

LA OBJETIVIDAD DE LA MORAL CRISTIANA Y LA FILOSOFIA DEL SER *

JEAN-MARIE AUBERT

Por todas partes se constata la realidad de una crisis moral, no sólo de la moral cristiana, sino de toda moral, considerada como sujeción que obstaculiza el camino de expansión del hombre. La única moral aceptada sería la que la persona humana se autoimpusiera en la búsqueda de su propia autenticidad. No se trata aquí de describir las causas y las formas de dicha crisis de la moral¹. Lo que sí quisiéramos subrayar, sin embargo, es el hecho de que este fenómeno ha llegado a ser asimismo *intra-ecclesial*. Efectivamente, muchos fieles han caído bajo la influencia de este estado de ánimo, y no alcanzan a ver cómo conciliar la sujeción inherente a toda ley moral, y la libertad de los hijos de Dios. La conversión del corazón, la primacía del amor y el carácter único de cada vocación y de la relación del alma con Dios, sobre todo en su faceta de diálogo, suponen una espontaneidad esencial y el ejercicio de la libertad personal que, para muchos cristianos, difícilmente concuerdan con una moral objetiva y universal. De ahí que dicha moral sea tachada de impersonal.

Este es, en último término, el punto preciso de la constatación: *el rechazo de la objetividad de las normas morales*. Es asimismo sobre esta cuestión sobre la que nosotros queremos insistir aquí. Digamos en seguida que nuestro propósito no es el de limitar nuestra reflexión al problema de la objetividad del derecho

* Traducción del original francés.

1. Nos remitimos, para este tema, a nuestra obra *Vivre en chrétien au XXème siècle*, Salvator, 1976, tomo 1, capítulo 1.

natural, sino *incluir asimismo este problema dentro de la perspectiva específicamente cristiana* de la ley moral, de la ley nueva de Cristo. Efectivamente, con demasiada frecuencia se han limitado las exposiciones de la objetividad de la ley moral a la perspectiva filosófica del derecho natural, olvidando su integración dentro de la ley de Cristo, que es ley de gracia y de amor. Hemos de estar agradecidos a Monseñor Philippe Delhaye por habernos recordado con fuerza, la necesidad de una vuelta a una visión más teológica del problema y, al mismo tiempo, más fiel al pensamiento de Santo Tomás de Aquino².

Examinaremos aquí esta objetividad ética en sus dos instancias, la de la moralidad natural y, englobando ésta, la de la economía de la salvación; aquélla en la perspectiva de la filosofía del ser, que sigue siendo el punto en el cual más fácilmente se puede apreciar dicha objetividad.

1. MORAL DE LA GRACIA Y MORAL DE LA NATURALEZA

Una verdad domina todo nuestro problema³: en la economía de la salvación, no hay más que una manera para que un cristiano viva moralmente; se trata de vivir, bajo la inspiración del Espíritu Santo, una vida fundamentada en la adhesión de fe en Jesucristo resucitado, animada por la gracia y finalizada por el crecimiento en el amor de Dios que eleva al hombre a la dignidad de hijo adoptivo y participe de la vida trinitaria⁴.

Pero, por el hecho de que es el hombre, con todos sus componentes naturales, quien es llamado por Dios a una vida superior, al entrar con El en una relación de diálogo, su ser nativo de criatura no queda aniquilado, sino que conserva todas sus exigencias de cara a su desarrollo propio. Esta *realidad creatural del hombre* ha de tomarse en consideración como imagen de Dios Creador llamada a crecer y a ser transfigurada mediante la participación en la vida divina en Jesucristo. Esta realidad humana natural con sus exigencias constituye pues un *presupuesto obligatorio del mensaje evangélico*; porque, al curar las debilidades del hombre contraídas por el pecado, no busca abolir aquello que

2. Por ejemplo, en su artículo *La loi nouvelle dans l'enseignement de saint Thomas*, en "Esprit et Vie", (1974) pp. 33-41 y 49-54.

3. Cfr., sobre esta doctrina, la voluminosa obra de B. STOEKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1963.

4. Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q.106, a.1 y 2.

constituye al hombre en su especificidad ante la llamada de Cristo. Al contrario, es por esta valorización y divinización de la estructura común a todos, por la que llama Jesús a todos los hombres, habiendo El mismo asumido, por su Encarnación, las exigencias de esta naturaleza humana. Ciertamente, el cristiano no tiene que vivir dichas exigencias éticas en su naturalidad, sino en el amor de caridad que las introduce en una nueva vida, la del amor de Dios hacia los hombres.

De esta manera, hay que decir que la vida de caridad, en tanto que ideal cristiano, presupone una realidad humana que hay que animar y transformar. En efecto, el amor a Dios y al prójimo, que constituye el mandamiento esencial del Evangelio, reviste un carácter totalizante que todo lo engloba: el de una vida nueva que informa y transforma todo el ser humano; este amor es *el alma de la vida moral*⁵. Un alma no tiene sentido sino por la materia que tiene que animar; esta materia es la vida humana en su naturalidad. La llamada de Cristo no parte, por tanto, de cero. No comienza negando al hombre (de no ser en tanto que ser sometido al pecado), para luego reconstruirlo, sino que busca animar toda la actividad humana para elevarla a un nivel superior. Mediante esto, la presupone con su dignidad, de tal modo que el amor a Dios ha de pasar por todos los detalles de la vida diaria, lo cual se traduce en una manera nueva, más total y divinizada, de vivir una vida de hombre con sus exigencias propias que, lejos de quedar abolidas, han de realizarse mejor y, por ello, ser mejor conocidas a la luz superior de la fe. Este *impacto de la vida teologal sobre la vida natural* vale la pena subrayarlo⁶.

En este punto del planteamiento del problema, la exigencia de la objetividad ética se revela justamente en lo que hemos llamado *la antropología presupuesta por el Evangelio*⁷. Efectivamente, a pesar de los riesgos siempre a temer de un “naturalis-

5. Cfr. Ph. DELHAYE, *La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique*, en “Vie spirituelle”, “Supplément”, 41 (1957) pp. 135-171.

6. Este problema invitaría a precisar la noción de especificidad de la moral cristiana. Sobre ello, cfr. nuestros artículos *La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas*, en “Supplément”, 92 (1970) pp. 55-73; y *Les vertus humaines dans l'enseignement scolastique*, en “Seminarium”, (1969) pp. 417-433.

7. En nuestro artículo *La morale chrétienne est-elle à la mesure de l'homme?*, en “Etudes”, (1966, noviembre) pp. 528-545; y, más detalladamente, cfr. nuestra contribución a la obra ecuménica de C. YANNARA, R. MEHL y J. M. AUBERT, *La loi de la liberté. Evangile et moral*, Mame, 1972, pp. 117-158.

mo" evangélico, es evidente que el Evangelio presupone un cierto número de hechos antropológicos, lo cual sirve para legitimar la convicción, tradicional en la reflexión católica, de que no toda concepción del hombre es compatible con la Revelación y la Palabra de Dios. Esto, además, deriva de la estructura misma del mensaje evangélico.

En efecto, por definición, el *mensaje de Jesús pretende ser universal*, y está propuesto a todos los hombres sin distinción de razas ni de civilizaciones. Contenido ya en estado germinal en la promesa divina hecha a Abrahám con su referencia a "todas las razas de la tierra" (Gen 12, 3), se explicita, con rigor y claridad, en el Nuevo Testamento: el Evangelio ha de anunciarse a todas las naciones (Mt 28,19; Mc 16,15; Act 1,8 etc.). Toda la misión de la Iglesia, de reunir a todos los hombres en Cristo⁸, no tiene pues sentido alguno salvo por dicho universalismo, que queda significado, por otra parte, mediante el término *catolicidad*.

Ahora bien, ¿qué implica, de hecho, esta universalidad? Habitados a situarla de buenas a primeras al nivel de la fe de la que hay que dar testimonio, corremos el peligro de olvidar su *dimensión moral*, que no obstante es correlativa a su contenido doctrinal. De hecho, este mensaje concierne a todo el ser humano y a todos los hombres, y por ello implica dos condiciones sin las cuales pierde todo su sentido.

Por una parte, una tal llamada universal supone, en cada hombre, una receptividad, una especie de apoyo a esta universalidad, que hace posible la unidad pretendida. Porque si los seres humanos, por encima de su comunidad de orden biológico, no poseyeran características comunes, de orden típicamente humano, si no fueran *participantes en una realidad que se halla en cada uno de ellos*, no estarían todos afectados por esta "buena nueva", por esta llamada universalista que no tiene sentido sino en la medida en que, en cada uno de ellos, pueda hallar como un lugar de espera o suscitar un eco que tenga una significación universal. Si los hombres estuvieran inexorablemente separados por lo más profundo de ellos mismos, si fueran como bloques erráticos y heterogéneos, cerrados en sus singularidades personales, sería imposible lograr cualquier diálogo y toda comunicación profunda. El mensaje evangélico, que busca reunir a todos los hombres en una verdadera unión, caería en saco roto. En resumen, la vocación cristiana, que no hace acepción de personas, supone en todo

8. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 1.

hombre una especie de *fondo común*, que ha de significar lo que es el hombre, lo que es esencial en él. Y, desde la época de los Padres, bajo diversas formas por otro lado, el pensamiento cristiano ha expresado esta idea del hombre, presupuesta por el mensaje evangélico, mediante el *concepto de naturaleza humana* con su correspondiente ética de la ley natural.

Otro aspecto del mensaje evangélico saca de nuevo a la luz esta exigencia antropológica. Porque si bien se presenta como emanando de una iniciativa divina, por lo tanto trascendente, no quiere ir tan lejos como para ser radicalmente heterogénea al hombre. Se plantea inicial y esencialmente en términos del *cumplimiento, la realización y la restauración* de un orden anterior a él; incluso si el mensaje evangélico evoca la idea de superación, siempre queda en referencia a una estructura previa que posee una significación moral. El hombre sólo es afectado por el Evangelio si hay en él algo que le una a sus semejantes, algo susceptible de una restauración y de una salvación. Es cuestión, pues, de reconocer que esta estructura supuesta por el universalismo cristiano y muy vagamente designada mediante el término naturaleza humana, ha de tener una significación moral, universal y, por tanto, objetiva, en atención al encuentro con Dios, a modo de terreno de germinación de su obra de salvación. Por otra parte la idea misma de la salvación presupone un vínculo entre lo que hay que salvar y aquello que proporciona la salvación, entre la naturaleza y la gracia, por emplear el lenguaje tradicional. En resumen, *el universalismo de la gracia exige la presencia objetiva de exigencias éticas en la realidad natural universal* que dicha gracia tiene que curar (*gratia sanans*) y transfigurar (*gratia elevans*).

2. NATURALEZA Y OBJETIVIDAD

Si el carácter universal de la llamada evangélica a una vida moral animada por la gracia exige que dicha moral sea independiente del arbitrio de cada uno (incluso si cada uno le confiere un estilo personal legítimo y necesario), es decir, que sea objetiva, hace falta ir más lejos en el análisis de la realidad de criatura que la gracia transfigura, de aquella realidad llamada naturaleza humana que es fuente de exigencias éticas. Es a propósito de este problema precisamente, donde hallamos hoy en día gran parte de la contestación en torno a la objetividad en

la moral, en nombre, a menudo, de un personalismo excesivo que desemboca en una moral de pura situación.

No podemos olvidar que desde mediados del siglo pasado el progreso científico ha corrido parejo con una *recesión general de la creencia en un derecho natural*, que muchos llegaron a considerar como una ficción, como el último vestigio de la época metafísica. Inevitablemente, pues, cuando la Iglesia decidió entablar de nuevo en el mundo un diálogo interrumpido durante mucho tiempo (Vaticano II), no fue capaz de evitar la influencia del pensamiento profano, hasta tal punto que el descrédito en el cual había caído el derecho natural llegó a propagarse incluso al interior mismo de la Iglesia. Asimismo, muchos teólogos ya no se atreven a invocar este vocabulario (naturaleza, derecho natural), incluso cuando no pretenden poner en tela de juicio la realidad que dicho vocabulario designa, cosa que otros, por el contrario, no vacilan en hacer⁹. Se impone, pues, denunciar las ambigüedades —numerosas en este campo— con el fin de arrojar un poco de luz sobre el tema¹⁰.

a) *Una naturaleza ambigua*

No es éste el lugar apropiado para resumir los avatares múltiples del concepto de naturaleza (y por tanto de ley natural o derecho natural) que reviste sentidos muy numerosos y por ello constituye una verdadera trampa semántica llena de ambigüedades. Partiendo del sentido utilizado por Santo Tomás en materia de moral, podremos entender mejor las reducciones de sentido y las diversificaciones de las cuales este concepto ha sido víctima posteriormente.

Entre una multiplicidad de empleos¹¹ en Santo Tomás, aquél que mejor viene al caso aquí define la naturaleza como *sinónimo de la esencia del ser humano en tanto que es fuente de actividades humanas*. Pero con algo de particular, que hay que subrayar: el concepto general de naturaleza, por el hecho de ser aplicable a todos los seres, desde el mineral hasta Dios (se puede en efecto hablar de naturaleza divina), es esencialmente *analógico*; de no serlo, correría el riesgo de ocultar gravemente el abismo

9. Así Hans KÜNG, en *Être chrétien* (traducción), París 1979, p. 269 (negación de la ley natural).

10. Para más detalles sobre toda esta cuestión, nos remitimos a nuestro largo artículo *Pour une herméneutique du droit naturel*, en "Recherche de Science religieuse", 3 (1971) pp. 449-492.

11. Se halla la lista en el *Thomas-Lexikon* de SCHULTZ, pp. 509-514.

ontológico que separa estos seres, mediante la aplicación del mismo concepto a las criaturas y al Creador, o a los seres corporales como a los espirituales. Además, como se verá más adelante, es el olvido de esta analogía lo que ha acarreado, a menudo, una reducción del concepto de naturaleza, aplicado al hombre de modo unívoco.

Ahora bien, tomado en sentido unívoco, el término naturaleza designa espontáneamente aquello por lo cual una realidad queda bien definida, encerrada en sí misma, con la posibilidad de ser "clasificada" definitivamente como objeto. Entonces, *tomado en este sentido corriente, este término "naturaleza", difícilmente es aplicable al hombre*¹². En tanto que espíritu encarnado e interioridad capaz de libertad, el hombre queda abierto a un horizonte ilimitado, aquél que le descubre su inteligencia, cuyo objeto es el ser descubierto en cada realidad, investido en lo sensible (la "quididad"). Santo Tomás decía que "el alma humana es, en cierto sentido, todas las cosas"¹³, lo cual explica la insatisfacción permanente del hombre, su búsqueda incesante de nuevas maneras de realizarse, su libertad esencial frente a bienes que no realizan el Bien, y sobre todo su capacidad de ser elevado por Dios a la dignidad de hijo adoptivo (*capax Dei*). Asimismo, la expresión de naturaleza, tomada en nuestros días en cualquier otro sentido, sólo es aplicable al hombre de modo analógico.

La consecuencia de esto es importante de cara a la moral. Ciertamente, como toda naturaleza viviente, la del hombre tiene exigencias estrictas motivadas por la necesidad de desarrollarse, de crecer. No obstante, dado que su naturaleza no está cerrada, sino *abierta, puesto que es espiritual*, sus exigencias no están dadas de una vez para siempre en todos sus detalles. De todos modos, sí que se expresan, de manera objetiva, bajo las formas de *tendencias e inclinaciones naturales*, llamadas a ser asumidas y reguladas por la razón; *esta regulación constituye la ley natural*. Lejos de ir en contra de las inclinaciones fundamentales (conservación de la vida, finalidad de la sexualidad, el deseo natural de ver a Dios, etc...), el efecto de la ley natural es el de educarlas, enderezarlas, adaptarlas y aplicarlas a las circunstancias históricas. Esta es la razón fundamental de la distinción, en el seno de la regulación de la ley natural, entre los principios primeros

12. Aristóteles ya había vislumbrado esta dificultad, al plantear la cuestión de la legitimidad de introducir el estudio del hombre en *Filosofía de la naturaleza*; cfr. "Partes de los animales", I, 641 b.

13. *De Veritate*, 1,1.

(el sentido profundo de las inclinaciones naturales) y segundos (adaptaciones y aplicaciones contingentes). Esta agilidad o "flexibilidad" de algunas zonas de la ley natural, aunque quede interpretada de distinta manera por diferentes autores¹⁴, no significa un relativismo o arbitrio subjetivo. Al contrario, es con el fin de configurar mejor lo verdaderamente humano, en su situación histórica y frente a nuevos problemas, por lo que se hace indispensable prever *aquellos matices que son los garantes de la objetividad*. Esta es la función de la ley positiva y de la autoridad jerárquica en la Iglesia (como se verá más adelante) al aportar estas determinaciones.

Esta enseñanza tomista cobra su valor pleno si la situamos *dentro del contexto de la metafísica del ser*, como fundamento de la ciencia moral. Una tal metafísica, lejos de ser una ontología *a priori* y puramente deductiva, especie de sistema cerrado del cual todas las determinaciones éticas habrían de deducirse, es una verdadera metafísica del ser, con carácter empírico e inductivo. No debemos olvidar que el realismo tomista siempre ha mantenido que la percepción del ser no era el resultado de una idea innata, sino que brota del conocimiento sensible y experimental del ser concreto, investido en las cosas. Tampoco olvidemos que la abstracción metafísica buscaba —por vía de la inducción principalmente— descubrir las constantes que podían hacer esperar el logro de una captación de la realidad objetiva. De este modo, la metafísica no funcionaba en una especie de vacío ontológico, y si bien su objeto formal no era el de las ciencias positivas, ella presuponia el conocimiento sensible, como punto de partida de una percepción de lo real, laboriosa y siempre perfectible. Además conviene tener en cuenta que la realidad humana, objeto de conocimiento, está, de por sí, englobada dentro de una historia, es decir, dentro de un *desarrollo clarificador de numerosas virtualidades* en larga gestación, que se enfrenta con situaciones y problemas frecuentemente nuevos. Sólo una filosofía de este tipo puede dar a la moral su carácter realista y objetivo, y por ello humanista. Porque, alcanzando al hombre en su ser profundo, le ayuda a desarrollarse según su ley interna que es la ley natural¹⁵.

14. Sus opiniones quedan anotadas por Dom O. LOTTIN en *Morale fondamentale*, Tournai-Paris 1954, pp. 183-188.

15. Esta apertura hacia una exigencia ética de desarrollo, por tanto de explicitación de virtualidades, ha sido muy precisada por Pablo VI en la *Populorum progressio*, n. 16: "El crecimiento humano constituye un resumen de nuestros deberes". Cfr. el comentario que hemos hecho sobre esta encíclica en la edición francesa del documento, Ed. Fleurus, Paris 1967, p. 169.

b) *La reducción moderna del concepto de naturaleza*

Asistimos, desde el siglo XVII, a la *generalización de una concepción unívoca de la naturaleza humana*, de una naturaleza compacta y cerrada, hecha a imagen de la naturaleza de los seres puramente corporales, de una realidad dada una vez por todas y por lo tanto determinada *ad unum*. Esta reducción, que hallamos tanto entre los filósofos profanos como entre los teólogos que han caído bajo su órbita, corresponde por otra parte a la necesidad de contrarrestar el peligro del subjetivismo derivado del pensamiento kantiano, negando la posibilidad de conocer lo real en sí. Para evitar este riesgo, la mayoría de los autores, y sobre todo los moralistas, adoptaron instintivamente una u otra de dos acepciones de naturaleza muy poco tomistas. La primera circulaba en el ambiente filosófico de la Escuela del Derecho natural donde, dentro de una perspectiva racionalista, de tipo platónico, *la naturaleza era concebida como un modelo abstracto e irreal*, situado fuera del tiempo y de la historia, y del cual se habían de sacar (o justificar después de hecho) todas las reglamentaciones jurídicas. La otra concepción, que perduró durante mucho tiempo, se situaba dentro del cuadro del *dualismo cartesiano* que oponía el pensamiento libre (*res cogitans*) a la naturaleza limitada a la corporalidad (*res extensa*). El término naturaleza, aplicado, pues, al ser humano, sólo podía significar en él lo que dicho ser guardaba en común con el mundo animal y material, es decir, *lo menos específicamente humano* que hay en él. El término naturaleza, así concebido, ya no podía designar la esencia del hombre (cuerpo y alma a la vez), sino sólo el hecho corporal. Comprendemos entonces, vista la generalización de este concepto cartesiano en nuestro universo cultural moderno, que para muchos de nuestros contemporáneos, ya no tiene sentido ver una norma moral en la naturaleza, dado que este término no incluye la realidad espiritual del hombre. No se insistirá lo suficiente sobre *el equívoco así sostenido* por la utilización de este concepto, sino en la medida en que volvamos a introducirlo dentro de una metafísica del ser respetuosa con la apertura espiritual del hombre.

c) *Moral y ciencias humanas*

Comprendemos, pues, que este abandono, relativamente general, que se contempla entre nuestros contemporáneos (fuera de

algunos círculos de juristas y teólogos tradicionales, así como entre los actuales defensores de los derechos del hombre), con respecto al concepto de naturaleza, haya podido dejar abierta *la vía que conduce a todos los errores*. Y de hecho la generalización de esta concepción cartesiana de la naturaleza o su interpretación idealista —sin hablar de su empleo unívoco por parte de algunos neoescolásticos— ha provocado unas reacciones vigorosas de rechazo por parte de los pioneros de las ciencias humanas, cuyo arranque en el siglo XIX coincidió con la decadencia metafísica, de una metafísica que había perdido el sentido del ser y por lo tanto el verdadero sentido del hombre¹⁶.

La invocación de la naturaleza, o de una ley natural, no podía entonces parecerles a estos representantes de las ciencias humanas sino como un vestigio de la era metafísica declarada como terminada por Auguste Comte. El despeque de las ciencias positivas del hombre tuvo, como consecuencia inmediata, el descrédito de las construcciones de un racionalismo abstracto y apriorístico en moral, que ignora el hombre real. Pero lo más grave del asunto fue el hecho de que las nuevas ciencias (sociología, etnología, antropología cultural, psicoanálisis, etc...), hallándose ante la plaza vacante, abandonada por una moral sin fundamento en una metafísica del ser, no tardaron en ocupar el sitio, en presentarse como *la única fuente de la regulación ética*. De una ética que, desde allí, perdía su objetividad y su universalidad. He aquí, sin duda, una de las causas más claras del *relativismo moral* de hoy: siendo el objeto de estas ciencias el estudio de los hechos, *son estos mismos hechos, elaborados en teorías, los que quedan propuestos como normas*. Y vemos que con cada nuevo descubrimiento (puesto que estas ciencias progresan) y según el antojo o la moda de las distintas escuelas o teorías, las normas propuestas sufren variaciones con arreglo al capricho de cada individuo. Un ejemplo de esto nos proporciona el descubrimiento, por parte de la sociología y la etnología, de las condiciones socioculturales que explican la existencia de la *poligamia* entre ciertos pueblos. Ahora bien, una cosa es explicar a la luz de

16. Esta deshumanización del concepto de ley moral queda de hecho adoptada inconscientemente por un teólogo moderno que pretende ser un crítico; escribe Hans Küng: "el servicio del hombre tiene prioridad sobre la observancia de la ley" (o. c., p. 285), mientras que el mejor servicio del hombre pasa por la ley; cfr., sobre esto, nuestra comunicación al *Congreso Internacional en el VII Centenario de Santo Tomás* (Roma-Nápoles 1974): *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, en *Actas del Congreso*, 5.º vol., Roma 1977, pp. 28-49.

los hechos; otra bien distinta la de legitimar éticamente dichos hechos. Porque, al margen de todas las explicaciones, no es menos cierto que la poligamia significa el rechazo de la igualdad de derechos de las mujeres con respecto a los de los hombres, de aquella igualdad que se fundamenta, al mismo tiempo, en la igual dignidad de todas las personas y en la naturaleza del matrimonio, incluso para los no cristianos (para los cristianos la exigencia de la monogamia está reforzada por el carácter sacramental del matrimonio). Encontramos esta misma confusión en el psicoanálisis, cuando se confunde culpabilidad (o conciencia del pecado) con estado patológico, lo cual sirve para eliminar lo específico de la falta y del pecado, para convertirlo en situaciones que derivan de una pura terapia psicológica.

Más grave todavía es que estas ciencias, olvidando el carácter particular de su objeto formal, o su estatuto epistemológico propio, pretenden, cada una de ellas, *proferir un discurso global sobre el hombre*, lo cual justamente es lo propio de la metafísica y de la verdadera moral. El drama del asunto es que muchos creyentes —incluso algunos teólogos— caen en la trampa de esta dialéctica; al descubrir el prestigio de tal o cual explicación de la existencia humana, sea la del psicoanálisis o de la antropología cultural, *dan a estas explicaciones un valor absoluto y totalizante*. Toda la realidad humana ha de pasar por el filtro de su lectura particularizada. Añadamos a todo aquello la exaltación de la libertad individual y la primacía de la búsqueda del placer inherente a una sociedad de consumo, y habremos terminado en el rechazo condescendiente e irónico de toda moral objetiva. El mejor ejemplo de estos excesos es el del problema de la *contracepción*. El descubrimiento de medios artificiales de contracepción se maneja dentro de un clima de lo fácil y de banalización de la sexualidad. Y, sobre todo, manifiesta el olvido total del alcance del acto sexual que trasciende a la pareja, del hecho de que atañe, querámoslo o no, al futuro de la especie humana (evidentemente cuando la fecundación es posible). Por tanto, Pablo VI tenía razón en subrayar la sexualidad dentro de la escala de valores humanos; no se trata sólo de una simple función de expansión del individuo, que éste quede libre para usar a su antojo, sino de una función que, aun englobando toda la persona, va más allá del derecho de intervención por parte del individuo. Sobre este tema, es significativo notar que el actual declive demo-

gráfico, sobre todo en los países desarrollados¹⁷, viene a confirmar, *a posteriori*, la postura de la *Humanae vitae*. Por otra parte, he aquí que algunos teólogos parten del hecho de la generalización de las prácticas contraceptivas para sacar de ello, falsamente, su legitimidad objetiva.

En cambio, estas ciencias humanas, tomadas como lo que son, es decir, como planteamientos, cada una según un ángulo particular, con respecto a la compleja realidad humana, *pueden prestar un servicio inmenso al moralista*, en la búsqueda del conocimiento de las condiciones exactas en las cuales se plantea un problema moral, para poder desde allí juzgarlo y solucionarlo mejor. Pero no les toca a las ciencias humanas el papel de erguirse como sustitutos del juicio moral que viene de la razón humana (iluminada, para el cristiano, por la fe), de la razón humana que es capaz de conocer las exigencias éticas fundamentales de la naturaleza humana. Así, el conocimiento, gracias a la sociología, en torno a las causas de la criminalidad y sus vínculos con la urbanización o las desigualdades sociales, permite al moralista o al responsable del bien común luchar más efectivamente contra esta lacra. En resumen, las ciencias humanas no fundan el juicio moral, sino que le dan una ayuda y una eficacia más grandes, sobre todo cuando hay que enfrentarse a nuevos problemas.

Hay que decir, a pesar de las apariencias, que la mejor objetividad para el moralista ha de buscarse en la formación del juicio ético, con una preocupación con respecto al hombre real. Ciertamente, las ciencias humanas son objetivas también, pero dentro de un campo limitado y de lo que se puede observar científicamente. Sólo una verdadera filosofía del ser puede dar al moralista la percepción del bien que se ha de buscar, con vistas a un futuro mejor para el hombre.

3. LA "RACIONALIZACIÓN CRISTIANA" (Pío XI)

Llegados a este punto del análisis, fundando la objetividad de la ley moral sobre el conocimiento de la naturaleza humana, puede plantearse esta cuestión: Pero, entonces, ¿qué aporta la fe en este campo? ¿Y sobre qué se fundan entonces las decisiones

17. Sobre este problema cfr. el estudio de Pierre CHAUNU, *Analyse historique du présent: la dénatalité*, en *L'Histoire*, Paris 1978, n. 3, pp. 62-68, donde el autor lanza un grito de alarma y revela que en los últimos trece años la tasa global de fecundidad en Europa se ha reducido a la mitad.

del Magisterio de la Iglesia, si la sola razón, presente en todo hombre, puede ser suficiente?

a) *Fe y razón en moral*

¿Qué vínculo hay entre las dos instancias —razón natural y fe— en materia de ética? Por lo que atañe a la razón natural, hace falta subrayar, de entrada, *sus límites*, que hacen imprescindible la apelación a otra fuente de juicio. Ciertamente, la razón humana, con sus propias fuerzas únicamente, puede normalmente conocer lo esencial de los preceptos de la ley divina con respecto al hombre, como ser creado (ley natural), pero a menudo los conoce por abstracción, con el riesgo de errores o aproximaciones, especialmente cuando se trata de problemas complejos. La razón humana queda, sobre todo, *debilitada por el pecado*: puede quedar obcecada por la pasión o por hábitos arraigados. Hemos visto ya el riesgo del materialismo vinculado a la sociedad de consumo, que hace predominar el placer por encima del bien verdadero del hombre. Estos riesgos aumentan por otra parte con la socialización del mundo actual (presión de los medios de comunicación colectiva, de la publicidad, de los respetos humanos, del miedo a singularizarse, etc...). Incluso asistimos a algunos casos de verdaderas intoxicaciones y anestias de las conciencias (por ejemplo, a propósito del aborto). En una palabra, la razón humana, la de un espíritu encarnado, puede extraviarse en cuanto al conocimiento del verdadero bien del hombre, es decir, en el juicio moral, sobre todo frente al veredicto de las ciencias humanas cuyo prestigio es inmenso.

Ante esta debilidad, *la instancia de la fe revela su función indispensable*. La Revelación realizada en Jesucristo y cuyo custodio es la Iglesia, busca como finalidad la preparación de la vida futura. El Reino de Dios empieza aquí abajo su construcción en el seno de la existencia cotidiana. No hay, pues, para el hombre dos morales que hay que vivir una al lado de la otra, aquella que se conoce por la razón y aquella que se conoce a la luz de la fe, sino que ésta esclarece y purifica la primera. La progresión hacia Dios no se lleva a cabo al margen de los actos humanos profanos, como en una especie de sector aislado. Se realiza en cada acto libre del hombre esta progresión hacia Dios, esta progresión moral. Por otro lado la moral cristiana ha mantenido siempre que, en lo concreto, no hay actos moralmente indiferentes. La presen-

cia del pecado en el hombre (sobre la cual la fe está capacitada para emitir un juicio), así como las debilidades de la razón natural en materia de ética, fundamentan así la función de la fe en este dominio.

En efecto, las verdades proclamadas por la fe, incluso si de por sí no son accesibles a la razón, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su planteamiento religioso, *conciernen y atañen al hombre en su ser fundamental*. Asimismo, si bien la fe es sobrenatural, no deja de ser una *forma de racionalidad superior*. Sería orgullo —y nada más— pensar que la razón humana es la única vía de acceso a lo verdadero que atañe al destino humano; el pensamiento divino revelado constituye otra vía, muchísimo superior, que nos descubre valores éticos que no son extraños al hombre, pero que corren el peligro de ser olvidados o menospreciados por él. Este es el drama de ciertos teólogos que, ofuscados por el prestigio de tal o cual ciencia humana, ya no logran comprender que puede haber, aparte de la racionalidad metafísica evocada anteriormente, otra racionalidad, la de la Palabra de Dios transmitida por la Iglesia.

Queda significado así *el impacto de la ley nueva de Jesús sobre la ley natural*; estas dos formas de *ius divinum* corresponden a la dialéctica de dos realidades que vienen de Dios: la naturaleza y la gracia. En la prolongación de la Encarnación, la Revelación y la fe, no sólo se respetan los preceptos de la ley natural, sino que reciben más firmeza y más objetividad (en razón de la autoridad superior inherente al Autor de la fe). Asimismo, en muchos sectores, ellas proponen, o vías de superación (los consejos evangélicos), o una modificación en la escala de valores (por ejemplo, la primacía del espíritu de pobreza, de renuncia, de la no violencia, etc...). Sin que nos sea posible extendernos aquí sobre este amplio problema¹⁸, sí podemos subrayar que *la fe robustece considerablemente la objetividad de la ley moral*, colocándola al amparo de vacilaciones o de incertidumbres. Por eso, el hombre no queda sujeto a una imposición de una ley extrínseca a su ser, sino al contrario está asegurado el progreso hacia su destino verdadero y el acceso, por la fe, a lo que Pío XI ha llamado la “racionalización cristiana”¹⁹.

18. Para más detalles, cfr. nuestro artículo *Loi et Evangile*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t.9, Beauchesne, Paris 1976, c. 966-984.

19. Pío XI, *Quadragesimo anno*, n. 55.

b) *Magisterio y moral*

Visto el vínculo estrecho e indispensable entre Fe y Moral que acabamos de precisar, se deriva de por sí la función del Magisterio de la Iglesia en materia de ética. Precisemos este tema con algunas consideraciones finales.

Desde el momento que la Jerarquía eclesiástica tiene un papel ministerial propio, el de velar por la unidad de la Fe, su competencia incide, por eso mismo, sobre el esclarecimiento proporcionado por la fe con respecto a las realidades humanas. De ahí que no deben juzgarse sus intervenciones únicamente en función de la argumentación racional, cuando sabemos cuáles son los límites de la razón natural en este dominio. La Iglesia jerárquica, asistida por el Espíritu Santo, y no únicamente en los casos de declaraciones *ex cathedra*, es pues capaz de tomar posturas éticas, incluso sobre temas en torno a los cuales no reina la evidencia y la unanimidad al nivel de la simple razón. Esto es lo que quería decir Pío XII, en un enunciado que puede parecer paradójico para aquel que no tiene fe, pero que expresa bien la misión de la Jerarquía dentro de la perspectiva eclesial: "Cuando se trata de avisos y de prescripciones que los pastores legítimos promulgan en materia de derecho natural, los fieles no deben invocar el dicho siguiente: tanto valen las razones, tanto vale el autor. Esta es la razón por la que aquél que no está convencido por los argumentos propuestos en una ordenanza de la Iglesia, tiene, a pesar de todo, la obligación de obedecer... La fuerza de la Iglesia no queda limitada a las cosas estrictamente religiosas, como se dice, sino que toda la materia de la ley natural, sus principios, su interpretación y su aplicación, en tanto y en cuanto que se trata de su aspecto moral, dependen de su poder"²⁰.

Esto es fácilmente comprensible: "porque si la Iglesia es competente para anunciar y conocer este fin último que está propuesto al hombre, también lo es para conocer y determinar los medios que hay que poner en marcha de cara a la realización de dicho fin, y cuyo conjunto constituye una gran parte de la moralidad natural y secular. Si el fin sobrenatural para el cual la Iglesia tiene competencia es la transfiguración de una vida humana natural, tiene la Iglesia, ciertamente, algún derecho para decir

20. Alocución del 2-XI-1954, *AAS* (1954) p. 672. La mayoría de los demás textos sobre la cuestión están reunidos en nuestra obra *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, 1967, p. 96 y ss.

qué contenido ético tiene que tener dicha vida para poder lograr ese fin. Por tanto, en todo acto ético, desde el momento que el hombre compromete lo mejor de sí mismo, su pensamiento, su voluntad y su libertad, su salvación queda asimismo comprometida, y con ella la competencia de la Iglesia, signo en el mundo de esa única salvación”²¹.

En conclusión, hemos de reconocer que el problema de la objetividad de la ley moral está en el centro mismo de la vida cristiana, no como una coacción extrínseca al hombre, sino como una exigencia que surge de lo más profundo del ser humano y que se propone a su libertad como una vocación que tiene que cumplir, bajo la moción del espíritu de Dios. Dicha objetividad es asimismo la garantía de que las decisiones éticas, tomadas en conformidad con la ley moral precisada por la ley positiva de la Iglesia, no son el fruto de un albedrío engañador, sino que atañen al ser humano en lo más profundo de su realidad, la de criatura de Dios llamada a participar en la vida misma de Dios. Y el amor-ágape que está en el centro mismo de esta progresión, como efecto de la gracia del Espíritu Santo difundida por Jesucristo, y anunciada por la Iglesia, constituye la realidad más objetiva que se pueda concebir, puesto que es el mismo Dios que viene a nuestro encuentro, invitándonos a responder a ese don mediante nuestra propia realidad objetiva, la que queda significada por una vida moral, que forma el tejido de nuestra existencia cotidiana iluminada por ese mismo Amor.

Esta existencia cristiana, en su banalidad, se transforma entonces en una participación en la vida misma de Dios; es lo que le gustaba recordar a uno de los maestros de la espiritualidad moderna, cuya personalidad está tan íntimamente unida a esta bella Universidad de Navarra, Mons. J. Escrivá de Balaguer: “Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor la más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebose de la transcendencia de Dios”²².

21. Extracto de nuestra obra *Pour une théologie de l'âge industriel*, Cerf, 1971, 318 pp.

22. *Entretiens avec Monseigneur Escrivá de Balaguer*, Fayard, Paris 1969, p. 116.