trabajo en representación de los trabajadores—, no podrá ser impuesta legalmente por el Estado sino en virtud de exigencias ciertas y concretas del bien común, y bajo severas condiciones que garanticen institucionalmente tanto su carácter auténticamente representativo de las personas de los trabajadores como su genuina autonomía *interna*, respecto del gobierno en todo caso, y respecto de cualquier persona o entidad ajena a la comunidad de los trabajadores en aquellas situaciones que se refieren a los intereses peculiares de éstos. Pero la existencia de un sindicato (de una confederación sindical) de este tipo no podría ser mantenida, sin notoria injusticia, contra la voluntad consistente y sólidamente mayoritaria de los trabajadores mismos. Es, por tanto, una estricta exigencia de justicia que existan cauces institucionales suficientes por donde la voluntad de los trabajadores pueda manifestarse eficaz y sinceramente.

– En tal caso, los trabajadores han de conservar la posibilidad de ejercer libremente su derecho de asociación profesional, siendo este mismo derecho una garantía indispensable de que la existencia legal de un sindicato (de una confederación sindical) de derecho público, como el arriba descrito, no pueda llegar a convertirse en instrumento de injusta opresión de los obreros. Lo mismo vale, proporcionalmente, de otros miembros y grupos del mundo del trabajo, de la producción y de los servicios.

– Dentro de este marco firme y, a la vez, muy amplio, la doctrina de la Iglesia deja abierto el campo a la creación y a la evolución de 'modelos' de organización social de la vida económica y del trabajo. Estos 'modelos' deberán proyectarse aten-

diendo a la vez con fidelidad a los derechos fundamentales del hombre y a las bases ético-jurídicas de la vida social y, con prudente e iluminado realismo, a los problemas de las concretas circunstancias. Y siempre al servicio de la persona de todos, unidos con vínculos de auténtica solidaridad. Como dice el Concilio Vaticano II en el proemio de la constitución *Gaudium et spes*: 'Es necesario salvar la persona del hombre y estructurar la sociedad' (GS 3)» (J. N. García-Nieto - J. M. Díez Alegría, *El sindicato*. Curso de doctrina social católica. Madrid 1967, 866-867).

### b) Orientaciones éticas para el momento actual

– La primera orientación ética ante el sindicalismo es la de la *libertad* y la *pluralidad*. La libertad sindical comprende el derecho a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, así como el derecho de los sindicatos a formar confederaciones y a fundar organizaciones sindicales internacionales o afiliarse a las mismas. Nadie podrá ser obligado a afiliarse a un sindicato. Para hacer real y efectiva la libertad sindical, se precisa el reconocimiento del pluralismo sindical, al que se opone frontalmente el sindicato único obligatorio (vertical) y, en cierta medida, la unificación de los sindicatos.

El Concilio Vaticano II ha formulado con suficiente precisión y amplitud el contenido de esta primera y más general exigencia ética del sindicalismo: «Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias. Por medio de esta ordenada participación, que está unida al progreso en la formación económica y social, crecerá más y más entre todos el sentido de la responsabilidad propia, el cual les llevará a sentirse colaboradores, según sus medios y aptitudes propias, en la tarea total del desarrollo económico y social y del logro del bien común universal» (GS 68).

– El campo de intervención de los sindicatos no

se limita al horizonte concreto de la empresa, sino que abarca la sociedad global. Pío XII formuló el fin esencial de los sindicatos en «representar y defender los intereses de los trabajadores en los contratos de trabajo» (AAS 37 [1945] 69-70).

Juan XXIII constató la ampliación a «todos los órdenes de la comunidad política»: «Es una realidad evidente que, en nuestra época, las asociaciones de trabajadores han adquirido un amplio desarrollo y generalmente han sido reconocidas como instituciones jurídicas en los diversos países e incluso en el plano internacional. Su finalidad no es ya la de movilizar al trabajador para la lucha de clases, sino la de estimular más bien la colaboración, lo cual se verifica principalmente por medio de acuerdos establecidos entre las asociaciones de trabajadores y de empresarios. Hay que advertir, además, que es necesario, o al menos muy conveniente, que a los trabajadores se les dé la posibilidad de expresar su parecer e interpretar su influencia fuera del ámbito de su empresa, y concretamente en todos los órdenes de la comunidad política» (MM 97).

La carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI hace un discernimiento sobre la hipótesis de una mayor amplitud en la intervención de los sindicatos: «Se debe admitir la función importante de los sindicatos: tienen por objeto la representación de las diversas categorías de trabajadores, su legítima colaboración en el progreso económico de la sociedad, el desarrollo del sentido de sus responsabilidades para la realización del bien común. Su acción no está, con todo, exenta de dificultades: puede sobreenir, aquí o allá, la tentación de aprovechar una posición de fuerza para imponer, sobre todo por la huelga –cuyo derecho como medio último de defensa queda ciertamente reconocido–, condiciones demasiado gravosas para el conjunto de la economía o del cuerpo social, o para tratar de obtener reivindicaciones de orden directamente político. Cuando se trata en particular de los servicios públicos, necesarios a la vida diaria de toda una comunidad, se deberá saber medir los límites, más allá de los cuales los perjuicios causados son absolutamente reprobables» (OA 14).

– La *vida interna* de los sindicatos debe realizar en plenitud el ideal de participación democrática

que postulan para el conjunto de las instituciones sociales. Si en otras épocas la ética tuvo que defender, en relación con los poderes sociales, el derecho a la libre y plural sindicación, ahora le incumbe la tarea crítico-constructiva de velar por la coherencia de la vida interna de los sindicatos. El derecho de la persona a la participación directa no puede ser ahogado por las mediaciones de las estructuras sindicales; la burocratización excesiva y la búsqueda del pragmatismo por encima de todo son tentaciones a evitar en el sindicalismo actual. Sin pretender convertir los sindicatos en zonas de lanzamiento místico-ideológico, no pueden ser recortados para finalidades exclusivamente burocráticas y pragmáticas. Ya Pío XII advertía el peligro que corren los sindicatos de convertirse en una fuerza «masificante» e «inhumana» (AAS 45 [1953] 42).

– Aunque la ética cristiana no puede escatimar elogios a las organizaciones sindicales, tanto nacionales como internacionales (MM 100-103), sin embargo tampoco puede dejar de expresar su *actitud relativizadora* ante el hecho del sindicalismo. El sindicato es, al fin y al cabo, una «mediación», y en cuanto tal no es un absoluto. De su condición de mediación surgen sus debilidades; debilidades debidas no sólo a las actuaciones libres de los individuos y de los grupos, sino también a la misma estructura sindical. De ahí que la ética cristiana deba mantener una postura lúcida ante los «desencantos» de la base frente a la actuación de las élites, ante las nuevas orientaciones asociativas y ante la utopía de la autogestión en el plano de la lucha obrera.

---

### LECTURA COMPLEMENTARIA SOBRE EL SINDICALISMO

Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens*, n. 20  
(Importancia de los sindicatos hoy).

---

### D. 3. Discernimiento ético de los conflictos laborales

Los conflictos laborales constituyen una realidad de gran magnitud en la vida social; tienen notables repercusiones en todos los ámbitos de la realidad social: económica, política, familiar. Dada su amplitud de significación, han de ser considerados desde diversas perspectivas (sociológica, jurídica, económico-política). Ciñéndonos al aspecto ético, hacemos las siguientes anotaciones generales.

– Para la ética es de gran importancia el análisis genético de los conflictos laborales: las causas que los originan. La conflictividad laboral no se genera básicamente a nivel de voluntades; sus causas son de orden estructural. La estructura socio-económica en general, y más concretamente las estructuras jurídico-económicas del trabajo y de la empresa, son la matriz de la conflictividad laboral. El discernimiento ético de la conflictividad laboral no puede olvidar estas raíces estructurales del problema. Estos aspectos ya han sido analizados en la parte dedicada a la ética económica.

– Puesta la inevitabilidad de los conflictos laborales, la ética hace un discernimiento sobre la *coherencia de sus planteamientos*. Los conflictos laborales han de realizar el ethos que se asigna a todo conflicto social: no deshacer el equilibrio social básico; búsqueda de la justicia del grupo sin olvidar el interés general de la sociedad; atenuamiento a las posibilidades históricas de la situación real; actitud constructiva y dinámica de las partes en conflicto.

– Las condiciones éticas señaladas no han de entenderse ni como freno represivo ni como acicate estimulador en relación con los conflictos laborales. Pretenden tener la función de *relativizar* el hecho de la conflictividad laboral, a fin de que nadie haga de él un absoluto: bien un absoluto positivo por parte de los oprimidos, bien un absoluto negativo por parte de las fuerzas opresoras. Al reducir la conflictividad social a su relativa dimensión, la ética introduce en ella un dinamismo de corrección y de orientación. Solamente así, los conflictos sociales pueden ayudar, desde su precariedad humana, a la construcción de la justicia social.



#### D. 4. La huelga laboral

– Se entiende por huelga la *negación colectiva al trabajo*, a fin de ejercer una coacción contra los patronos, el Estado, o simplemente el público, con el fin de una *reivindicación* y con vistas a una modificación que se estima justa. La tipología de las huelgas es variada: por razón de la normativa jurídica (legales o ilegales), por razón del ámbito (locales-nacionales-supranacionales; según el sector o ramo; según la pertenencia o no a una organización sindical), por razón de la finalidad (laboral, política, mixta, etc.).

– Las condiciones de *legitimidad ética* de la huelga han sido sistematizadas por la moral tradicional en fórmulas precisas. En general, la huelga «puede ser lícita, y lo es, si se verifican simultáneamente las siguientes condiciones: 1) que se trate de una causa justa; 2) que no exista otro camino para defenderla; 3) que se tenga fundada esperanza de éxito, es decir, que medie proporción entre los bienes que se esperan y los males que se temen» (L. Rossi en DETM 470). La verificación de estas condiciones está sometida a condicionamientos histórico-sociales que han de ser oportunamente ponderados por la ética.

– La moral cristiana pide mayor circunspección en relación con determinadas huelgas: 1) las que afectan a sectores clave (transportes, producción de energía, etc.) que, por efecto de la interdependencia social, acarrearán repercusiones muy graves (atención a los enfermos, bienes de primera necesidad, etc.); 2) huelgas contra el Estado, contra los servicios públicos, etc.; 3) las huelgas que supongan la utilización de medios ilícitos, como el sabotaje de materias primas o de los instrumentos de trabajo. La carta apostólica *Octogesima adveniens* se coloca en esta postura cuando afirma que la acción de los sindicatos «no está exenta de dificultades: puede sobrevenir, aquí o allá, la tentación de aprovechar una posición de fuerza para imponer, sobre todo por la huelga –cuyo derecho como medio último de defensa queda ciertamente reconocido–, condicio-

nes demasiado gravosas para el conjunto de la economía o del cuerpo social, o para tratar de obtener reivindicaciones de orden directamente político. Cuando se trata en particular de los servicios públicos, necesarios a la vida diaria de toda una comunidad, se deberá saber medir los límites, más allá de los cuales los perjuicios causados son absolutamente reprobables» (OA 14).

– Frente a la «huelgomanía» y a la «huelgofobia», la ética cristiana adopta una postura intermedia. El Concilio Vaticano II la expresó del siguiente modo: «En caso de conflictos económico-sociales hay que esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio» (GS 68). También en este tema de la huelga, la ética cristiana debe ejercer un papel relativizador, tanto para aquellos que la consideran un absoluto negativo como para aquellos que la convierten en un absoluto positivo.

Aunque nos hemos limitado a las formas de conflicto utilizadas por los trabajadores, no estará de más decir una palabra sobre el «cierre» patronal («lock-out»). A pesar de las analogías entre huelgas y lock-out, estas dos realidades conllevan notables diferencias que ha de tener en cuenta la ética. «Difieren por la dimensión de los sujetos que participan, por los motivos de que surgen y por las consecuencias a que llevan. En tanto que la huelga es siempre un acto colectivo, el cierre de fábrica es tendencialmente un acto individual. Además, mientras que los obreros van a la huelga generalmente para defender los elementos esenciales de su vida, el empresario cierra más fácilmente por la ganancia. De ahí que, admitida la legitimidad del cierre haya de exigírsele condiciones más onerosas de las requeridas para la huelga» (L. Rossi, *l. c.*, 474, nota 10).

## Unidad 12.<sup>a</sup>

---

# Ética de la paz frente a la inmoralidad de la guerra

---

- A. SINTESIS  
Postulados éticos para construir la paz.
- B. Para AMPLIAR  
Inmoralidad de la guerra y deber del desarme.
- C. Para PROFUNDIZAR  
De la teoría de la «guerra justa» al rechazo total de la guerra (Historia de la postura de los cristianos ante la realidad de la guerra).
- D. Para CONFRONTAR  
Actitud cristiana ante el servicio militar.

## GUIA

La amenaza de la *guerra* hace pensar en el bien supremo de la *paz*. A estas dos realidades se dedica la presente Unidad.

*La moralidad de la guerra* es considerada:

- desde una perspectiva histórica: valorando la teoría de la «guerra justa»;
- desde la perspectiva actual, con la «mentalidad nueva» que postulaba el Concilio Vaticano II. Para esta mentalidad, aparece con nitidez la inmoralidad de toda guerra.

Dentro de este contexto son analizadas dos actitudes contrapuestas, pero copresentes: el servicio armado y la objeción de conciencia a él.

En el conjunto de esta Unidad sobresalen un tema y un interés: la propuesta de *una ética eficaz de la paz*.

## A. Síntesis

Postulados éticos para construir la paz.

- 
- A. 1. Conversión a la «verdad» de la paz.
  - A. 2. El empeño cívico-cultural.
  - A. 3. Los «fines» y los «medios» para conseguir la paz.
  - A. 4. La paz: fruto de la solidaridad.
- 

Paz «es una de las palabras pronunciadas por los hombres en todo el mundo con más frecuencia, más apasionamiento y más preocupación» (Conferencia Episcopal Alemana, *La Justicia construye la Paz*. Madrid 1985, 3). El tema de la paz es englobante y pluridimensional, ya que la realidad aludida tiene un significado tan extenso y tan denso como la condición humana.

Los creyentes tienen la razonable convicción que la paz participa del doble significado del «in-tramundo» y del «transmundo». La consideran como promesa de Dios y como esfuerzo del hombre. En cuanto don escatológico, la paz es motivo y objeto de la invocación religiosa; en cuanto tarea humana, es cometido de la responsabilidad ética.

En estas páginas se pretende hacer una reflexión sobre la paz *desde la perspectiva ética*. Sin negar la validez de otras consideraciones, es necesario enraizar la teoría y la praxis de la paz en el suelo siempre fértil de la ética. El discurso ético puede aportar al gran río del tema de la paz un caudal afluente de idealismo activo, de protesta constructiva, de imaginación creadora.

La genuina ética de la paz ha de ser formulada de forma positiva y con entidad propia, y no sólo ni preferentemente en relación con la realidad negati-

va de la guerra. Además, la ética de la paz debe ser liberada del secuestro al que la tienen reducida las élites profesionales: políticos, científicos, militares, filósofos. Ha de ser devuelta a su sujeto propio: la *sociedad civil*. Por eso sugerimos que la ética de la paz sea propuesta como una ética cívica en el contexto de una nueva cultura.

A continuación se ofrecen un conjunto de postulados teórico-prácticos para realizar la ética de la paz de acuerdo con la orientación indicada. Entendemos por «postulados» aquellas condiciones que hacen posible y eficaz la convicción ética sobre la paz. Tales convicciones no son otra cosa que estimaciones axiológicas y orientaciones para el compromiso ético.

### A. 1. Conversión a la «verdad» de la paz

#### Postulado 1.º

Se proponen muchas «éticas de la paz». Pero no todas ellas parten de –y conducen a– la «verdad» de la paz. La primera condición de la ética de la paz es «convertirse a la verdad de la paz».

A todos es patente la existencia de muchas propuestas sobre la paz. Desde distintos presupuestos,

con diversas justificaciones y buscando objetivos dispares proliferan en el momento actual las alternativas con pretensión pacificadora. Es normal encontrar en casi todas ellas una pretendida cobertura ética.

La situación actual con relación a la ética de la paz aparece marcada por el «politeísmo moral». Cada grupo o clan (llámese superpotencia, bloque, zona cultural, partido, agrupación ideológica, poder tecnológico, etc.) organiza un universo ético para justificar sus propios intereses frente a los del contrario.

Frente a las desviaciones del politeísmo y del nominalismo morales, es preciso rehacer el verdadero concepto de la paz. Esta tarea de construcción crítica es el primer postulado de una genuina ética de la paz.

Con lenguaje religioso, el Concilio Vaticano II expresó esta exigencia ética cuando apremió a que «todos se conviertan con espíritu renovado a la *verdad* de la paz» (GS 77). Esta verdad constituye el punto de arranque y la meta de llegada del discurso y de la praxis acerca de la paz.

La verdad ética de la paz, históricamente alcanzada y universalmente compartida, puede ser develada mediante una serie de afirmaciones que expresan convicciones de polaridad tanto negativa como positiva.

#### a) *Convicciones negativas*

– La paz no consiste en el ejercicio o en el efecto del monopolio del poder por parte de una potencia imperialista (ejemplo típico: «Pax Romana»).

– La paz no es el equilibrio del terror o la moratoria inducida por la disuasión de dos bloques (ejemplo típico: «Paz Americana» y «Paz Soviética»).

– La paz no se reduce a la «tranquilidad del orden» cuando ese orden se realiza a costa de la justicia (ejemplo típico: «Paz ofrecida por los aparatos ideológico-militares de la Seguridad Nacional»).

– La paz plena y auténtica no puede ser el efecto del militarismo, de la economía de las armas, de las alianzas defensivas, de la política de bloques (ejem-

plo típico: «Paz del Pacto de Varsovia» y «Paz de la Alianza Atlántica»).

#### b) *Convicciones positivas*

– La paz tiene una significación positiva; formula la situación ideal de la historia regida por la bondad.

– La paz se construye con los valores básicos de la libertad social y de la justicia socio-económica; la causa de la paz engloba la causa de los derechos humanos, los cuales se concretan históricamente en la democracia real y en la justicia económica.

– La paz sobrepasa los límites de la estricta justicia; es «fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar» (GS 78); hablando en lenguaje religioso, la paz es el rostro social de la caridad.

– La paz es un «perpetuo quehacer» (GS 78); es praxis histórica en ascenso continuo.

---

• El Episcopado Latinoamericano resumió en Medellín (1968) el evangelio de la paz en tres rasgos. He aquí esa hermosa síntesis:

«Tres notas caracterizan, en efecto, la concepción cristiana de la paz:

1. La paz es, ante todo, obra de la justicia (GS 78). Ella supone y exige la instauración de un orden justo (PT 167; PP 76) en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones, se atenta contra la paz (Mensaje de Pablo VI, 1-1-1968).

La paz en América Latina no es, por tanto, la simple ausencia de violencias y derramamientos de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino «el germen

continuo e inevitable de rebeliones y guerras» (Mensaje de Pablo VI, 1-1-1968).

La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que «comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (PP 76). En este sentido, el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz.

2. La paz es, en segundo lugar, un quehacer permanente (GS 78). La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica constantemente cambios de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones.

La «tranquilidad del orden», según la definición agustiniana de la paz, no es, pues, pasividad ni conformismo. No es, tampoco, algo que se adquiere una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias, a las exigencias y desafíos de una historia cambiante. Una paz estática y aparente puede obtenerse con el empleo de la fuerza; una paz auténtica implica lucha, capacidad inventiva, conquista permanente (cf. Pablo VI, Mensaje de Navidad 1967).

La paz no se encuentra, se construye. El cristiano es un artesano de la paz (Mt 5, 9). Esta tarea, dada la situación descrita anteriormente, reviste un carácter especial en nuestro continente; para ello, el pueblo de Dios en América Latina, siguiendo el ejemplo de Cristo, deberá hacer frente con audacia y valentía al egoísmo, a la injusticia personal y colectiva.

3. La paz es, finalmente, fruto del amor (GS 78), expresión de una real fraternidad entre los hombres. Fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo que da la paz que el mundo no puede dar (cf. Jn 14, 27). El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja

por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón.

La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, un rechazo del Señor mismo (Mt 25, 31-46)» (Documento II, Paz, II, a).

## A. 2. El empeño cívico-cultural

### Postulado 2.º

Es legítimo y enriquecedor el pluralismo de cauces o de formas en la realización del compromiso ético a favor de la paz. El «analogado principal» de las instancias éticas pacificadoras es el empeño cívico-cultural.

La convicción ética de la paz es una fuerza de tal envergadura que no se agota en una sola manifestación. El pluralismo de cauces para la realización del compromiso a favor de la paz es un indicador, causa y efecto a la vez, de la riqueza ética de todo el cuerpo social. Se pueden recensionar las siguientes «éticas de la paz»:

– *La ética de la paz en el servicio armado.* En la precariedad histórica de la amenaza y del conflicto, los militares han de «contribuir realmente a la consolidación de la paz» (GS 79).

– *La ética de la paz mediante la no violencia activa.* En dialéctica con la defensa armada y rechazando falsos pacifismos de deserciones o de cobardía cívica, la no violencia activa es un camino válido para llegar a la paz; además, es un medio que «está al alcance de los más débiles» (Pablo VI).

– *La ética de la paz mediante la concienciación de los profesionales de la ciencia y de la técnica armamentísticas.* «Los científicos son agentes cualificados en la construcción de la paz. El cambio cualitativo de la guerra moderna es fruto de la tecnología... Una investigación científica polarizada por el interés de la guerra fácilmente queda prostituida en su auténtica finalidad y pierde su debida orientación

ética, aunque los científicos que trabajan en ella no sean moralmente los únicos ni los principales responsables» (Comisión permanente del Episcopado Español, *Constructores de la paz*. Madrid 1986, 62-63).

– La ética de la paz propiciada por los *intelectuales*, los *profesionales de los medios de comunicación social*, *asociaciones* de diversa índole (*Ibid.*, 62).

– La ética de la paz en cuanto objetivo y tarea de los *políticos*. A ellos les corresponde buscar sinceramente la paz en sus actuaciones y proyectos. Han de anteponer la paz «a cualquier otro objetivo personal, partidista, ideológico, económico o político». Francisco de Vitoria amonestaba a los príncipes del siguiente modo: «Las más de las veces, entre los cristianos, toda la culpa es de los príncipes. Porque los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes. Y es una iniquidad que, como dice el poeta, 'paguen aqueos los delirios de sus reyes'» (*Relecciones Teológicas*. Madrid 1960, 858).

Según se indicó más arriba, las éticas de la paz que acabamos de recensionar tienen la limitación de la perspectiva bélica y casi todas ellas reducen el sujeto ético a élites profesionalizadas. Sin embargo, no han de ser despreciadas por el afán de mantener un puritanismo moral a ultranza. Tienen su función pacificadora, sobre todo si se las integra como formas analógicas dentro del gran proyecto de la ética cívico-cultural a favor de la paz.

La razón histórica parece indicar la necesidad de una inflexión cualitativa en la ética de la paz. El proyecto moral a favor de la paz ha de tener como sujeto prioritario la *sociedad civil* (frente al predominio de los militares y de las élites profesionalizadas) y ha de traducirse en *creaciones culturales* (frente a la hipertrofia ineficaz de normas éticas y de principios de conciencia).

Unicamente es veraz el discurso ético guiado por la *imparcialidad*. Ahora bien, no se puede encontrar otro sujeto de mayor imparcialidad que la racionalidad universalmente compartida. La sociedad civil, activada y dialógicamente concienciada, es el mejor garante de la posible imparcialidad humana.

El discurso ético ha de ser realizado por todos

los concernidos y en cuanto son concernidos. En la ética de la paz existe un global sujeto concernido: la sociedad civil. El aparato bélico, la economía armamentística y todas las restantes secuelas conciernen de forma directa e inmediata a los sujetos humanos en su condición de ciudadanos.

### A. 3. Los «fines» y los «medios» para conseguir la paz

#### Postulado 3.º

La cultura ética de la paz pretende conseguir, en la precariedad histórica de lo humano, cotas cada vez más ascendentes en el ideal de la «paz perpetua». El ethos pacifista se realiza mediante la dialéctica, dinámica y creadora, de los «fines» y de los «medios».

Si se opta por la sociedad civil en cuanto sujeto principal de la ética de la paz, por consecuencia lógica también se opta por la traducción del empeño ético mediante el cauce preferente de las creaciones culturales. Los efectos de la «moralización cívica» no se expresan a través de abstracciones (normas éticas) o de mecanismos de poder («principios de conciencia»), sino que siguen los cauces normales de la vida cívica: impregnan el vivir concreto, común y cotidiano. Ese vivir es la cultura del pueblo. Por eso mismo, la ética cívica de la paz se concreta en la *cultura de la paz*.

La ética cívico-cultural de la paz ha de ser formulada y vivida mediante la tensión entre «fines» y «medios». Los primeros indican estimaciones y orientaciones axiológicas; los segundos suscitan actitudes y conducen a pautas de comportamiento. La integración de «fines» y «medios» constituye el núcleo originador del ethos cívico-cultural de la paz.

- a) *En el orden de la finalización, la ética de la paz se plantea como una crítica y una propuesta de civilización*

Es un tópico de la hermenéutica social señalar el carácter «inhumano» de la civilización actual. En confrontación directa con el ideal de la paz, la civilización presente se nutre de un ethos antipacifista.

El «espíritu bélico» parece constituirse en clave hermenéutica, y hasta en fuerza gestadora, de la historia humana. Se manifiesta:

– En la estructura agresiva y competitiva de la vida social (deportes, oposiciones, relaciones laborales).

– En la difusa sensibilidad humana (sentimientos de hostilidad, menosprecio, desconfianza).

– En la mentalidad belicista (para interpretar el pasado, que se mide por los gestos bélicos; para crear la simbólica humana; lecturas infantiles; para estructurar las relaciones interpersonales).

– En el esquema de valores interiorizados por la sociedad y que se manifiesta en estructuras sociales de poder, de injusticia, de inmisericordia.

Frente a esta civilización de la violencia, es preciso promover el ethos cívico-cultural de la paz. Señalamos aquellos rasgos que parecen más decisivos para configurar la cultura de la paz:

– Promoción de una ética cívica; que sea el marco de entendimiento y de convivencia dentro del legítimo pluralismo.

– Como causa y efecto de la ética cívica, surgirán estructuras de tolerancia ciudadana que neutralizarán la tendencia a la absolutización belicosa de las ideologías (religiosas, políticas, sociales).

– El diálogo es el ámbito de la paz y el alimento de la vida pacífica (diálogo interpersonal, diálogo familiar, diálogo generacional, diálogo social).

– Es preciso rehacer el techo axiológico de la humanidad mediante los valores de la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, el amor. La paz es un elemento de esta «constelación de valores»

b) *En el orden de las mediaciones, la ética cívico-cultural de la paz acepta la razón estratégica, aunque subordinándola a la alta sabiduría de los fines*

Existen estrategias de paz en relación con la amenaza y con la realidad de la guerra. Pero más importantes y decisivas que las estrategias antibeli-

cistas son las mediaciones positivas a favor de la paz. Sobresalen las siguientes:

– Crear las condiciones de justicia social que hagan posible el futuro de la paz.

– Ensayar formas no violentas en la vida social que, sin disminuir la cantidad del progreso humano, introduzcan en él una variación cualitativa.

– Organizar programas de educación para la paz.

– Sensibilizar la opinión pública hacia el bien de la paz.

– «Desarmar» el corazón humano («de piedra»), creando la alternativa de un corazón pacífico («de carne»), que sea solidario, comprometido, reconciliador y misericorde.

La paz es una urgencia de tal magnitud que postula una movilización universal. En esta movilización se integran la razón de los fines y la razón de los medios, el cambio estructural y la conversión personal, la convicción religiosa y el análisis científico. Siendo «la paz en la tierra la suprema aspiración de toda la humanidad a lo largo de la historia» (PT 1), también constituye el supremo desafío de la hora presente.

#### **A. 4. La paz: fruto de la solidaridad**

Es una constante del magisterio eclesiástico reciente entender la paz no como un concepto negativo, sino como una categoría preñada de valores positivos. «La paz no es la mera ausencia de la guerra» (GS 78). Por el contrario, la paz es la expresión de la situación ideal de la historia regida por la bondad: «La paz en la tierra, suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia, es indudable que no puede establecerse ni consolidarse si no se respeta fielmente el orden establecido por Dios» (PT 1). «La paz se constituye día a día en la restauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (PP 76).

La paz es un valor que necesariamente está vinculado a otros valores; por eso se dice que es *fruto* de esos valores. La insistencia o el énfasis puesto en



uno u otro de esos valores han configurado diversas definiciones o propuestas de la paz:

– Pío XII insistió en la paz como fruto de la justicia, perspectiva asumida por el Concilio Vaticano II: «con toda exactitud y propiedad se llama *obra de la justicia* (Is 23, 7)» (GS 78).

– Pablo VI acuñó la feliz expresión: el desarrollo «es el nuevo nombre de la paz» (PP 97).

– A lo largo de su pontificado, Juan Pablo II ha insistido continuamente en el bien de la paz. La peculiaridad de su doctrina consiste en afirmar la paz como un «valor universal»; esta perspectiva le lleva a relacionar el bien de la paz con los conflictos este-oeste (carrera de armamentos) y con los conflictos norte-sur (imperialismo político-económico del 1.º y 2.º mundo en relación con el 3.º mundo). Si éste fue el tema del Mensaje para la jornada de 1986, en la de 1987 concretó la correlación de la paz con los valores del desarrollo y de la solidaridad. En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II sintetiza su pensamiento acuñando el axioma: «la paz como fruto de la solidaridad» (n. 39).

La conclusión a que llega Juan Pablo II es cierta: «El objetivo de la paz, tan deseada por todos, sólo se alcanzará con la realización de la justicia

social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor» (n. 39).

---

De esta suerte, la causa de la paz se convierte en el fruto de la praxis cristiana de la solidaridad, la cual a su vez es el rostro actual de la caridad. El nuevo frente de la ética social propuesto por Juan Pablo II conduce el ethos de la caridad hacia una ética de la solidaridad.



### LECTURA COMPLEMENTARIA SOBRE LA PAZ

Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz* (1.1.1986): «La paz, un valor sin fronteras».

---

## B. Para AMPLIAR

Inmoralidad de la guerra y deber del desarme.

---

B. 1. Consideración moral de la guerra con «mentalidad nueva».

B. 2. El deber del desarme frente a la carrera de armamentos.

---

### B. 1. Consideración moral de la guerra con «mentalidad nueva»

Una de las intuiciones «proféticas» del Concilio Vaticano II –pasaje continuamente citado– afirma que la nueva situación creada por el incremento de las armas científicas «nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva» (GS 80). Este discernimiento y toma de postura, si han de ser auténticamente evangélicos, conllevan un cambio fundamental en la actitud ética de los cristianos ante el fenómeno real y amenazante de la guerra. Y para hacerlo posible, exige de los cristianos una nueva convicción religiosa y un nuevo empeño ético ante ese fenómeno.

Después del Concilio, el magisterio pontificio ha continuado ofreciendo orientaciones valiosas sobre la paz y la guerra. En 1967, el papa Pablo VI instituyó la Jornada mundial de la paz, a celebrar en el primer día de cada año; y desde entonces, todos los años publicó para ese día un mensaje dirigido a todo el mundo. Lo mismo ha seguido haciendo regularmente Juan Pablo II, a lo largo de los últimos años, en los que muchas veces la paz ha sido sumamente precaria, incluso se ha quebrado en numerosos escenarios internacionales, o se ve particularmente amenazada por la inicua espiral del rearme. Juan Pablo II ha hablado con notable convicción

religiosa y con no menor empeño moral sobre paz y guerra en sus muchos viajes apostólicos (Inglaterra, Argentina, etc.), en varias intervenciones ante la ONU y en su habitual magisterio pontificio.

Por otra parte, no pocas conferencias episcopales han abordado con amplitud y profundidad el tema de la guerra y la paz en los últimos años, y especialmente en 1983.

He aquí el elenco de las principales intervenciones episcopales sobre el tema de la guerra: Conferencia Episcopal de Austria, *Llamada por la paz* (12.4.83); Conferencia Episcopal RFA, *La justicia construye la paz* (18.4.83); Conferencia Episcopal Norteamericana, *El desafío de la paz* (3.5.83); Conferencia Episcopal del Japón, *Aspiración de la paz* (9.7.83); Conferencia Episcopal de Holanda, *La paz en la justicia* (13.6.83); Conferencia Episcopal de Bélgica, *Desarme para construir la paz* (8.9.83); Conferencia Episcopal de Francia, *Ganar la paz* (8.11.83); Comisión Permanente del Episcopado Español, *Constructores de la paz* (20.2.1986).

Teniendo en cuenta el magisterio eclesiástico y la reflexión teológico-moral actual, proponemos a continuación un conjunto de afirmaciones o convicciones morales sobre la realidad de la guerra en sus aspectos más destacados:

### a) *Condena moral de toda guerra*

Para la conciencia moral del cristiano y para su convicción religiosa, la guerra es siempre un mal. En relación con toda clase de guerras, sigue siendo muy válido y actual el juicio de Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*: «En nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta absurdo sostener que la guerra es un medio apto para restablecer el derecho violado» (PT 127). La guerra, así como toda clase de violencia, es algo que contradice la condición racional y social del hombre. La guerra es un mal en sí misma; por tanto, no es honesto ni razonable procurarla en cuanto tal y por ella misma. Sólo puede justificarse como un «mal menor» cuando se hace necesario evitar males mayores. Pero, dicho esto, hemos de preguntarnos: ¿puede considerarse la guerra, en la actualidad, un «mal menor»?

#### ● *Guerra nuclear*

Es necesario afirmar que la guerra nuclear, bajo ningún concepto y en ninguna situación puede ser considerada como un «mal menor». Por eso mismo, ha de ser moralmente condenada, sin paliativos de ninguna clase, no sólo como un mal, sino como una inmoralidad. A la guerra nuclear hay que aplicar el siguiente juicio del Concilio Vaticano II: «Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones» (GS 80).

Resulta evidente la intención del Vaticano II de englobar en un único concepto no sólo las armas nucleares, sino también las bacteriológicas y químicas por sus efectos similares e incluso más monstruosos. Esta es una de las razones por las que el Concilio habla genéricamente de «armas científicas».

#### ● *Guerra convencional*

Pero en el contexto histórico actual no basta con rechazar la guerra nuclear; hoy es necesario rechazar también el principio mismo de la guerra como «mal menor». La guerra convencional no es hoy so-

lución racional ni moralmente justificable para dirimir litigios ni para restablecer un derecho violado. Son otros los medios a los que, dada la magnitud de los males que los modernos y sofisticados armamentos son capaces de causar, es necesario recurrir.

Como conclusión: es preciso proferir una condena moral de toda guerra, ya que contradice la condición racional y social del ser humano. Esta condena abarca a la guerra nuclear en todas sus formas («uso primero», respuesta a un ataque convencional, uso nuclear limitado si es verificable esta hipótesis); pero también ha de alcanzar a la guerra convencional (con seguridad a la guerra ofensiva y con fuerte probabilidad a la defensiva).

### b) *Moralidad del «uso cualificado» de las armas*

Para juzgar hoy la moralidad del uso de las armas nucleares, químicas, bacteriológicas y también las convencionales, hay que tener en cuenta dos criterios principales:

– La *proporcionalidad* entre los daños que tal uso causaría y los resultados que previsiblemente se quieren obtener.

– El *carácter indiscriminado o discriminado* de esos daños. Es decir, el alcance que el empleo de tales armas tendrá, más allá de los objetivos propiamente militares. Solamente a la luz de estos dos criterios es posible plantear y enjuiciar de modo correcto la moralidad del uso de las armas.

Cuatro son las hipótesis en que juzgamos del todo inmoral el uso de las armas, si bien en cada una de ellas haya que distinguir algún matiz peculiar.

– *Contra la población y contra objetivos civiles.* El uso de las armas contra la población y contra objetivos civiles es declarado por el Concilio Vaticano II como «un crimen contra Dios y la humanidad» (GS 80). Es verdad que el Concilio se refería a todo ataque indiscriminado, con armas convencionales o no convencionales; pero no cabe duda que un juicio tan netamente condenatorio hay que aplicarlo, sobre todo, al ataque indiscriminado con armas nucleares. En tales situaciones, sería obligado,

en conciencia, desobedecer a las órdenes del mando.

*El «uso primero» de las armas nucleares.* Bandonos en la diferencia cualitativa de la guerra nuclear, que no hace posible en ningún caso el respeto al criterio de la proporcionalidad, descartamos como totalmente inmoral la iniciación de la guerra nuclear. Con los obispos norteamericanos, hemos de afirmar que «no vemos ninguna situación en la cual la deliberada iniciación de la guerra nuclear, aun a escala restringida, pueda estar moralmente justificada. Los ataques hechos por otro Estado deben resistirse por medios no nucleares. Por tanto, existe una obligación moral seria de desarrollar estrategias defensivas no nucleares tan rápidamente como sea posible» (*El desafío de la paz*. Madrid 1983, 74).

– *La guerra nuclear limitada.* Dado el riesgo evidente que una guerra nuclear limitada supondría al pasar de un uso limitado a un uso generalizado, es necesario rechazar este supuesto como moralmente inaceptable.

– *Uso contra objetivos militares.* El uso de las armas nucleares contra objetivos estrictamente militares no fue analizado en concreto por el Concilio Vaticano II. Pero teniendo en cuenta los efectos que inevitablemente causaría sobre la población civil, según el informe de la Academia Pontificia de las Ciencias (1982), ha de ser igualmente rechazado.

Aunque todo lo dicho no cierra totalmente el paso al interrogante teórico de si *en sí* la utilización de las armas nucleares es siempre inmoral o no, sin embargo hemos de afirmar nítidamente que las armas nucleares no pueden moralmente ser integradas en un sistema de defensa que pretenda ser justo. Resulta evidente que el uso de tales armas conduciría casi inevitablemente, incluso en la hipótesis estrictamente defensiva, a una guerra total.

### c) *La posesión de armas nucleares*

No se pronunció el Concilio Vaticano II sobre la moralidad de la simple posesión de armas nucleares. Ni la aprobó como moralmente lícita, ni la condenó como inmoral. Ahora bien, cuando en fechas más recientes se insiste en que la sola posesión de

armas nucleares no entraña forzosamente su uso —lo cual, en principio es cierto—, se hace necesario considerar el problema en toda su profundidad.

Poseer unas armas determinadas no es ciertamente lo mismo que usarlas, ni siquiera tener la intención de usarlas. Pero la posesión de armas nucleares es un hecho que, en nuestro tiempo, entra de lleno dentro de la llamada «estrategia de la disuasión». Problema que, para enjuiciarlo correctamente, debe ser considerado en su contexto real, es decir, en el contexto de la «carrera de armamentos», tal como de hecho se está desarrollando, en relación con la actual política de bloques antagónicos.

En contraposición al juicio positivo de los obispos franceses sobre la licitud de la posesión (no uso) de las armas nucleares, creemos más acertada la postura negativa de los obispos españoles: «Desde el punto de vista cristiano, en principio no es moralmente aceptable ni la fabricación, ni el almacenamiento de esta clase de armas (armas llamadas científicas, es decir, armas nucleares, biológicas y químicas). Su gran poder destructor hace imposible admitir la moralidad de tal clase de armamentos. Un juicio semejante habría que hacer de ciertas armas convencionales con creciente capacidad de destrucción masiva e indiscriminada» (*Constructores de la paz*. Madrid 1986, 40).

### d) *Ante la estrategia de la «disuasión»*

Aunque no existe una explicación unánime y satisfactoria del concepto y de las funciones de la disuasión, ésta es una realidad política entre las dos superpotencias (o bloques). ¿Qué pensar moralmente de la disuasión?

Mucho se ha discutido —y se sigue discutiendo— sobre la finalidad y la eficacia de la disuasión. Se afirma que con ella lo que se pretende es detener al adversario potencial en su propósito de utilizar las armas atómicas que posee, si es que verdaderamente tiene tal propósito. Y para ello, es necesario que ese adversario sepa que, si se atreviese a utilizar tales armas, su ataque provocaría una respuesta rápida y contundente. Lo cual —se dice—, como la historia de los últimos años demuestra, ha hecho posible que entre ambos bloques antagónicos se haya mantenido la paz, en medio de un mundo en el que

las guerras, más o menos limitadas y circunscritas a determinadas regiones no incluidas en ninguno de los bloques, abundan por doquier.

Es obligado reproducir aquí literalmente el juicio del papa Juan Pablo II, en su Mensaje a las Naciones Unidas (Asamblea Extraordinaria, 7 de junio de 1982), a saber: «En las circunstancias presentes, una disuasión basada en el equilibrio, no ciertamente como un fin en sí misma, sino como una etapa en el camino de un desarme progresivo, quizá pueda ser juzgada todavía como moralmente aceptable» (AAS 74 [1982] 879).

Es evidente que un juicio tan ponderado brota desde una perspectiva cristiana y, por tanto, evangélica, aunque va dirigido a todos los miembros de la Asamblea General de la ONU. Por tanto, es necesario admitir que tiene bien presentes tanto la excepcional delicadeza de un problema en sí complejo, dada la diversidad de situaciones de los distintos países del mundo, como las graves implicaciones geopolíticas que todo ello conlleva, en las relaciones entre los mismos. Pero el papa Juan Pablo II era también consciente del riesgo real de conflagración nuclear que la disuasión entraña y de la diferente valoración que de ese peligro puede hacerse. Bien entendido que si, de verdad, se pretende que la «disuasión» opere efectivamente sobre el adversario potencial, no puede en modo alguno limitarse a una amenaza sólo aparente o psicológica, pero carente de credibilidad. Por eso, el papa completando el juicio sobre la disuasión, añade a continuación: «Sin embargo, con el fin de asegurar la paz, es indispensable no sentirse satisfechos con el *mínimum*, sujeto a un peligro real de explosión».

Creemos que el juicio moral de Juan Pablo II sobre la disuasión no ha de ser entendido de forma maximalista, sino restrictiva. Las palabras del papa no constituyen una justificación moral de la disuasión, sino la proclamación de la urgencia moral para salir de ella caminando hacia el desarme real. Luego la disuasión no es en sí buena; lo que es bueno moralmente es salir de ella, quizá sirviéndose de sus funciones actualmente reales.

#### e) El principio de «legítima defensa»

El Concilio Vaticano II reconoce a los gobiernos

«el derecho de legítima defensa», pero con limitaciones: «mientras falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, y una vez agotados los recursos pacíficos de la diplomacia» (GS 79).

En relación con este principio, es necesario afirmar lo siguiente:

– Las «represalias» no entran en el principio de la legítima defensa.

– El principio de la legítima defensa no puede ser entendido como una reformulación «modernizada» de la teoría escolástica de la guerra justa.

– La legítima defensa ha de ser entendida y proyectada como defensa armada (ejército), pero también como defensa no armada (defensa civil, defensa de la no-violencia activa).

– La afirmación del principio de la legítima defensa no ha de impedir el alumbramiento de una «autoridad pública universal reconocida por todos» como medio para eliminar la guerra (PT 133; PP 78; GS 82).

– En la propuesta de los «bienes» que se dice defender legítimamente existen muchas falacias: ¿son realmente bienes?, ¿son bienes para todos?

– Por último, hay que pensar en la proporcionalidad de los costos que acarrea la preparación de la defensa.

Por todas estas razones, el principio de la legítima defensa es cada vez *menos moral* y cada vez *más político* y más belicista.

## B. 2. El deber del desarme frente a la carrera de armamentos

De la valoración precedente sobre la moralidad de la guerra se deduce el imperativo moral del desarme mediante los procedimientos más eficaces para implantar la paz y los menos peligrosos para desencadenar la guerra.

### a) Carrera armamentística y estructuras subyacentes

La carrera de armamentos obedece a tres grupos

fundamentales de razones: militares, económicas y políticas.

El militarismo se basa en la necesidad, a nivel planetario y nacional, de descansar sobre la seguridad militar. Esto puede parecernos trágico, pero es así; es muy improbable que se pueda progresar mientras el sistema militar mundial permanezca como está. Mucho más, si tenemos en cuenta que bastantes países del Tercer Mundo están gobernados por *juntas militares* o sucedáneos y no por regímenes democráticos.

La *razón económica* es la más espectacular. Dejando a un lado los terribles riesgos de destrucción planetaria que suponen los ingenios nucleares de las dos superpotencias, el comercio de las armas sofisticadas y convencionales aumenta a su vez el círculo del subdesarrollo, ya que gran parte del presupuesto de los países económicamente débiles está destinado a la compra de un material bélico cada vez más costoso y perfeccionado.

La *razón política* es más importante y más compleja porque envuelve las otras dos. Es inútil intentar frenar la producción de armamentos y su comercio mientras permanezcan intactas las estructuras políticas y militares que subyacen en nuestro mundo. La OTAN y el Pacto de Varsovia son los ejemplos más iluminadores de una estructura político-militar permanente de agresión y violencia entre dos bloques.

Los intentos de los últimos años para romper estos esquemas han sido infructuosos. Primero, porque los deseos de frenar y descalificar ante la ONU la carrera de armamentos y el tráfico de los mismos no tienen entrada en el interior de estos bloques. En segundo lugar, porque los estados del Tercer Mundo han visto estos manejos como una conspiración de los países armados contra los que no lo están. Y, finalmente, porque todos los países pueden recurrir al artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas que consagra el principio de legítima defensa.

### b) Valoración ética

Según ha sido reiteradamente señalado por documentos conciliares, pontificios y episcopales, la carrera armamentística, con todo lo que ella supo-

ne de estrategia disuasoria, no es el camino para la paz segura y auténtica.

El documento de la Santa Sede presentado en junio de 1976, a petición de la Asamblea General de la ONU como preparación de la conferencia del desarme de 1978, condena sin reservas la carrera de armamentos modernos por estas razones:

– *Peligro de exterminio recíproco* de las grandes potencias y de los demás pueblos. Las relaciones entre las naciones no pueden basarse en el miedo al peligro de las armas, ni en su fuerza de disuasión o de chantaje.

– *Injusticia*: a) es una violación del derecho por el primado de la fuerza irracional y un pretexto para seguir manteniendo una carrera desenfrenada; b) es un robo descarado el empleo de presupuestos tan elevados para mantener los stocks de armamentos, permaneciendo tantas necesidades vitales sin cubrir en los países subdesarrollados y tantos marginados y pobres en los países ricos; c) es una agresión para quienes son víctimas de esta injusticia; d) finalmente, nos encontramos con un hecho paradójico: la existencia de regímenes políticos dictatoriales en el Tercer Mundo es a la vez causa y efecto de las crecientes compras y ventas de armamentos de los países industrializados. Se confunden así los aspectos de opresión política y socioeconómica.

– *Error*: uno de los argumentos frecuentemente invocado para mantener la industria bélica es la crisis económica originada por su desaparición; pero es una falacia. Las sociedades industriales prosperan a base de reconversiones continuas y planificaciones a largo plazo, cosa que se puede hacer transformando la industria bélica en usos civiles.

– *Locura*: el sistema de relaciones internacionales fundado sobre el miedo, el peligro y la injusticia constituye una especie de histeria colectiva; una locura que la historia juzgará. Es también un sinsentido, puesto que se trata de un medio que no alcanza su fin, ya que la carrera de armamentos no garantiza por sí misma la seguridad. La carrera de armamentos ha llegado a ser acumulativa y tiene una dinámica propia que escapa al control de los Estados. Se ha constituido en fin de sí misma: producir, superar, acumular, olvidándose plenamente de su *pretendida* justificación inicial: ser medió de

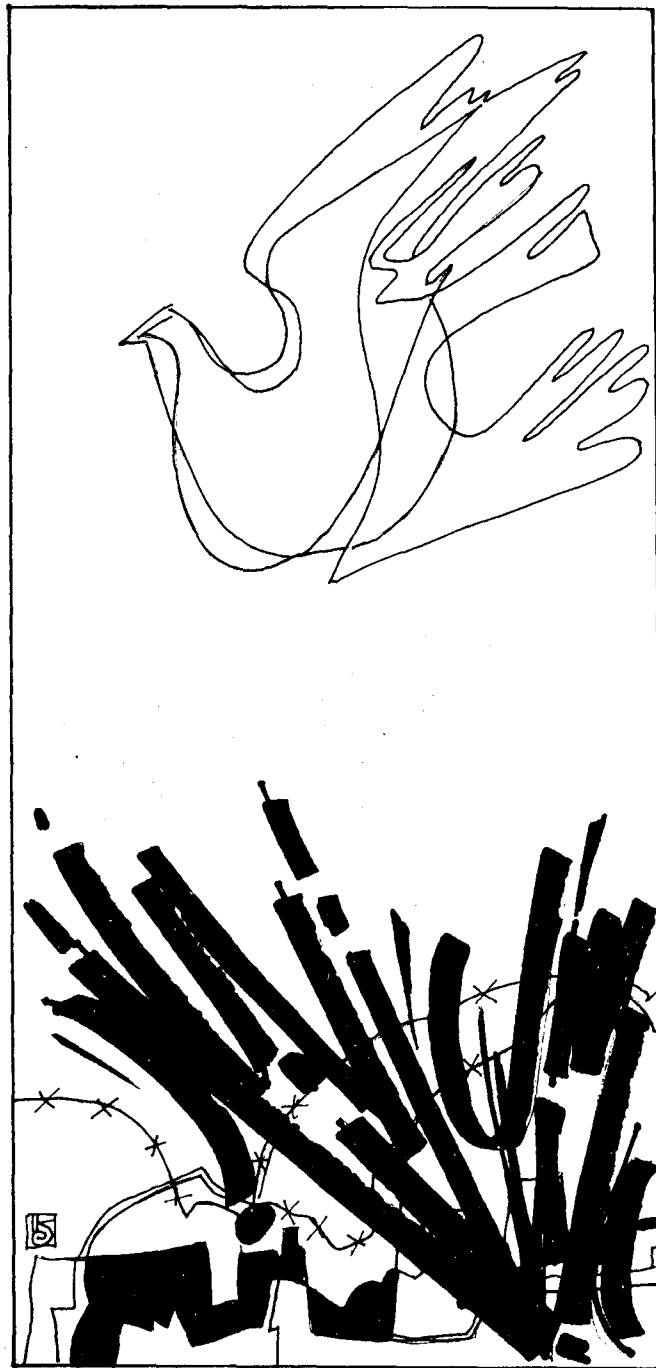
disuasión. Esta máquina insensata, esta carrera loca de fabricación de muerte y acumulación de destrucción planetaria mantiene una falsa disuasión, una absurda seguridad, una idea siniestra de paz humana fundada en el terror y, finalmente, garantiza la institucionalización del desorden establecido.

– *Falta grave.* Para la Santa Sede hay todavía otro factor decisivo a la hora de justificar la «condena sin reservas» de la carrera de armamentos: se trata de una falta, de un pecado serio contra el hombre y contra el evangelio: a) es inadmisibles que no pueda encontrarse trabajo para centenares de miles de trabajadores más que empleándolos para producir armas de muerte (Pablo VI); b) no existe proporción entre el daño causado y los valores que se intentan conseguir: «es más, al emplear en la guerra armas científicas de todo tipo, su crueldad intrínseca amenaza llevar, a los que luchan, a tal barbarie que supere enormemente la de los tiempos pasados» (GS 79); c) constituye una provocación que explica –psicológica, económica, social y políticamente– la aparición y proliferación de otra competencia: la carrera de pequeños armamentos. De ahí, el terrorismo que se presenta, frecuentemente, como el último medio de defensa contra el abuso de poder de las grandes naciones y como una contestación violenta de la situación de injusticia creada o mantenida por la amenaza de los Estados mejor armados.

### c) *Caminos hacia el desarme*

Como conclusión de la valoración ética se impone como exigencia moral «la disminución de las armas científicas de manera bilateral, gradual y controlada hasta llegar a su completa destrucción y prohibición» (*Constructores de la paz*, 43). Esta exigencia moral se extiende también a todo el complejo de la carrera armamentística.

Para realizar el desarme hay que comenzar situándonos en una perspectiva distinta a la que ha prevalecido durante este último siglo y especialmente tras la segunda guerra mundial: no podemos seguir manteniendo la paz sobre una estrategia de división en bloques y mucho menos sobre el terror a que nos ha llevado la carrera de armamentos. Es



necesario cambiar la división por la confianza y el terror de la guerra por el derecho internacional; asimismo, es necesario mentalizarnos de que la paz debe fundarse sobre la justicia y el desarrollo.

El desarme no es una realidad aislada; forma parte de un conjunto y debe ser abordado con una metodología propia que abarque todos los aspectos que se conjugan: el científico, el jurídico, el político y el espiritual. Además, debe tener en cuenta las dos grandes realidades actuales: el desarrollo y la organización de la sociedad internacional. Desarmar, desarrollar, institucionalizar, un solo e idéntico problema, una sola e idéntica solución.

Por otra parte, la solución del desarme y de la compra-venta de armas hay que encuadrarla en el marco de una autoridad pública de competencia universal, como en su momento lo propusieron la *Pacem in terris*, la *Gaudium et spes*, la *Populorum progressio* y el Sínodo de 1971. En la actualidad, el órgano supremo es la ONU. Su eficacia no es demasiada, debido a la oposición interna de sus bloques y a la falta de poder efectivo para ejecutar decisiones tomadas; sin embargo, se constata la necesidad de su permanencia y reforzamiento para que pueda garantizar plenamente la seguridad internacional por medios legales y pacíficos. Tanto Pablo VI (1965) como Juan Pablo II (1979) manifestaron su fe en la ONU como instancia jurídico-moral para propiciar la paz por medio del derecho.

Para realizar el desarme sería necesario transferir la seguridad nacional y sus instrumentos militares —que hasta ahora están en manos de cada gobierno— a esta autoridad pública de competencia universal. Asimismo, convertirla en instancia mundial de arbitrio y policía, con medios adecuados para actuar mediante el recurso al derecho, como sucede en el interior de cada estado. Esta instancia

mundial de arbitrio y policía sería la única realidad capacitada para acabar con el terrorismo, para evitar la creación del dualismo de fuerzas armadas, para impedir la subida y permanencia de los regímenes totalitarios, para dar acceso a todos los países a negociar en igualdad de derechos y para prestar esa ayuda que los países en vías de desarrollo necesitan a fin de evitar la tentación de la violencia contra la injusticia.

La ONU puede actuar sobre el tráfico de armas de dos maneras: mediante el embargo y mediante la información. El embargo a países en guerra ya lo ha hecho en varias ocasiones: Corea del Norte y China en 1951, África del Sur en 1962, Rodesia en 1965, etcétera. Los resultados no han sido demasiado satisfactorios, pero parece que no hay otro camino: «Todos los estados están sujetos a la legislación internacional y, por consiguiente, obligados a observar los embargos del Consejo de Seguridad».

Respecto a la información del comercio de armas, hay iniciativas, pero pocos resultados. A pesar de eso, hay que insistir en que ése es el camino válido para tomar conciencia del problema y controlar las ventas.

Al insistir sobre el derecho internacional y no sobre la fuerza, la ética cristiana es consciente de que el desarme está basado no sólo en criterios de eficacia y rendimiento, sino también en una visión ética, cultural, espiritual y humanista que trascienda la fría política de intereses para convertirse en una política que posibilite y realice la unión de los pueblos. De esta forma se eliminarán las dos historias paralelas que ahora estamos construyendo y apoyando: la historia de la civilización y la historia de los ingenios deshumanizantes y exterminadores de una civilización.



## C. Para PROFUNDIZAR

De la teoría de la «guerra justa» al rechazo total de la guerra.  
(Historia de la postura de los cristianos ante la realidad de la guerra).

La historia de la actitud de los cristianos ante la guerra es larga y compleja. No se puede resumir dentro de la brevedad de estas reflexiones. Algunos episcopados han ofrecido en documentos recientes síntesis valiosas a las que remitimos (Conferencia Episcopal Alemana, *La justicia construye la paz*. Madrid 1963, 23-48; Conferencia Episcopal Norteamericana, *El desafío de la paz*. Madrid 1963, 37-61).

El balance histórico ofrece un saldo globalmente positivo. Los cristianos han contribuido notablemente a la reducción de la violencia y han intentado crear garantías de paz. La Iglesia, en su conjunto, ha sido un factor de «humanización» así como de «racionalización» de la violencia entre los individuos, entre los grupos sociales y entre los Estados. Pero esta afirmación que, en su carácter global, estimamos históricamente exacta, no nos impide reconocer las «sombras» existentes en las actitudes históricas de los cristianos ante la guerra. Al contrario, nos incita a reconocerlas y a investigar sus causas, practicando un verdadero «discernimiento de espíritus».

### a) Teoría de la «guerra justa»

#### ● Exposición

En la edad media y en el renacimiento tomista se configuró una doctrina moral sobre la guerra que perduró hasta la época de Pío XII en la conciencia cristiana. Lo más llamativo de esta doctrina fue la aceptación de la figura ética de la «guerra justa».

La teoría moral de la «guerra justa», fraguada con elementos de la tradición cristiana y con factores de la filosofía griega y del derecho romano:

- es iniciada por san Agustín;

- es sistematizada por santo Tomás;

- es desarrollada y aplicada a la nueva situación de los Estados soberanos modernos y a las guerras de colonización por la Escuela de Salamanca (en la que sobresale Francisco de Vitoria) y por la Escuela teológica de la Compañía de Jesús (en la que sobresalen Suárez y Molina);

- es repetida, sin actualización ni profundización, por la teología moral católica posterior, hasta la época de Pío XII.

El núcleo de la teoría de la «guerra justa» se concreta en las condiciones que hacen justa una determinada guerra. Tales condiciones son las siguientes:

- que sea declarada por una autoridad legítima (en general, por los Estados soberanos, ya que la guerra tiene que servir a fines públicos, no a los privados);

- que la causa sea justa (reparación de una injusticia: defensa contra la agresión o contra la supresión de derechos fundamentales);

- que se hayan agotado los medios pacíficos de solución;

- que los fines sean justos (lograr una solución justa y equitativa), lo mismo que los medios (proporción entre fines y medios; evitar operaciones bélicas inmorales);

- que haya proporción entre el bien que se busca y el mal que se puede causar.

En relación con la utilización histórica que se ha hecho de esta teoría moral, conviene hacer algunas anotaciones:

- La teoría de la guerra justa ha tenido una utilización diversificada en la historia del pensamien-

to cristiano. Si al principio se utilizó para justificar la guerra por motivos religiosos, ya en el Renacimiento (Vitoria) se desecharon las causas estrictamente religiosas como justificación de la guerra. Aunque sirvió también para entender las guerras coloniales, su aplicación predominante se concretó en las luchas de los Estados soberanos por la hegemonía política en Europa. No tuvo tampoco suficiente funcionalidad para aplicarse a las guerras civiles, las guerras ideológicas y las luchas revolucionarias.

Esta mermada funcionalidad se debe a la falta de creatividad en el pensamiento teológico-moral de los últimos siglos.

– Ha existido un desplazamiento en la concepción y aplicación de la teoría de la «guerra justa»: en su genuino planteamiento se consideraba como un «límite» más allá del cual no era justo llevarla; pero con el correr del tiempo pasa a utilizarse como una «justificación» de la guerra. La consideración que hace san Agustín de la guerra en la *Ciudad de Dios* no puede ser más pesimista; no confía nada en ella: «Es evidente que quien considera con dolor males tan enormes, tan horribles y tan inhumanos, reconoce en ellos la miseria». Y santo Tomás situaba la guerra dentro de los pecados contrarios a la caridad.

– La teoría escolástica de la «guerra justa» no tiene nada que ver con la categoría jurídica, utilizada por el Derecho internacional, que se designa con la misma expresión de «guerra justa». El Derecho moderno recogió esa expresión; pero la desvirtuó, sustrayéndole el elemento ético que comportaba y reduciéndola a un medio más de autodefensa dentro de la conflictividad social. Mucho menos se asemeja a la «idolización» de la guerra en ideologías históricas de extrema derecha y a la fría consideración del imperialismo marxista-leninista.

### ● Valoración

No sería honesto dejar de reconocer que la teoría moral de la «guerra justa» ejerció funciones positivas, entre las que se destacan las siguientes:

– Constituyó un cauce, aunque precario, por el que discurrió parte del espíritu evangélico de la paz.

– Sirvió para «racionalizar», en el sentido de «hacer entrar en razón», el impulso ciego de la violencia.

– Fue durante siglos un principio de limitación moral de la guerra.

– Sirvió para hacer «más humana» la realidad de la guerra (con las limitaciones expresadas en el «ius in bello»).

– Si se hubiera seguido con rigor, por lo que se refiere a las «causas» que ella admitía, se habrían evitado (por «inmorales») muchas guerras.

Mas, con idéntica honestidad histórica, es preciso reconocer también las ambigüedades teóricas y las disfunciones prácticas de la teoría de la «guerra justa». Entre ellas recordamos las siguientes:

– Haber mantenido unilateralmente el principio de «legítima defensa» en el área de la respuesta violenta, aunque se intentara someter a ésta a la «racionalidad» de la ética: se dificultaba así (o al menos no se facilitaba) la creación de estrategias de defensa no-violenta.

– Haber entendido la guerra dentro de los cuadros de la legítima defensa inter-individual, contribuyendo así al origen de una concepción «cerrada» de los Estados soberanos y retardando la creación de un organismo internacional dotado de verdadera autoridad.

– Haber teorizado de espaldas a la realidad, sin ver con toda exactitud los intereses económicos, sociales, etc., que entraban en juego en las guerras; en ocasiones, la teoría moral de la «guerra justa» quedó reducida a una apreciación «formal» y no real.

– En algunas ocasiones, la teoría de la «guerra justa» llegó a justificar, en nombre del pensamiento cristiano, ciertas políticas claramente imperialistas.

---

Como conclusión de las precedentes anotaciones, queremos expresar con claridad nuestro pensamiento: la doctrina de la «guerra justa» no sirve en cuanto esquema ético para discernir la moralidad de la guerra actual. Y ello por tres razones fundamentales. En primer lugar, porque el *signifi-*

cado que actualmente tiene la guerra ha cambiado cualitativamente, debido al alcance y enorme poder destructivo de las armas modernas y a la consiguiente extensión potencial de una guerra que desbordaría todas las fronteras. En segundo lugar, porque –aunque fuera todavía admisible la justicia de la guerra hoy–, es necesario *hacer alumbrar* una «autoridad pública universal» reconocida por todos, y capaz de hacerse respetar por todos, ante la cual se diriman los conflictos de los Estados soberanos. En tercer lugar, ya no se puede aplicar hoy el criterio básico de la *proporcionalidad* entre el mal tolerado (la guerra) y el bien que se pretende conseguir (el restablecimiento de un orden pretendidamente justo vulnerado); en la actualidad, la guerra no es un «mal menor» frente a otros males mayores; la guerra es el «mal mayor».

#### b) *Consideración actual sobre la moralidad de la guerra*

Uno de los méritos más significativos de Pío XII consistió en adaptar la tesis tradicional de la guerra justa a las exigencias de la era atómica. Su doctrina ha dominado en los pensadores católicos durante el período de la guerra fría y ha servido de paradigma al esquema del Concilio. Se puede pues afirmar que la doctrina clásica de la guerra llega hasta Pío XI. La nueva doctrina sobre la guerra es de Pío XII. Es él quien la ha fijado. Juan XXIII y el Concilio la perfilan, pero manteniendo las líneas fundamentales de Pío XII.

Sin entrar en la exposición del pensamiento de

Pío XII, recogemos la postura doctrinal del Concilio Vaticano II, el cual formula la obligación de «examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva». Reduciéndola a principios sintéticos, la doctrina del Vaticano II en la *Gaudium et spes*, n. 79-82, es la siguiente:

- constatación del hecho: «la guerra continúa» (n. 79, 1);
- vigencia de los principios éticos que condenan los «crímenes de guerra» (n. 79, 2);
- obligación de cumplir los tratados internacionales (n. 79, 3);
- licitud, en principio, de la legítima defensa: «Mientras exista el riesgo de la guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos» (n. 79, 4);
- condena solemne de la guerra total (n. 80), sin condenar explícita y absolutamente el uso de la bomba atómica (n. 82, 4);
- oposición a la carrera de armamentos (n. 81);
- apoyo de las acciones para evitar la guerra (n. 82).

Es necesario reconocer que el tono general de la exposición adquiere una energía extraordinaria en la condena de la guerra. Aunque el Concilio admite el principio de la legítima defensa (guerra defensiva), añade, sin embargo, tales restricciones que prácticamente lo convierten en inoperante. La enérgica condena de la guerra total y del armamento moderno supone una restricción radical a la doctrina tradicional de la guerra justa.

## D. Para CONFRONTAR

Actitud cristiana ante el servicio militar.

---

D. 1. Postura cristiana ante el servicio militar.

D. 2. Apoyo cristiano a la objeción de conciencia.

---

### D. 1. Postura cristiana ante el servicio militar

El Concilio Vaticano II, sin hacer juicio de valor sobre el militarismo y situándose en el hecho de la existencia del ejército, da la siguiente orientación: «Los que, al servicio de la patria, se hallan en el ejército, considérense instrumentos de la seguridad y libertad de los pueblos, pues desempeñando bien esta función contribuyen realmente a estabilizar la paz» (GS 79).

Detrás de esta anotación del Vaticano II se esconden serios interrogantes sobre la actitud cristiana ante el fenómeno militar. Destacan los siguientes:

– La diversa actitud de los cristianos, en el devenir histórico, ante el servicio militar tiene una *lectura normativa*, en cuanto que en las diferentes situaciones fueron fieles o infieles al espíritu cristiano.

– No corresponde al *espíritu cristiano* el rechazo «radical» del ejército, aunque tenga que valorar como imperfección histórica el servicio de las armas.

---

### LA ACTITUD DE LOS CRISTIANOS, EN LOS PRIMEROS SIGLOS ANTE EL SERVICIO MILITAR

La primera cristiandad tuvo, ante todo, que situarse en la sociedad del imperio romano. Este camino estuvo marcado bajo el signo del rechazo hasta el mismo martirio, y del de la lealtad. Por una parte, los cristianos estaban persuadidos de que la paz y el orden en un mundo dominado por los poderes del mal sólo podían ser mantenidos por el poder estatal, que «por algo lleva la espada» (Rom 13, 4). Por eso, rezan por todos, incluidos los gobernantes (cf. 1 Tim 2, 1s). «Dales, Señor, salud, paz, armonía, constancia, para que administren sin reproche el señorío que les has entregado»: así se dice en una oración litúrgica de la comunidad romana, al iniciarse el siglo II. Ni siquiera el peligro de muerte podía llevarles a odiar a sus perseguidores, como atestigua el mártir Justino (+ hacia 165); oraban por sus enemigos, querían convertirlos y llevarles a la salvación eterna. Por otra parte, los cristianos guardaban una distancia ante la política. Externamente no se diferenciaban en

nada de sus conciudadanos paganos, viviendo con ellos en las mismas ciudades y casas, pero su verdadera patria era, para ellos, el cielo. Debido a la estrecha relación de todas las instituciones con el culto al emperador y a los dioses, los cristianos estaban excluidos de la participación activa en la vida social y de la aceptación de cargos públicos. De ahí que la profesión de lealtad y su negación se encuentran íntimamente yuxtapuestas en las primeras fuentes cristianas, según que la autoridad estatal estuviese persuadida de la falta de peligrosidad de los cristianos, o si la comunidad debía precaverse del peligro de la impureza idolátrica.

Lo que es válido para la actitud de los primeros cristianos respecto al Estado, afecta en particular a los problemas de la guerra y del servicio militar. Las comunidades adoptaron una actitud de rechazo frente a las campañas bélicas del imperio romano, no sólo por el mensaje de Jesús acerca del amor a los enemigos y de la no-violencia, sino además por tratarse de una minoría religiosa perseguida y no aceptada. A pesar de ello, hubo también soldados cristianos, ya sea porque se convirtieron en tal situación personal o por haber elegido tal profesión debido a razones de descendencia o familia. El escritor eclesiástico Tertuliano, extremadamente escéptico frente a ese mundo, puede consecuentemente afirmar que el Señor, «al desarmar a Pedro, desciñó la espada a todo soldado». Sin embargo, tiene también que conceder que los cristianos, junto con los demás, cumplen el servicio militar y, por supuesto, piden a Dios «para todos los emperadores larga vida, imperio no amenazado, hogar seguro y ejército valeroso».

Casi por aquel mismo tiempo intenta la *Ordenación eclesiástica* de Hipólito (+ hacia 235) regular así este problema: el cristiano no se alista como voluntario en el servicio militar; sin embargo, un soldado que quiera llegar a ser cristiano, puede permanecer en su profesión, presupuesto que se abstenga de aquellas acciones paganas y culturales unidas a tal servicio, y que se niegue a aceptar la orden de matar a una persona. Esta segunda

condición no se mantuvo a lo largo del siglo III. No puede ignorarse la existencia de soldados cristianos, tanto en la tropa combatiente como en el rango de oficiales. Sin embargo, los martirios de soldados muestran los conflictos de conciencia de los soldados cristianos. La disponibilidad al servicio del emperador llegó al límite con los sacrificios a los dioses y emperadores, como atestigua el martirio de Julius (hacia 302). En casos aislados, podía darse también una negación al servicio militar, como, por ejemplo, con Maximilianus (hacia 295), que aceptó, por ello, la muerte.

A la larga no se permaneció en la postura esbozada aquí. Tampoco se pudo desmontar la crítica de los paganos, al afirmar que los cristianos se beneficiaban de la paz garantizada por el Estado, sin querer contribuir con las cargas correspondientes. Orígenes responde, en verdad, a tal reproche, diciendo que los cristianos ayudarían mejor al Estado manteniendo limpias sus manos y orando por la causa justa, por el rey justo y la victoria, ya que con sus oraciones los cristianos agredían a los demonios, que son quienes provocan las guerras y perturban la paz. A pesar de ello, a finales del siglo III aumentaron los soldados cristianos. A fin de encarecerles una actitud responsablemente cristiana, se aludía a la predicación bautismal de Juan. A la pregunta de los soldados: «¿Qué debemos hacer?», él les contestaba: «No maltratéis a nadie; no despojéis a nadie; contentaos con vuestra paga» (Lc 3, 14). Uno de los primeros paganos que se bautizaron fue un centurión, Cornelio (cf. Hch 10, 2s, 44s). Ser cristiano y ser soldado no resulta desde entonces incompatible a los cristianos.

Este lento y progresivo cambio de orientación se hizo necesario cuando la Iglesia cristiana y la comunidad política entraron en una relación más positiva. Los cristianos tuvieron que dejar aquella lealtad indivisible, en la que hasta entonces habían vivido, por decisión propia o por presión externa, para aceptar una corresponsabilidad política. Aquella situación excepcional, que habían po-

dido permitirse hasta entonces como pequeña minoría, ya no les era posible. Lo que antes habían concedido al emperador con cierta distancia crítica, a saber: hacer una guerra justa y ordenada, tuvieron que aceptarlo ellos mismos. En el sínodo de Arlés (314) se encuentra un testimonio de aquel tímido paso. El Sínodo determina que el soldado no debe abandonar el servicio en tiempos de paz, aunque no por ello esté obligado a matar en la guerra. Así, pues, se vuelve a manifestar la tensión: hay que mantener el orden del Estado, pero no se destierran, sin más, las graves preocupaciones respecto al matar en la guerra.

(Conferencia Episcopal Alemana, *La justicia construye la paz*. Madrid 1983, 24-27).

## D. 2. Apoyo cristiano a la objeción de conciencia

Por objeción de conciencia frente al ejercicio de las armas se entiende la actitud de aquellos ciudadanos que, por motivos de conciencia, se niegan a prestar servicio militar en países en los que está legalmente establecido. Dentro de esta noción general se sitúan algunas variantes: la objeción de conciencia de aquellos que se niegan a obedecer al llamamiento para una guerra determinada por creerla injusta (por razón del fin o de las circunstancias en que se presenta); la objeción a obedecer, durante la guerra, a determinada orden militar por creerla contraria a la ética o al derecho de guerra pactado.

La *postura oficial* de la Iglesia católica ante la objeción de conciencia está recogida en el n. 79 de la constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II. En relación con los objetores que rehúsan obedecer órdenes militares injustas, la postura es clara y tajante: «El Concilio pretende recordar ante todo la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales. Los actos, pues, que se oponen deliberadamente a tales principios y las órdenes que mandan tales actos, son criminales, y la obediencia ciega no puede excusar a quienes las acatan. Entre estos actos hay que enu-

merar ante todo aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica. Hay que condenar con energía tales actos como crímenes horrendos; se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas».

La actitud del Concilio ante la objeción de conciencia propiamente dicha es más cauta. Solamente pide lo siguiente: «Parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma». En este texto: 1) no se quiere resolver la cuestión de si el objetor de conciencia actúa con conciencia «cierta» o sólo con conciencia «recta», y si la objeción de conciencia es un «derecho» humano; son cuestiones que el Concilio ha dejado abiertas al estudio; ni siquiera las palabras que el Concilio dedica al ejército (n. 79, 5) prejuzgan la bondad objetiva de la objeción de conciencia y el derecho que pueda tener el objetor. 2) Se supone que pueden existir actualmente personas que con entera buena fe («por motivo de conciencia») se nieguen a tomar las armas; se traslada así el conflicto al ámbito de la conciencia personal. 3) Se admite y se urge («parece razonable») un ordenamiento jurídico para solucionar esas situaciones conflictivas, ordenamiento que tenga en cuenta el «sentido humano», sin descartar el que los objetores de conciencia sean obligados a servir a la comunidad con otra forma de servicio.

La *ética cristiana* no sólo debe apoyar a los objetores de conciencia en sus reivindicaciones justas, sino que tiene que leer en este movimiento humano una intuición axiológica y una estimativa moral que orientan hacia cotas cada vez más elevadas de auténtica moralización social. En relación con el primer aspecto, la ética cristiana, además de aplicar a esta situación su opción incondicional por el valor y la libertad de la conciencia, creemos que ha de colocarse al lado de aquellos que defienden la objeción de conciencia como un «derecho» humano y que consideran el contenido de esta decisión como un descubrimiento «lúcido» de la verdad objetiva. Por lo que se refiere al segundo aspecto, la ética cristiana descubre en la objeción de conciencia una

«orientación de valor» que pone al descubierto los elementos objetivamente «imperfectos» (= inmora-les) del servicio militar y que adelanta en cierta medida la situación ideal de la paz perfecta.

La objeción de conciencia, así entendida y valorada, es el contrapunto necesario de la actitud cristiana ante el militarismo.

---

La objeción de conciencia debe también inspirarse en el deseo de colaborar activamente en la construcción de una sociedad pacífica, sin rehuir el esfuerzo y los sacrificios necesarios para contribuir positivamente al desarrollo del bien común y el servicio de los más necesitados.

A aquellos que por razones morales se sientan movidos a adoptar actitudes positivas de no violencia activa o a presentar objeción de conciencia al servicio militar, les exhortamos a purificar sus motivaciones de toda manipulación política, ideológica y desleal que pudiera enturbiar la dignidad moral y el valor constructivo de tales actitudes. Semejante recomendación no carece de fundamento, pues con frecuencia tales decisiones, nacidas de sentimientos nobles y humanitarios, se ven solicitadas por ideologías o instituciones políticas que actúan en favor de sus propios objetivos, no siempre coherentes con un servicio sincero de la construcción de la paz.

El Concilio Vaticano II alaba «a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad» (GS 78). La estrategia de la acción no violenta es conforme a la moral evangélica, que pide actuar con un corazón reconciliado para liberar al adversario de su propia violencia. El Concilio ha reconocido estos valores cristianos evocando la conducta de Jesús de Nazaret, quien «por medio de la cruz ha dado muerte al odio en su propia carne» (GS 78).

Es deseable que una legislación cuidadosa y adecuada regule de manera satisfactoria esta manera específica de entender y practicar el servicio a la sociedad y a la convivencia armonizando el derecho de los objetores y las exigencias del bien común.

El reconocimiento de estas formas no violentas de servir a la sociedad y a la paz no debe llevar a condenaciones maximalistas de la legítima defensa armada ni de aquellos que profesan el servicio de las armas en favor de la paz y de la justa defensa de los ciudadanos.

(Comisión Permanente del Episcopado Español,  
*Constructores de la paz*. Madrid 1986, 64-65).


---




## Unidad 13.<sup>a</sup>

---

# Las actitudes éticas para realizar el compromiso social cristiano



1. La justicia radical.
  2. La caridad política.
  3. La opción preferencial por el pobre.
  4. La solidaridad.
- 



## GUIA

En esta última Unidad se proponen cuatro actitudes como síntesis del ethos social del cristiano. Con ellas se realizará la transformación tanto de los corazones como de las estructuras, a fin de ir alcanzando la nueva sociedad humana, cuya descripción se ofrece en la CONCLUSION de este libro.

## 1. La justicia radical

### a) Planteamiento

El concepto de *justicia* constituye uno de los núcleos primarios en los que se expresa y se configura la conciencia ética occidental. El significado de la justicia hay que captarlo situándola en la matriz ideológica en la que nació. Esta no fue otra que la interacción de los tres factores básicos de la cultura occidental: la religión judeo-cristiana, la filosofía griega y el derecho romano.

La religión judeo-cristiana introduce en la noción de justicia los rasgos de: mesianismo, escatología, utopía. Para el judeo-cristianismo, la justicia es una promesa divina (un «don de lo alto») y una decisión humana (un «trabajo del hombre»), es una realización presente y un horizonte de esperanza escatológica, es un ideal absoluto y una concreción parcial de la bondad. Por razón de estas características, la justicia occidental tiene rasgos crítico-utópicos: sirve para someter a crisis total al mundo humano y constituye el programa de la permanente e inacabada revolución.

La filosofía griega introduce el logos clarificador. Con la reflexión griega, la justicia adquiere los rasgos de iluminación que posee: la precisión de la noción, la armonía de la división y la claridad de la sistematización. Por su parte, el derecho romano proporciona a la justicia la concreción de «positivización» jurídica que precisa: verificación de contenido, exigibilidad en la vinculación, sociabilidad en la exteriorización.

Situada al interior de las tres coordenadas ideológicas mencionadas, la justicia occidental ha tenido una trayectoria histórica gloriosa, desde los presocráticos, Platón, Aristóteles, filosofía medieval, renacimiento tomista hasta la floración de estudios recientes (Del Vecchio, Kelsen, Perelman, Brunner, Castán, Rawls) pasando por el jusnaturalismo (Grocio, Hobbes) y el contractualismo (Rousseau).

Sin embargo, en la reflexión teológico-moral de los últimos siglos la justicia fue perdiendo la fuerza inicial y cayendo en algunas ambigüedades que desvirtuaban notablemente su específica función ética. Destacamos las siguientes ambigüedades:

– al concretar el «objeto» de la justicia en el «ius», la función de la justicia queda «enmarcada» y «prejuzgada» dentro de un orden previamente establecido, perdiendo así la fuerza de la criticidad radical;

– al enfatizar la nota de «exigibilidad», la justicia queda orientada hacia el «mínimo legal», propiciando la confusión de la moral y del derecho;

– la prevalencia de la justicia «conmutativa» frente a la distributiva y a la legal (social) supone una opción por la orientación «individualista» en el planteamiento y en la solución de los problemas ético-sociales.

---

La categoría moral de la justicia debe seguir orientando la formulación de la ética social. Pero, para ello, ha de ser sometida a una reorientación. Creemos que dicha reorientación ha de realizarse siguiendo los tres cauces que señalamos en los tres apartados siguientes: la justicia como ideal utópico de igualdad, como cuestionamiento radical, como dinamismo de cambios profundos.

---

### b) La justicia como ideal utópico de la igualdad

Una de las formas de verificar hoy la dignidad del hombre es la «aspiración a la igualdad» (OA 22). La ética social tiene sentido y funcionalidad en la búsqueda permanente de la igualdad humana; la «aspiración a la igualdad» es principio y meta del ethos social.

La justicia es la categoría ética más apta para apoyar esta orientación de la ética social. El reino de la justicia es el lugar de la igualdad. De hecho, para la justicia queda en segundo plano lo que el sujeto tiene de individual, de irreductible o «inefable»; en cambio, cobra relieve destacado el valor de la igualdad fundamental entre los sujetos.

La ética social que tenga la pretensión de apoyarse sobre el fundamento de la justicia, tiene que proyectarse necesariamente bajo el impulso de la opción por la igualdad. La igualdad es el valor omnipresente de la ética social. La dinámica ética de la igualdad es el criterio básico del discernimiento moral en los problemas sociales.

c) *La justicia como «cuestionamiento» anterior al orden establecido*

Con frecuencia se ha utilizado la justicia como una actitud ética al servicio del orden establecido. En algunas épocas de la moral, lo «legal» ha prevalecido por encima de lo «ético», llegando casi a identificarse lo legal con lo justo. La justicia, así entendida, se convertía en ciertas ocasiones en justificación y apoyo de injusticias estructurales.

Es necesario recuperar la noción de justicia como «cuestionamiento» ético anterior a los ordenamientos jurídicos. La justicia es una instancia ética no domesticable por el orden establecido; lo trasciende mediante su capacidad crítica, que escapa a todo intento de manipulación. La justicia es anterior —con anterioridad lógica— a la construcción del mundo social.

En la tradición reciente de la ética social cristiana encontramos una expresión que puede formular adecuadamente lo que acabamos de decir. Es la expresión de *justicia social*. Acuñada oficialmente por Pío XI y empleada en los documentos posteriores del magisterio eclesiástico para expresar el ideal ético del orden económico-social, la justicia social no se ha dejado reducir a ninguna de las especies de la justicia aristotélico-escolástica. Dejando de lado la discusión sobre su naturaleza formal (¿identificación con la justicia legal?, ¿una especie nueva?, ¿una superespecie?), nos interesa señalar la función de la justicia significada con esa expresión de «justicia social».

Para Marías, «el siglo XX es ininteligible si no se tiene en cuenta lo que significan en él estas dos palabras juntas: 'justicia social'. Es algo indiscutible, todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella» (*La justicia social y otras justicias*. Madrid 1974, 7). Este mismo autor la define como aquella justicia «que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantuviera, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia» (o. c., 11).

---

Esta función asignada a la justicia social es necesario extenderla a toda justicia en cuanto categoría ética. La justicia se refiere a la implantación de la «rectitud» (derecho), que muchas veces no coincide con lo establecido («ius»). Si la justicia es «dar a cada uno lo suyo», no puede interpretarse «lo suyo» desde el orden establecido, sino desde una exigencia previa a las configuraciones sociales. La justicia tiene por cometido deshacer los «entuerzos» que están a la base del orden establecido; la justicia es dar a cada uno aquello de que está «privado» o «despojado».

La ética social recibe una orientación nueva al aceptar como principio dinamizador la justicia entendida como «cuestionamiento» previo al orden establecido. No es una ética justificadora, sino cuestionadora de los ordenamientos socio-jurídicos.

---

d) *La justicia como categoría dinamizadora del cambio*

Frente a la concepción estática de la justicia, es necesario poner de relieve una concepción dinámica; la primera orientación es preferentemente jurídica, mientras que la segunda es de carácter ético-profético. Precisamente es la aportación judeo-cristiana la que más resalta la concepción dinámica.

La justicia es la categoría ética capaz de «orientar» moralmente el cambio y la conflictividad sociales. Por su tonalidad utópico-profética, la justicia dinamiza la sociedad hacia el cambio e integra las posibilidades humanizadoras de la conflictividad social.

Las tres orientaciones que hemos señalado a la justicia constituyen otras tantas perspectivas para la formulación de la ética social. Actualizada la noción de justicia, se actualizan en consecuencia los planteamientos de la ética social.

### e) *La justicia en el creyente cristiano*

Desde una perspectiva exclusivamente humana, la justicia es una categoría autónoma y consiguientemente secular. Pero para el creyente la justicia se inserta dentro de un horizonte religioso.

Es un hecho la presencia del tema de la justicia en el interior de la predicación cristiana. Desde los orígenes bíblicos hasta nuestros días, el anuncio de la justicia constituye una opción permanente del cristianismo. La doctrina social de los papas de los siglos XIX-XX encuentra en el ideal ético de la justicia el criterio para denunciar las inmoralidades de la vida social y para proyectar un modelo de sociedad plenamente humana. El Concilio Vaticano II se sirvió con bastante frecuencia (en más de 40 pasajes) del concepto de justicia para expresar la dimensión ética de la vida tanto humana como cristiana. El Sínodo de los Obispos de 1971 se ocupó expresamente de «la justicia en el mundo». El primero de los Documentos de Medellín trata de la justicia. Por lo demás, tanto la reflexión teológica como la vida de muchos grupos cristianos hacen en la actualidad una opción explícita por la justicia. La misma Iglesia jerárquica reconoce el derecho y el deber de optar por la justicia: «La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico, que contiene la llamada del hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por la que la Iglesia tiene el derecho, más aún, el deber de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia, cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre

y su misma salvación. La Iglesia no es la única responsable de la justicia en el mundo; tiene, sin embargo, su responsabilidad propia y específica, que se identifica con su misión de dar ante el mundo testimonio de la exigencia del amor y de la justicia tal como se contiene en el mensaje evangélico; testimonio que ha de encontrar correspondencia en las mismas instituciones eclesiales y en la vida de los cristianos» (Sínodo de Obispos, 1971).

Al situar la justicia en el horizonte de la fe, surge otra nueva conexión: la relación entre *justicia* y *misericordia*.

Desde la perspectiva puramente racional, se ha constatado la necesidad de plenificar el valor de la justicia con los valores del amor y de la amistad («amistad civil») siguiendo la orientación aristotélica según la cual «la justicia y la amistad deben darse conjuntamente en toda asociación humana». Hay autores que descubren una inevitable imperfección en el concepto de justicia, al tener que admitir en él la realidad de las desigualdades humanas; y por eso afirman que todo sistema de justicia debería no perder de vista su propia imperfección y concluir que una justicia imperfecta, sin caridad, no es justicia.

Pero es, sobre todo, desde las referencias cristianas desde donde mejor se descubre la conexión entre justicia y misericordia. Dos recientes documentos del magisterio eclesiástico lo han puesto de relieve:

– La carta apostólica *Octogesima adveniens*, en el n. 23, postula la intervención de la caridad para que las normas estrictamente jurídicas puedan alcanzar el objetivo de «establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad». En efecto, «si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo». De ahí que «el evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad», al mismo tiempo que apremia a que «los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás». La carta apostólica ve

en esta sensibilidad «la aportación capital del espíritu cristiano».

– La encíclica *Dives in misericordia* de Juan Pablo II retoma en bastantes pasajes el tema de la relación entre justicia y misericordia. Viendo en la misericordia «una de las componentes esenciales del ethos evangélico» (n. 3) y considerando que la «supremacía y la superioridad del amor respecto a la justicia se manifiesta precisamente a través de la misericordia» (n. 4), Juan Pablo II se pregunta si «basta la justicia» para construir la convivencia humana perfecta. Responde: «La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí mismo, si no se le permite *a esa forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones» (n. 12). Pero tales afirmaciones no han de ser entendidas como un oscurecimiento del valor de la justicia; por el contrario, la misericordia lleva de nuevo a la justicia. «La auténtica misericordia es, por decirlo así, la fuente más profunda de la justicia»; la auténtica misericordia es «la más perfecta encarnación de la 'igualdad' entre los hombres y, por consiguiente, también la encarnación más perfecta de la justicia».

## 2. La caridad política

### a) *Integración de la justicia y de la caridad en el cristiano*

«El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen de Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios» (Sínodo de Obispos, 1971).

Caridad política y justicia son dos expresiones de la misma y única realidad cristiana: el necesario empeño del creyente en la construcción de una sociedad humana de acuerdo con el ideal de la salva-

ción escatológica realizada en Cristo. Aunque las dos expresiones se refieren a la misma realidad, sin embargo cada una la formula con matiz diverso, si bien complementario: la caridad pone en evidencia el horizonte religioso (intencionalidad y cosmovisión cristianas), mientras que la justicia expresa el contenido intrahistórico de la salvación cristiana.

A partir de esta comprensión integradora, no caben las distinciones que se han establecido entre caridad y justicia, diciendo que la justicia mantiene las distancias, mientras la caridad unifica; la justicia edifica un mundo rígido y frío, mientras la caridad penetra en el corazón del prójimo; la justicia da sólo lo estrictamente debido, mientras la caridad se extiende más allá de lo exigido. Tampoco son admisibles las conclusiones de la moral casuística sobre el diverso grado de exigencia en la obligación y en la restitución al exponer las exigencias de la caridad y de la justicia.

El ethos cristiano ganará en claridad y eficacia si supera el planteamiento dicotómico y dualístico de caridad / justicia. Tal planteamiento, a nuestro modo de entender, carece de base por las dos razones siguientes. Al utilizarlas dentro de ese contexto dicotómico, las categorías de caridad y justicia son conceptos meramente formales; no indican ningún tipo de realidad concreta. Por otra parte, la distinción formal entre caridad y justicia se basa en presupuestos inexactos: acepta la teoría de los «dos planos distintos» entre la ética humana (justicia) y la cristiana (caridad); afirma la posibilidad de vivir un mismo comportamiento desde la diferencia puramente exterior de la intención (por caridad). Para superar esa dicotomía es necesario afirmar que la justicia es la categoría totalizadora de todo el empeño ético de la caridad, tanto a nivel de fuerza vinculante (valor de exigencia) como a nivel de concreción (contenido concreto). En este sentido, puede decirse que la justicia es la mediación ética totalizadora del dinamismo moral de la caridad. Aunque el cristianismo formule las exigencias éticas a través del «amor al prójimo», no por eso tales exigencias pierden la fuerza que caracteriza a la justicia.

### b) *Rasgos de la caridad política*

La caridad cristiana necesita perder la ingenui-

dad e inocencia del idealismo para descubrir sus dimensiones políticas. Este cambio de perspectiva viene postulado por los mismos análisis antropológicos del amor; en efecto, hoy día se postula una antropología que, superando los estrechos cauces personalistas, haga un planteamiento del amor como parte de una teoría crítica de la sociedad.

La beligerancia política de la caridad orienta el ethos de los cristianos hacia horizontes de compromiso preferentemente social. Anotamos a continuación las orientaciones marcadas por la interpretación política de la caridad cristiana.

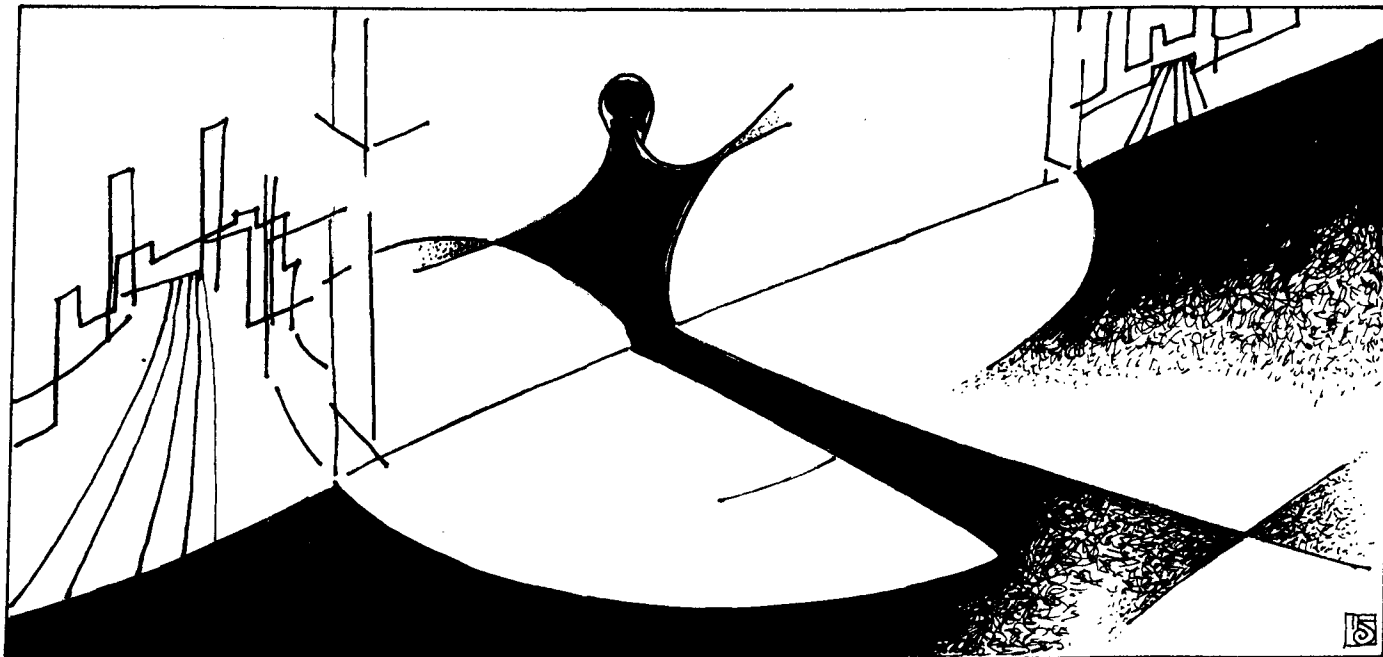
- *Desprivatización de la moral cristiana*

Al liberar a la caridad de su carácter idealista, la fuerza moral que de ella brota busca cauces desprivatizados. Únicamente puede ser garantía del «amor a Dios» aquel «amor al prójimo» que sea real y eficaz. Ahora bien, la realidad y eficacia del amor al prójimo se miden por su estructura desprivatizada. Es inconcebible un ethos basado en la ca-

ridad que se encierre en el horizonte irreal de una consideración privatística de la existencia humana. El descubrimiento de las dimensiones políticas de la caridad es coincidente con la desprivatización del ethos cristiano.

- *Fuerza «violenta» y transformadora del amor*

La caridad cristiana ha perdido muchas veces su dinamismo transformador. La fuerza del amor ha sido apagada por motivos de falso «universalismo» («hay que amar a todos, ricos y pobres») y de falsa benevolencia («hay que buscar la unidad»). Los «equivocos» a que ha sido sometida la caridad cristiana han achatado el impulso revolucionario del ethos cristiano. Es necesario devolverle a la caridad su fuerza transformadora de la realidad. Tienen que ser replanteados, desde la ética de la caridad, temas tan importantes como los siguientes: amor cristiano y lucha de clases; amor cristiano y violencia; amor cristiano y opción por los pobres, etcétera.



- *Carácter «utópico» y «metaestratégico» del ethos cristiano*

Por su elemento metaético, la caridad, al hacerse empeño moral en la transformación de la realidad social, introduce en el ethos cristiano una peculiaridad específica. La ética nacida de la caridad adquiere un carácter utópico. El ethos cristiano nacido de la caridad no propone como definitiva ninguna alternativa para la transformación del mundo; en el fondo, adopta una forma «antiestratégica».

Para concluir estas aproximaciones sobre la caridad, juzgamos conveniente recordar que la caridad es ante todo una «buena noticia»: la noticia de que Dios ha amado y sigue amando al mundo. La mejor manera de entender la caridad cristiana es comprenderla como amor de Dios. A partir de ese núcleo fundamental cobra sentido el dinamismo ético que hemos tratado de señalar en la realidad de la caridad cristiana.

### 3. La opción preferencial por el pobre

Juan Pablo II ha manifestado abiertamente que «la Iglesia quiere mantener su opción preferencial por los pobres», si bien para ello no necesita hipotecar el evangelio a ideologías extrañas a la fe: «El imprescindible clamor por la justicia y la necesaria solidaridad preferente con el pobre no necesitarán hipotecarse a ideologías extrañas a la fe, como si fueran éstas las que guardan el secreto de la verdadera eficacia» (Juan Pablo II, *Homilía en Santo Domingo* [11.10.84]: *Ecclesia* n. 2.194 [27 octubre 1984] 13).

De acuerdo con esa orientación, la opción preferencial por los pobres, que hunde sus valores en el evangelio, ha de ser interpretada (Discurso a los Obispos de Perú [4.10.84]: *Ecclesia* n. 2.194 [27 octubre 1984] 11):

- como una opción *preferente*, pero no exclusiva, ni excluyente;
- entendiendo a los pobres como un *grupo humano* menesteroso, pero no como clase social en lucha ni como Iglesia paralela;
- propiciando la realización de la vocación tan-

to terrena como eterna y viendo la liberación fundamental en la liberación del pecado: «del mal moral que anida en el corazón, y que es causa del ‘pecado social’ y de las estructuras opresoras»;

– evitando la tentación de caer en sistemas que priven a la persona de la libertad y que la induzcan a la negación de Dios.

Hablando con especial referencia a América Latina, Juan Pablo II ha constatado que «el ejemplo de Cristo de amor al menesteroso se ha concretizado para la Iglesia en Latinoamérica, sobre todo a partir de Medellín y Puebla, en la llamada opción preferencial por los pobres» (*Ibid.*, 13). Esta orientación ha de ser conservada y profundizada: «En este momento solemne deseo reafirmar que el papa, la Iglesia y su jerarquía quieren seguir presentes en la causa del pobre, de su dignidad, de su elevación, de sus derechos como persona, de su aspiración a una improrrogable justicia social» (*Ibid.*, 13).

Esta doctrina de Juan Pablo II es recogida en la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe, sobre *Libertad y Liberación* (22.3.1986), n. 68 («el amor de preferencia a los pobres»).

### 4. La solidaridad

#### a) *La solidaridad ética*

Por razón de su etimología latina y por razón de su uso inicial, la palabra «solidaridad» tuvo una connotación jurídica: servía para referirse al tipo de obligaciones contraídas «in solidum». En la actualidad, el término «solidaridad» ha roto las barreras jurídicas y penetra amplios campos de la realidad humana. Es una palabra-tópico o una expresión-detonante que expresa, de modo lingüístico y de forma metalingüística, la condición «sólida» de la realidad humana: los hombres formamos una realidad compacta, un bloque, y nos regimos por la ley de la empatía y de la cooperación (frente a la degradación humana del solipsismo y del egoísmo).

La solidaridad expresa la condición ética de la vida humana. La «regla de oro», que constituye la norma moral básica, no es más que el desarrollo enunciativo de la solidaridad: «Lo que quieras que hagan por ti, hazlo también por los demás».

La base de la solidaridad radica en la realidad de la *empatía* ética: saber, sentir y asumir la condición humana como un todo en el que se solidarizan cada uno de los seres humanos. El principio de empatía es para Hume el fundamento de la ética. Por su parte, Kant lo recoge en la segunda formulación del imperativo categórico: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, al mismo tiempo, y nunca como un medio». Las éticas de la Ilustración son éticas fundadas en la comprensión optimista de la natural simpatía o benevolencia de los seres humanos. Son, por tanto, éticas de solidaridad.

Si la empatía es la base de la solidaridad, su cúspide es el *compartir*. La solidaridad se realiza haciendo que todos los seres humanos participen del conjunto de los bienes disponibles. Estos han de ser divididos, repartidos y distribuidos sin excluir a nadie para el reparto, sin acaparar unos a costa de la privación de otros, y sin introducir en la distribución medidas discriminatorias. El compartir humano supone que los bienes son escasos frente a las necesidades que hay que satisfacer. La forma justa de compartir los bienes escasos se rige por la ley de la solidaridad; los bienes son «de» todos y «para» todos. A su vez, la solidaridad culmina en el justo compartir humano.

Desde la conciencia de la *empatía* hasta la praxis del *compartir* despliega su amplio significado la categoría ética de la solidaridad. La ética social puede ser entendida como el desarrollo normativo de la solidaridad humana.

Esta reconstrucción ética de la solidaridad queda plasmada en la configuración del «humanismo de responsabilidad» atestiguado por el Concilio Vaticano II: «Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (GS 55).

La solidaridad es lo mismo que responsabilidad, y ésta se traduce en compromiso ético ante la historia. El humanismo de responsabilidad es humanismo ético, y los dos se identifican con el *humanismo de solidaridad*.

## b) La solidaridad teológica

Está por hacer la «teología de la solidaridad». Sin embargo, la carencia de reflexión no es obstáculo para afirmar la carga de corresponsabilidad y de solidaridad que conlleva la fe cristiana. Baste con aludir a las siguientes perspectivas de la cosmología cristiana:

– El *Dios cristiano* es un Dios «solidario». La afirmación del monoteísmo religioso es al mismo tiempo la opción por el «monoteísmo ético»: frente a las corrientes neopaganas que tratan de justificar la desigualdad humana exhumando el politeísmo grecorromano, el cristianismo opone la fuerza de Dios como garante de la unicidad e igualdad del género humano. Por otra parte, el Dios cristiano es ante todo defensor del que no tiene valedor: la solidaridad con el pobre es, según dicen los obispos franceses, «una de las formas de decir Dios hoy». Si Dios es solidario, el pueblo que se reúne en torno a él también ha de ser solidario: el pueblo de Dios es un «pueblo solidario», según lo atestigua la revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

– Para el cristiano existe una *ratz cristológica* en la comprensión y en la praxis de la solidaridad humana. El Concilio Vaticano II expone, en el n. 32 de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, una síntesis sobre la dimensión cristológica de la solidaridad humana. El cristiano ve en el «otro» a Cristo; para el creyente, la solidaridad es la comunión en Cristo. Se siente urgido a aumentar continuamente la solidaridad «hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta».

– La *conciencia eclesiológica* remansa la justificación «teológica» y «cristológica» de la solidaridad. La pertenencia eclesial radicaliza la comprensión y las exigencias de la solidaridad. Esta adquiere un ámbito nuevo: el ámbito de la promesa y de la esperanza. La solidaridad se configura como un bien mesiánico y como un valor del reino.

En síntesis, la solidaridad humana adquiere la plenitud de significación al situarla dentro del horizonte, teórico y práctico, de la fe cristiana. La solidaridad «es la forma cristiana y eclesial de relacionarse según la conocida frase paulina: 'conlleaos mu-



tuamente'. En dicha concepción es esencial la referencia al 'otro', tanto para dar como para recibir, a nivel humano, eclesial, cristiano y teologal. Es por tanto la forma cristiana de superar en principio el individualismo personal o colectivo, tanto a nivel histórico como de fe» (J. Sobrino: *Selecciones de Teología* 23 [1984] 171-172).

### c) *Solidaridad ético-teológica*

Integrando la perspectiva ética y la perspectiva teológica, la solidaridad se convierte en categoría ético-teológica. En cuanto tal, expresa la peculiaridad de la ética cristiana.

Según la carta apostólica *Octogesima adveniens* (n. 23), «la aportación capital del espíritu cristiano» a la ética social está en la *sobreabundancia moral* que origina a la praxis de la caridad, una caridad que «inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad».

La praxis de la caridad se sitúa más allá de las reglas jurídicas, las cuales constituyen con frecuencia una coartada para cohonestar la injusticia: «Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo».

Ese «sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo» exige una «educación renovada de la solidaridad». La renovación o reconstrucción de la solidaridad ético-teológica recoge la sobreabundancia moral de la caridad cristiana y expresa la peculiaridad del sentido ético del cristiano. La reconstrucción teológica de la solidaridad ética impide que «la afirmación excesiva de la igualdad pueda dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común».

La solidaridad ético-teológica, apoyada en la justicia y regida por la caridad, eleva el sentido moral hasta la aceptación de algo que parece contrario a las normas de la justicia interhumana: «ceder» de lo propio para enriquecer al otro. Este es el mensaje que ha querido transmitir Juan Pablo II en la encíclica *Dives in misericordia*: sin negar el valor de la

justicia, la misericordia lo completa transmitiéndole la sobreabundancia moral de la caridad. La misericordia es el enlace de la justicia y de la caridad. La solidaridad ético-teológica, a su vez, es el cauce funcional de la misericordia.

Hay un pasaje del Nuevo Testamento que de forma admirable expresa la función moral de la categoría ético-teológica de la solidaridad. Es la perícopa de Mt 25, 31-46. La parénesis cristiana de todos los tiempos ha encontrado en este texto el «lugar» de fundamentación y de explicación para urgir la solidaridad entre los hombres. Desde san Juan Crisóstomo hasta Juan Pablo II se constata una predilección particular por Mt 25, 31-46. Para Juan Pablo II, «este fragmento aborda algunas cuestiones fundamentales en relación con nuestra fe y moralidad. Estos campos están estrechamente unidos el uno al otro. Acaso ningún otro pasaje del evangelio habla de su relación de forma tan convincente» (Homilía en Edmonton, Canadá [17.9.84]: *Ecclesia* n. 2.192 [6.10.84] 8).

En Mt 25, 31-46 se establece como pauta de la moralidad cristiana el criterio de la solidaridad. Cristo juzga a todos los hombres («todas las naciones»), y en particular a los cristianos, en razón de la praxis solidaria ejercida con los necesitados (solidaridad / insolidaridad ética), explicando el motivo de dicho juicio por la identificación cristológica con los indigentes (solidaridad teológica).

---

La solidaridad teológica (identificación cristológica con los necesitados) y la consiguiente solidaridad ética constituyen la base del juicio moral cristiano. También hoy es juzgado el mundo según este criterio. A la luz de Mt 25, 31-46 está patente el juicio ético-teológico sobre el desequilibrio no sólo este-oeste, sino también, y sobre todo, nortesur. La injusticia ética, y el pecado moral, se hacen manifiestos ante el tribunal insobornable de la solidaridad ético-teológica. Es esta solidaridad ético-teológica el cauce de realización para el *ideal* de la moral social cristiana.

---

d) *La praxis de la solidaridad:  
síntesis del compromiso  
social cristiano*

La encíclica *Sollicitudo rei socialis* propone un nuevo frente para la ética social cristiana: ese frente puede resumirse en una palabra: *solidaridad*. Esta es la categoría-síntesis de la ética social cristiana. La praxis de la solidaridad coincide con el ejercicio del compromiso social cristiano.

La encíclica dedica expresamente dos números (39-40) a la exposición del significado que entraña la solidaridad para el cristiano. Integrando esta exposición con las perspectivas precedentemente señaladas, se puede reducir el contenido de la solidaridad a la siguiente síntesis:

– *La solidaridad en cuanto pedagogía para descubrir en el «otro» un «igual» en el banquete de la vida.* «La solidaridad nos ayuda a ver al 'otro' –persona, pueblo o nación– no como un instrumento... sino como un 'semejante' nuestro, una 'ayuda' (cf. Gn 2, 18.20), para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida» (n. 39).

– *La solidaridad en cuanto cauce de la identidad cristiana en el compromiso social.* La praxis de la solidaridad puede ser entendida como «la realización del designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional o internacional» (n. 40). Para el cristiano existe una *razón cristológica* en la comprensión y en la praxis de la solidaridad humana.

# Conclusión

---

## Hacia la nueva sociedad humana

---

### 1. Sociedad guiada por la justicia y por la libertad

El nuevo modelo de sociedad ha de ser configurado mediante el doble valor-eje de la *justicia* y de la *libertad*. Estos dos valores son los que orientan y apoyan una concepción de la vida digna del ser humano.

En la humanidad actual, los dos valores de la justicia y de la libertad son vividos adialécticamente. El bloque liberal hace de la libertad su afirmación prevalente. Como dice Aron, «los filósofos americanos han llegado a colocar la igualdad efectiva de condición en segundo término, inmediatamente después de los derechos y libertad de las personas» (*En defensa de la libertad y de la Europa liberal*. Barcelona 1977, 108). En el polo opuesto, el bloque socialista afirma la justicia con menoscabo evidente de la libertad.

La afirmación unilateral y adialéctica de la «libertad» conduce al liberalismo en sus múltiples formas históricas y en su actual versión corregida; el sueño de la libertad sin trabas es el acorde melódico

del canto a la libertad de mercado, a la libertad de iniciativa, a la libertad de empresa, a la libertad del consumidor, etc.; sin caer en el optimismo del juego mágico «de la mano invisible», la mayor parte de la humanidad descansa sobre un sistema económico y social cuya filosofía tiene una palabra privilegiada: libertad.

En contraposición, la afirmación también unilateral y también adialéctica de la «justicia» conduce a un sistema de planificación excesivamente controlada. Surgen así dos bloques irreconciliables teóricamente, que pueden ser descritos de modo muy simple con las calificaciones siguientes: uno ofrece «libertad sin justicia» y el otro «justicia sin libertad».

Ante la inviabilidad de los dos modelos sociales hegemónicos se impone la necesidad de alumbrar un modelo nuevo de sociedad alejada tanto del liberalismo como del colectivismo.

*No puede haber justicia sin libertad.* La siguiente cita de J. Marías justifica esta afirmación, al mismo tiempo que expresa un «fervor» casi religioso ante

el valor de la libertad: «La suma injusticia social es la privación de la libertad. Allí donde ésta no existe, estoy condenado al más atroz e irreparable despojo. Por eso, el dilema que a veces se propone como si hubiera que elegir entre libertad y justicia social, es simplemente monstruoso, porque la libertad es la condición de toda posible justicia y, si ella falta, la situación, cualquiera que sea, se convierte en la injusticia total. Esta es, desgraciadamente, la situación en las tres cuartas partes del planeta: no sólo pobreza económica, sino la pobreza radical, la pobreza vital, la pobreza de los proyectos. La libertad, las llamadas 'libertades formales' inherentes a la persona humana, es pues la gran pilastra sobre la que se levanta la justicia, empezando por la justicia social y, al lado de ella, las otras justicias. El hombre ha conseguido hacer pasar sus recursos a otro grado de magnitud y ha instaurado en los lugares en que hay libertad política un grado de justicia jamás alcanzado en la historia».

Pero, *la auténtica libertad no puede existir a costa de la justicia*. La gran cuestión continúa siendo si desde un sistema de libertad puede alcanzarse un grado de justicia económico aceptable para los standars éticos de la gran mayoría de la sociedad. Cuando existe una situación conflictiva entre el valor de la libertad y el valor de la justicia, no se puede adoptar la solución simplista de optar sin más por la libertad. Es necesario analizar el conflicto y tratar de resolverlo sin parcialismos y sin menoscabo llamativamente injusto de uno de los dos valores.

## 2. Sociedad que propicia la igualdad y la participación

Los valores de la justicia y de la libertad se realizan mediante el ejercicio de la igualdad y de la participación. Una sociedad guiada por la justicia y la libertad es una sociedad en la que ascienden cada vez más el nivel de la igualdad de oportunidades y el ejercicio de la participación.

En la carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI (1971) se hace una descripción del nivel aspirativo de la humanidad actual en relación, sobre todo, a la organización de la vida social. Se señalan dos «aspiraciones fundamentales», que ex-

presan y orientan la configuración social del mundo actual.

Merece la pena releer el texto del n. 22 del citado documento: «Al mismo tiempo que el progreso científico y técnico continúa transformando el marco territorial del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relaciones, se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración más viva a medida que se desarrollan su información y su educación: *aspiración a la igualdad, aspiración a la participación; formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad*».

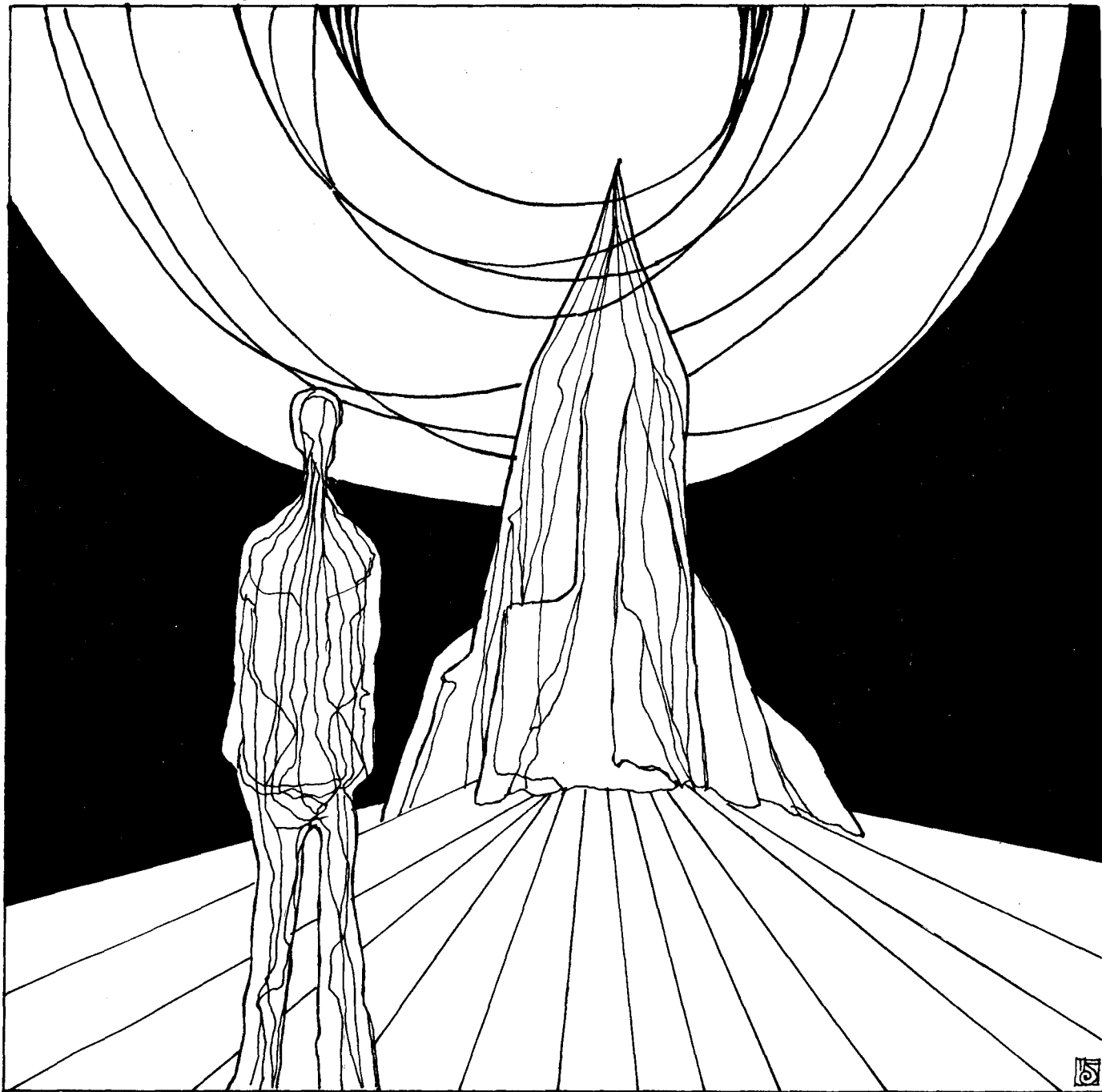
Este párrafo no pertenece únicamente al género descriptivo. Como sucede en otros documentos de Pablo VI, la forma descriptiva adquiere tal relieve que pasa al género valorativo. La descripción se convierte en tesis: la igualdad y la participación son formas de la dignidad humana. Más aún, la tesis indicativa se traduce en imperativo ético: la dignidad humana *postula* los valores éticos de la igualdad y de la participación.

De hecho, en el mismo documento *Octogesima adveniens* se utilizan los dos valores de la igualdad y de la participación como criterios iluminativos para discernir los cauces éticos de la vida social. Así, por ejemplo, se afirma que esa doble aspiración del hombre exige un reconocimiento real, y no sólo formal, de los derechos humanos (n. 23), así como la promoción de un tipo de sociedad auténticamente democrática (n. 24).

Como en otros análisis y en otras propuestas, también en el análisis y en la propuesta de la doble aspiración humana de la igualdad y de la participación la carta apostólica *Octogesima adveniens* tuvo una notable clarividencia y una gran dosis de imaginación prospectiva.

### a) *El ideal ético de la igualdad*

La humanidad no ha conseguido todavía implantar el criterio de la igualdad en las relaciones entre los individuos y entre los grupos. Son muchas las zonas de la vida humana que se sienten regidas de hecho por el principio de la desigualdad. Un malestar profundo recorre las relaciones entre las razas, entre los bloques económicos, entre los grupos



políticos, entre las clases sociales; es el malestar de la desigualdad, causa y efecto de los desequilibrios y de las violencias sociales. La historia humana está enferma: su mal es la desigualdad.

Si de los hechos nos remontamos a las teorías, se impone idéntica constatación: los hombres han tratado de justificar teóricamente la desigualdad humana. Con mayor o menor cinismo, de modo más o menos explícito, cediendo a reclamos paranoicos o buscando acallar la mala conciencia ante la realidad, no han faltado, ni faltan, teorías que pretenden cohonestar la desigualdad entre los seres humanos.

Sin embargo, también es constatable en las entrañas de la historia humana un clamor por la igualdad. Este clamor es una fuerza moral en continuo crescendo. En nuestros días alcanza sonoridades tan estruendosas que no puede ser acallado.

El «sueño igualitario» ha sido vivenciado y expresado en diversos tonos y con múltiples matices en la historia de la humanidad. Baste aludir a los siguientes síntomas:

- la matriz judeocristiana del mundo occidental, con la fe monoteísta generadora de igualdad;
- la conciencia grecorromana de la pertenencia al «genus humanum» igualador de todas las diferencias;
- la propuesta de «utopías igualitarias» como expresión de la búsqueda permanente de la igualdad humana (Moro, etc.);
- el continuo rebrote de «movimientos socialistas» de signo más o menos utópico, pero con el denominador común de la fe en la igualdad.
- las revoluciones sociales, en cuyo lema no ha faltado la proclama de la «igualdad».

En la historia moral de la humanidad se percibe un dinamismo continuamente ascendente hacia la igualdad interhumana. Desde la Ilustración y a través de la revolución francesa, la igualdad es un principio ineludible de estimativa moral. No tenerlo en cuenta sería cerrarse a las evidencias históricas primarias.

Existen dos clases de igualdad: una, óptica; la otra, ética. La primera se identifica con la uniformidad. La segunda formula un proyecto enriquecedor para todos.

La igualdad óptica no es un ideal humano. Por el contrario, la diversidad es la condición del crecimiento humano. La humanidad se realiza mediante la originalidad, la diferencia, la variedad.

Cuando se propone el ideal ético de la igualdad, no se piensa en la igualdad óptica. Sería una propuesta *empobrecedora* de lo humano. La riqueza humana es la meta de todo programa moral. Por otra parte, hacer de la igualdad óptica el contenido del proyecto ético sería *antihumano*; supondría realizar la inhumanidad del mito de Procusto, quien acomodaba no el lecho a las personas, sino éstas al lecho, y así cortaba las piernas más largas que la cama y estiraba las cortas hasta llenar la longitud de aquélla.

La igualdad ética acepta y parte de la diversidad óptica. Lo que hace es introducir un factor de reparto que se sitúa más allá de la realidad óptica. Es aquí donde hace su aparición el reino de la libertad frente al reino de la naturaleza.

El nuevo factor de reparto es exigido por la igualdad valía del ser humano. De este modo, la desigualdad óptica pierde su maleficio natural y se convierte en beneficio humanizador. El paso de la desigualdad óptica a la igualdad ética señala el tránsito del poder disgregador de la naturaleza al servicio integrador de la historia.

### b) *El ideal ético de la participación*

Participación es la forma de realizar una empresa que atañe a varios individuos humanos libres. Los animales no «participan»; lo más que pueden alcanzar, en el nivel de sociabilidad, es «sumar» esfuerzos. En sentido estricto, la participación pertenece a la condición del ser humano.

El significado de participar tiene una doble vertiente. Puede entenderse en sentido activo y pasivo. Mirado en su vertiente pasiva, participar es «tener una parte en una cosa o tocarle algo de ella». En su sentido activo, participar es comprometer la libre actuación dentro de un empeño compartido con otros sujetos libres.

La libertad es el presupuesto de la participación activa. No se puede hablar de participación cuando los sujetos de una empresa común carecen de liber-

tad. La participación remite a la libertad y ésta se concreta en la participación.

Desde esta conjunción entre libertad y participación se llega al núcleo de la dignidad humana. Afirmar la libertad y realizar la participación es proclamar la dignidad de la persona. De ahí que, en el texto citado de la *Octogesima adveniens* (n. 22), Pablo VI afirma que la participación es una *forma de la dignidad humana*.

La vida social es la gran empresa de los seres humanos. Si la realizan y se realizan como *seres libres*, han de conducirla mediante la participación activa. Participar en la vida social es *ejercitar* la libertad.

La meta ideal de la participación es la democratización social, una forma de democratización que supera las ambigüedades del actual sistema de democratización liberal, reducido a veces a una afirmación «formal» sin contenido material.

A la vista de las tentaciones y ambigüedades de la democratización liberal, es necesario presentar la alternativa de la democratización social. Esta democratización: 1) es «social», en cuanto que no se limita al ámbito del poder político, sino que abarca todo el entramado de la vida social; 2) es «integral», ya que no depende exclusivamente del juego elitista de individuos y grupos profesionalizados, sino que es el ejercicio connatural de todo el cuerpo social.

Tanto la participación como la democratización han de realizarse en todos los campos de la vida social. El criterio de la participación orientará la actividad económica por formas de autogestión, con modalidades y a niveles variados, y por sistemas de planificación democráticos. También la vida política ha de regirse por el ejercicio efectivo de la participación. Pablo VI exhortó a los católicos a buscar nuevos modelos de democracia política: «La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática. Diversos modelos han sido propuestos; algunos de ellos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y las pragmáticas. El cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda, al igual que en la organización y en la vida política. El hombre, ser social,

construye su destino a través de una serie de agrupaciones particulares que requieren, para su perfeccionamiento, una sociedad más vasta, de carácter universal, la sociedad política. Toda actividad particular debe colocarse en esta sociedad ampliada y adquiere, con ello, la dimensión del bien común» (OA 24).

### 3. Sociedad cuya meta es la civilización del amor

El ideal ético de la sociedad humana culmina en una meta: la construcción del *reino de Dios*, es decir, la realización de la historia humana como *historia de salvación*.

Reino de Dios e historia de salvación son las categorías teológicas que formulan en clave religiosa el contenido de la moralización intramundana. Esta consiste en propiciar la *humanización* cada vez más creciente de la historia humana. Pablo VI formuló el criterio de humanización al definir el «verdadero desarrollo» como «el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP 20). El Concilio Vaticano II entendió la misión de la Iglesia en el mundo como un servicio de humanización: «Dar un sentido *más humano* al hombre y a su historia» (GS 40).

El contenido ético de la *humanización* y el significado teológico del *reino de Dios* (o historia de salvación) reciben una formulación exacta en la expresión de la *civilización del amor*.

Esta hermosa y pletórica fórmula de la «civilización del amor» fue utilizada por vez primera por Pablo VI en pentecostés de 1970 y glosada por el mismo papa en la clausura del año santo de 1975 (25 de diciembre). Juan Pablo II también se ha servido de ella en bastantes ocasiones, identificando la civilización del amor con la «civilización de la vida» (frente a la «civilización de la muerte») y con la «civilización de la paz» (frente a la «civilización de la guerra»).

El empeño ético de la caridad cristiana se concreta actualmente en la opción neta a favor de las tres grandes causas de la emancipación solidaria: la

causa de la justicia económica frente al desequilibrio explotador de los pobres, la causa de la paz frente a la inicua carrera armamentística, y la causa de la libertad política frente a regímenes totalitarios de uno y otro signo.

La civilización del amor es el «fin al que deben tender todos los esfuerzos en el campo social y cul-

tural, lo mismo que en el económico y político» (DM 14). Es el horizonte último de la sociedad moralizada. Para la conciencia cristiana de todos los tiempos, la caridad ha constituido la exigencia moral máxima (Mc 12, 28-31), pues en ella se resume toda la ley (Rom 13, 10). La civilización del amor es la realización plena de la caridad cristiana.



# Índice general

<i>Cómo utilizar el presente libro</i> .....	7		
<b>Unidad 1.ª ¿Qué es la moral cristiana?</b> .....	9		
<b>A. Síntesis.</b> La moral cristiana es la práctica de la fe, siguiendo a Cristo y realizando el reinado de Dios .....	11		
1. La «ética narrada» en la práctica de Jesús .....	11		
2. Ética del «seguimiento de Jesús» .....	12		
3. El seguimiento de Jesús tiene como meta la «construcción del reino de Dios» .....	12		
4. Fe cristiana y ética: la ética cristiana como «mediación praxica de la fe» .....	13		
<b>B. Para ampliar.</b> La moral cristiana se sintetiza en la realización de la caridad .....	14		
1. La moral cristiana como «moral de la caridad» .....	14		
a) Mensaje de Jesús .....	15		
b) Desarrollo del mensaje de Jesús en los escritos del NT .....	16		
2. Orientación de la moral cristiana desde la caridad .....	19		
a) Planteamiento .....	19		
b) La caridad identifica la moral de los cristianos .....	20		
c) La caridad orienta los contenidos de la moral cristiana .....	21		
<b>C. Para profundizar.</b> La ética teológica es la reflexión sobre el dato de la moral evangélica .....	22		
1. La reflexión teológica como fuerza «inculturadora» de la ética evangélica .....	22		
		a) Cuatro hitos importantes en la inculturación de la moral cristiana .....	23
		b) Necesidad de una nueva inculturación de signo liberador .....	24
		2. El Concilio Vaticano II y la renovación de la ética cristiana .....	24
		<b>D. Para confrontar.</b> El modelo teológico-moral para expresar la moral cristiana: la «autonomía teónoma» .....	26
		1. Modelos insuficientes: basados en la «heteronomía» .....	26
		2. Modelo válido: basado en la «autonomía teónoma» .....	28
		<b>Unidad 2.ª Conceptos básicos de la moral cristiana</b> .....	31
		<b>Apartado 1. La responsabilidad moral y sus expresiones: opción fundamental-actitudes-actos</b> .....	33
		<b>A. Síntesis.</b> Comprensión y expresiones de la responsabilidad moral del cristiano .....	34
		1. Comprensión cristiana de la responsabilidad moral .....	34
		2. Expresiones de la responsabilidad moral: opción fundamental-actitudes-actos .....	35
		a) La opción fundamental .....	35
		b) Las actitudes morales .....	35
		c) Los actos morales .....	36
		<b>B. Para ampliar.</b> Análisis de la opción fundamental y de la actitud moral .....	37
		1. Teología de la opción fundamental cris-	

tiana .....	37	«ley antigua» .....	49
a) Opción fundamental como posibilidad ofrecida por Dios .....	37	2. Reflexión teológica sobre la «ley nueva» .....	49
b) Opción fundamental y dinamismo del existir cristiano .....	38	<b>C. Para profundizar.</b> Captación de los valores morales .....	52
2. Estructura de la actitud moral cristiana .....	38	1. Noción y funcionalidad de la estimativa moral .....	52
<b>C. Para profundizar.</b> Interrogantes pedagógico-catequéticos sobre la función de la opción fundamental .....	40	2. Cauces de la estimativa moral .....	53
1. ¿Cuándo aparece la opción fundamental? .....	40	3. «Estimaciones» morales básicas .....	53
2. ¿Cómo se da la opción fundamental? .....	41	<b>D. Para confrontar.</b> Relación de la ética cristiana con otros sistemas axiológicos .....	54
3. Relación entre la opción fundamental y las actitudes y los actos .....	41	1. El constitutivo del valor moral según diversos sistemas de moral .....	54
<b>D. Para confrontar.</b> Comparación de «esquemas» para formular las expresiones del comportamiento moral .....	42	2. El «perfil estimativo» del momento actual .....	55
1. El esquema aristotélico-escolástico-causístico .....	42	<b>Apartado 3. La conciencia moral cristiana</b> .....	57
2. El esquema actual personalista .....	43	<b>A. Síntesis.</b> El fenómeno de la conciencia en la vida moral .....	58
<b>Apartado 2. Los valores y las normas morales</b> ...	44	1. Descripción de la conciencia moral .....	58
<b>A. Síntesis.</b> Noción y función del valor moral y de la norma moral .....	45	a) Aproximación global .....	58
1. El valor moral: mediación objetiva de la moralidad .....	45	b) Base antropológica y dimensión moral .....	58
a) Realidad ética .....	45	c) Conciencia habitual y conciencia actual .....	59
b) Referencia religioso-cristiana .....	45	d) El juicio de conciencia .....	59
2. La norma moral: expresión del valor moral .....	46	e) Dimensión religiosa de la conciencia moral .....	60
a) Noción .....	46	f) Síntesis .....	60
b) Necesidad .....	47	2. La actuación de la conciencia en la vida moral .....	60
c) Función de las normas en la vida moral .....	47	a) Función específica de la conciencia moral .....	60
d) Formulación pedagógica de las normas morales .....	47	b) La conciencia, «lugar de apelación moral» .....	61
e) El cristiano y las normas morales .....	47	c) Síntesis .....	62
<b>B. Para ampliar.</b> La «ley nueva» en la ética cristiana .....	48	3. Dignidad de la conciencia moral .....	62
1. Enseñanza neotestamentaria sobre la «ley nueva» .....	48	<b>B. Para ampliar.</b> Condiciones para el recto ejercicio de la conciencia moral .....	63
a) Para el cristiano existe una «ley nueva» .....	48	1. Formación de la conciencia moral .....	63
b) Para el cristiano pierde vigencia la	48	2. El discernimiento: cauce funcional de la conciencia moral .....	65
		<b>C. Para profundizar.</b> Doctrina de la Sagrada Escritura sobre la conciencia moral .....	66

1. La conciencia moral en el AT .....	66	a) Principales catequesis de los sinópticos sobre el pecado .....	86
2. La conciencia moral en al NT .....	67	b) El pecado en la teología paulina .....	86
<b>D. Para confrontar.</b> Perspectivas psicológicas para el conocimiento de la conciencia moral .....	68	c) El pecado en los escritos joaneos .....	88
1. Génesis de la conciencia moral .....	68	<b>D. Para confrontar.</b> Responsabilidad personal y pecado estructural .....	89
2. Desarrollo evolutivo de la conciencia moral .....	69	1. El mundo personal: «lugar adecuado» de la culpabilidad .....	89
a) Etapa de anomía .....	70	2. Las formas tipológicas de la culpabilidad personal en función de su dimensión social .....	90
b) Etapa de heteronomía .....	70	3. El pecado «estructural» .....	91
c) Etapa de socionomía .....	71		
d) Etapa de autonomía .....	71		
<b>Apartado 4. El pecado: fracaso en la vida moral cristiana</b> .....	73	<b>Unidad 3.<sup>a</sup> Moral personal</b> .....	93
<b>A. Síntesis.</b> Conceptualización teológica del pecado .....	74	<b>A. Síntesis.</b> Categorías para expresar la dimensión ética de la persona .....	95
1. La doble dimensión del pecado para el creyente .....	74	1. Grandeza y dignidad del hombre .....	95
a) La dimensión ética .....	74	2. El hombre es un valor absoluto (no relativo) y un fin en sí mismo (no un medio) .....	96
b) La dimensión religiosa .....	75	3. Personalismo de alteridad política .....	97
2. Síntesis de la doble dimensión .....	76	4. Anotación complementaria: El valor ético de la persona: afirmación conjunta y lugar de encuentro de la ética civil y de la moral cristiana .....	97
<b>B. Para ampliar.</b> Las desviaciones en la vivencia y en la presentación cristianas del pecado .....	77	<b>B. Para ampliar.</b> Los rasgos decisivos de la imagen ideal del ser humano .....	99
1. Residuos tabuísticos en la noción y vivencia cristianas de la culpabilidad .....	77	1. Autenticidad versus alienación .....	99
a) La violación mecánica de la norma .....	77	2. Concienciación versus manipulación .....	100
b) Relación de «pecado» con «castigo» .....	78	a) El riesgo de la manipulación .....	100
2. El reduccionismo «legalista» del pecado .....	78	b) Correctivos éticos frente a la manipulación .....	101
3. Las disfunciones de la comprensión del pecado como «culpa» .....	79	c) La concienciación .....	102
4. Peligro de interpretar de forma «reaccionaria» la realidad histórica del pecado .....	80	3. Relación versus incomunicación .....	103
5. La comprensión «verticalista» del pecado .....	82	4. Solidaridad versus solipsismo .....	103
<b>C. Para profundizar.</b> El pecado en la historia de salvación .....	83	<b>C. Para profundizar.</b> Los derechos humanos: expresión de la dignidad ética de la persona .....	104
1. El pecado en el AT .....	83	1. La necesaria instancia ética de los derechos humanos .....	104
a) El encuadre teológico: la alianza .....	83	2. Función de la instancia ética en la realización de los derechos humanos .....	106
b) Valoración del pecado a partir de la alianza .....	85		
2. El pecado en el NT .....	85		

a) Factor de «orientación» en las declaraciones y en las normas positivas .....	106	C. <i>Para profundizar.</i> Teología de la convivencia interpersonal según el Concilio Vaticano II .....	123
b) Factor de «protección» de las exigencias inherentes a los derechos humanos .....	106	D. <i>Para confrontar.</i> El valor de la intimidad en la comunicación interpersonal .....	124
c) Factor de «crítica / utopía» ante las condiciones sociales de los derechos humanos .....	107	a) Fenomenología de la intimidad .....	124
D. <i>Para confrontar.</i> Postura cristiana ante los derechos humanos .....	108	b) Intimidad y comunicación interpersonal .....	126
1. Reflexión teológica y derechos humanos .....	108	<b>Unidad 5.ª Bioética</b> .....	127
2. Doctrina social pontificia y derechos humanos .....	109	<b>Apartado 1. El valor de la vida humana desde su comienzo hasta su fase terminal</b> .....	129
<b>Unidad 4.ª Moral de la comunicación interpersonal</b> .....	113	A. <i>Síntesis.</i> Ética fundamental y coherente de la vida humana .....	130
A. <i>Síntesis.</i> Ética del encuentro interpersonal .....	115	1. Necesidad de una ética fundamental y coherente de la vida humana .....	130
1. Descubrimiento del «otro» como un «tú» .....	115	a) Oscurecimiento del valor de la vida .....	130
a) El otro no debe ser tratado como un objeto .....	115	b) Para salir de la ambigüedad: formulación de una ética fundamental y coherente de la vida humana .....	131
b) El otro debe ser tratado como persona .....	116	2. Formulación fundamental del valor ético de la vida humana .....	131
c) El otro es, para el creyente, un prójimo .....	116	a) Distinción entre el «nivel óptico» y el «nivel ético» .....	131
2. Manifestación auténtica del «yo» en la comunicación interpersonal .....	116	b) Justificación del nivel ético .....	131
a) Formas deficientes de comunicación .....	116	c) Contenido del valor ético de la vida humana .....	132
b) Forma auténtica de manifestación..	117	d) Rango del valor .....	132
3. Creación del «nosotros» como eje de la comunicación interpersonal .....	117	e) Formulación normativa .....	132
B. <i>Para ampliar.</i> Actitudes éticas de la comunicación interpersonal .....	119	3. Sensibilidades éticas concretas sobre el valor de la vida humana .....	132
1. Veracidad .....	119	B. <i>Para ampliar.</i> La vida humana ante el riesgo de no ser respetada .....	134
a) Actitud ética global .....	119	1. El aborto o el valor de la vida humana naciente .....	134
b) Los ámbitos de la veracidad .....	120	a) La realidad del aborto .....	134
2. Fidelidad .....	120	b) Valoración moral .....	136
3. Otras actitudes .....	122	2. La eutanasia o el valor de la vida humana en su fase terminal .....	137
		a) Planteamiento .....	137
		b) El derecho a morir dignamente (ortotanasia) .....	138

c) Moral de la llamada «eutanasia» .....	139	bioética .....	161
d) Moral de la distanasia .....	140	1. La «eugenesia» y la «razón eugenésica» .....	161
3. Atentados contra la vida humana .....	142	a) Definición de eugenesia .....	161
a) El suicidio .....	142	b) La eugenesia en cuanto «razón eugenésica» .....	162
b) La pena de muerte .....	143	2. Campos de la bioética en que es empleado el recurso a la razón eugenésica .....	163
c) La tortura .....	144	3. Criterios éticos en el recurso moral a la razón eugenésica .....	164
C. <i>Para profundizar.</i> El estatuto antropológico y ético del embrión humano .....	145	D. <i>Para confrontar.</i> ¿Existe un derecho a procrear? .....	165
a) Los datos de la ciencia a tener en cuenta .....	145	a) No existe, ni puede existir, una formulación expresa del «derecho humano a la procreación» .....	165
b) Superación de planteamientos históricos de la etapa precientífica .....	146	b) Puede hablarse con propiedad de un «derecho a las condiciones humanas de la procreación» .....	167
c) Posturas de la opinión pública y científica .....	147		
d) Doctrina del magisterio eclesiástico .....	147		
D. <i>Para confrontar.</i> Posturas históricas sobre el valor de la vida humana .....	148		
a) Exposición de la doctrina tradicional .....	148	<b>Unidad 6.ª Moral sexual</b> .....	169
b) Valoración de la doctrina tradicional .....	149	A. <i>Síntesis.</i> Criterios básicos de la ética sexual .....	171
<b>Apartado 2. Ética de la reproducción humana asistida</b> .....	151	1. Quehacer moral de integración del «yo» .....	171
A. <i>Síntesis.</i> Los criterios para discernir éticamente el uso de las técnicas de reproducción humana asistida .....	152	2. Quehacer moral de apertura al «tú» .....	172
1. La esterilidad y sus alternativas .....	152	3. Quehacer moral de construcción del «nosotros» .....	173
2. El hijo como un valor en sí y no como un bien útil .....	153	B. <i>Para ampliar.</i> Algunos temas concretos de moral sexual .....	174
3. Asumir la precariedad de lo humano y vivir la gratuidad .....	153	1. Exigencias éticas del diálogo heterosexual .....	174
4. El valor del matrimonio como ámbito adecuado de la procreación .....	154	a) Descubrimiento del «tú» como interlocutor heterosexual .....	174
5. El valor de la procreación humana .....	155	b) Las expresiones del amor heterosexual .....	175
6. Las implicaciones de axiología social .....	155	2. Las relaciones sexuales prematrimoniales .....	176
B. <i>Para ampliar.</i> Descripción de las técnicas de reproducción humana asistida .....	156	a) Razonamientos insuficientes .....	176
a) La inseminación artificial .....	156	b) ¿Expresión auténtica de un amor total y definitivo? .....	177
b) La fecundación «in vitro» .....	156	3. La homosexualidad .....	178
c) La transferencia intratubárica de gametos .....	157	a) La condición homosexual .....	178
C. <i>Para profundizar.</i> El recurso a la «razón eugenésica» en los problemas actuales de .....		b) Postura oficial católica sobre la homosexualidad .....	179
		4. El autoerotismo: significado antropológico y valoración moral .....	180
		a) Significado antropológico .....	180

b) Valoración moral del magisterio eclesiástico .....	180	1. El matrimonio en la Sagrada Escritura .....	200
c) Matices ético-educativos .....	181	a) La institución matrimonial en el ámbito de la fe judeo-cristiana .....	200
5. El pudor sexual: entre la «desvergüenza» y el «miedo» .....	182	b) El amor conyugal en el ámbito de la revelación judeo-cristiana .....	202
a) El pudor como vivencia de la intimidad personal .....	182	2. El tratamiento del matrimonio en la historia de la reflexión teológica .....	203
b) La «desvergüenza» y el «miedo»: las dos desviaciones del pudor sexual .....	184	a) Epoca patristica .....	203
c) Del pudor sexual al «pudor social» .....	185	b) Edad Media .....	204
C. <i>Para profundizar.</i> Significado antropológico y teológico de la sexualidad humana .....	185	c) Epoca postridentina .....	204
1. Antropología de la sexualidad .....	186	d) La renovación del siglo XX .....	205
a) Dimensión biológica .....	186	C. <i>Para profundizar.</i> Antropología y ética del amor conyugal .....	206
b) Dimensión psicológica .....	187	a) El amor conyugal, núcleo configurador de la pareja humana .....	206
c) Dimensión dialógica .....	187	b) Notas específicas del amor conyugal .....	206
d) Dimensión socio-cultural .....	188	c) Amor conyugal: encuentro heterosexual .....	207
2. La cosmovisión bíblica en relación con la sexualidad humana .....	189	d) Tensiones dialécticas del amor conyugal .....	208
a) Orientación «desmitificadora» .....	189	e) Las crisis inherentes a la condición evolutiva del amor conyugal .....	208
b) Orientación «humanizadora» y de «apertura al otro» .....	189	f) Desde el amor conyugal a la transformación social .....	210
c) Orientación «mística» .....	190	D. <i>Para confrontar.</i> Crisis actual de la estabilidad matrimonial .....	211
d) Orientación «virginal» .....	190	1. Divorcio civil y ética cristiana .....	211
D. <i>Para confrontar.</i> La educación sexual .....	191	a) Distinción entre «matrimonio civil» y «matrimonio cristiano» .....	211
a) La familia .....	191	b) La licitud «jurídica» y la exigencia «ética» .....	212
b) La escuela .....	192	c) ¿Cuándo se puede aceptar el divorcio del matrimonio civil? .....	212
c) La sociedad .....	193	d) Exigencias de un ordenamiento jurídico justo sobre el divorcio .....	213
d) La comunidad cristiana .....	193	2. Crisis de la «institución» dentro del matrimonio .....	214
<b>Unidad 7.<sup>a</sup> Moral conyugal y familiar .....</b>	<b>195</b>	a) Descripción de la «institución» dentro del matrimonio .....	214
<b>Apartado 1. Moral del matrimonio cristiano .....</b>	<b>197</b>	b) Crisis de hecho: formas «típicas» en la organización de la «vida en común» ...	215
A. <i>Síntesis.</i> Los valores fundamentales del matrimonio cristiano .....	198	c) Críticas a la «institución» matrimonial .....	215
1. El matrimonio es una realidad personal y social .....	198	d) Causas objetivas de la crisis .....	217
2. El matrimonio es una realidad sacramental .....	198	e) Pistas de solución a la crisis .....	217
3. El matrimonio es un proyecto ético .....	199	f) Anotaciones pastorales .....	218
4. El matrimonio hay que entenderlo en referencia dialéctica con la virginidad .....	199		
B. <i>Para ampliar.</i> La teología matrimonial desde la Biblia hasta hoy .....	200		

<b>Apartado 2. Moral de la familia cristiana</b> .....	220	3. Igualdad de derechos de toda la familia humana .....	240
A. <i>Síntesis</i> . El ideal ético de la familia .....	221	a) Sentido del criterio .....	240
1. La familia: ámbito privilegiado de comunión y de participación .....	221	b) Aplicación: El destino universal de los bienes económicos .....	240
2. La familia: escuela de la socialidad y del más rico humanismo .....	222	4. La preferencia por el pobre .....	241
B. <i>Para ampliar</i> . El lado negativo de la vida familiar .....	223	a) Sentido del criterio .....	241
1. Éticas incorrectas sobre la vida familiar .....	223	b) Aplicación .....	241
a) La ética de los deberes familiares .....	223	B. <i>Para ampliar</i> . Problemas concretos de moral económica .....	242
b) La ética del desarrollismo consumista .....	224	1. Problemática moral en torno al trabajo .....	242
c) La ética de la privacidad .....	225	a) Primación axiológica del trabajo .....	242
2. La contra-imagen de la familia .....	225	b) Deber y derecho al trabajo .....	243
C. <i>Para profundizar</i> . Función de la institución familiar: ¿valor o contravalor? .....	226	c) Condiciones humanas en el trabajo .....	243
a) La cambiante perennidad de la familia .....	226	d) Exigencias éticas del trabajador .....	243
b) La razón de la institución familiar en el momento actual .....	227	e) Espiritualidad del trabajo .....	244
c) Doble conclusión: no «instrumentalizar» la familia; trabajar conjuntamente por su identidad y su específica función .....	228	2. Propiedad privada y moral cristiana .....	245
D. <i>Para confrontar</i> . El ejercicio responsable de la procreación .....	229	a) Clarificación en el concepto de propiedad .....	245
a) Significado de la fecundidad humana .....	230	b) Las instituciones positivas de la propiedad .....	246
b) Direcciones axiológicas para el ejercicio de la procreación .....	231	c) Problemas morales derivados .....	247
<b>Unidad 8.ª Moral económica</b> .....	235	3. Moral de la empresa de producción .....	249
A. <i>Síntesis</i> . Los criterios básicos de la moral económica .....	237	a) Valoración ética de las formas de empresa .....	249
1. «El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la actividad económico-social» .....	237	b) Criterios éticos para la transformación de la empresa .....	250
a) Sentido del criterio .....	237	c) Participación de los trabajadores en la empresa .....	250
b) Aplicación: La necesidad «humana»: criterio de la actividad económica .....	238	d) Moralidad de la empresa capitalista en cuanto estructura económica concreta .....	252
2. La «creación» y la «redención» como marcos comprensivos de los bienes económicos .....	238	C. <i>Para profundizar</i> . Los sistemas económicos ante la moral cristiana .....	254
a) Sentido del criterio .....	238	1. Introducción .....	254
b) Aplicación: Los falsos mitos de la productividad y del lucro .....	239	2. Inhumanidad del capitalismo .....	254
		a) Rasgos descriptivos .....	254
		b) Valoración ética .....	255
		3. Debilidad ética del colectivismo .....	256
		a) Rasgos descriptivos .....	256
		b) Valoración ética .....	257
		D. <i>Para confrontar</i> . Alternativa cristiana a la actual situación económica .....	258
		1. ¿Existe una alternativa económica cristiana? .....	258

a) Criterios iluminativos .....	258	des cristianas en relación con la política	277
b) Función de los cristianos en el mundo de la economía .....	260	a) La situación de los misioneros ante las autoridades .....	278
2. Dinámica moral del desarrollo económico .....	262	b) Doctrina paulina .....	278
a) Concepción «rica y diferenciada» del desarrollo .....	262	c) Testimonios del Apocalipsis .....	278
b) El auténtico desarrollo tiene una dimensión moral .....	263	d) Síntesis dialéctica .....	279
c) Las orientaciones axiológicas de la dimensión moral del desarrollo .....	263	D. <i>Para confrontar.</i> Posiciones históricas ante el problema de la relación entre política y moral .....	280
d) Las implicaciones concretas de la dimensión moral del desarrollo .....	263	a) Rechazo de la política por «integrismo moral» .....	280
<b>Unidad 9.ª Moral política</b> .....	265	b) Rechazo de la moral por «realismo político» .....	280
A. <i>Síntesis.</i> Relación entre «política» y «ética» .....	267	c) Síntesis entre ética y política mediante la «moralización de la política» .....	281
1. Autonomía de la política .....	267	<b>Unidad 10.ª Bienes culturales y ética cristiana</b> .....	283
2. La necesaria referencia de la política al universo de la ética .....	267	A. <i>Síntesis.</i> Criterios para la realización del bien humano de la cultura según el Concilio Vaticano II .....	285
B. <i>Para ampliar.</i> Síntesis de moral política .....	269	1. Acceso de todos los hombres a la cultura	285
1. El contenido de la moral política desde la perspectiva cristiana .....	269	2. La cultura: subordinada a la perfección integral del hombre .....	285
a) La comunidad política: exigencia necesaria para la realización humana .....	269	3. Necesaria «criticidad» de la cultura .....	286
b) Legitimidad ética del poder político .....	270	4. Libertad y autonomía en la creación cultural .....	286
c) Aspectos éticos de la autoridad política .....	270	B. <i>Para ampliar.</i> Ambitos culturales y ética cristiana .....	287
d) Exigencias éticas de la participación política .....	272	1. Ambito educativo: opción ética por la educación liberadora .....	287
e) La democratización y la utopía de la igualdad .....	273	2. Actividad científico-técnica: su dimensión ética .....	288
2. Dimensión universal de la convivencia socio-política .....	273	a) Sensibilidad de la Iglesia actual ante el mundo de la ciencia .....	288
a) La tradición cristiana y la conciencia universal de la humanidad .....	273	b) Función de la ética en la actividad científico-técnica .....	289
b) Magisterio eclesiástico y convivencia universal .....	274	3. Arte: valoración moral de la expresión artística .....	291
c) Orientación general de la llamada «moral internacional» .....	274	a) El ethos del artista .....	291
C. <i>Para profundizar.</i> Fuentes neotestamentarias de la moral pública .....	274	b) Moral de la obra artística .....	292
1. Actitud de Jesús ante la política .....	274	c) Moral del espectador .....	292
a) Postura personal de Jesús .....	275	C. <i>Para profundizar.</i> Ética de los medios de comunicación social .....	293
b) Referencias doctrinales .....	275		
2. Referencias de las primitivas comunida-			



1. Valores a promover en la comunicación social .....	293	d) Moral de la violencia revolucionaria ....	312
2. Moral de la información .....	295	3. La violencia subversiva .....	313
a) Derecho a la información .....	295	<b>C. Para profundizar. Fanatismo y violencia .....</b>	315
b) Exigencias objetivas de la información .....	296	a) Descripción de la condición fanática ....	315
c) El montaje estructural del proceso informativo .....	296	b) Conexión del fanatismo con la violencia .....	316
3. Exigencias éticas de la propaganda .....	296	c) Superación ética del fanatismo .....	319
4. Valores y contravalores de la publicidad .....	297	<b>D. Para confrontar. Conflictividad social y ética cristiana .....</b>	321
5. Responsabilidad ética en la opinión pública .....	298	1. La lucha de clases .....	321
<b>D. Para confrontar. Nuevas sensibilidades éticas .....</b>	299	a) La lucha de clases: hecho social y método de liberación .....	321
1. La llamada «calidad de vida» .....	299	b) Coherencia cristiana dentro de la lucha de clases .....	322
2. Ecología y moral .....	301	2. El sindicalismo .....	323
		a) Síntesis de la doctrina social católica sobre el sindicalismo .....	323
		b) Orientaciones éticas para el momento actual .....	324
		3. Discernimiento ético de los conflictos laborales .....	325
		4. La huelga laboral .....	326
<b>Unidad 11.ª Moral de la violencia y del conflicto .....</b>	303		
<b>A. Síntesis. La violencia social: el hecho y su dimensión ética .....</b>	305	<b>Unidad 12.ª Ética de la paz frente a la inmoralidad de la guerra .....</b>	327
1. Noción y formas de la violencia social .....	305	<b>A. Síntesis. Postulados éticos para construir la paz .....</b>	329
a) Noción de violencia humana .....	305	1. Conversión a la «verdad» de la paz .....	329
b) La violencia social y sus formas .....	305	a) Convicciones negativas .....	330
2. Criterios éticos en relación con la violencia social .....	306	b) Convicciones positivas .....	330
a) Perspectivas o «lugares teológico-morales» desde donde hacer el discernimiento moral cristiano de la violencia .....	306	2. El empeño cívico-cultural .....	331
b) Las opciones concretas del creyente ante la violencia .....	308	3. Los «fines» y los «medios» para conseguir la paz .....	332
3. La no-violencia activa .....	308	a) En el orden de la finalización, la ética de la paz se plantea como una crítica y una propuesta de civilización .....	332
<b>B. Para ampliar. Discernimiento ético de las principales formas de violencia social .....</b>	309	b) En el orden de las mediaciones, la ética cívico-cultural de la paz acepta la razón estratégica, aunque subordinándola a la alta sabiduría de los fines .....	333
1. La violencia estructural y la «revolución de estructuras» .....	309	4. La paz: fruto de la solidaridad .....	333
a) Descripción de la violencia estructural .....	309	<b>B. Para ampliar. Inmoralidad de la guerra y deber del desarme .....</b>	335
b) Discernimiento ético .....	310		
2. La violencia frente al «orden establecido» .....	310		
a) Anotaciones previas .....	310		
b) Moral del «tiranicidio» .....	310		
c) Moral de la resistencia al poder político .....	311		

1. Consideración moral de la guerra con «mentalidad nueva» .....	335	a) Planteamiento .....	351
a) Condena moral de toda guerra .....	336	b) La justicia como ideal utópico de la igualdad .....	351
b) Moralidad del «uso cualificado» de las armas .....	336	c) La justicia como «cuestionamiento» anterior al orden establecido .....	352
c) La posesión de armas nucleares .....	337	d) La justicia como categoría dinamizadora del cambio .....	352
d) Ante la estrategia de la «disuasión» .....	337	e) La justicia en el creyente cristiano .....	353
e) El principio de «legítima defensa» .....	338	2. La caridad política .....	354
2. El deber del desarme frente a la carrera de armamentos .....	338	a) Integración de la justicia y de la caridad en el cristiano .....	354
a) Carrera armamentística y estructuras subyacentes .....	338	b) Rasgos de la caridad política .....	354
b) Valoración ética .....	339	3. La opción preferencial por el pobre .....	356
c) Caminos hacia el desarme .....	340	4. La solidaridad .....	356
C. <i>Para profundizar.</i> De la teoría de la guerra justa al rechazo total de la guerra .....	342	a) La solidaridad ética .....	356
a) Teoría de la guerra justa .....	342	b) La solidaridad teológica .....	357
b) Consideración actual sobre la moralidad de la guerra .....	344	c) Solidaridad ético-teológica .....	358
D. <i>Para confrontar.</i> Actitud cristiana ante el servicio militar .....	345	d) La praxis de la solidaridad: síntesis del compromiso social cristiano .....	359
1. Postura cristiana ante el servicio militar .....	345	<b>Conclusión. Hacia la nueva sociedad humana</b> .....	361
2. Apoyo cristiano a la objeción de conciencia .....	346	1. Sociedad guiada por la justicia y por la libertad .....	361
<b>Unidad 13.<sup>a</sup> Las actitudes éticas para realizar el compromiso social cristiano</b> .....	349	2. Sociedad que propicia la igualdad y la participación .....	362
1. La justicia radical .....	351	a) El ideal ético de la igualdad .....	362
		b) El ideal ético de la participación .....	364
		3. Sociedad cuya meta es la civilización del amor .....	365