

Gustavo Irrazábal

Debates éticos: ¿es posible ponerse de acuerdo?

GUSTAVO IRRAZÁBAL

Debates éticos: ¿es posible ponerse de acuerdo?

Directores de Colección
Virginia R. Azcuy
Pbro. José Carlos Caamaño

 Editorial Guadalupe



Diseño gráfico: Patricia Leguizamón

© **Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422

1419 Buenos Aires, Argentina

Tel/Fax (011) 4501-6748

www.uca.edu.ar/teologia

www.facebook.com/facteol.uca

© **Editorial Guadalupe**

Mansilla 3865

1425 Buenos Aires, Argentina

Tel/Fax (011) 4826.8587

www.editorialguadalupe.com.ar

E-mail: ventas@editorialguadalupe.com.ar

Todos los derechos reservados

Índice

1. El pluralismo ético contemporáneo	7
1.1 Una sociedad éticamente fragmentada	7
1.2 Una Iglesia éticamente fragmentada	8
2. Apostar a la razón	11
2.1 El desacuerdo moral	12
2.2 Qué es argumentar	14
2.3 Niveles del discurso moral	14
2.4 Parénesis y ética normativa	20
2.4.1. Propositiones parenéticas y proposiciones normativas	20
2.4.2. Los Diez mandamientos:¿Parénesis o ética normativa?	21
2.4.3. ¿Radicalidad evangélica o confusión de discursos?	22
2.4.4. La parénesis al servicio de la ética normativa	24
3. Justificar las normas morales. Las teorías éticas	25
3.1 Modelos de justificación moral	25
3.2 Teorías y paradigmas éticos	28
4. Panorama de las teorías éticas	29
4.1 Utilitarismo	29
4.2 Liberismo	32

4.3 El Kantismo	33
4.4 John Rawls. La defensa de la igualdad	36
4.5 Ética de la virtud	37
4.5.1. Aristóteles. El fin de la polis	38
4.5.2. El comunitarismo. Del yo independiente al yo narrativo	39
4.5.3. Éticas del carácter basadas en la virtud	40
4.5.4. Santo Tomás. Los fines virtuosos	41
4.6 La casuística	44
4.7 Teorías de la moralidad común basadas en principios	45
4.8 Conclusión	46
5. El problema del método en la teología católica	47
5.1 Los avatares de la moral post-conciliar. <i>Humanae vitae</i>	47
5.2 Ética de la fe y moral autónoma	49
5.3 Los actos intrínsecamente malos	51
5.4 Deontología y teleología	52
5.5 Veritatis splendor: reafirmación de la objetividad moral	54
5.5.1. La perspectiva de la persona que actúa	55
5.5.2. El objeto del acto moral. La acción intencional	55
5.5.3. La Veritatis splendor y el “teleologismo”	57
5.5.4. VS y los actos intrínsecamente malos	58
5.6. El contexto ético	61
6. Debates en el ámbito católico. Anticoncepción y convivencia prematrimonial	65
6.1 Anticoncepción	65
6.1.1 Anticoncepción y castidad conyugal	65

6.1.2 Anticoncepción y contexto ético	70
6.1.3 Conclusión	73
6.2 Convivencia prematrimonial	74
6.2.1 Un diagnóstico de la situación	74
6.2.2 Los argumentos	75
6.2.3 Valoración ética de la convivencia prematrimonial	80
6.2.4 El problema del “matrimonio progresivo”	80
6.2.5 Las “situaciones-límite”	82
6.2.6 Conclusión	84
7. El método en bioética	85
7.1 El principialismo	85
7.1.1 El principio del respeto por la autonomía	86
7.1.2 El principio de no-maleficencia	87
7.1.3 Principio de beneficencia	87
7.1.4 El principio de justicia	88
7.1.5 El razonamiento moral principialista	89
7.1.6 Juicio crítico	90
7.2 Bioética personalista de Mons. Sgreccia	91
7.2.1 El principio de la defensa de la vida física	92
7.2.2 El principio de libertad y responsabilidad	92
7.2.3 El principio de totalidad o principio terapéutico	93
7.2.4 El principio de sociabilidad y subsidiaridad	93
7.2.5 Juicio crítico	94
7.3 Confrontación: nutrición e hidratación de pacientes en EVP	95

8. Debates morales y bien común: el matrimonio homosexual	99
8.1 La enseñanza del magisterio	100
8.1.1 Valoración moral de la homosexualidad	101
8.1.2 Reconocimiento legal de las uniones homosexuales (UH)	102
8.2 Evaluación de la argumentación y reformulación	104
8.2.1 Límites de la argumentación actual	104
8.2.2 Argumentar desde el bien común	105
8.3 Aperturas para el diálogo	108
8.3.1 1) Sobre la evaluación moral de la conducta homosexual	108
8.3.2 2) Repercusiones en el ámbito de la ética política	109
8.4 Conclusión	111
9. Debates morales y bien común: La legislación sobre el aborto	113
9.1 Los niveles de la cuestión	113
9.2 Las respuestas	115
9.2.1 Nivel fundamental:	115
9.2.2 Nivel pre-moral:	116
9.2.3 Nivel moral personal:	116
9.2.4 Nivel moral pública:	117
9.3 La despenalización de algunas situaciones	118
9.3.1 Las situaciones de conflicto	118
9.3.2 Persecución penal ineficaz	119
9.4 Otras modalidades de tutela de la vida por nacer	120
10. Conclusiones	123

1. *El pluralismo ético contemporáneo*

Los debates éticos podrían considerarse una expresión normal de la vida de las sociedades contemporáneas, caracterizadas por el pluralismo. Sin embargo, su multiplicación creciente y su persistencia, junto a la sensación de que desaparecen las certezas compartidas y de que los otros se transforman en “extraños morales”, están indicando el ingreso en un nuevo y peligroso estadio, el de la fragmentación ética. Urge entonces preguntarse por la posibilidad de construir, en las condiciones actuales, nuevos consensos, fundados no en meros compromisos estratégicos, sino en verdades ampliamente reconocidas.

1.1 Una sociedad éticamente fragmentada

La sociedad contemporánea se encuentra profundamente fragmentada desde el punto de vista ético. No se trata sólo de la secularización. Hasta mediados del s. XX todavía creyentes y no creyentes podían coincidir en temas relativos al orden básico de la vida social como la sexualidad, el matrimonio y la familia. Esa homogeneidad ética se ha perdido. Signo de ello es cómo hoy los debates éticos se multiplican, no sólo por el surgimiento de nuevos desafíos, como el progreso técnico en el campo genético o reproductivo, sino por la disolución de anteriores consensos que parecían incommovibles. Todas las percepciones morales que en algún momento juzgamos evidentes aparecen hoy puestas en discusión. Es cierto que en nuestro país no hemos llegado todavía al grado de fragmentación ética que se vive en Europa occidental o en los Estados Unidos, pero es sólo cuestión de tiempo, y quizás poco tiempo.

Lo más inquietante de este fenómeno, el creciente número de cuestiones éticas que enfrentan a la sociedad, reside en el hecho de que las discusiones no logran construir consensos sino que, por el contrario, a menudo profundizan las divisiones y abren nuevas heridas. Lo que a veces se presenta como diálogo no pasa de ser, en muchos casos, más que una sucesión de monólogos que dejan el desacuerdo en las mismas condiciones del inicio. Pensemos en lo que sucede cada vez que vuelve a ponerse sobre el tapete (¿cuántas veces ya?) el tema del aborto. Esto podría avalar la impresión de que, en el fondo, la ética no es susceptible de discusión racional, porque los juicios éticos serían expresión de sentimientos y preconcepciones que no admiten una crítica objetiva. No hay reales argumentaciones, sino llamados recíprocos a la conversión.

Aún así, se podría pensar que hay un límite para este dinamismo centrífugo, que serían los derechos humanos. Ellos constituirían la versión moderna de la ley natural, un núcleo duro de consenso ético, fundado en la percepción compartida de ciertas verdades prácticas, la primera de las cuales es la dignidad inalienable de la persona humana, y que cada comunidad ética puede explicar luego desde su propia cosmovisión, en lo que J. Rawls llamaba el “consenso por superposición” (*overlapping consensus*).¹ Pero esta ilusión se debilita día a día, a medida en que se pone en evidencia que la falta de un fundamento sustancial vuelve la terminología de los derechos humanos crecientemente ambigua, lleva al vaciamiento de los mismos, y por una especie de paradoja, a su multiplicación caprichosa e incontrolada.

1.2 Una Iglesia éticamente fragmentada

Lo que decimos de la sociedad puede aplicarse *mutatis mutandis* a la Iglesia misma. Se supone que los creyentes compartimos una misma fe y una misma cosmovisión, lo cual debería darnos

1 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 15.

Siglas: CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*; CDS: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*; CPH: *Carta sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales*; DAP: *Sobre el aborto procurado*; DCE: *Deus caritas est*; DPH: *Algunas consideraciones sobre la respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*; EV: *Evangelium vitae*; HV: *Humanae vitae*; NDTM: *Nuevo Diccionario de Teología Moral*; OT: Concilio Vaticano II, *Optatam totius*; RUH: *Acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (2003); S.Th.: Santo Tomás, *Suma Teológica*.

al menos la tranquilidad de un consenso sustancial en el campo ético, ya que la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio constituyen los fundamentos de la moral cristiana. Y hasta cierto punto, así es en muchos temas. Pero en otros no se puede negar la existencia de una profunda división que, excediendo el marco del sano pluralismo, desde hace décadas está dañando y desgarrando el tejido eclesial.

El acontecimiento donde se puso en evidencia por primera vez la gravedad de esta situación es la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI (1968), que confirmó la tradicional condena de la contracepción. Muchos factores habían contribuido a generar expectativas sobre una revisión de esta doctrina: la invención de la píldora anticonceptiva que parecía eludir las objeciones morales del pasado, el desarrollo en las décadas precedentes de una corriente teológica de inspiración más personalista que matizó el vínculo entre sexualidad y fecundidad, y que parecía estar en una mayor consonancia con las orientaciones del Concilio Vaticano II, y el informe positivo de la mayoría de la comisión pontificia encargada de estudiar este tema. El Papa decidió, sin embargo, aceptar el informe contrario de la minoría y reafirmar la necesidad de que cada acto conyugal esté abierto a la vida.

El resultado fue traumático. Por un lado, siguieron varios años de debates encarnizados que no lograron acercar posiciones. *Humanae vitae* se constituyó en el *leading case* de una enseñanza pontificia no recibida por el pueblo fiel. A diferencia de los teólogos que protestaron públicamente, los cristianos practicantes en su mayoría decidieron reservar esta cuestión a su propio discernimiento. En pocos años, el tema había desaparecido mayormente del confesionario. Se impuso dentro y fuera de la Iglesia la impresión de que sus pastores no estaban en condiciones de comprender la realidad de la vida conyugal, y la enseñanza oficial sobre la sexualidad en general quedó fuertemente desacreditada.

Es significativa la comparación entre el informe de la mayoría y el de la minoría de la mencionada comisión. Se trata de dos mundos incomunicados por el lenguaje, por la antropología, por la visión de la fe, por el método, por la sensibilidad, por las preocupaciones. El enfrentamiento entre teólogos, no sólo con relación a ese tema puntual sino acerca de los mismos fundamentos del orden moral y el método teológico, se hizo cada vez más frontal.

La Iglesia optó por ignorar la reacción de los fieles, disciplinar a los teólogos y atrincherarse en su propia posición, redoblando la apuesta y sus perniciosos efectos. Esta reacción se debe a que

las autoridades interpretaron el cuestionamiento a la condena de la contracepción como un rechazo a la doctrina de los absolutos morales, es decir, a la existencia de acciones que son siempre ilícitas, cualquiera sea la intención o las circunstancias. Así, se consideró que en la defensa del magisterio oficial sobre este tema se ponía en juego la totalidad de la moral de la Iglesia y la vida cristiana en su conjunto, en una dramática disyuntiva: ceder ante la mentalidad moderna, utilitarista, hedonista y relativista, o dar un testimonio “profético” a favor del Evangelio sin reparar en el costo. Finalmente, la encíclica *Veritatis splendor* (1993) de Juan Pablo II, fue una impresionante intervención del magisterio para terciar en el debate teológico, cerrando la discusión por un acto de imperio.

En los meses recientes, el Sínodo para la Familia exhibió varias de las profundas divisiones cuya discusión ha sido largamente reprimida, y puede considerarse una buena ilustración de hasta qué punto el intento de *subordinar* la teología al magisterio resulta ineficaz y contraproducente, pese a la descomunal inversión de energías destinadas a supervisar la adhesión incondicional a la doctrina oficial por parte de teólogos, obispos y presbíteros.

2. *Apostar a la razón*

A partir del panorama esbozado en los párrafos precedentes, se puede decir que las sociedades occidentales y la Iglesia católica se han embarcado en caminos opuestos para encarar el problema de la fragmentación moral en su seno. La Iglesia ha optado por insistir en el proyecto de unidad doctrinal impuesto por la autoridad, con espacios estrechos para ciertas acomodaciones pastorales. En el ámbito civil, en cambio, las legislaciones tienden progresivamente a una “neutralidad” frente a las diferentes visiones éticas, buscando salvaguardar el espacio de libertad para que cada ciudadano y cada comunidad cultural vivan de acuerdo con sus propias concepciones de la vida buena. El espacio público debería por lo tanto ser liberado de cualquier discusión sobre convicciones morales y religiosas (el “*naked public square*” criticado por John Neuhaus). Los ciudadanos deberían despojarse de sus visiones comprensivas, para participar en la conversación pública como simples individuos autónomos, que buscan garantizar a través de la ley un marco formal para sus vidas.

La pretensión de neutralidad de la ley, sin embargo, es engañosa. El ordenamiento legal de la sociedad inevitablemente prioriza unos valores sobre otros, una visión de la vida sobre otras. Esto no significa que la ley deba consagrar necesariamente y en su totalidad una determinada cosmovisión, aplanando el real e irreductible pluralismo de las sociedades contemporáneas. Pero éstas no pueden renunciar, bajo la excusa del pluralismo, a construir ciertos consensos sustanciales, y en orden a ello, a permitir la discusión y el intercambio entre representantes de diferentes convicciones y valores. ¿Cómo se puede discutir, por ejemplo, el tema del matrimonio homosexual, sin llegar previamente a cierto acuerdo básico acerca de qué es el matrimonio, su esencia y sus fines? ¿Cómo discutir acerca del aborto sin incluir la cuestión del estatuto ontológico del embrión humano?

Afrontar este desafío de construir consensos sustanciales se plantea, en primer lugar en el nivel político, en el modo de entender la democracia: la misma no puede ser vista como un mero mecanismo procedimental, de carácter formal, destinado a construir compromisos puramente prácticos; debe ser, por el contrario, un marco institucional al servicio de ciertos valores vinculados a la dignidad inalienable de la persona. Pero esto requiere a su vez, y en un nivel más profundo, el reconocimiento de la dignidad de la *razón* humana, como facultad capaz de descubrir la verdad, en el ámbito personal y comunitario. Sólo así tiene sentido el esfuerzo de argumentar, como modo de confrontar ideas, esclarecer equívocos y encontrar caminos para superar las diferencias o acercar las posiciones. La única alternativa al camino de la argumentación racional abierta es resignarse a la fragmentación en “guetos” éticos comunicados, lo que constituye el camino más corto a la violencia y a la supremacía del más fuerte.

La misma apuesta a la razón se hace hoy necesaria en la Iglesia. Esta afirmación puede parecer sorprendente, teniendo en cuenta que la Iglesia ha buscado desde siempre fundar su enseñanza en la fe y en la razón conjuntamente. Pero su magisterio ha caído muchas veces en la contradicción de “dogmatizar” la razón, invocando argumentos racionales que, sin embargo, pretende sustraer a toda crítica racional. La única salida para esta contradicción es permitir la libre discusión de sus argumentos racionales, libertad que es especialmente importante en materias morales, donde no existen normas puramente reveladas, sino exigencias fundadas en la “razón iluminada por la fe”.

2.1 El desacuerdo moral

Para hablar de los debates morales es importante ante todo precisar qué entendemos por tales, y cómo los diferenciamos de otros problemas morales que se refieren a opciones prácticas que no requieren un ejercicio teórico de la razón moral, es decir, argumentación.²

Estamos ante una *cuestión moral* cuando nos encontramos en una situación que nos exige obrar en conformidad con los valores y principios morales que ya tenemos suficientemente claros, de

2 Sigo a J. Ferrer; J.C. Álvarez, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Madrid, Comillas – Desclée De Brouwer, 20052, 85-93. En adelante, PFB.

modo que las razones que podrían inducirnos a obrar de otra manera no son ya de orden moral, por ej., los perjuicios en que incurriría por el cumplimiento de una promesa.

El *conflicto* moral se produce cuando el sujeto se encuentra ante una encrucijada moral, en la que tiene que elegir entre dos o más alternativas, ninguna de las cuales está libre de problemas éticos, y por lo tanto coloca a aquél en un estado de perplejidad y duda sobre cuál curso de acción debe elegir. En los libros de bioética se habla frecuentemente de *dilemas* morales, pero este término parecería indicar que existen solamente dos soluciones posibles, opuestas e incompatibles entre sí, lo cual suele no ser el caso. Un caso típico de conflicto moral es el de un paciente que revela a su psiquiatra durante una sesión su intención de matar a un tercero, ¿está alcanzada esta revelación por el secreto profesional o no?

El *desacuerdo* moral se produce cuando, a diferencia del conflicto, los sujetos no están en un estado de perplejidad, sino que cada uno se siente seguro de su propia posición, y cuenta con argumentos razonables para sostenerla, pero las distintas posiciones son irreconciliables entre sí. Los debates éticos a los cuales nos referimos son, en sentido propio, desacuerdos morales.

El magisterio católico tiende a considerar que no existen conflictos morales en sentido objetivo sino sólo subjetivo. Los conflictos se originarían exclusivamente en la perplejidad del sujeto que por falta de conocimiento o por dificultades afectivas no ve con claridad la verdadera respuesta. Las mismas dificultades estarían en el origen de las situaciones de desacuerdo moral, en las cuales siempre existe una respuesta unívoca al problema planteado. Sostener lo contrario, se alega, sería equivalente a conceder la existencia de contradicciones en el orden mismo de los valores y del bien. Otra posición, sin embargo, sostiene que, más allá de la perplejidad o el error de conciencia, pueden existir conflictos objetivos, en los cuales no es posible salvar todos los valores en juego, y su composición será por lo tanto imperfecta y provisional, sujeta a permanente revisión crítica.

En nuestra opinión, es cierto que desde el punto de vista de la omnisciencia divina no existen los conflictos morales, y que estos deben ser siempre atribuidos por lo tanto a la limitación de la razón humana. Pero desde el punto de vista del conocimiento humano, el único que nos es directamente accesible, el conflicto no puede atribuirse siempre y necesariamente a factores subjetivos, sino que a veces se debe a una razón objetiva: la constitutiva finitud de la razón humana. Detrás de la negación de los conflictos morales objetivos se puede adivinar la pretensión de elaborar un

sistema que permita resolver todos los casos posibles, y superar así toda perplejidad, o de atribuir a un sistema ya elaborado dicha capacidad. En la práctica, en los debates morales, la negación de conflictos objetivos puede llevar a que el diálogo argumentado se transforme prematuramente en un llamado a la conversión del interlocutor, cuyo desacuerdo se explicaría, en última instancia, por una falla moral.

2.2 *Qué es argumentar*

Existe una idea muy difundida de que practicar la argumentación sobre temas morales es sencillo, aunque las cuestiones sean en sí mismas complejas. Tanto es así que la mayoría de los debates que ocupan amplio espacio en los medios son protagonizados por personas que no tienen especial competencia en el campo de la ética o de la teología moral. Sin embargo, aunque parezca sorprendente, la mayor parte de lo que se presenta como argumentación racional, en sentido estricto no lo es, o lo es de un modo muy deficiente. Se trata muchas veces de la exteriorización de las propias opiniones, o de los propios prejuicios, o de las propias sospechas sobre la integridad moral de los interlocutores y las causas de su error, pero no lo que debería constituir una argumentación moral: exponer de modo claro y comunicable los fundamentos racionales de un determinado juicio moral.

2.3 *Niveles del discurso moral*

Para lograr orden, disciplina y rigor en nuestro modo de afrontar la discusión sobre temas morales, y más específicamente, la discusión sobre normas morales, tenemos que partir de la constatación de que en el discurso moral hay diferentes niveles o géneros, cada uno de los cuales tiene sus propios objetivos, su propia lógica, sus propias reglas. Básicamente, podemos enumerar cuatro clases de discurso moral.³

3 S. Privitera, "Epistemología moral", en: Compagnoni, F.; Piana, G.; Privitera, S.; Vidal M. (ed.), *Nuevo Diccionario de teología moral* (en adelante, NDTM), Paulinas, Madrid, 1992, 551-578.

a) **Ética descriptiva**

Consiste en el estudio del fenómeno moral tal como se presenta de hecho, y que se aborda con la metodología de las ciencias empíricas: la sociología, la historia, la etnología, etc. Se investigan las normas, costumbres y conductas de una determinada sociedad o cultura, sin abrir juicios de valor, tratando de entenderlas en su estructura, su funcionamiento, y los factores de diferente orden que influyen sobre ella.

Aunque en este trabajo usamos los términos “moral” y “ética” como sinónimos, es útil tener en cuenta que muchas veces se utiliza el nombre de “moral” para las costumbres que rigen en una determinada comunidad, mientras que “ética” se reserva para un conocimiento reflexivo y crítico, en el cual está incluido lo que denominamos más adelante “ética normativa”.

La reflexión ética no puede limitarse, obviamente, a este primer nivel, porque no se puede identificar sin más lo que de hecho se considera bueno o aceptable en una determinada cultura con lo que es *realmente* bueno. Pero el trabajo descriptivo es un paso ineludible para la ética y la teología moral, porque es necesario comprender las conductas, sus causas, sus motivaciones, los valores que expresan, antes de poder evaluarlas moralmente. Por ej., en relación con la llamada convivencia prenupcial: ¿cómo se explica su veloz difusión? ¿Qué condiciones sociales influyen en ella? ¿Cómo interpretan los protagonistas de estas uniones su propia conducta? ¿A qué fin apuntan? ¿De qué modo impacta este fenómeno en la sociedad, la familia y el matrimonio?

b) **Parénesis o exhortación**

La parénesis o exhortación es un género distinto, porque no consiste en la mera descripción sino también en la valoración de las conductas, y su interés no es simplemente conocerlas y juzgarlas sino también influir sobre ellas apelando al conocimiento que se supone los interlocutores ya tienen acerca de lo que es bueno o malo. Su función puede ser de invitación, intimación, amenaza, consuelo, acusación, pero siempre en base al conocimiento moral compartido, que se tiene por evidente. Por ej.: “Tienes que ser bueno”, “tienes que ser justo”, “debes honrar a Dios y a tus padres”, como palabras pronunciadas en un contexto en el cual “bondad”, “justicia”, “honra”, aluden a conceptos y normas conocidas por todos.

En consecuencia, la parénesis o exhortación no agrega ninguna información nueva. Ella se mueve en el ámbito de lo moralmente obvio y evidente. Pero no por eso es banal. Es preciso juzgar este género de discurso moral por sus fines propios. La parénesis será buena si tiene razón de ser, si es eficaz para sacudir conciencias, mover, corregir, comprometer. Se podría decir que la conciencia es la primer instancia parenética, en cuanto que nos intima, nos exhorta, nos reprueba, etc. En rigor, aunque tengamos en claro en líneas generales lo que está bien, y conozcamos intelectualmente las exigencias éticas de nuestra fe, todos necesitamos ser recordados permanentemente de nuestros deberes y de nuestro llamado a la santidad, y con frecuencia necesitamos ser advertidos, corregidos y animados. La parénesis es, en este sentido, indispensable.

Pero debemos ser conscientes de cuándo se está ante una situación parenética y cuándo la misma deja de serlo. El sacerdote que predica normalmente no tiene que convencer a sus feligreses de que determinadas conductas son buenas o malas, sino sencillamente exhortarlos a obrar bien en el modo ya conocido (y eventualmente fustigarlos por no hacerlo). Lo mismo sucede en el ámbito de la reconciliación sacramental: generalmente el confesor y el penitente no debaten acerca de las normas morales, sino que este último se acusa y el primero juzga en base a las normas morales reconocidas por ambos. También es éste el caso de los juicios: las partes no se dedican a discutir si las leyes son justas o no, sino que tratan de convencer al juez de aplicarlas a favor de uno u otro.

Supongamos, en cambio, que el penitente, como sucede ahora cada vez con mayor frecuencia, no está de acuerdo con el confesor sobre lo que está bien o está mal, y pide a este último razones para explicar su juicio negativo, o el de la Iglesia, sobre una determinada conducta. ¿Serviría de algo que el confesor continuara instándolo a “abandonar el pecado”, a “ser bueno” y a obedecer “la voluntad de Dios”, cuando es precisamente el contenido de estas expresiones lo que se está poniendo en duda? Cuando desaparece el acuerdo sobre las normas mismas, tales exhortaciones se tornan inútiles e incluso ofensivas. Lo mismo cabe decir cuando el predicador se enfrenta a una feligresía con opiniones divididas sobre ciertas cuestiones: la homilía, para ser relevante, deberá dar razones en uno u otro sentido. En estos casos hace falta nueva información, y la parénesis no es un discurso apto para procurarla. Habrá que recurrir, entonces, a la ética normativa.

c) Ética normativa

A diferencia de la ética descriptiva, como hemos dicho, la parénesis no se limita a describir sino que *prescribe* la conducta moralmente correcta. Pero lo que prescribe son fundamentalmente actitudes (bondad, justicia, etc.) sin especificar su contenido, porque presupone que el interlocutor conoce qué conductas traducen en la práctica dichas actitudes. La parénesis responde a la pregunta: “¿qué tipo de persona debo ser?” La ética normativa, en cambio, prescribe no ya actitudes genéricas sino acciones concretas, y las fundamenta racionalmente. Responde por lo tanto a la pregunta: “¿qué debo/debemos hacer?”

Si, por ej., la exhortación consiste en proposiciones como éstas: “¡Sé bueno! ¡Sé justo! ¡Respetar la vida humana!”, la ética normativa contiene proposiciones como ésta: “quitar la vida a un inocente es malo/injusto/no respeta la vida humana”. De este modo, la ética normativa especifica la exhortación describiendo las conductas a las que la misma alude, pero al mismo tiempo carece de la nota de evidencia de aquélla y por ello debe dar razón de su obligatoriedad. Como veremos un poco más adelante, no es fácil distinguir proposiciones parenéticas y normativas, y su confusión enturbia frecuentemente el debate moral.

d) Metaética

Este último nivel no se refiere a cuestiones directamente normativas o valorativas, sino a sus presupuestos. Por ej., en la afirmación: “Hacer X es *malo*”, ¿qué significa “malo”, y por contraposición, qué significa “bueno”? Podría entenderse que es malo lo que es contrario a la ley moral, y referir ésta a la voluntad de Dios Legislador. También podría definirse lo malo como lo que es contrario a la “naturaleza” (entendida ésta a su vez como naturaleza biológica, metafísica, etc.), o lo que es contrario a la razón (que podría identificarse a su vez con la naturaleza, o concebirse como dependiente de ella, o por encima de ella), o lo que es contrario al orden de los valores o virtudes, que la conciencia percibe por una especie de intuición. Pero los juicios acerca de lo bueno y lo malo también podrían interpretarse no ya como fundados en algún criterio objetivo (cognitivismo) sino como mero producto de una decisión (decisionismo) o como expresión de ciertos sentimientos subjetivos de atracción o rechazo (emotivismo).

La diferenciación entre estos niveles es necesaria por diversas razones:

- 1) Porque, teniendo cada nivel tiene su propia lógica, una misma proposición, según el nivel donde se la utilice, adquiere un significado y una función diferentes. Por ej., en el plano *metaético*, la afirmación “es bueno lo que es conforme a la naturaleza”, dice algo nuevo (precisa el estatuto ontológico de todo lo que es calificado como “bueno”).⁴ Pero si transfiero esa misma frase al campo *normativo*: “la conducta X es buena *porque* es conforme a la naturaleza”, en realidad, mi argumentación (“porque...”) es sólo aparente, puesto que no explica nada, y por lo tanto equivale a: “la conducta X es buena porque es buena (= conforme a la naturaleza)”. Y llevada al campo *parenético*, la expresión “conforme a la naturaleza” tendría un sentido exhortativo (equivaldría a decir: “X es bueno, debe ser hecho”).⁵
- 2) Además, esta autonomía entre los distintos niveles hace que el desacuerdo en uno de ellos no suponga automáticamente el desacuerdo en los restantes:
 - Dos interlocutores pueden representar posturas *metaéticas* opuestas, por ej., uno es cognitivista y el otro, decisionista; pero eso no influye necesariamente en el ámbito *normativo*, donde ambos deberán *argumentar* racionalmente para fundar sus respectivas posiciones, más allá de que, para cada uno, el concepto de “licitud” tenga un sentido filosófico diverso.
 - Dos interlocutores pueden estar de acuerdo, a nivel *parenético*, en que “el homicidio es ilícito”, pero enfrentarse en el terreno normativo, donde deben discutir *qué* es homicidio, es decir, cuando la acción de matar a otro constituye un homicidio (= matar *ilícitamente*).

Más de un autor entiende que esta distinción del discurso moral en cuatro niveles supone un concepto demasiado unívoco de razón y argumentación moral, desligado de la visión del mundo, la voluntad y los afectos.⁶ La crítica es acertada. No se puede desconocer que hay muchos otros elementos que entran de modo directo o indirecto en la argumentación moral. Y también es preciso señalar que, además del peligro de confundir estos niveles, existe el peligro opuesto de

4 Cf. B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali*, San Paolo, Milano, 1997 (en adelante, FGM) [orig. *Die Begründung sittlicher Urteile*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1973], 209-210.

5 Cf. FGM, 213.

6 G. Piana, “Morale e linguaggio, Il contributo di Bruno Schüller”, *Rivista di Teologia Morale* (2/1989) 125-131.

separarlos demasiado. Sin embargo, teniendo en mente estas advertencias, el esquema presentado aporta una primera aproximación de carácter lógico al discurso moral, que puede introducir mayor orden y rigor a la argumentación normativa.

Un ejemplo para ilustrar este tema puede ser un modo frecuente de “argumentar” sobre la ilicitud de la homosexualidad. Supongamos la existencia de dos posiciones opuestas, formuladas del siguiente modo:

A: La h. es ilícita porque es contraria a la naturaleza

B: La h. es lícita porque es conforme a la naturaleza

Notemos las dificultades que encierra este (supuesto) diálogo:

- 1) Dificultad *conceptual*. Lo primero que hay que preguntarse es si ambos interlocutores están utilizando el término “naturaleza” en el mismo sentido. Es posible que en uno y otro dicho concepto tenga un sentido diverso. (A) puede estar entendiendo “naturaleza” como “naturaleza *humana*”, como una estructura metafísica previa a la libertad, y que debe ser respetada si es que el hombre quiere realizarse auténticamente. Para (B), en cambio, “naturaleza” puede ser una realidad biológica dada, no elegida, lo cual priva a la conducta de significación moral, o incluso la justifica. En la medida en que no estén hablando de lo mismo, no se puede decir que exista un “diálogo”, sino una yuxtaposición de monólogos.
- 2) Dificultad *argumentativa*: Lo que sería suficiente como parénesis cuando A se dirige a un público católico tradicional y B a miembros de una asociación gay, resulta insuficiente cuando se trata de una discusión en el plano *normativo*. En este caso A y B no pueden limitarse a afirmar la conformidad o contrariedad de la homosexualidad con la “naturaleza”, sino que deben explicitar qué entienden por tal, y dar razones para dicha afirmación. Además, en cada caso deberían explicar cómo a partir de afirmaciones sobre el *ser* (metafísico o biológico) llegan a juicios sobre el *deber ser* (el problema de la llamada “falacia naturalística”, o ley de Hume).

2.4 Parénesis y ética normativa

El ejemplo precedente ilustra la importancia de saber distinguir entre proposiciones parenéticas y proposiciones normativas, lo cual hace necesario examinar el tema con más detenimiento.

2.4.1. Propositiones parenéticas y proposiciones normativas

Para que las proposiciones normativas puedan cumplir adecuadamente su propósito de valorar conductas concretas y fundamentar dicha valoración, las mismas deben tener una estructura *sintética*, es decir, que el predicado no esté incluido en el sujeto, sino que agregue algo más:

- a. El *sujeto* debe ser la conducta a fundamentar, expresada en términos descriptivos, sin connotaciones valorativas. Por ejemplo, en la afirmación: “el homicidio es ilícito”, si el término “homicidio”, como normalmente se entiende, consiste en una acción mala, estaría cayendo en una tautología. Es preferible decir, en cambio, “*quitar la vida a otro* (salvo en tal y tal caso) es ilícito”.
- b. El *predicado* consiste en el juicio moral sobre la conducta: “es correcto/incorrecto, lícito/ilícito”. Como este juicio no es evidente, será preciso fundarlo adecuadamente (“es ilícito *porque...*”).

Podríamos esquematizar de este modo la estructura de una proposición normativa:

PROPOSICIÓN NORMATIVA (<i>sintética</i>)		FUNDAMENTACIÓN
sujeto	predicado	porque... (<i>argumentación</i>)
<i>descripción</i>	<i>valoración</i> (no evidente)	
Ej. quitar la vida a otro (salvo en casos X e Y)	... es incorrecto	

En el caso de parénesis, sus proposiciones son *analíticas*, es decir, evidentes, porque el predicado está incluido en el sujeto y no hace más que explicitar su contenido:

El *sujeto* es un término valorativo. Ej. El homicidio (= matar *injustamente*)

El *predicado* explicita el juicio de valor contenido en el sujeto. “El homicidio (= matar injustamente) es injusto”. Dada su evidencia, no necesita argumentación.

Podríamos esquematizar de este modo la estructura de una proposición parenética:

PROPOSICIÓN PARENÉTICA (analítica)		Al ser evidente, no requiere argumentación en sentido propio
sujeto	Predicado	
<i>concepto valorativo</i>	<i>valoración</i> (evidente, implícita en el sujeto)	
Ej. cometer homicidio (= quitar la vida a otro de modo <i>ilícito</i>)	... es incorrecto	

2.4.2 Los Diez mandamientos: ¿Parénesis o ética normativa?

Teniendo en cuenta la distinción que hemos señalado entre proposiciones parenéticas y normativas, cabe preguntarse en cuál de las dos categorías entran los Diez Mandamientos. Espontáneamente nos sentimos inclinados a considerarlos como un texto normativo, ya que señalan conductas que se deben observar o evitar, pero que pertenecen, desde el punto de vista estrictamente lógico, al género parenético. Si analizamos cada mandamiento detenidamente, notaremos que su sujeto es un concepto valorativo: ej. No cometer *homicidio* (= quitar la vida injustamente); no *fornicar* (= tener relaciones ilícitas); no *hurtar* (= tomar lo ajeno ilícitamente), santificar las *fiestas* (= días que deben guardarse), etc.

Una aparente excepción es el mandamiento de honrar a los padres. Sin embargo, “padres”, señala aquí no simplemente “progenitores”, sino personas a las cuales, con toda evidencia, se les debe honra.⁷

Los Mandamientos son, entonces, exhortaciones a cumplir con la Ley de Israel, la Ley reconocida por todo el Pueblo, que especifica los comportamientos concretos prescritos o prohibidos según el caso por los mandamientos, determinando, por ej., *cuándo* matar es homicidio, *cuándo* tomar lo ajeno es hurto, *cuándo* tener relaciones con una mujer es fornicar, etc.

2.4.3 ¿Radicalidad evangélica o confusión de discursos?

La distinción entre términos descriptivos y valorativos, proposiciones parenéticas y normativas, nos permite diferenciar los dos tipos de discurso en principio. Pero esto no es sencillo en la práctica. Muchas veces el mismo término adopta sentido descriptivo o valorativo según el contexto. Así, por ej., mentira o anticoncepción pueden utilizarse como mera descripción de actos externos (falsa declaración o uso de medios anticonceptivos, respectivamente), o como términos cargados ya con una valoración. Esto causa frecuentes confusiones entre discursos parenéticos y normativos: alguien toma, por ej., el mandamiento “no mentir” como discurso normativo, sin caer en la cuenta de su carácter parenético (mentir = emitir ilícitamente una falsa declaración). Entusiasmado por la “radicalidad” de esta norma cree entonces poder resolver todos los casos relativos a la veracidad con una única respuesta: “mentir, nunca, cueste lo que cueste”.

Para comprender el alcance práctico de esta confusión, podemos enfocarnos en un caso frecuentemente discutido entre moralistas. Durante la Segunda Guerra Mundial alguien da refugio en su casa a una persona judía perseguida por los nazis. Un soldado de la SS golpea a la puerta y pregunta al dueño de casa si ha visto al fugitivo. ¿Puede éste “mentir” para salvar al perseguido, siendo que “nunca se debe hacer el mal para que sobrevenga el bien” (cf. Rom 3,8)? ¿O debe decir la verdad, aun a costa de entregar la víctima a sus perseguidores? Si el mandamiento de no mentir es una proposición normativa, y por lo tanto se considera mentira toda falsa declaración, habrá que inclinarse por la segunda opción. Pero si se reconoce que el mandamiento de no mentir

7 Cf. FGM, 25-26.

es parenético (=decir lo falso injustificadamente), queda abierta la pregunta de si, en la situación descripta, una eventual falsa declaración equivale al acto ilícito de “mentir” (acto injustificable por definición).

Quien afirma a partir de casos como éste que “a veces mentir es lícito”, está queriendo decir, muy probablemente, que a veces emitir una falsa declaración (expresión descriptiva) es lícito (de lo contrario, incurriría en una contradicción lógica: “a veces mentir [= emitir ilícitamente una falsa declaración] es lícito”). Pero sucede frecuentemente que se interprete tal afirmación como una especie de invitación a la inmoralidad, una relativización del deber de hacer siempre el bien, sin indagar si se trata de una proposición normativa quizás defectuosamente formulada.

Este caso de la discusión sobre la mentira muestra cómo la confusión de niveles de lenguaje ético puede provocar la impresión de que en cada discusión normativa se pone en juego la subsistencia del entero orden moral. Esto da lugar frecuentemente a la acusación de que quienes no comparan la propia posición son inmorales y faltos de escrúpulos (p.ej. incitan a mentir). Contribuye a esto una interpretación deficiente del sentido de radicalidad del lenguaje parenético. “*Nunca mentir*”, “*nunca robar*”, “*nunca cometer homicidio*”, son expresiones dirigidas a inculcar en el destinatario toda la incondicionalidad de la exigencia moral. Se trata de un rasgo propio del género exhortativo. Pero para alcanzar este objetivo se evita entrar en los casos particulares, en los que es posible que, excepcionalmente, emitir una falsa declaración, tomar propiedad ajena o quitar la vida a otra persona, sean actos lícitos e incluso obligatorios.

El tono de radicalidad de las expresiones parenéticas de ningún modo exime, pues, de la necesidad de estudiar su aplicación en los casos particulares, objeto de la ética normativa. Sin embargo, es fácil caer en el error de interpretar esta radicalidad en un sentido normativo, y verse tentado a considerar que todo aquél que postule excepciones a una norma como un “utilitarista”, un “relativista”, etc.

Cuando estos problemas no son advertidos, tanto las cuestiones relativas al método ético-normativo como las que se refieren a normas particulares dejan de ser planteadas en su ámbito propio: la ética normativa termina disolviéndose en la parénesis, con lo cual la exhortación suplanta de modo ilegítimo la argumentación racional.

2.4.4 La parénesis al servicio de la ética normativa

Como muestra el apartado anterior, el empleo de la parénesis en una discusión normativa normalmente es equivocado y contraproducente. Pero podría justificarse en casos extremos, poniéndose al servicio de la ética normativa, y dando lugar a una argumentación *indirecta*.⁸ Ésta puede revestir dos modalidades:

a) Remontarse a la génesis del error por inducción considerarlo

A partir de un error que constato en las conclusiones del otro, busco la causa del mismo en su actitud moral de fondo. Por ej., su frivolidad, su religiosidad farisaica, etc. En consecuencia, sacaré a relucir en la discusión normativa las dificultades morales que, a mi juicio, impiden a mi interlocutor una comprensión adecuada de la verdad, con el objeto de removerlas, y hacerle posible la aceptación de mis argumentos. Un problema es que este tipo de exhortaciones suele ser reversible. Si yo acuso a mi rival de fariseísmo, él podrá responder acusándome de laxismo, y ninguno de los dos habrá ganado mucho terreno con las inducciones recíprocas.

b) Deducir el error de su génesis

En este caso, a partir de la situación o la condición moral del que argumenta, deduzco el error de sus conclusiones. Por ej., intento probar que lo que dice mi adversario acerca del divorcio es errado, a partir del hecho de que él mismo es un divorciado. Es claro el paso en falso que significa tomar como prueba concluyente aquello que por su naturaleza sólo puede ser una presunción (incluso, en el ejemplo, la condición de divorciado podría hacerlo más perceptivo con relación al tema). Se trata de la llamada “falacia genética”.

La argumentación indirecta sólo debería intentarse en los supuestos en que la argumentación propiamente dicha ya no puede tener lugar, debido a la actitud del interlocutor. La apelación a su conciencia, en tal caso, sería el último recurso para destrabar la conversación.

.....
8 Cf. FGM, 45-53.

3. *Justificar las normas morales. Las teorías éticas*

Las reflexiones precedentes nos han ayudado a situar mejor en el ámbito de la reflexión moral la actividad argumentativa dirigida a justificar racionalmente las normas morales. Cuando hablamos de justificación no nos estamos refiriendo estrictamente a una “demostración”, ya que el objeto del conocimiento moral está íntimamente vinculado a realidades contingentes, cuya variedad y complejidad son frecuentemente inabarcables. En el terreno moral, la justificación busca *mostrar* la racionalidad moral de las normas y de las opciones concretas, es decir, que las mismas son coherentes con los valores y principios profesados por la comunidad o por el sujeto moral.

3.1 Modelos de justificación moral

Para elaborar la justificación de las normas éticas se recurre a tres modelos básicos de razonamiento moral:

a) El deductivismo o modelo silogístico

En este modelo, la justificación se obtiene a través de una deducción lógica, que parte de los principios morales generales profesados por el sujeto, y concluye en el juicio moral particular. Se razona a través de silogismos: premisa mayor (PM), premisa menor (Pm), conclusión (C).

Por ej.:

PM: Los actos sexuales antinaturales son inmorales

Pm: La contracepción es antinatural

C: La contracepción es inmoral

Si las premisas son verdaderas, la conclusión forzosamente lo será. El problema, sin embargo, es seleccionar premisas verdaderas. Esto puede ser relativamente simple en situaciones sencillas y claras, pero éstas no suelen ser la regla. Con frecuencia este procedimiento resulta insuficiente para hacer frente a la complejidad de los casos. Además, presenta el problema de la elección del punto de partida. ¿Cómo llego al conocimiento de los principios generales de donde se inicia el procedimiento de deducción? En el caso citado, ¿cómo conozco lo que es y lo que no es “natural”?

b) El inductivismo

La justificación inductiva sigue el camino inverso a la deducción, partiendo de los casos particulares para llegar a normas generales. En el conocimiento moral, la experiencia tiene primacía sobre las normas y principios generales. Éstos, lejos de ser absolutos o estáticos, son constantemente revisados y refinados a la luz de las situaciones concretas. Así, por ej., la constatación de casos en que la observancia del principio del secreto profesional produce graves daños a terceros puede llevar a la revisión de dicho principio, y a la introducción de excepciones que lo limiten.

El problema del inductivismo consiste en la elaboración de los criterios que permiten pasar de la experiencia, lo que sucede de hecho, a la norma, lo que debe ser. ¿Cómo evitar que se termine confundiendo factualidad y moralidad? Y la experiencia, ¿no requiere ella misma de interpretación? ¿Y cómo hacerlo si no es a la luz de los principios? ¿Y son aptos los principios como criterios para evaluar críticamente la experiencia si proceden exclusivamente de ella?

c) El coherentismo

Los modelos precedentes se basan en conferir un estatuto privilegiado sea a los principios fundamentales (deductivismo), sea a los juicios morales particulares (inductivismo), atribuyéndoles el

carácter de intuiciones o evidencias. Para superar este dilema, John Rawls ha propuesto el llamado método del *equilibrio reflexivo*.⁹ Éste consiste en establecer una relación entre tres conjuntos de creencias o convicciones morales:

- 1) Un conjunto de juicios morales *ponderados*, es decir, aquellos que son más confiables, por estar suficientemente informados, resistir el escrutinio crítico, y haber sido formulados en modo sereno y reflexivo.
- 2) Un conjunto de *principios morales*, que presenten al menos cierto grado apreciable de coherencia con los juicios ponderados.
- 3) Un conjunto de *teorías subyacentes*, en el sentido amplio de una comprensión abarcadora de las cuestiones fundamentales para la vida moral (una visión de la persona, de la moralidad, de la sociedad).

Este modelo de razonamiento se desarrolla bidireccionalmente entre cada uno de estos tres conjuntos. Se examina la coherencia de los juicios ponderados con los principios y las teorías, de los principios con los juicios y las teorías, de las teorías con los juicios y los principios. En este proceso se van realizando los ajustes necesarios en cada conjunto para llevarlos al mejor equilibrio posible.

A esta propuesta del “equilibrio reflexivo” se le podría objetar que la coherencia no es todo. Un “código para piratas” podría ser perfectamente coherente, sin dejar por ello de ser inmoral. Pero no se trata sólo de coherencia. Por lo pronto, el punto de partida son los juicios ponderados, que tienen una presunción de verdad, lo cual ya descarta el “código para piratas”, cuya inmoralidad sería manifiesta. Por otro lado, se proponen una serie de criterios para valorar las conclusiones: 1) *semejanza o parecido familiar*: el resultado debe reflejar el principio del cual se parte y no terminar excluyéndolo o volviéndolo irrelevante; 2) *universalidad*, como condición formal: si una norma es válida en una determinada situación, debe serlo en todas las situaciones moralmente análogas; 3) *durabilidad o capacidad de supervivencia* de las normas o principios en la confrontación con situaciones nuevas.

.....
 9 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999², 40-46.

Es cierto que la coherencia no se identifica con la verdad de la proposición. Pero también lo es que, teniendo presentes todas las condiciones requeridas, la coherencia resultante será algo más que una nota formal, y desde el punto de vista moral podrá gozar de una presunción de verdad.

3.2 Teorías y paradigmas éticos

En un sentido amplio, llamamos teorías morales a un esbozo o modelo intelectual elaborado para dar razón de la realidad en una manera coherente y razonable. Pero en un sentido estricto, una teoría moral completa debería incluir al menos tres componentes: 1) Una descripción de la experiencia moral; 2) una enunciación y justificación de uno ó más criterios de moralidad; 3) una metodología para resolver conflictos entre principios y normas dentro de la misma teoría. Rara vez encontramos teorías completas, y sí, en cambio, teorías en el sentido más amplio antes mencionado, y a las que podemos llamar para evitar confusiones “paradigmas morales”, modelos intelectuales para abordar y resolver problemas morales que se encuentran en la realidad. Ningún paradigma moral sirve para abordar todas las cuestiones, y por ello deben tenerse presentes simultáneamente y aplicarse conforme a su real utilidad, sin que ello signifique necesariamente conferirles igual valor.

En el campo de la bioética, especialmente, la mayoría de las propuestas son anti-teóricas. Responden a un modelo de fundamentación no-fundacionalista, es decir, que no procede por deducción a partir de unos principios morales considerados como evidentes, ni de una teoría filosófica sobre la persona y la realidad. En las teorías de este último tipo, es difícil justificar el paso desde la antropología filosófica o teológica a la moral normativa. El coherentismo, al que nos hemos referido, es en este sentido no-fundacionalista, aunque no podría considerarse *anti*-fundacionalista, porque procura dar cuenta racional de las opciones morales.

4. *Panorama de las teorías éticas*

En un breve panorama de las teorías éticas podríamos distinguir entre:

1. Teorías fundadas en la *utilidad* (Bentham; J. S. Mill)
2. Teorías fundadas en la *libertad*
 - 2.1. Liberismo (R. Nozick)
 - 2.2. Kantismo (E. Kant)
 - 2.3. Liberalismo igualitario (J. Rawls)
3. Teorías fundadas en la *virtud* (Aristóteles; S. Tomás; Mc Intyre)

Vamos a recorrer de modo muy somero estas diferentes teorías, señalando sus principales propuestas, sus fortalezas y sus límites.

4.1 *Utilitarismo*

El utilitarismo es una forma de consecuencialismo, método que considera buenas o malas las acciones según sus consecuencias. El primero acepta un solo criterio para juzgar la bondad de toda norma y de todo acto: su utilidad. La norma fundamental sería aquella que prescribe la maximización de la utilidad.

Un caso que puede ilustrar la problematicidad de esta filosofía es el del grumete del Mignonette. Tras el naufragio de la nave inglesa de ese nombre, un grupo de marineros y oficiales quedaron a la deriva sin agua ni alimento. Ante la perspectiva de la muerte, decidieron acabar con la vida del grumete, que se encontraba en condiciones extremas, para alimentarse de él. Rescatados y llevados a los tribunales, los acusados argumentaron la extrema necesidad. Entran aquí en contraste entre dos visiones posibles de la justicia: el cálculo de consecuencias en términos de costos-beneficios (la muerte de uno, que de todos modos iba a morir, permitió salvar la vida de varios) o la primacía en cualquier situación de ciertos deberes absolutos.¹⁰

Para Jeremías Bentham el principio moral único es el de la maximización de la utilidad, es decir, del placer o felicidad. Bentham aplicó este principio al diseño de políticas públicas: las cárceles edificadas con el sistema “panóptico” (las celdas dispuestas en círculo en torno a una torre de vigilancia que tenía así la visión total de cada rincón de las mismas) y entregadas en concesión a contratistas privados; los talleres para mendigos, que permitían sacarlos de las calles y confinarlos obteniendo de ellos trabajo útil y la devolución de los gastos ocasionados, etc.

Un defecto importante es que el utilitarismo no ofrece fundamento suficiente para los derechos individuales. Por ej., esta teoría no rechazaría en modo absoluto la tortura de terroristas en casos extremos, o la trasgresión de los derechos de una minoría a favor de la mayoría, en la medida en que tales acciones reportaran una proporcionada utilidad pública.

Por otro lado, es clara la imposibilidad de hallar una medida cuantitativa para valorar el placer y comparar preferencias. La valoración de la vida humana en términos puramente cuantitativos, económicos, puede llevar, por ej., a una fábrica de autos a eliminar medidas de seguridad que podrían salvar vidas, por simples motivos de costo-beneficio (puede ser más barato pagar indemnizaciones a las familias de las víctimas que corregir defectos de diseño).

John Stuart Mill en su obra *On liberty* (1859), intentó reconciliar el utilitarismo con los derechos individuales. A su juicio, el imperativo de maximizar utilidad no debe interpretarse como referido a cada caso, sino que apunta al largo plazo. La libertad y la tolerancia se pueden considerar fundadas en la utilidad precisamente porque la favorecen en el largo plazo, en la medida en que

10 Para un análisis detallado del caso, M. Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?*, New York, Penguin, 2009, 31ss.

se respete su único límite: la prohibición de dañar a otros. La argumentación no parece suficientemente sólida: siempre queda abierta la posibilidad de que, por ej., se considere más útil en el largo plazo una dictadura.

A su vez, en su libro *Utilitarianism* (1861), Mill sostuvo contra Bentham que el utilitarismo reconoce una distinción *cualitativa* entre placeres, fundándose en el hecho de que la mayoría de las personas desea espontáneamente los placeres superiores. Dejando de lado lo dudoso de esta última afirmación, la diferenciación entre placeres superiores e inferiores parece una traición al utilitarismo: el juicio moral ya no dependería de los deseos *de facto*, sino también de un ideal de dignidad humana independiente de ellos.

En resumen, esta teoría presenta importantes dificultades:

- 1) Por un lado, parece inaceptable poner las preferencias inmorales en el mismo nivel que las que no lo son. Pero para excluir las primeras sería necesario postular un estándar independiente, de carácter cualitativo.
- 2) Tampoco logra fundar adecuadamente los derechos humanos, ni siquiera pasando del utilitarismo de actos (evaluación de la utilidad en cada caso) al utilitarismo de reglas (lo que se evalúa es la utilidad de la norma, no de sus aplicaciones particulares). Además, la transgresión de dichos derechos sería juzgada sólo por los daños a la sociedad, y no al individuo.
- 3) A esto se debe agregar un tercer aspecto, que afecta la practicabilidad del utilitarismo como teoría ética exclusiva: el principio de maximización de la utilidad suprime virtualmente los límites de la responsabilidad personal:
 - tiende a borrar diferencia entre actos obligatorios y supererogatorios (que exceden el deber estricto), con lo cual carga al sujeto con una exigencia abrumadora, obligándolo a todo aquello que pueda reportar una mayor utilidad.
 - También es demasiado exigente cuando impone al agente la responsabilidad por todas las consecuencias de sus actos.
 - Pone al sujeto en una posición de neutralidad frente a cualquier interés o vínculo personal: amigos, familia, dependientes, no gozan de precedencia alguna respecto de los extraños. Incluso el promitente quedaría liberado de su promesa si hubiera más utilidad en no cumplirla.

Sin embargo, debemos señalar también aspectos positivos. El principio de utilidad es importante para el diseño y evaluación de las políticas públicas. En el campo bioético, además de su rol en las políticas y el sistema de salud, fundamenta el principio de beneficencia, y es decisivo para la determinación del carácter fútil o desproporcionado de los tratamientos. En general, somete a una crítica saludable la moral ordinaria: es preciso reconocer que la falta de utilidad o el carácter dañoso de un curso de acción son un indicio importante para sospechar de su moralidad.

4.2 Liberismo

El mayor representante de esta doctrina, conocida en Estados Unidos como *libertarianism* es Robert Nozick, cuya obra más conocida es *Anarquía, Estado y utopía* (1974). Nozick aboga por un Estado mínimo, que se limite a garantizar los derechos individuales, y que se abstenga de: 1) adoptar medidas paternalistas (por ej., la obligatoriedad de los cinturones de seguridad); 2) legislar en materia moral; 3) introducir medidas compulsivas destinadas a la redistribución de ingresos o riqueza.

En la obra citada, Nozick argumenta en contra de la legitimidad de los impuestos redistributivos, de carácter progresivo. La justicia distributiva no consiste en cierto parámetro como la igualdad (de ingreso, utilidad o satisfacción de necesidades básicas) sino en la justicia relativa a la adquisición de bienes y a su transferencia.

La justicia y la propiedad de bienes se fundan en la idea de la propiedad de sí (*self-ownership*). A este principio se oponen, unidas por una relación lógica, la imposición (tomar mis ganancias), el trabajo forzado (tomar mi trabajo), la esclavitud (negar mi dominio de mí mismo).

Frente a las doctrinas que postulan un deber de los ricos respecto de los más pobres, la postura liberista sostiene que no se puede obligar al rico a compartir sus bienes, ni siquiera a través de leyes tributarias, cuyo carácter democrático no las autoriza a infringir los derechos individuales. El hecho de que algunos miembros de la sociedad hayan sido afortunados, recibiendo riquezas sin referencia a sus méritos, talentos, y valoración social, no autoriza a la comunidad a apropiarse de dichas ventajas, ni genera deberes por parte de la sociedad de compensar a los demás a través de una redistribución.

Como evaluación crítica se puede observar lo siguiente:

- 1) De un modo general, el planteo basado en los derechos individuales tiene gran importancia para poner límites al poder del Estado y de la sociedad respecto de los individuos; pero el discurso de los derechos individuales posee una connotación confrontativa, que lleva frecuentemente a analizar los problemas en términos de un enfrentamiento de intereses entre el individuo y la sociedad y entre los particulares, sin criterios claros para su composición. La vida social queda reducida a sus contenidos mínimos, dejando fuera de consideración (aunque en lo personal se los valore) aspectos relevantes como las motivaciones, las virtudes y las acciones supererogatorias.
- 2) Si cada individuo tiene la absoluta propiedad de sí, el Estado no tiene derecho a prohibir el uso del propio cuerpo o la disposición de la propia vida del modo que a cada uno le place. De esta manera, todos los bienes podrían comprarse y venderse en el mercado. Se justificaría, por ej., vender los propios órganos; el suicidio asistido, más allá incluso del caso de los enfermos terminales; el alquiler de vientres; pagar sustitutos para el servicio militar, etc.

4.3 El Kantismo

Hemos visto que los derechos humanos no pueden fundarse en el utilitarismo (ya que la utilidad general podría eventualmente justificar su trasgresión) ni tampoco en el liberismo (que afirma la libertad individual al punto de no considerar las desigualdades sociales reales que impiden a muchos el disfrute de aquélla). ¿Cuál será entonces su fundamento adecuado? La justificación kantiana de los derechos humanos se basa en nuestra dignidad como seres racionales, que son fines en sí mismos.

El orden justo de la sociedad no consiste en maximizar la felicidad ni realizar la virtud, sino en promover la *libertad*. En efecto, maximizar la felicidad sería dar a la justicia un fundamento puramente empírico, referido a las preferencias que existen de hecho. Nuestra capacidad de razón nos pone por encima de las criaturas dominadas por los apetitos, y funda nuestra capacidad para la auténtica libertad. Ésta no consiste en la elección de medios para satisfacer fines dados al sujeto de modo heterónomo (preferencias), sino en la capacidad de elegir fines por sí mismo. En el

primer caso, somos instrumentos de un fin que viene de afuera; en el segundo, en cambio, somos autónomos, obramos conforme a una ley que nos damos a nosotros mismos, el deber.

De acuerdo con esto, la acción buena será aquella hecha por *deber*: hacer lo correcto por la razón correcta, es decir, porque es correcto, porque es debido, y no por inclinación natural o por los resultados esperados. Por ej., un almacenero que no engaña a sus clientes no por honestidad sino simplemente para evitar descrédito, es decir, no por principio sino por “prudencia” (en el sentido de “cálculo”), no está obrando moralmente; como tampoco aquél que tiene una conducta altruista movido no por el deber sino por la inclinación, la compasión (esto último no es malo, pero tampoco es estimable).

El deber, a su vez, viene determinado por el principio supremo de la moralidad. Como seres racionales nosotros somos capaces de actuar no sólo por la ley de la naturaleza sino también por una ley que nos damos a nosotros mismos, la ley de la razón. No la razón meramente instrumental del utilitarismo, sino razón práctica “pura” (*a priori*, es decir, independiente de fines empíricos). Eso no sucede en los imperativos hipotéticos (“si quiero X debo hacer Y”), sino en los imperativos categóricos (“debo [absolutamente] hacer Y”). Sólo cuando obro en virtud del imperativo categórico soy libre. Si lo hiciera por un imperativo hipotético, obraría por un fin exterior a mí, impuesto por la naturaleza o por las circunstancias.

Este imperativo categórico que establece el deber de modo autónomo en los seres racionales, es formulado por Kant en diversas versiones:

- 1) Universaliza tu máxima. Si es posible hacerlo sin contradicciones, la conducta es correcta. Ej., incumplir una promesa estaría en contradicción con la institución de la promesa, basada en la confianza en lo prometido. Luego, es inmoral.
- 2) Trata las personas como fines. La humanidad, siendo racional, debe ser tratada como fin en sí, nunca como medio. El asesinato y el suicidio están mal por el mismo motivo: tratan la humanidad del otro o la propia como medio para un fin.

En virtud de esta visión, Kant adopta posiciones claras pero muchas veces rígidas en el campo moral:

- *Sexualidad y matrimonio*: Las relaciones sexuales sólo se acuerdan al imperativo categórico de tratar al otro como fin cuando tienen lugar en el contexto del matrimonio. Fuera

de este supuesto, toda relación sexual, aunque sea consensual, constituye una conducta degradante y cosificante para ambos participantes.

- *Mentira*: En el caso que hemos citado más arriba de mentir al perseguidor sobre el paradero de la víctima, la respuesta evasiva sería admisible, pero nunca la “mentira” (= la falsa declaración), sin importarla buena intención ni las consecuencias.
- *Política*: El fin de la sociedad no es la felicidad en general, lo cual equivaldría a la pretensión de imponer a los individuos una idea determinada de felicidad, sino la libertad para que cada uno defina y procure su propio fin.

Como evaluación crítica, podemos observar lo siguiente:

- Esta teoría no permite encarar satisfactoriamente el problema de los conflictos entre obligaciones: si toda obligación es absoluta, la composición en caso de conflicto es imposible.
- Hay una sobrevaloración de la ley universal, no dejando lugar a las obligaciones que surgen de las relaciones personales como fuente de obligaciones, (ej., obligaciones entre esposos, padres e hijos, etc.)
- Su formulación del imperativo categórico tiene limitaciones. La regla de la universalización es necesaria, pero no siempre suficiente.
- La moral kantiana es abstracta, casi sin contenido.

Sin embargo, también presenta aspectos positivos, sobre todo salva el carácter absoluto de la exigencia moral, la importancia de la intención, una idea de autonomía que no se confunde con arbitrariedad ni esclavitud de los impulsos, una crítica a las morales heterónomas, que desconocen el valor de la intención, y el recurso al principio de universalización por el cual lo que es correcto para una situación lo es para todas aquellas análogas (en cuanto a las circunstancias moralmente relevantes).

4.4 John Rawls. La defensa de la igualdad

J. Rawls, en su libro *A Theory of Justice* (1971), postula un conjunto de principios de justicia que serían aquellos en los que todos estaríamos de acuerdo si fuésemos colocados en una situación inicial de igualdad, deliberando bajo el “velo de la ignorancia”, es decir, sin saber de antemano qué posición vamos a ocupar en la sociedad regida por dichos principios, situación que garantiza nuestra imparcialidad.

A su juicio, el resultado de una deliberación bajo tales condiciones sería un rechazo de las tesis utilitaristas y libertarias que hemos descripto precedentemente, y un acuerdo en lo que respecta a: 1) la igualdad en las libertades básicas; 2) y, en el campo social y económico, la admisión de aquellas desigualdades que redundan en beneficio de los menos favorecidos.

Una objeción posible es que el tipo de contrato imaginado por Rawls es un contrato hipotético, que carece de la fuerza de un contrato real. A esto se puede responder que los contratos actuales derivan su fuerza moral de dos ideales: la autonomía y la reciprocidad. Pero muchos contratos reales no realizan estos ideales sino sólo imperfectamente, ya que a las partes o a una de ellas puede faltar suficiente información y/o capacidad de negociación. Un contrato hipotético celebrado bajo el velo de la ignorancia, entre partes iguales por poder y conocimiento, no sería una versión degradada del contrato real sino, por el contrario, su forma pura y por tanto moralmente más significativa.

Bajo el velo de la ignorancia, la gente no arriesgaría en orden a hacer prevalecer sus propios intereses sobre los ajenos: al no saber de antemano que posición ocupará en la sociedad, elegirá los principios de igualdad y diferencia mencionados más arriba, excluyendo toda arbitrariedad en la distribución de ingresos y oportunidades.

De este modo, rechazaría por injusto, por ej., el sistema feudal o de casta, que acuerda privilegios conforme al criterio nacimiento. El sistema del libre mercado en su versión libertaria, que garantiza sólo la igualdad de oportunidades, es menos injusto pero aun así insatisfactorio, porque propone una igualdad de carácter meramente formal. La introducción del criterio de la meritocracia sería una corrección parcial de este defecto, al garantizar además un igual punto de partida (por ej., una igual educación). Pero de todos modos, queda sin resolver el problema de la distribución de los talentos, que constituye una verdadera “lotería natural”. Incluso el hecho

de que la comunidad valore ciertos talentos y la disposición al esfuerzo para cultivarlos tienen su origen en aquella “lotería”.

En esta cuestión, por aplicación del principio de diferencia, sostiene Rawls que la recompensa de los talentos naturales debe pertenecer a la comunidad en su conjunto, a la cual corresponde proceder a su justa distribución. Esta tesis genera la comprensible objeción de quienes (como por ej., el economista M. Friedman) consideran que la vida no es justa ni injusta, se trata sólo de hechos, y está fuera de las posibilidades de la sociedad remediar las desigualdades naturales.

Un ejemplo polémico de una idea de justicia separada del mérito es el de la llamada “acción afirmativa”, a través de la cual se busca compensar diferencias debidas a injusticias sociales pasadas o presentes, y promover la diversidad, a través del favorecimiento de ciertas minorías en desventaja desde el punto de vista racial o socioeconómico, por ej., privilegiando el ingreso a la universidad de postulantes de minorías raciales o de sectores sociales postergados.

Es cierto que una justicia que considere el éxito como fruto exclusivo del mérito estará menos inclinada a la solidaridad. Pero aun así la justicia no puede separarse totalmente del concepto de mérito, ya que posee un aspecto honorífico ineludible, señalando cualidades dignas de recompensa y premiándolas efectivamente. A su vez, este aspecto honorífico tiene una intrínseca relación con los fines de la respectiva institución. En el caso de la universidad, su fin primero y propio es el de la excelencia académica, que resultaría corrompido si fuera desplazado por el fin de la integración social. Esta consideración nos introduce en otra teoría ética: la que se funda en el concepto de virtud.

4.5 *Ética de la virtud*

Esta expresión reúne doctrinas muy diferentes entre sí: mientras algunas enfatizan la objetividad de ciertos fines, sociales o naturales, otras conciben la virtud como rasgos de carácter que sólo de un modo indirecto tienen relevancia en el campo normativo. Describimos brevemente algunas de las principales variantes.

4.5.1. Aristóteles. El fin de la polis

El ejemplo antes citado de la acción afirmativa y el ingreso a la universidad, nos permite comprender que, para definir lo que es justo en una determinada práctica social, es necesario definir cuál es su fin, y cuáles son las virtudes que honra.

La idea de justicia que desarrolla Aristóteles se funda en dos principios:

- 1) la justicia es *teleológica*: para definir derechos, es necesario definir el teloso fin de la correspondiente práctica;
- 2) la justicia es *honorífica*: dicho *telos* implica virtudes que se deben honrar y recompensar.

Por ej., se pregunta Aristóteles, ¿cuál sería el criterio justo para la distribución de flautas? En justicia, deberían adjudicarse a los mejores ejecutantes, porque para eso es una flauta, para producir música.

En consecuencia, según Aristóteles no se puede separar la justicia de la comunidad política de la idea de lo que es la vida buena. La política debe formar buenos ciudadanos, capaces de encarnar ese ideal. La justicia distributiva no es tanto sobre distribución de dinero cuanto sobre la distribución de oficios y honores, que deben ser asignados con preferencia a aquellos que se destacan en la virtud cívica y en el conocimiento del bien común. En cambio, la filosofía política moderna se opone a esta idea de la existencia de un fin en la comunidad política, y considera que ésta debe limitarse a garantizar que los individuos puedan elegir y procurar sus propios fines.

Por otra parte, para los modernos, la política es con frecuencia sólo un mal menor. Para Aristóteles, en cambio, es esencial para la vida buena. La razón de ello es teleológica: el fundamento de la política se halla en nuestra naturaleza, más precisamente en nuestro lenguaje, que es signo de nuestra inclinación social y de nuestra capacidad de deliberación sobre el bien. La *polis* es “anterior” (en función) al individuo: sólo en ella desarrollamos plenamente nuestra naturaleza, a través de sus leyes, que generan en los ciudadanos los hábitos virtuosos, y el más importante de ellos, la prudencia.

A primera vista, daría la impresión de que este énfasis en la naturaleza más que en la elección debe dar lugar a una visión ética menos crítica de los arreglos sociales, como parece suceder, por

ej., con la esclavitud, que Aristóteles admite fundándose en la idea de que el rol social justo para cada persona es el que corresponde a su naturaleza. En el caso del esclavo, su condición sería “natural”. Rawls, en cambio, rechazando la idea de *telos*, enfatiza la importancia de la elección: la esclavitud es injusta porque es un rol no elegido. En este sentido, una ética teleológica puede ser más crítica que una ética de la elección: al menos en teoría, una esclavitud consentida sería aceptable para Rawls. Para Aristóteles, en cambio, si el esclavo lo es por la fuerza, este hecho es signo de que su esclavitud no es “natural”. No basta el mero consentimiento.

4.5.2 El comunitarismo. Del yo independiente al yo narrativo

Para las posturas filosóficas individualistas, el poder político se basa en el consentimiento de los ciudadanos como seres libres. Este consentimiento puede provenir de la libertad entendida empíricamente, o de la autonomía fundada en la ley moral, o puede consistir en un consentimiento no real sino hipotético del yo independiente de roles (*unencumbered self*), identidades, o visiones del mundo, que elige bajo el velo de la ignorancia.

Por ello, en contra de las teorías de la justicia que derivan los derechos de una idea de vida buena, Rawls sostiene que el gobierno debería ser independiente de ellas, y mantener una posición neutral a fin de resguardar la libertad individual. En breve, para esta última posición el derecho, lo “justo”(ámbito de autonomía) es independiente del bien, lo “bueno” (los fines de cada uno), y tiene prioridad sobre él en el campo político. Lo que nos definiría como sujetos es en primer lugar nuestra capacidad de elegir, no los fines que elegimos. El yo es anterior a sus fines.

Sin embargo, cabe preguntarse si esta neutralidad es posible: ¿pueden definirse derechos y deberes sin tratar cuestiones morales sustanciales?

A esta visión voluntarista del yo que hoy prevalece, se contraponen una visión alternativa, de carácter narrativo, que busca conjugar reclamo comunitario con la libertad individual. En este campo se ubica Alasdair MacIntyre, con su concepción narrativa-teleológica del yo. La libertad real, para él, surge más de la interpretación del conjunto de la propia historia que de un acto soberano de voluntad. A través de esta historia se revela una identidad de carácter social, inserta en la historia de la propia comunidad. En la línea de Aristóteles, el *telos* de la comunidad es el de sus miembros.

En consecuencia, no se puede reflexionar sobre la justicia abstrayéndola de la relación de la persona con su comunidad y su concepto de la vida buena. Pretender excluir del ámbito público las convicciones sustantivas, morales y religiosas, lejos de asegurar el respeto mutuo, en la práctica puede producir resentimiento y empobrecimiento de la vida pública.

En una obra posterior, *Political Liberalism* (1993), Rawls reelabora su idea de neutralidad: la persona puede estar constituida también por sus convicciones, pero en el ámbito público debe primar una concepción exclusivamente política de la persona, separada de su idea de la vida buena, y respetuosa de los límites de la razón pública, único modo de aceptar y tolerar el hecho social del “pluralismo razonable”.

Como hemos dicho, sin embargo, semejante neutralidad, aun con los matices mencionados, es imposible: el debate sobre el aborto y la investigación con células madres depende del real estatuto ontológico del embrión; y el caso del matrimonio homosexual depende de la concepción del matrimonio. Estos debates no se resuelven por el mero recurso a la autonomía. En la perspectiva aristotélica, ambas discusiones están vinculadas a la teleología: la del ser humano y la de sus instituciones.

Un discurso que incorpore esta dimensión de los problemas no tiene por qué identificarse con el discurso religioso conservador. Se trata de pensar en un concepto de razón pública que tome en serio las cuestiones morales y religiosas, no sólo en temas de sexo y aborto sino en todos aspectos vida social.

4.5.3 Éticas del carácter, basadas en la virtud

La versión actualmente más difundida de la ética de la virtud, en especial en el ámbito bioético, es aquella que va más allá de la disposición a obrar conforme a leyes o principios, para enfatizar la importancia de los motivos y sentimientos que son, precisamente, característicos de la virtud. Se trata de valorar la figura del hombre virtuoso por encima de la del mero “cumplidor”.

La ética de la virtud no es una reformulación meramente semántica de la ética de las normas o de los principios. Es cierto que entre las normas y la virtud existe una cierta complementariedad. Pero no se trata, sin embargo, de una perfecta correspondencia. Hay ciertas virtudes que no corresponden a principios u obligaciones específicas. Aun así, la ética de la virtud no puede prescindir de las normas: no sólo el carácter tiene importancia, sino también la acción que se realiza.

Como evaluación crítica se podría señalar la menor relevancia del tema de las virtudes cuando se trata de relaciones entre extraños (por ej. entre un paciente y un médico que se encuentran por primera vez): en tales situaciones cumplen un rol más decisivo los derechos y las normas. Otro problema, común a todas las éticas de la virtud, es la dificultad para definir las virtudes relevantes en las sociedades pluralistas, en las que falta la idea de un fin común con suficiente contenido sustantivo. Finalmente, en la medida que el concepto de virtud se identifica exclusivamente con ciertos rasgos de carácter, el mismo resulta insuficiente para justificar acciones específicas. En el fondo, el aporte positivo de la ética de la virtud como ética del carácter sería exclusivamente un enriquecimiento de la vida moral a través de una consideración más adecuada del rol que desempeñan en ella los sentimientos y las motivaciones.

¿Es posible concebir un concepto de virtud que no quede confinado al campo de las motivaciones, sino que pueda además tener verdadera relevancia normativa cubriendo la distancia entre los principios y normas generales y las acciones concretas? La reelaboración del concepto aristotélico de virtud por parte de S. Tomás procura dar una respuesta a ese interrogante.

4.5.4 Santo Tomás. Los fines virtuosos

En la visión de Aristóteles, la ética personal (desarrollada fundamentalmente en su *Ética a Nicómaco*) es coronada por la ética política (su obra *La política*) y constituye su preámbulo. Es en la pólis donde el ciudadano encuentra el horizonte de su plenitud, porque en ella halla el fin (*télos*) hacia el cual orientar su vida. Este *télos*, sin embargo, aunque sea interiorizado por el individuo a través de la virtud, sigue siendo de algún modo exterior a él, y carente de auténtica universalidad. Además, la conexión entre dicho *télos* y las conductas concretas está mediada simplemente por la referencia al criterio de las personas prudentes, regla que implica una considerable dosis de incertidumbre.

Santo Tomás lleva los principios prácticos al interior de la razón moral. Ésta conoce naturalmente no sólo el imperativo de hacer el bien y evitar el mal, sino también los fines de la praxis en los diferentes ámbitos de la vida humana, los llamados fines virtuosos. Los fines virtuosos no son todavía virtudes, pero sí son la “semilla” de las virtudes (*semen virtutum*), que se desarrollan a través de la práctica de actos conforme a la virtud, hasta que ésta se convierte en un hábito,

un modo de obrar estable, como una “segunda naturaleza”, que imprime su racionalidad en las pasiones, orientándolas hacia el bien de la persona.

Así, por ejemplo, existe en nosotros un conocimiento natural (no “innato”, porque se actualiza a través de la experiencia) de lo que es ser justo, ser valiente, ser veraz, etc. Las normas que concretan estos ideales y que se nos comunican a través de la educación no serían comprensibles para nosotros como normas *morales* si no existiera ya en nuestra razón práctica ese conocimiento básico de estos ideales o fines, que son las declinaciones más generales del bien moral. La experiencia del aprendizaje y de las conductas reiteradas hará a ese conocimiento natural cada vez más rico y diferenciado. Pero nunca podría generarlo donde no está ya virtualmente presente.

¿De dónde procede ese conocimiento natural de los fines virtuosos? Ellos se originan, según Santo Tomás, en el conocimiento por parte de la razón práctica del dinamismo de las inclinaciones naturales y sus fines. Como es sabido, S. Tomás diferencia tres inclinaciones o conjunto de inclinaciones naturales en el hombre: una que es común a todos los seres, la de conservarse en la existencia; una que es común a todos los animales, la de reproducirse y educar a la prole; y finalmente, aquella que es específicamente humana, a saber, la vida en sociedad y el conocimiento de la verdad acerca de Dios.¹¹ No están las tres al mismo nivel: la más específica, la tercera, informa a las otras dos, más genéricas. En su propio nivel, cada una de ellas tiende a su fin *propio*, el cual todavía no tiene carácter moral, porque está en la base tanto de las acciones buenas como de las malas: beber o embriagarse, unirse a la propia esposa o cometer adulterio, ingresar en una banda criminal o en una asociación benéfica, etc.

Pero la razón práctica, a partir de su conocimiento universal del bien es capaz, a través de su funcionamiento natural y espontáneo, de interpretar los fines propios de las inclinaciones naturales en su conexión con el bien de la persona como tal, descubriendo en ellos los fines *debidos* de dichas inclinaciones, los que expresan los bienes *para* la persona, que constituyen en su conjunto el bien *de* la persona como tal. De esta manera, nuestra razón es capaz de discernir en los actos originados en la misma inclinación natural, aquellos que son ordenables al fin de la persona, y por lo tanto son buenos, y aquellos que no lo son, los actos malos.

.....
11 Cf. S.Th. I-II, 94.2.

Nótese que la norma moral no es constituida por las inclinaciones naturales en su realidad física, sino en su dimensión racional, es decir, en las mismas en cuanto iluminadas por la razón práctica, y por lo tanto, en cuanto son expresión del *bonum rationis*. La expresión “naturaleza humana”, en este sentido, no se refiere a la naturaleza biológica, sino a la naturaleza del hombre tal como es interpretada por la razón.

De esta manera, el *télos* de la vida moral se interioriza y universaliza, como conocimiento natural del bien y de sus articulaciones más generales. Asimismo, las virtudes no sólo son la base para el desarrollo de cualidades de carácter, actitudes virtuosas, como se tiende a interpretar hoy cuando se habla de ética de la virtud. Si así fuera, la ética de la virtud quedaría confinada al campo de la parénesis y de la educación moral, sin incidencia directa en el ámbito normativo.

Por ejemplo, la justicia puede ser entendida simplemente como un rasgo de carácter que describe el modo de ser de ciertas personas, así como la intención o el modo en que realizan ciertos actos. Pero no sería una cualidad de los actos en sí mismos, sino en el sentido vago de ser el tipo de actos propios de una persona justa. Se hace visible aquí la circularidad a la cual parecería condenada la ética aristotélica: es justo aquél que realiza obras justas; son justas las obras que proceden de un hombre justo. A raíz de este problema, se interpreta con frecuencia que afirmar que una conducta es buena porque es “justa” no formaría parte de una argumentación propiamente dicha, sino que expresaría sólo la conclusión de un argumento, conclusión a la cual se llegaría por otros medios que no tienen que ver con el concepto de justicia (como podría ser la referencia a determinadas normas, la evaluación de la utilidad, de las consecuencias, etc.).

Para la ética tomista de la virtud, en cambio, las conductas son calificadas como buenas o malas por referencia a los fines virtuosos, es decir, por su aptitud para realizar dichos fines. Así, una conducta sexual será casta no en la medida en que se adecue a ciertas normas (aunque sean reveladas), a ciertos dinamismos biológicos, o que produzca determinadas consecuencias, sino en tanto pueda considerarse la realización de los fines naturales de la sexualidad, o para decirlo en un lenguaje más moderno, su significado.

4.6 La casuística

Las teorías éticas que recorrimos hasta aquí están basadas en principios: utilidad, libertad individual, autonomía de la voluntad, justicia como equidad, virtud. Frente a ellas, se ha desarrollado a lo largo de los siglos una ética basada en el estudio de los casos, y por lo tanto en tensión con (cuando no en directo repudio de) la idea de una moral concebida como “ciencia” en el sentido de sistema cerrado, y de los juicios morales basados exclusivamente en principios.

Se puede trazar una comparación con la *Case Law*, teoría de los precedentes judiciales, en el sentido de un crecimiento por incremento, yendo de los casos simples a los más complejos. A partir de la reflexión sobre situaciones concretas se elaboran casos paradigmáticos, de manera que por comparación con los mismos se procede a diferenciar nuevos casos, que a su vez sirven de base para elaboraciones ulteriores.

Sería falso oponer la casuística a los principios: ella no los sustituye sino que, más bien, los presupone. De otro modo sería imposible no sólo fundar racionalmente la resolución de los casos, sino también resolver los conflictos entre casos o entre juicios. Por otro lado, no hay ningún motivo de peso para acordar “prioridades epistémicas” entre casos y principios.

El análisis de los casos tiene el mérito de incorporar a la argumentación moral el razonamiento analógico propio de dicho método. Y brinda además sensibilidad al contexto de las conductas, permitiendo elaborar una moral más ajustada a las exigencias de la realidad. En este sentido, la casuística es un componente imprescindible en el trabajo ético si este aspira a elaborar respuestas realistas y practicables.

Por otro lado, la experiencia, especialmente en el campo bioético, demuestra que muchas veces resulta más fácil coincidir en la interpretación de casos y generar consensos a partir de ellos, que hacerlo en referencia a principios teóricos. La misma respuesta a una situación concreta puede fundarse a partir de teorías diversas.¹²

12 A. R. Jonsen; S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1988.

4.7 Teorías de la moralidad común basadas en principios

Existen finalmente teorías que encuentran su fuente en la moralidad común, es decir, que toman sus premisas básicas de la moralidad compartida en una sociedad, expresión del sentido común no filosófico y de la tradición. Entre las teorías de la moralidad común, resultan especialmente interesantes aquellas que se estructuran a través de principios, pero a diferencia del utilitarismo o el kantismo, no son *monistas*, es decir, fundadas en un solo principio de carácter absoluto, sino que son *pluralistas*, se componen de dos o más principios no absolutos (*prima facie*). W. Frankena, por ej., identifica dos principios, el de benevolencia (que busca maximizar las consecuencias positivas) y el de justicia (un principio igualitario para la distribución de bienes y males, que es independiente de las consecuencias). W. D. Ross, por su parte, sostiene la existencia de varios principios básicos e irreductibles, que generan obligaciones *prima facie*, sin que exista una prioridad entre ellos.¹³ Una propuesta similar en el campo específicamente bioético es el *principialismo* de Childress y Beauchamp que desarrollaremos más adelante.

Estos principios están a su vez enraizados en las creencias morales compartidas por la sociedad. Por ello, los mismos generan mayor consenso que las teorías, y de un modo u otro se encuentran presentes en todas ellas. El hecho de que los principios se extraigan de la moralidad común no significa, sin embargo, que se limiten a reflejarla, y que la moralidad común se identifique sin más con las costumbres que de hecho tienen vigencia en una sociedad. Los principios son estándares morales que permiten criticar las deficiencias morales de estas últimas.

Estos principios no son absolutos, porque ello los haría excesivamente rígidos, pero tampoco son orientaciones genéricas, que dejaría demasiado terreno para la arbitrariedad. Entre estos dos extremos, los principios pueden considerarse como criterios normativos que permiten justificar obligaciones o decidir en casos de conflicto a través de una tarea de sopesar y equilibrar los diferentes principios y normas aplicables. Así, por ej., matar a otro será un acto incorrecto en principio (*prima facie*), pero podría ser la única manera de cumplir con una obligación prioritaria (como sería defender la vida de alguien a nuestro cargo frente a un agresor).

13 Salvo la prioridad de la no-maleficencia sobre la beneficencia, cf. W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Sígueme, 1994.

A este tipo de teorías se les suele objetar que no cuentan con un método sistemático para resolver *a priori* los conflictos entre normas y principios. Pero en realidad, ningún sistema puede prever *a priori* todo el espectro de conflictos posibles. La ilusión de un sistema moral exhaustivo choca contra la complejidad, la conflictividad y la ambigüedad que son rasgos insoslayables de la vida moral. Por ello, aunque hablamos de *teorías* de la moralidad común, no debemos suponer que exista una teoría subyacente a la moralidad común, o que pueda elaborarse una a partir de ella.

4.8 Conclusión

Quizás la conclusión más importante que se pueda extraer de este recorrido es que la mejor alternativa no es necesariamente elegir una teoría y descartar las restantes. En primer lugar porque, teniendo en cuenta los importantes límites de cada una de las teorías presentadas, parece razonable dudar de que exista o pueda elaborarse en el futuro un sistema capaz de resolver de modo unívoco todos los problemas éticos que la realidad pueda plantear. Esto avala nuestras reservas respecto de las posturas fundacionalistas.

Hemos dicho ya, además, que diferentes teorías pueden compartir principios, obligaciones, derechos, responsabilidades y virtudes. A veces, importantes diferencias en el plano de la justificación de los juicios pueden resultar relativamente irrelevantes en el de las obligaciones primarias y de los casos concretos.

Esto es especialmente notorio en teorías que parten de la moralidad común, pero de modo general se puede decir que las teorías que hemos reseñado no están entre sí en una total contradicción, aunque esto no comporte negar que a veces los desacuerdos puedan ser profundos e insanables. Así, por ej., un utilitarista tenderá a emitir juicios favorables a la investigación con seres humanos, en vistas a los potenciales beneficios para futuros pacientes, mientras que un no-utilitarista mostrará más circunspección respecto de los eventuales beneficios y más preocupación por la efectiva o posible violación de los derechos individuales. Pero, al menos, es razonable suponer que la distinción especulativa entre teorías es menos significativa para la ética práctica de lo que se suele imaginar.

5. *El problema del método en la teología católica*

En el campo de la moral católica, tras el Concilio Vaticano II, y sobre todo a partir de *Humanae vitae* (1968), tuvieron lugar apasionados enfrentamientos entre teorías y métodos que, siendo muy diferentes, compartían la misma pretensión de exhaustividad y de sistema, y se presentaban como alternativas excluyentes. Si bien la discusión mermó, en términos generales, después de *Veritatis splendor* (1993), el problema del método no ha sido resuelto, y cabe preguntarse cómo reiniciar un diálogo menos pretencioso y más constructivo.

5.1 Los avatares de la moral post-conciliar. Humanae vitae

Dos procesos convergen en la crisis que sobreviene a pocos años del Concilio. Por un lado, el Concilio había invitado a la elaboración de una moral mejor fundada en la Sagrada Escritura.¹⁴ Esta consigna fue recibida con entusiasmo, pero quizás sin tener suficiente conciencia de la complejidad de esta empresa. De la Biblia no podemos extraer de modo directo, por ej., normas de acción aplicables sin más a nuestra actualidad. ¿Qué método debemos seguir para fundar e inspirar bíblicamente el contenido de la moral? La falta de una respuesta apropiada derivó en el fracaso de sucesivos intentos que, o bien confinaban la Sagrada Escritura a un capítulo introductorio pero sin real influencia en el desarrollo de la reflexión, o bien se perdían en afirmaciones genéricas con escasa relevancia práctica.

14 OT 16.

Por otro lado, debe señalarse la reacción suscitada por la encíclica *Humanae vitae* (HV), que se pronunció negativamente sobre la anticoncepción contradiciendo tanto el dictamen de mayoría de la comisión pontificia creada al efecto, como las expectativas generadas en la opinión pública eclesial de un posible cambio de posición del magisterio con relación al tema.¹⁵

Esta encíclica afirma, en efecto, que “cualquier (*quilibet*) acto conyugal (es decir, *todo* acto conyugal) debe quedar abierto a la transmisión de la vida” (n.11). En consecuencia, excluye todos los *métodos artificiales*: “queda (...) excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga como fin o como medio, hacer imposible la procreación”(n.14). Se trataría de una violación de la ley natural, es decir, la ley de la naturaleza humana, transformándose el hombre en “árbitro” de las fuentes de la vida humana (n.13).

El texto reconoce, sin embargo, la licitud del recurso a los *períodos infecundos* (n.16), ya que esta práctica respeta las leyes naturales (no simplemente biológicas, sino las leyes de la naturaleza *humana*), y en ella el hombre se comporta como “administrador”, no árbitro, de su capacidad de dar vida (n.13). Esto supone, obviamente, que existan “serios motivos” (n.16), pues de lo contrario, se trataría de un acto anticonceptivo.

La anticoncepción, así definida, constituye un acto “*intrínsecamente* desordenado” (n.14), es decir, un acto que es moralmente malo *siempre y en cualquier circunstancia*: ninguna intención o situación puede justificarlo. Por ello, la encíclica excluye el recurso al principio del *mal menor* (*ibid.*): éste se aplica para decidir entre males *no* morales (ej., amputar un pie al paciente para evitar su muerte), pero no para justificar el mal moral, “ni aun por razones gravísimas”.

Esta enseñanza suscitó profundos cuestionamientos: ¿No se está incurriendo en la “falacia naturalista” al intentar deducir de la naturaleza (plano del ser) una exigencia moral (plano del deber ser)? ¿Tiene sentido hablar de actos intrínsecamente malos, es decir, que nunca y bajo ninguna circunstancia pueden justificarse? ¿Y obliga el magisterio a aquellos que en conciencia no logran convencerse de la racionalidad de esta norma o consideran que se hallan en un “conflicto de deberes”?

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

Estando la tradición y el magisterio de la Iglesia tan comprometidos con esta enseñanza, hasta el punto de presentar la misma como íntimamente ligada a la revelación, el problema de la relación entre fe y razón en el campo moral se convirtió en objeto de ásperos debates.

5.2 *Ética de la fe y moral autónoma*

La discusión de la relación entre fe y razón en el campo moral dio lugar a dos corrientes contrapuestas. Por un lado, los representantes de la llamada “ética de la fe” pretendieron derivar a partir de la revelación una normativa moral de contenidos específicamente cristianos, asignando a la razón un rol fuertemente subordinado.¹⁶ La corriente conocida como “moral autónoma”, por el contrario, intentó salvar la autonomía de la razón frente a la fe, asignando a cada una de ellas un ámbito específico: la fe quedaba confinada al denominado “*ethos* salvífico”, el ámbito de las motivaciones y actitudes específicamente cristianas, mientras que a la razón se le atribuía la elaboración del “*ethos* mundano”, el de las normas de acción, sin que se lograra resolver de modo convincente la vinculación entre ambas esferas.¹⁷

Para la “moral autónoma” la fe, sin perjuicio de desempeñar una función crítica y estimulante con relación a la razón (A. Auer), en el ámbito moral cumple sólo un rol parenético, exhortativo (B. Schüller; R. McCormick). Ello no significa que la fe sólo pueda aportar una buena motivación carente contenidos, pero éstos tienen la forma de “indicaciones antropológicas” (K. Demmer), es decir, una visión del hombre, indispensable aunque insuficiente para la elaboración de las normas de acción.

La distinción entre un “*ethos* salvífico” y un “*ethos* mundano” se corresponde con la distinción dentro de los actos humanos entre la *bondad* de la intención, y la *corrección* de la acción exterior. Ambas notas pueden no coincidir: un acto correcto, es decir, conforme a la norma moral, puede

16 Entre los principales representantes de esta corriente se encuentran: H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, Ph. Delhaye, G. Ermecke, B. Stöckle, etc.

17 Cf. Sobre este debate: S. Bastianel, “Autonomía y teonomía”, en: NDTM, 120-135, 123-127. Entre las obras de referencia de la “moral autónoma”: A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*, Milano, Paoline, 1991; S. Bastianel, *Autonomia morale del credente*, Brescia, Morcelliana, 1980.

ser realizado con mala intención, y un acto incorrecto, con una intención buena. En el orden de la salvación contará la intención, y en el de la construcción del mundo, la corrección.

En lo que respecta a la bondad de las intenciones, la doctrina de la *opción fundamental* procuró presentar una visión más unificada de la vida moral. Según esta hipótesis, a través de las elecciones particulares (nivel “categorial”) e incluso más allá de ellas, el agente moral está decidiendo sobre su vida como un todo frente al bien y a Dios (nivel “trascendental”). Los actos particulares y la opción fundamental no se identifican, aunque tampoco pueden separarse. Entre ellos se da una relación compleja: los primeros pueden ser más periféricos o más centrales; en este último caso, podrían cambiar la opción fundamental, pero esto no sucede necesariamente. Esta hipótesis despertó mucho recelo, porque parecía separar indebidamente la intencionalidad—y en el caso de los cristianos, la opción de fe y caridad— de los actos concretos.¹⁸

En lo que respecta a las acciones, por su parte, los representantes de la moral autónoma postulaban una metodología consistente en la ponderación de los valores en juego (*teleologismo*), la proporción entre bienes y males ónticos (*proporcionalismo*), o las consecuencias positivas o negativas (*consecuencialismo*), pero realizada en el contexto de una cosmovisión cristiana (M. Vidal), a la luz de una opción fundamental de fe-caridad (S. Bastianel).¹⁹

La corriente de la moral autónoma y las diferentes propuestas metodológicas reunidas bajo el nombre de “proporcionalismo” dieron forma sistemática a la crítica dirigida contra la *Humanae vitae* y su fundamentación teórica. Ambas partes del debate entendían que lo que estaba en juego, en el fondo, no era sólo un problema particular de moral sexual, sino el modo de fundar la ética y la moral cristiana en su conjunto. Y el foco de la polémica se concentró de modo especial en la doctrina de los actos intrínsecamente malos, cuyo cuestionamiento fue considerado por muchos como un grave peligro para el edificio entero de la moral.²⁰

18 Un panorama completo sobre las diversas modalidades de esta teoría puede consultarse en A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental*, Roma, PUG, 1995. Para una crítica de la fundamentación trascendental, cf. A. Rodríguez Luño, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 1998³, 58-69.

19 El método y sus bases teóricas han sido expuestos por B. Schüller, cf. FGM. Entre los autores de esta corriente, pueden mencionarse: P. Knauer, L. Janssens, R. McCormick, R. Ginters, B. Hoose, etc.

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

Un pequeño cuadro puede ilustrar la distinción entre niveles propuesto por los defensores de la moral autónoma y el teleologismo:

Nivel trascendental	<i>Ethos salvífico</i>	Opción fundamental	Bondad	Valores	Bienes morales
Nivel categorial	<i>Ethos mundano</i>	Elecciones categoriales	Corrección	Consecuencias	Bienes ónticos

5.3 Los actos intrínsecamente malos

Ante todo es necesario precisar el significado de la expresión “actos *intrínsecamente* malos”, que adolece de cierta ambigüedad. En efecto, la misma puede aludir a aquellos actos prohibidos por el hecho de ser moralmente ilícitos, en contraposición con aquellos que son prohibidos por una razón extrínseca a los mismos. En este sentido, todos los actos moralmente malos son también intrínsecamente malos.

Pero, en una acepción más específica, aquella expresión está referida a aquellos actos moralmente malos, que “lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias” (VS 80; RP 17). Por consiguiente, “hay comportamientos cuya elección es siempre errada porque ésta comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral” (CEC 1761; VS 78).

Los actos que son malos *intrínsecamente* se distinguen de otras acciones cuyo objeto es malo en la generalidad de los casos (*ut in pluribus*), pero no siempre. Por ejemplo, existe la obligación de devolver los depósitos. Pero no hacerlo no puede considerarse malo “en sí mismo”, con prescindencia de la intención y las circunstancias: un cambio en la situación (*mutatio materiae*) podría justificar la retención de un depósito: por ej., el dueño del arma depositada perdió la razón o pretende utilizarla contra la patria.²¹ Sustraer la propiedad de otro es malo en la generalidad de

21 Cf. S.Th. I-II, q.94, a.4; II-II, q.57, a.2, ad 1.

los casos, pero no en el caso en que se sustrae un alimento por hambre (el llamado “hurto familiar”),²² o se incumple una promesa que deviene imposible de sostener.²³ Aquí también, por una *mutatio materiae*, la norma que rige para la generalidad de los casos (no sustraer o retener la propiedad ajena; cumplir juramentos y votos) resulta inaplicable.

A diferencia de los casos anteriores, en la tradición católica se considera que matar a un inocente, mentir, o practicar la anticoncepción, son actos malos *en sí mismos*, y por tanto, *nunca* pueden ser justificados, porque *necesariamente* implican una intencionalidad orientada al mal.

Ahora bien, ¿es posible definir un acto como intrínsecamente malo con independencia de las circunstancias en que se realiza y las consecuencias que conlleva? En este interrogante se expresa el problema, en modo alguno nuevo, de la tensión entre principios y normas, y su aplicación práctica. Es en este punto donde se enfrentaron, sobre todo en las décadas de los '70 y '80 las dos corrientes conocidas como deontología y teleología (más o menos identificada con el proporcionalismo).

5.4 Deontología y teleología

Esta terminología, proveniente de la filosofía analítica, es introducida con modalidades propias por B. Schüller, quien adopta, con ciertos cambios, una distinción formulada por C.D. Broad.²⁴ Según este criterio, se denomina “teleológica” la teoría de ética normativa según la cual *todas* las acciones y omisiones del hombre se determinan *exclusivamente* en base a sus consecuencias. Por exclusión, quedan definidas como “deontológicas” las teorías según las cuales *no todas* las acciones deben ser valoradas desde el punto de vista moral exclusivamente en base a sus consecuencias.²⁵

En realidad, si seguimos la distinción de Broad, sería más correcto decir que las doctrinas deontológicas afirman la existencia de *absolutos morales*, en un sentido *material*, es decir, referidos a acciones concretas que se pueden calificar de intrínsecamente malas, y por lo tanto, las normas

22 Cf. S.Th. II-II, q.66, a.7.

23 Cf. S.Th. II-II, q.89, a.7; q.88, a.3, ad 2.

24 La distinción habría sido introducida en 1930 por C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theories*, London 1967 (9° ed.), 206 ss., cf. FGM, 221 n.1.

25 Cf. FGM, 366.

que las prohíben tienen un valor absoluto y sin excepciones. Las doctrinas teleológicas, en cambio, serían aquellas que sólo admiten la existencia de absolutos morales en sentido *formal*, por ej., las normas que prohíben el homicidio o el adulterio, sin especificar todavía qué conductas corresponden a estos términos.²⁶ En consecuencia, las normas materiales, que describen acciones concretas serían siempre pasibles de excepciones. La doctrina moral de la Iglesia, según esta clasificación, sería teleológica en la mayoría de los ámbitos, pero deontológica en lo relativo a la sexualidad y a la vida, y ciertos temas particulares.

Así sucede con la mentira. Quien se niega a responder o responde con falsedades al asesino que le pregunta por el paradero de su próxima víctima (y que aquél efectivamente conoce), ¿está mintiendo? Según la doctrina tradicional (deontológica en este tema) y sostenida todavía hoy por algunos autores (G. Grisez),²⁷ estamos ante un absoluto moral, la prohibición de mentir, y ninguna consecuencia por grave que sea puede justificar la trasgresión de dicha norma. En el caso aludido, habría que evitar la mentira aunque cueste la vida de la víctima.

Un teleólogo, en cambio, analizaría el tema de un modo distinto. Hay acciones que pueden ser malas desde un punto de vista físico, en el nivel pre-moral u óntico, pero que no son necesariamente malas desde el punto de vista moral. Así, en el tema señalado, la falsa declaración siempre acarrea un cierto mal al que la recibe, a saber, el retaceo de una información que solicita, a pesar de lo cual algunas veces puede estar justificada. En otras palabras, no siempre una falsa declaración (nivel pre-moral, óntico) es mentira (nivel moral). La falsa declaración puede considerarse lícita, y por tanto, diferente de la mentira, cuando hay motivos suficientes (valores, consecuencias, otros bienes ónticos) que superen el mal óntico que toda falsa declaración comporta, en cuanto uso del lenguaje que no comunica la verdad.

Del mismo modo, cometer homicidio, adulterio, mentir, robar, etc., son acciones intrínsecamente malas, pero sólo la ética normativa puede determinar a través de la ponderación de las consecuencias *cuándo* quitar la vida, tener relaciones con una mujer casada, decir una falsedad, sustraer lo que pertenece a otro, etc., constituyen actos ilícitos. Así sería posible evitar el extremo rigor de algunos juicios normativos *deontológicos* que, a juicio de los teleólogos, excluyen toda consideración de las consecuencias de los actos (*fiat iustitia, pereat mundus*).

26 Cf. PFB, 115.

27 Cf. G. Grisez, *Living a Christian Life*, Quincy (Illinois), Franciscan Press, 1993, 406-7.

Al sostener esto, los representantes de esta corriente no creen estar introduciendo una “revolución” en la tradición moral. A través del principio del doble efecto, el método teleológico había sido practicado ampliamente en los siglos precedentes, reservando las valoraciones deontológicas sólo para aquellos ámbitos que se quería preservar especialmente frente a todo cálculo consecuencialista (cf. K. Demmer). Se trataría, en suma, de superar el dualismo metodológico subsistente, a fin de lograr una argumentación más coherente y comunicable.²⁸

El teleologismo *parece* responder de un modo más racional al problema de la anticoncepción. ¿Cuándo es ilícito el uso de anticonceptivos? Cuando el mal (óntico) consistente en impedir la fecundidad natural, no es compensado por la evitación de males mayores, como un riesgo grave para la salud, la convivencia matrimonial o la estabilidad familiar. Cada pareja debe hacer esta ponderación en conciencia, frente a Dios, teniendo presentes las indicaciones del magisterio, para discernir acerca de la aplicabilidad de estas últimas a su situación concreta.²⁹

5.5 *Veritatis splendor: reafirmación de la objetividad moral*

El método teleológico, sin embargo, no carece de dificultades. Si para determinar el objeto moral es preciso tener en cuenta todos los fines o valores en juego, los bienes y males ónticos, y las consecuencias previsibles, ¿no se termina por diluir el objeto moral, obligando a redefinirlo ante cada nueva situación?³⁰ ¿No se está cargando al sujeto moral con la responsabilidad de una evaluación extremadamente compleja y de extensión indefinida? Y si hay que poner un límite a los factores que entran en el cálculo, ¿dónde se coloca tal límite y en base a qué criterio? ¿Cómo se define las “buenas” o “malas” consecuencias? El teleologismo en sus diferentes versiones no logra dar una respuesta satisfactoria a estos interrogantes, lo que puede debilitar la objetividad moral en favor de una racionalidad meramente técnica (es bueno lo que trae “buenas” consecuencias, lo que “mejora” el “estado del mundo”).

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

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

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

La encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor* (1993) se propuso conjurar este peligro, poniendo fin al complejo debate.

5.5.1 La perspectiva de la persona que actúa

La discusión parecía estancada a este punto en una especie de dilema. Si se atribuye valor moral a una descripción puramente física de ciertos actos, se cae en problemas sin solución. Por ej., si se define quitar la vida a otro como intrínsecamente malo, ¿cómo justificar la legítima defensa, o matar en guerra, o la pena de muerte? Por otro lado, si el valor moral del acto se hace depender de la intención con independencia del acto exterior, la moral se deslizaría hacia el subjetivismo (en este caso, matar sería lícito o no según la intención). Uno de los grandes aciertos de VS es haber comprendido que el esclarecimiento de este problema depende fundamentalmente de la *perspectiva* que se adopte para la reflexión moral.

En la época moderna, la preocupación por garantizar la objetividad del orden moral generó una tendencia a abordar la conducta humana a partir de su exterioridad, de su ser físico, juzgado en relación con la ley. A ésta se la denomina “perspectiva de la *tercera persona*”, en la que se adopta el punto de vista del observador imparcial, como el legislador o el juez. Encuadrada en esta perspectiva, la doctrina de los actos intrínsecamente malos se hacía vulnerable a la crítica de derivar conclusiones morales de la realidad física de los actos.

VS 78 define la perspectiva más adecuada para la consideración de los actos humanos desde el punto de vista moral: “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en *la perspectiva de la persona que actúa*”, conocida también como perspectiva de la *primera persona*, por contraposición a la de la *tercera persona* que hemos descrito anteriormente.

5.5.2 El objeto del acto moral. La acción intencional

Situándonos desde el punto del agente, su actuación no es simplemente la producción de un hecho físico, que luego es juzgado en referencia a la ley o a ciertas consecuencias, sino “un comportamiento elegido libremente” (VS 78). Esta expresión, que la encíclica repite con insistencia,

reviste una singular importancia, porque revela el carácter *intencional* de las acciones humanas. Ellas no están, por así decirlo, “dadas” de antemano, sino que son *construidas* por el sujeto, a partir de un juicio ordenador y preceptivo de su razón, cuyo resultado cae bajo el objeto formal de la voluntad, que adhiere libremente a dicho juicio.

Por ello, es preciso afirmar que “*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*” (VS 78, subrayado del texto).

El objeto al que la voluntad libremente adhiere al elegir un comportamiento humano, el objeto *moral*, no es su mera descripción física sino el acto mismo considerado *en referencia al orden de la razón*. En la medida en que el acto sea conforme a dicho orden, será causa de la bondad de la voluntad, y su realización contribuirá a la perfección del agente, y lo dispondrá en relación con su fin último.

Esta referencia al orden de la razón, puede explicitarse también como *referencia al bien global de la persona humana*, ya que corresponde a la razón humana la percepción de dicho bien en su verdad integral. Ello no sólo acontece a través de una reflexión especulativa, sino ante todo por el funcionamiento “natural” de la razón práctica, dirigido a integrar en la unidad de la persona las inclinaciones naturales y sus finalidades propias. En esto consiste el contenido esencial de la ley natural, constituida por el conjunto ordenado de los bienes *humanos*, los “bienes para la persona”, que a través de la razón práctica perfeccionada por la prudencia, son puestos al servicio del “bien de la persona” (cf. VS 79; 72).

A su vez, en esta percepción del bien verdadero como aquel consistente con el bien de la persona, la razón práctica aprehende la “ordenabilidad” de los actos humanos al bien y al *fin último* que es Dios. En última instancia, la rectitud de los actos humanos depende del hecho de que su objeto sea o no *ordenable* a Dios, y alcanzan su última perfección en la medida en que son *efectivamente ordenados* a Él mediante la caridad (VS 78). Pero dicha ordenabilidad al fin último se constituye y se conoce, en primer lugar, *en* el objeto del obrar libre que es el *fin próximo* de la elección deliberada, y no al margen de él.

5.5.3 La Veritatis splendor y el “teleologismo”

VS aclara que la moral católica es teleológica en el sentido de que “la moralidad de los actos está definida por la relación de la libertad del hombre con el bien auténtico”, relación que “expresa la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último, es decir, Dios mismo”(VS 72 a). Pero la afirmación de la relación esencial del acto humano con el fin último o, lo que es equivalente, con “el bien en toda su verdad”, permite excluir la idea de que un acto pueda quedar justificado por su mera funcionalidad para “tal o cual fin”.

El teleologismo o proporcionalismo es presentado como una teoría ética que dedica “especial atención a la conformidad de los actos humanos con los fines perseguidos por el agente y con los valores que percibe”.³¹ Los criterios para valorar la rectitud moral de la acción se toman de la ponderación de los bienes y valores implicados, buscando maximizar los bienes y minimizar los males. A su modo, pues, recoge la dimensión teleológica de la moral, pero, ¿de qué fines se trata y en qué relación están con el fin último? ¿Y responden esos valores al bien integral del hombre?

La Encíclica reconoce el esfuerzo de los autores católicos de esta orientación por tomar distancia del utilitarismo y el pragmatismo. Ante todo, ellos admiten que el juicio moral no puede prescindir de la “referencia” al fin último. En segundo lugar, afirman “que los valores morales son señalados por la razón y por la revelación”. Por otro lado, sus propósitos son positivos: la búsqueda legítima y necesaria de argumentos racionales para la fundamentación de las normas morales, búsqueda que responde además a las exigencias del diálogo y la colaboración en el seno de la sociedad pluralista.

Sin embargo, a juicio de VS, subyace en estas teorías una visión inadecuada del objeto del obrar moral, en virtud de la cual la voluntad no estaría implicada en las elecciones concretas que realiza. En efecto, para estos autores, la *bondad* de la voluntad sería juzgada por su referencia a los bienes morales (amor de Dios, benevolencia hacia el prójimo, justicia, etc.), mientras que la

31 La encíclica habla preferentemente de “teorías teleológicas”, haciendo justicia a su multiplicidad y heterogeneidad. Sin embargo, también las reúne bajo el título común de “teleologismo”, para resaltar la diferencia con la “teleología” o la dimensión “teleológica” de la moral. Nosotros preferimos para evitar confusiones, hablar en delante de “proporcionalismo”, aunque no son necesariamente sinónimos.

rectitud del acto se juzgaría por su funcionalidad para lograr ciertos bienes de orden *pre-moral*, o también, no-moral, físico u óptico (salud, integridad física, vida, etc.).

“De este modo –interpreta VS– un acto que oponiéndose a normas universales negativas viola directamente bienes considerados como pre-morales, podría ser cualificado como moralmente admisible si la intención del sujeto se concentra, según una «responsable» ponderación de los bienes implicados en la acción concreta, sobre el valor moral reputado como decisivo en la circunstancia.”³²

Si esto fuera así, ya no existirían prohibiciones morales absolutas, y podrían ser “justificados” comportamientos contrarios a la ley divina y natural.

Pensar en el objeto de un determinado acto moral como un proceso o evento de orden físico o pre-moral solamente valorado en función de su contribución a un determinado estado de cosas, tal como lo hace el proporcionalismo, origina una concepción afín a la mentalidad científica y técnica, propia de una perspectiva de “tercera persona”, ajena a la perspectiva del sujeto que obra, y por lo tanto, poco adecuada para la comprensión de la objetividad *moral*. En compensación, la dimensión moral sería aportada por una voluntad desligada de toda referencia moral a su elección concreta.

Contra esta visión, la VS define desde el principio al acto moral como aquél que produce no sólo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisión deliberada, califica moralmente a la persona misma que lo realiza y determina su fisonomía profunda. Para VS, el acto moral se caracteriza por su dimensión inmanente. En el proporcionalismo, en cambio, los actos concretos no califican la voluntad; tendrían, pues, una función meramente transeúnte.

5.5.4 VS y los actos intrínsecamente malos

Lo dicho anteriormente permite arrojar nueva luz sobre la cuestión de los actos intrínsecamente malos. Aun reconociendo la existencia de actos exteriores cuya moralidad deriva mayormente

.....
32 Cf. VS 75 c.

de la intención y de las circunstancias (por ej., estar sentado en un sillón), es preciso afirmar que hay actos que tienen características estructurales intrínsecas que limitan el “poder finalizador” de la intención, y que tienen ya en sí mismos un significado moral inapelable.

Desde el punto de vista de la persona que actúa, por lo tanto, es posible afirmar la existencia de “comportamientos concretos cuya elección es siempre errada porque ésta comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral” (CEC 1761; VS 78). Por lo mismo, es preciso rechazar “*la tesis (...) según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie –su objeto– la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección fue hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas*” (VS 79, subrayado del texto).

Ello no se debe a que se tenga en menos el valor de la *intención*, que constituye el “alma” del obrar, la expresión del “corazón” como centro de la existencia personal, ni tampoco a que se considere posible prescindir para el juicio moral concreto de las circunstancias y las consecuencias previsibles del obrar. Pero cuando se califica a un acto como *intrínsecamente* malo, se tiene presente que el mismo contiene en sí un contexto, es decir, una “red de relaciones éticas” (cf. A. Rodríguez Luño) suficientemente definida como para determinar unívoca e invariablemente su moralidad esencial, su oposición insuperable al bien de la persona y a Dios como fin último.

Es por ello que los actos intrínsecamente malos “lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias” (VS 80), y que, en consecuencia, “las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto «subjektivamente» honesto o justificable como elección” (VS 81).

A modo de ejemplos, el texto presenta la enumeración de actos ofensivos a la dignidad humana de GS 27; las prácticas contraceptivas; citando a S. Agustín, se menciona el robo, la fornicación, la blasfemia; y la lista de vicios de 1 Cor 6, 9-10. En su gran mayoría se trata de términos valorativos, es decir, referidos a actos ya moralmente calificados.

Es verdad que ciertos actos en principio malos pueden ser buenos en determinadas situaciones por una “mutación de la materia” (como el tradicional ejemplo de negar la restitución de

un depósito reclamado con el fin de atacar a la patria), y por lo tanto pueden existir normas morales válidas sólo *ut in pluribus*. Pero también existen actos que son ilícitos por su mismo objeto, la prohibición de los cuales obliga *semper et pro semper* sin excepción alguna (VS 82). La afirmación de este tipo de normas constituye un presupuesto indispensable para la existencia de un orden moral objetivo, del cual delinean los límites exteriores e insuperables. Dicho orden, en cambio, quedaría seriamente comprometido si se afirmara que los absolutos morales sólo tienen lugar en el plano de las normas formales o trascendentales (cf. VS 65). En la doctrina del objeto del obrar moral y de los actos intrínsecamente malos “se concentra en cierto sentido, la *cuestión misma del hombre*, de su *verdad* y de las consecuencias morales que se derivan de ella”,³³ y es la única que permite salvar la existencia de un orden moral objetivo.

La doctrina de los actos intrínsecamente malos, siendo consecuencia de la doctrina del objeto como fuente esencial de la moralidad, “representa una explicitación auténtica de la moral bíblica de la Alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes” (VS 82).

Es cierto, como hemos dicho (*supra* 2.4.1), que desde el punto de vista estrictamente lógico, los mandamientos del Decálogo son sólo normas de carácter parenético, que no contienen prohibiciones de acciones concretas. Pretender asignar carácter normativo directo a estos preceptos exhortativos llevaría a tautologías irremediables: así, por ejemplo, “no matar” significa no quitar la vida a otro *ilícitamente* (aunque la legislación de Israel autorizaba a matar en determinados casos). Del mismo modo, los mandamientos no definen por sí mismos qué es cometer adulterio, robar o mentir.

Pero esto no significa que los mandamientos sean irrelevantes desde el punto de vista normativo. Es preciso ir más allá del mero análisis lógico. Las normas negativas del Decálogo, al mismo tiempo que señalan un horizonte de perfección espiritual y moral (VS 15), expresan la exigencia indeclinable de proteger los bienes humanos fundamentales como la vida, el matrimonio, la buena fama, la veracidad, etc., excluyendo aquellos *actos* que son en sí mismos incompatibles con su pleno respeto (cf. VS 13). Es que los mandamientos, entendidos en la perspectiva “de la persona que obra”, describen ciertas acciones *intencionales* cuya realización nunca puede justificarse. En este sentido, hay tipos de acción que no pueden describirse moralmente sino como “matar a otro”, por ejemplo, dar muerte a un inocente, perpetrar un aborto directo, etc.; o como “cometer

.....
33 VS 83 a.

adulterio”, a saber, tener relaciones sexuales con una persona distinta del propio cónyuge. Por ello, la trasgresión de dichas normas nunca puede ser interpretada en términos de bienes y males premorales, haciendo depender la calificación moral exclusivamente de la motivación subjetiva, y dejando lugar así para eventuales “excepciones”.

La obediencia incondicional a los mandamientos, y en particular, a las normas universales negativas contenidas en ellos, constituye la primera etapa necesaria en el camino hacia la libertad (VS 13), la “libertad primera” (cf. S. Agustín). La fidelidad a los mismos refleja el respeto incondicionado que se debe a las exigencias ineludibles de la dignidad personal de cada hombre, y en ello se pone de manifiesto en toda su intensidad el vínculo indisoluble entre la fe y la moral (VS 90). El testimonio de los *mártires* es la confirmación más elocuente de cómo el amor verdadero implica obligatoriamente el respeto de los mandamientos, incluso en las circunstancias más graves, aun a costa de la propia vida. En dicho testimonio se pone de manifiesto tanto la santidad de la ley de Dios, como la intangibilidad de la dignidad personal del hombre, creado a su imagen y semejanza (VS 91).

5.6 El contexto ético

En síntesis, según VS el concepto de acto intrínsecamente malo, adecuadamente comprendido, no es *objetivista* sino personalista y relacional. Tales actos son definidos de ese modo no por su ser físico, sino porque, debido a su misma estructura intencional, son contrarios al respeto de los bienes humanos fundamentales, incidiendo negativamente en la relación con Dios, con el prójimo y consigo mismo.

De este modo parece posible superar la aparente aporía que señalamos al principio, que condenaría esta doctrina a caer en el fisicismo, o a quedar recluida en el ámbito de las normas formales. Esta doctrina no supone un desconocimiento del valor de la intención y de las consecuencias. Pero tampoco admite que el acto pueda ser arbitraria y permanentemente redefinido en función de ellas. En el centro de esta doctrina está el concepto de objeto moral, el comportamiento voluntariamente elegido, que en tanto realidad intencional, constituye también un fin (próximo), un contenido básico de sentido, con una referencia ineludible al orden de la razón y de la virtud.

Es imposible, por lo tanto, comprender el concepto de acto intrínsecamente malo cuando se pierde la perspectiva del sujeto que actúa, y reduciendo el acto humano a su realidad puramente exterior, su *genus naturae*, se lo pone en relación con la ley, con funciones naturales o con estados de cosas a producir en el mundo. La objetividad del orden moral no se salva haciéndolo refluir en la objetividad biológica o en la objetividad técnica, sino anclando dicho orden en el respeto incondicional del bien integral de la persona humana, y en Dios como su fin último, el bien perfecto, el Amor originario (VS 78).

Dicho esto, es preciso reconocer que la distancia entre el teleologismo y la visión ética reflejada en VS, que es básicamente la ética de la virtud, no es tan dramática como podría suponerse a simple vista. Ambas coinciden en que un acto humano descrito en el nivel meramente exterior o físico no puede ser calificado moralmente, porque esto último supone una referencia esencial a la intención.

El teleologismo ha señalado acertadamente este problema, originado en una marcada tendencia a la exterioridad que se verificaba en la moral pre-conciliar. Su respuesta no es satisfactoria, en cuanto que la sola referencia a las consecuencias exteriores de los actos no es suficiente para determinar su corrección, que queda separada de ese modo de la bondad de la intención. Pero es razonable pensar que la desproporción entre consecuencias positivas y negativas es un factor que obliga a revisar críticamente el juicio moral sobre los actos correspondientes.

Desde la ética de la virtud, por su parte, es posible reconocer que la auténtica intención no puede establecerse sin referencia al *contexto* de la acción, entendiéndose por tal no cualquier circunstancia, sino aquellas que tienen relevancia moral para comprender el sentido básico, es decir, el objeto de la acción. Por ej.:

- La norma “no matar” se refiere a la relación entre personas *privadas*, de las cuales una decide desconocer a la otra el derecho a la vida. Esto no incluye, por lo tanto, ciertas situaciones como, por ej., quitar la vida a otro en legítima defensa, en batalla, o aplicando la pena capital en nombre del Estado.
- La norma “no mentir” regula las relaciones entre personas en un *contexto comunicativo*. Quedan excluidas de este modo situaciones como declarar una falsedad durante un interrogatorio de guerra, o ante el asesino que pregunta por el paradero de su próxima víctima.

En cualquier caso, ambas coinciden en afirmar que una acción no puede ser calificada de intrínsecamente mala sin ser considerada en un horizonte más amplio de circunstancias y consecuencias. Pero mientras que el teleologismo o proporcionalismo no puede poner, desde sí mismo, un límite a esta extensión de horizontes, de modo que, en teoría, la acción podría siempre ser redefinida incorporando nuevos elementos, la ética de la virtud señala el alcance y el límite de este proceso interpretativo: se trata de definir el objeto del acto, el contenido de la elección, su “para qué” básico.

Finalmente, un riesgo que comparten ambas teorías, junto al conjunto de la teología moral católica, es su aspiración a convertirse en sistema exclusivo, una propensión al fundacionalismo que, por los motivos ya indicados, parece poco realista.

A continuación, presentamos dos casos que pueden ilustrar lo dicho hasta aquí acerca de las teorías morales en el ámbito específicamente católico: el de la anticoncepción y el de la convivencia prematrimonial.

6. *Debates en el ámbito católico.* *Anticoncepción y convivencia prematrimonial*

6.1 *Anticoncepción*

Hemos dicho que para HV cada uno de los actos matrimoniales debe quedar “abierto a la transmisión de la vida” (n.11). En primer lugar, es necesario preguntarse: ¿qué significa exactamente la “apertura a la vida”? Si tanto quienes recurren a los períodos infecundos como quienes practican la anticoncepción lo hacen movidos por la voluntad de evitar la procreación, ¿no están cerrándose ambos a la vida? La respuesta a esta pregunta no la encontraremos ya de un modo explícito en la encíclica, que en este punto decisivo y delicado debe ser complementada con la reflexión teológico-moral.³⁴

6.1.1 **Anticoncepción y castidad conyugal**

El proporcionalismo criticó esta doctrina por entenderla basada en una concepción *fisicista* de la inclinación sexual, que convierte la integridad fisiológica del acto sexual y su finalidad biológica en una exigencia moral, dando un salto lógico indebido desde el ser al deber-ser. Sin negar

³⁴ FC 31 invita a los teólogos a colaborar con el magisterio para iluminar cada vez mejor “los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas de esta doctrina”. Para la reflexión teológica, seguimos a M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 138-167.

que con frecuencia los defensores de HV caen en este tipo de error, esta doctrina no está necesariamente ligada a él. La diferencia decisiva entre contracepción y recurso a los períodos infecundos, entre los actos conyugales abiertos a la vida y los que no lo están, sólo puede comprenderse correctamente a la luz de la ética (tomista) de la *virtud*.

En efecto, el recurso a los períodos infecundos constituye un ejercicio de la virtud de la castidad conyugal, más precisamente, de la *continencia*. Ésta se traduce concretamente en una modificación de las conductas sexuales con el objetivo de respetar *en* el acto, y no sólo en las motivaciones, el significado procreador del acto conyugal y la consiguiente responsabilidad. En razón de esta responsabilidad procreadora, el matrimonio elige tener relaciones sexuales en períodos infecundos, y abstenerse de ellas durante los períodos fecundos, de manera que se *evita* la fecundidad del acto conyugal sin privarlo de su significado esencial.

Considerado desde el concepto de virtud, el caso de la anticoncepción es diferente. Esta, más allá de los motivos por los cuales se practica, no respeta el significado procreador del acto conyugal, porque consiste precisamente en *suprimir* la fecundidad de dicho acto a través de un método artificial utilizado al efecto, haciendo de este modo innecesaria la responsabilidad sexual. Por ello, ya no es necesario tampoco modificar el comportamiento sexual, ni ejercer la virtud de la templanza y la castidad. Se separa así el acto conyugal de la responsabilidad procreadora.

De este modo, se advierte con nueva claridad por qué entre la continencia periódica y la anticoncepción existe una “diferencia esencial” (HV 16), es decir, una “diferencia de naturaleza ética”.³⁵ La misma no debe buscarse en el plano de las motivaciones y los fines, que en ambos casos pueden ser legítimos o no: la anticoncepción no siempre está motivada por una actitud egoísta o hedonista, y el recurso a los ciclos naturales podría ser injustificado (por ej., no querer asumir la carga de un hijo, ni comprometer el nivel de vida o las perspectivas profesionales). El problema concierne a la dimensión *intencional* del acto: a diferencia de la continencia periódica, en el acto anticonceptivo la voluntad se orienta *contra* la procreación, lo que contradice la estructura misma del acto conyugal como tal, más allá de los fines que se proponga el matrimonio con dicho comportamiento.

35 Cf. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 8-8-1984, 2.

Desde la perspectiva de la ética de la virtud, se puede afirmar que la contracepción sustrae la conducta sexual del ámbito de la regulación virtuosa (es decir, del dominio de sí) para aplicar en ella un tipo de regulación de carácter técnico:

“El problema está en mantener la relación adecuada entre lo que se define «dominio (...) de las fuerzas de la naturaleza» (*Humanae vitae*, 2), y el «dominio de sí» (*Humanae vitae*, 21), indispensable a la persona humana. El hombre contemporáneo manifiesta la tendencia a transferir los métodos propios del primer ámbito a los del segundo. «El hombre ha llevado a cabo progresos estupendos en el dominio y en la organización racional de las fuerzas de la naturaleza -leemos en la Encíclica-, de modo que tiende a extender ese dominio a su mismo ser global: al cuerpo, a la vida síquica, a la vida social y hasta las leyes que regulan la trasmisión de la vida» (*Humanae vitae*, 2). Esta extensión de la esfera de los medios de «dominio (...) de las fuerzas de la naturaleza» amenaza a la persona humana, para la cual el método del «dominio de sí» es y sigue siendo específico. Efectivamente, el dominio de sí corresponde a la constitución fundamental de la persona: es precisamente un método «natural». En cambio, la transposición de los «medios artificiales» quebranta la dimensión constitutiva de la persona, priva al hombre de la subjetividad que le es propia y hace de él *un objeto de manipulación*.”³⁶

La separación artificial entre el significado unitivo y procreador no corresponde a la verdad integral del acto conyugal y distorsiona seriamente el lenguaje del cuerpo de los cónyuges. Faltando esa verdad, “no se puede hablar ni de la verdad del dominio de sí, ni de la verdad del don recíproco y de la recíproca aceptación de sí por parte de la persona” (*ibid.*). Por lo tanto, el acto conyugal, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, pierde su verdad interior, y queda comprometida la autenticidad del amor.

Para una mayor claridad, sintetizamos en el siguiente cuadro la diferencia entre modos de control de los nacimientos desde el punto de vista de la virtud:

.....
36 Cf. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 22-8-1984, 1 (subrayado del texto).

Modo de control	Castidad	Estructura del acto conyugal	Fecundidad	sexualidad	Conducta sexual
Anti-concepción	Control no virtuoso	alteración del sentido del acto conyugal	<i>Impedir</i> la fecundidad: Ausencia de responsabilidad en el acto	Objeto de la regulación	No modificación de conducta sexual
Continencia periódica	Control virtuoso	Respeto del sentido del acto conyugal	<i>Evitar</i> la fecundidad: Responsabilidad en el acto	Sujeto y principio de la regulación	Modificación de conducta sexual

Desde la ética de la virtud también se pueden aportar razones que se conectan con el conjunto de la vida conyugal y familiar. La práctica honesta de la regulación de la natalidad exige a los esposos poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia y dominio de sí mismos a través de un constante esfuerzo ascético, para que las manifestaciones de afecto en la vida conyugal sean conformes al orden recto, lo cual contribuye positivamente al desarrollo de la personalidad de los cónyuges y su enriquecimiento de valores espirituales (HV 21). Y, en última instancia, este estilo de vida debe estar animado por la fe, la oración y los sacramentos (HV 25). Como afirma Juan Pablo II, la HV sólo puede ser entendida a la luz de la doctrina sobre la pureza como “vida del espíritu”.³⁷

Por último, en relación con la apertura a la vida, cabe preguntarse qué relación existe entre la anticoncepción y el aborto. Al respecto, se debe afirmar que existe un vínculo entre ellos, en cuanto que son como “frutos de la misma planta” (EV 13). Pero ello no significa que la

37 Cf. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 29-8-84, 4.

anticoncepción sea en sí misma un rechazo a la vida, una especie de aborto *in nuce*, que luego se expresa de hecho en el fruto de la concepción no querida.³⁸ La conexión se da, en cambio, por el hecho de que la anticoncepción y el aborto constituyen dos modos (moralmente distintos en esencia y gravedad) de rechazo de la responsabilidad procreadora exigida moralmente por el comportamiento sexual.

Cuando un matrimonio practica la continencia periódica, el advenimiento de un hijo no buscado será asumido con mayor probabilidad, ya que es fruto de una responsabilidad de la cual no han renegado en su vida conyugal. En cambio, cuando a pesar de los recaudos anticonceptivos la concepción efectivamente sobreviene, es mucho más posible que se vea al niño como una “consecuencia no querida”, y se considere más fácilmente la posibilidad de su eliminación, desestimando la dignidad propia de su condición humana.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la anticoncepción y la continencia periódica no son en rigor dos “métodos” diferentes y moralmente neutrales, que sólo pueden ser objeto de evaluación técnica, sino dos tipos de acción *moralmente* diferentes:

“A la luz de la misma experiencia de tantas parejas de esposos y de los datos e las diversas ciencias humanas, la reflexión teológica puede captar y está llamada a profundizar *la diferencia antropológica y al mismo tiempo moral*, que existe entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos temporales. Se trata de una diferencia bastante más amplia y profunda de lo que habitualmente se cree, y que implica en resumidas cuentas dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana, irreconciliables entre sí.” (FC 32.6)

El fundamento de la enseñanza de HV no es, por consiguiente, el respeto de la fisiología del acto sexual, ni el carácter de “mal óptico” (físico) de la esterilidad, sino la salvaguarda de la estructura del amor conyugal, es decir, su sentido humano. El respeto del significado procreativo hace posible conservar el significado unitivo. De hecho, como parece confirmar la evidencia empírica, la anticoncepción tiende a disolver el amor conyugal al exponerlo “a la lógica de la

38 Tal es el llamado argumento *contra-life*, sostenido por: G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, W.E. May, “«Every Marital Act ought to be Open to New Life»”, 365-426.

trivial satisfacción del instinto”.³⁹ Sólo la práctica de la castidad conyugal, concretada cuando sea necesario en la práctica de la continencia periódica, permite conjurar este peligro.

6.1.2 Anticoncepción y contexto ético

La argumentación anterior, no exime sin embargo de plantearse la pregunta: ¿cuáles son las conductas concretas que pueden ser consideradas como contraceptivas? Este paso hermenéutico no puede omitirse ni siquiera con referencia a los actos calificados como intrínsecamente malos.

Ya hemos dicho que ningún acto puede ser considerado tal en razón de su mera exterioridad física, sino interpretándolo, a la luz de su *contexto ético*, es decir, de aquellas circunstancias que tienen relevancia moral porque permiten comprender la intencionalidad objetiva de aquél. Por ello, es imposible definir la contracepción sin vincularla a un contexto ético bien determinado:

“Contracepción, como un tipo de acto humano específico, incluye dos elementos: la voluntad de involucrarse en actos sexuales y la intención de hacer imposible la procreación. Un acto contraceptivo, por lo tanto, encarna una elección anticonceptiva (...) Una elección contraceptiva es una elección de un acto que previene relaciones sexuales libremente consentidas, que se prevé puedan tener consecuencias procreativas, de tener tales consecuencias, y que es una elección hecha precisamente por esta razón.”⁴⁰

A la luz del contexto ético específico de la anticoncepción es posible determinar cuándo el uso de un método contraceptivo (aspecto *físico*) es un acto contraceptivo (aspecto *moral*) y cuándo no lo es. Pongamos un ejemplo. Una mujer toma un anticonceptivo porque con su marido han decidido recurrir a este método para no tener más hijos, dada su precaria situación económica. Una misionera toma un anticonceptivo para evitar las consecuencias de una posible violación.

39 M. Rhonheimer, “La anticoncepción”, 451. Para la evidencia empírica invocada por este autor (aun reconociendo que faltan suficientes estudios sobre el tema), cf. H. Wenisch, *Elternschaft und Menschenwürde*, Vallendar, Patris Verlag, (1984).

40 M. Rhonheimer, “The Truth About Condoms”, *The Tablet* (10-VII-04) 10-11; id., “Contraception, Sexual Behavior, and Natural Law. Philosophical Foundation of the Norm of “Humanae Vitae”, *The Linacre Quarterly* 56/2 (1989) 20-57.

Una mujer exige a su marido el uso de profilácticos porque sabe que éste, permaneciendo alejado de su hogar por largos períodos en razón de su trabajo, lleva una vida sexual promiscua. Desde el punto de vista *físico* estamos en los tres casos ante el mismo acto; desde el punto de vista *moral* debemos decir que la identidad de los tres actos es distinta. Lo que varía en cada caso es el *contexto ético*, que revela la dimensión interior, voluntaria del acto. En el primer caso, se trata de un acto de anticoncepción: los esposos excluyen, por un acto voluntario directo, la potencialidad procreadora del acto conyugal. En el segundo caso, estamos ante un acto de autodefensa ante una posible agresión sexual. El tercer caso puede definirse como un acto de prevención sanitaria.⁴¹

La misma consideración nos permite concluir que, en el caso de relaciones extramatrimoniales en las que se utilizan anticonceptivos, no nos encontramos ante el contexto ético de la anticoncepción al que se refiere la HV, es decir, el del amor conyugal. En dicha conducta, por definición, no existe amor *conyugal*. Por ese motivo, las parejas que mantienen ese tipo de relaciones no tienen el deber, ni tan siquiera el derecho, de abrirse a la vida en su ejercicio de la sexualidad. En esta situación, sería casi grotesco describir el recurso a los anticonceptivos como un acto culpable de “cerrarse a la vida”, que pueda agravar la ilicitud de este comportamiento. Dicho empleo, más que una *causa* de distorsión del amor conyugal (que en este caso no existe) es un signo del desorden moral de ese tipo de relaciones, e incluso un factor *atenuante* de la gravedad de las mismas, ya que limita sus efectos negativos e irresponsables.

Por el mismo motivo, debemos afirmar que la licitud del recurso a los “medios terapéuticos” (HV 15), no constituye una excepción a la doctrina de la encíclica: el recurso a medios anticonceptivos con fines medicinales es un acto terapéutico, cuya identidad intencional es distinta a la de un acto de anticoncepción, ya que la voluntad no se dirige directamente a producir la infecundidad, sino a sanar una disfunción orgánica.

En todos los casos mencionados, la infecundidad constituye un efecto *secundario*, no querido directamente, y por lo tanto, en la medida en que es proporcionado, no puede ser imputado a la voluntad del sujeto, aunque desde el punto de vista físico sea efecto de su acto. En conclusión, la

41 Cf. Mons. J. Suadeau, “Profilácticos o valores familiares. Frenando la expansión del SIDA”, *L'Osservatore Romano*, Edición diaria, 19-IV-2000.

consideración del contexto ético del obrar puede ser considerada una *mediación racional* que, sin cuestionar la doctrina pontificia, contribuyen a una aplicación prudente de la misma, a fin de respetar las exigencias de las situaciones concretas y las posibilidades de las personas involucradas.

La definición del contexto ético de la anticoncepción que hemos citado puede ser ulteriormente refinada. Por ejemplo, a nuestro juicio dicho contexto debe incluir la *posibilidad sensata* para los cónyuges de recurrir a los períodos infecundos. ¿Qué pasa cuando dicha posibilidad no existe? ¿Se puede seguir hablando, en tal hipótesis, de una elección contraceptiva? Podríamos pensar, por ejemplo, en el caso de un matrimonio que por diversos motivos no puede recurrir a los métodos naturales (por irregularidad de la mujer, situaciones laborales o de otro tipo que impiden elegir la oportunidad del encuentro conyugal, etc.), ni puede tampoco, responsablemente, traer al mundo nuevos hijos. El uso de un método anticonceptivo en tal caso, ¿debe describirse como una distorsión del amor conyugal (acto intrínsecamente malo) o como la única posibilidad, por limitada que sea, de expresarlo y cultivarlo en este nivel? En otras palabras, la imposibilidad, razonablemente interpretada, de recurrir al método natural ¿no implica una alteración del contexto ético?

Por este camino, a través del contexto ético puede ingresar en la ética de la virtud un modo más hermenéutico de vincular los principios, las normas y las circunstancias. La situación permite refinar los principios y éstos permiten una valoración más ajustada de aquélla. La apreciación de la posibilidad sensata de recurrir a la planificación natural reclama la consideración, entre otros factores, de los ambientes socio-económicos y culturales y las capacidades morales de quienes viven insertos en ellos, a fin de lograr una comprensión suficientemente diferenciada del preciso contexto ético en que la norma debe aplicarse. Por ejemplo, en ambientes fuertemente condicionados por la carencia de formación humana y religiosa, la cultura machista, la falta de trabajo y de condiciones dignas de vivienda, la promiscuidad y la procreación descontrolada e irresponsable, el recurso a los medios anticonceptivos podría constituir el primer paso (pero sólo el primero y provisorio) en el camino de la responsabilidad procreativa.

6.1.3 Conclusión

Este modo de fundar la doctrina de HV en la ética de la virtud, ¿supone asignarle a ésta última un carácter excluyente, dejando atrás de modo definitivo el proporcionalismo? La respuesta no es simple. La ética de la virtud que subyace en las afirmaciones de HV ha tenido el mérito de plantear adecuadamente la relación que existe entre el método de regulación de los nacimientos al cual se recurre y el sentido humano pleno del acto conyugal. El proporcionalismo, en cambio, por su tendencia a descuidar las consecuencias inmanentes de los actos morales y a centrarse sobre el “estado de cosas”, considera este tema (suponiendo la motivación responsable de los cónyuges) como una cuestión más bien técnica, de proporción entre ventajas y desventajas.

Por otro lado, los episcopados locales que, al pronunciarse sobre los criterios de aplicación de la encíclica, se han referido, desde una argumentación proporcionalista, al “conflicto de deberes”, más allá de los reparos que puede suscitar esta terminología, han señalado una verdad evidente: las consecuencias desproporcionadas que una aplicación precipitada de la doctrina pontificia puede generar en ciertas situaciones concretas. Esto muestra cómo el proporcionalismo, por la amplitud de su atención a las consecuencias de los actos, tiende a ponderar de modo menos apriorístico que la ética de la virtud los contextos concretos en los que se aplica la norma moral.

En la profundización del concepto de “contexto ético”, la ética de la virtud y el proporcionalismo podrían iluminarse recíprocamente: la ética de la virtud asumiría una nueva sensibilidad por los conflictos de deberes originados en la complejidad de las situaciones concretas, sensibilidad característica del proporcionalismo; y este último, a su vez, recibiría de la ética de la virtud estímulos para refinar sus criterios en orden a una ponderación más claramente moral de los valores en juego. Este intercambio permitiría avanzar hacia una comprensión de la relación entre los principios y la situación en términos de un círculo hermenéutico, en el cual cada polo se demostraría esencial para la correcta interpretación del otro.

6.2. Convivencia prematrimonial

El fenómeno de las relaciones prematrimoniales tiene un carácter heterogéneo, pudiendo incluir una gran variedad de situaciones, lo cual hace aconsejable delimitar con cuidado el ámbito de la propia reflexión. La perspectiva de la ética de la virtud, como hemos explicado en su momento, es la de “la primera persona”, el sujeto que obra, la de su intencionalidad, y no la de “la tercera persona”, la consideración puramente exterior de las conductas y situaciones. Adoptando este criterio, dejaremos de lado situaciones exteriormente similares, como las relaciones sexuales entre adolescentes y las que se dan entre personas sin vínculos afectivos profundos, para centrarnos en el caso de novios cuyas relaciones íntimas se insertan en el contexto de un proyecto compartido, que se orienta, en el corto o mediano plazo, hacia el matrimonio. En numerosos casos, esta situación se concreta en una convivencia estable, que tiene sus formas de expresión social, y que recibe creciente reconocimiento en nuestra cultura.

En estos casos, las relaciones prematrimoniales adquieren frecuentemente la forma de lo que la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (FC) denomina “matrimonio a prueba” (FC 80), y enumera entre las “situaciones irregulares”, cuya difusión acarrea un importante perjuicio a la familia y a la sociedad (FC 79).

6.2.1 Un diagnóstico de la situación

Determinadas circunstancias de la vida actual favorecen la propagación de este fenómeno, el cual, como las estadísticas disponibles y la misma experiencia pastoral evidencian, ha tenido en los últimos veinte años un crecimiento explosivo en las sociedades occidentales.

Uno de los factores que inciden en ello es la dilatación, muchas veces excesiva, del tiempo requerido para contraer matrimonio. Ello se debe, entre otras razones, a la necesidad de completar los estudios, cada vez más exigentes y prolongados, adquirir estabilidad laboral e independencia económica, y lograr una mayor maduración personal, la cual, por muchos motivos tiende a retrasarse. En la actualidad, además, estos esfuerzos se enmarcan en un contexto de crisis económica que ofrece pocas oportunidades en el presente y pocas seguridades para el futuro, lo que obliga a los novios con frecuencia a postergar sus planes *sine die*. Como consecuencia, puede

observarse respecto del pasado un incremento en la duración de los noviazgos y un aumento de la edad promedio de quienes contraen matrimonio.

Otro factor a tener presente es la transformación operada en la visión de la sexualidad, que tiende a concebirse cada vez más como una cuestión privada, para la cual el encuadramiento institucional pasa a ser una opción, todavía valorada, pero no exclusiva. La convivencia de hecho ya no es socialmente condenada, sobre todo en la medida en que forma parte de un proyecto que tiende al matrimonio y a la formación de una familia como meta. Por otro lado, los medios anticonceptivos permiten controlar la fecundidad, de modo que la vida en común no lleve a una precipitación o frustración de los planes de futuro.

Esta descripción de la situación actual pone en evidencia un panorama complejo que hace más difícil que en el pasado la tarea de presentar argumentos concluyentes acerca de la ilicitud de la convivencia prematrimonial. El documento *Persona Humana* n.7, formula con precisión esta dificultad:

“Muchos hoy reivindican el derecho a la unión sexual antes del matrimonio, al menos cuando una firme voluntad de casarse y un afecto, de algún modo, conyugal en la psicología de los sujetos, reclaman este complemento, que ellos estiman connatural; ello sobre todo, cuando la celebración del matrimonio es impedida por circunstancias externas, o si esta íntima relación parece necesaria para que sea conservado el amor.”

Debemos preguntarnos entonces cuáles son las razones que permiten afirmar, aun en estos casos, la ilicitud de las relaciones sexuales previas al matrimonio.

6.2.2 Los argumentos

Diferentes argumentos pueden ayudarnos a valorar moralmente estas situaciones. Nos detendremos en tres de ellos: uno de carácter pedagógico, utilizado frecuentemente por autores proporcionalistas, otro que adopta la perspectiva de la acción intencional, propio de la ética de la virtud, y un tercero, de orden teológico, y por lo tanto específicamente cristiano.

Argumento pedagógico

En el tratamiento de este tema, diferentes autores recurren a una argumentación que podemos llamar de orden *pedagógico*, porque está centrada en la importancia del tiempo de noviazgo como tiempo de aprendizaje del amor, sobre el cual ha de cimentarse la futura vida matrimonial. Algunos de los aspectos de este proceso frecuentemente mencionados son los siguientes:

- 1) El noviazgo es una etapa educativa, en la cual el amor debe madurar y purificarse. Al comienzo de este proceso, el mismo tiene connotaciones egocéntricas, la persona a la cual se dirige es vista principalmente en función de los propios deseos y necesidades. Sólo a través de un proceso paciente de purificación, el amante se pone en condiciones de salir de sí mismo y abrirse al horizonte de la comunión verdadera. De este modo, el eros inicial, el amor como deseo, es asumido y trascendido en el amor oblativo, el *ágape*.⁴²
- 2) Por otro lado, la tendencia a la *idealización* que acompaña el enamoramiento hace difícil percibir la realidad del otro con objetividad y equilibrio. Ambas partes tratan de presentar su mejor imagen, que no se corresponde plenamente con la realidad, aunque se trate de una actitud en buena medida inconsciente, que no excluye necesariamente la buena fe de los novios. Es preciso entonces que éstos superen la barrera especular de la idealización para conocer al otro en profundidad, y aceptarlo tal cual es, con sus virtudes y límites.
- 3) Sobre la base de este conocimiento realista de la otra persona y de sí mismo, es preciso que los novios efectúen un *discernimiento* sereno y ponderado en orden a la opción de vida que se les presenta, lo cual reclama a su vez la capacidad de tomar distancia, en cierto sentido, de la relación misma para poder evaluarla con objetividad.

Ahora bien, las relaciones sexuales prematrimoniales entre los novios, por la intensidad emotiva que frecuentemente las caracteriza, adquieren una centralidad desproporcionada en la vida de la pareja, ocultando a veces dificultades importantes de comunicación, y dejando en penumbra aspectos esenciales de la auténtica maduración en el amor. No favorecen la purificación de las motivaciones, pueden reforzar los mecanismos de idealización, bloquean la posibilidad de desarrollar el diálogo en otros niveles, y quitan la serenidad y distancia necesarias para un adecuado

42 Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est* (en adelante, DCE) 3-8.

discernimiento. La incapacidad de esperar al matrimonio, y de asumir en profundidad los desafíos propios del noviazgo, no son precisamente un signo de dominio de sí y de madurez en el amor.

El argumento pedagógico así delineado es ciertamente relevante, cercano a la experiencia, y claro para comunicar, por lo cual debe ocupar un lugar importante en la pastoral de preparación al matrimonio. Sin embargo, en el ámbito de la reflexión moral deja abierta la posibilidad de admitir las relaciones entre novios cuyo amor haya alcanzado la madurez a la que hacemos referencia, quizás tras muchos años de noviazgo responsable. Es necesario, para una fundamentación más firme, trascender el plano *afectivo* en el que se desarrolla este argumento para situarnos, como dijimos al principio, en el plano *intencional*. En este sentido, el interrogante que corresponde formular es el siguiente: estas relaciones, que buscan ser expresión del amor mutuo, ¿alcanzan a realizarlo? ¿Son objetivamente aptas para ello?

La estructura intencional de las relaciones prematrimoniales

Si desde el punto de vista exterior, las relaciones prematrimoniales podrían en ciertos casos asimilarse a las conyugales en cuanto a su intensidad afectiva (el “afecto, *de algún modo*, conyugal en la *psicología* de los sujetos”, al que se refiere PH 7), situándonos en la perspectiva del sujeto que actúa (VS 78), podemos apreciar una *estructura intencional* muy diferente en ambos actos.

Es precisamente esta perspectiva la que adopta FC 80, al referirse a la convivencia prematrimonial como “matrimonio a *prueba o experimental*”. En efecto, la ausencia del contexto institucional del matrimonio pone de manifiesto la falta de un acto de donación mutua e irrevocable. Ello impide que las relaciones sexuales tengan, desde el punto de vista intencional, el significado objetivo de una entrega incondicional de sí, y una acogida del otro en su totalidad personal. En ellas falta todavía la entrega recíproca de la totalidad del propio ser con un carácter definitivo, entrega que, por su misma naturaleza, únicamente puede revestir la forma de un compromiso público y solemne, propio del matrimonio, por el cual cada uno se obliga no sólo ante el otro contrayente, sino ante el conjunto de la sociedad.

Fuera de este marco preciso, y más allá de la autenticidad del afecto que los une, los novios, a través de sus relaciones sexuales se “experimentan” recíprocamente, no a la manera en que se “experimentan” los esposos la unión conyugal, sino en el sentido de que se “prueban” sexualmente de

una manera incompatible con su propia dignidad de personas. Porque más allá de las motivaciones de esta conducta, la misma constituye una objetivación del otro, una no aceptación de su real alteridad. Por ello, desde el punto de vista intencional, “querer una experiencia sexual con una persona con la que todavía no estoy casado” es incompatible con el “querer a una persona como tal”.⁴³

En este sentido, la diferencia entre el matrimonio y la convivencia “experimental”, puede comprenderse a través del contraste entre el *dar* y el *prestar*. *Darse* a sí mismo implica la entrega de la propia libertad, sin posibilidad de dar marcha atrás en dicha oblación. *Prestarse*, por el contrario, comporta una reserva consistente en la posibilidad siempre presente de la revocación de la entrega. Por ello, pese al parecido externo, hay una esencial diferencia entre el “entregarse sexualmente” en el matrimonio, conforme a la lógica del don, y el “experimentarse sexualmente” en la convivencia prematrimonial, conforme a la lógica de la prueba.

Este contraste podría parecer el fruto de una simple especulación teórica. Sin embargo, también es también corroborado por la experiencia. Es conocido el fenómeno del estrés provocado por la necesidad de gustar y convencer a la persona amada, que no termina de darse, y que podría interrumpir la convivencia en cualquier momento, así como la humillación que ese ejercicio cotidiano provoca; el sentimiento de inseguridad que se genera ante los conflictos propios de la convivencia, que sin un marco institucional estable, pueden llevar con facilidad a la ruptura; la angustia ante la posibilidad de tener un hijo no buscado, que podría cambiar o precipitar los planes de futuro, etc. Y como es fácil de comprender, la mujer se encuentra normalmente en una posición más vulnerable que el varón, sea en la misma convivencia como ante su eventual fracaso.

Por lo dicho, mientras que el argumento pedagógico parecería perder fuerza en ciertos supuestos de convivencia prematrimonial, la consideración de la estructura intencional de esta última ofrece razones convincentes para evaluar en modo negativo dicha convivencia desde el punto de vista moral.

Un argumento específicamente cristiano

Para quienes son creyentes, este mismo argumento puede ser asumido e integrado en una visión específicamente cristiana. Se trata de aquellos “motivos ulteriores y originales derivados de la fe” (FC 80.2).

.....
43 Cf. J. Noriega, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Madrid, Palabra, 2005, 216-220.

El argumento desarrollado anteriormente se funda en una precisa antropología. La sexualidad constituye un *lenguaje* corporal, que posee su propia “gramática”, es decir, con un significado objetivo, que no está librado a la arbitrariedad de las propias motivaciones personales. El gesto sexual no es una materia neutra y maleable capaz de adoptar cualquier contenido de sentido. De ahí surge precisamente la posibilidad de la distancia entre lo que el gesto expresa en sí, y lo que el agente pretende al realizarlo. Desde el punto de vista existencial, la conducta sexual puede ser veraz o mentirosa.

La entrega del cuerpo, objetivamente, tiene un significado radical, porque es la expresión de la donación de toda la persona. Para que este gesto sea verdadero, se precisa una capacidad de donación de sí, que sólo puede surgir de la integración ordenada de la sexualidad en la propia persona, a través de la virtud de la *castidad*.

Desde el punto de vista de la fe, estas consideraciones sirven de base para dos argumentos ulteriores específicamente cristianos. En primer lugar, ellas permiten comprender la necesidad de la gracia para realizar plenamente el sentido de la sexualidad. En efecto, el camino de la castidad, como camino de maduración en el dominio de sí al servicio de la comunión, es un itinerario que pasa por “grados marcados por la imperfección y, muy a menudo, por el pecado” (CEC 2343).

Para que tal donación pueda realizarse con plena verdad, se requiere por lo tanto, el concurso del amor de caridad dado por Cristo (FC 80.2). Éste va disponiendo a los novios que cultivan su vínculo en la fe y la fidelidad a los mandamientos, y es recibido por los contrayentes en el sacramento del matrimonio. La convivencia prematrimonial, por el contrario, implica prescindir de la gracia sacramental, lo cual no puede dejar de afectar la verdad de dicho vínculo.

En segundo lugar, el matrimonio entre dos bautizados es el símbolo real de la unión de Cristo con la Iglesia, unión no temporal o *ad experimentum* sino eternamente fiel. La convivencia prematrimonial entre bautizados, aunque se trate de creyentes que a su manera practican su fe, que oran y participan en diferentes grados del culto y de la vida de sus comunidades, nunca puede *en sí misma* ser expresión del amor de Cristo, lo cual sólo es posible a través del matrimonio sacramental e indisoluble.

6.2.3 Valoración ética de la convivencia prematrimonial

Tanto el fenómeno de las relaciones prematrimoniales en general, como el de la convivencia prematrimonial “a prueba” o “experimental” en particular, constituyen un perjuicio para la sociedad y para la Iglesia, ya que debilitan la institución matrimonial y la familia, y estimulan una cultura que privatiza la sexualidad, y la despoja progresivamente de referencias éticas objetivas. Es cierto que, en muchos casos, tales convivencias a prueba evolucionan positivamente hacia el matrimonio. Pero en varios otros, retrasan o frustran el logro de esta meta, y llevan a prolongar por años situaciones precarias sin fruto alguno, dejando huellas psicológicas profundas, y eventualmente engendrando hijos que no nacerán en el contexto familiar estable al que tienen derecho.

La maduración del amor que conduce al matrimonio se logra a través del cultivo de la *castidad*, como dominio de sí ordenado al don de sí mismo (CEC 2346), y no a través de la configuración de situaciones que exteriormente parecen análogas al matrimonio, pero que en su realidad íntima son *esencialmente* distintas. De hecho, los estudios estadísticos sobre las actuales convivencias prematrimoniales no muestran que éstas constituyan en sí un factor de solidez y duración del ulterior matrimonio.

Se pone así de manifiesto la importancia insustituible de la educación en el amor auténtico y en la adecuada integración de la sexualidad en la persona al servicio de dicho proyecto. En el ámbito de la fe, esta enseñanza alcanza una profundidad nueva, porque pone de manifiesto el significado pascual de nuestra corporalidad, llamado a concretarse en la entrega de nuestra vida entera por amor. De esta manera, el creyente es introducido, en todas sus dimensiones, incluyendo su propio cuerpo, en la plenitud del misterio de Cristo (FC 80).

6.2.4 El problema del “matrimonio progresivo”

Pero la perspectiva intencional que adoptamos no excluye ulteriores diferenciaciones. En efecto, lo dicho anteriormente no da cuenta adecuada de todas las manifestaciones de este fenómeno de la convivencia previa al matrimonio. La idea de prueba o experimento no responde suficientemente a la realidad que viven muchas parejas. A menudo la convivencia está tan claramente orientada al proyecto de matrimonio e interpretada desde él, que este rasgo da una especial calidad de entrega y compromiso a su relación, lo cual sería incorrecto e injusto describir como

“amor a prueba”.⁴⁴ La llegada de los hijos o el deseo de tenerlos suele ser el momento elegido para concretar el proyecto nupcial, y el tiempo de convivencia previo se ve como coherentemente integrado en esta progresión, y se experimenta también como tiempo de gracia.

FC 81 señala que “en algunos países las costumbres tradicionales prevén el matrimonio verdadero y propio solamente después de un período de cohabitación y después del nacimiento del primer hijo”. Esta modalidad de matrimonio *progresivo* tiene lugar en la actualidad, incluso entre cristianos, por ej., en la cultura africana: en ella el matrimonio no se inicia en un momento preciso con la ceremonia nupcial, sino que se desarrolla como un proceso que comienza con los esponsales, que incluyen las relaciones sexuales, y se consuma con el nacimiento del primer hijo. Esa también parece haber sido, en términos generales, la “secuencia” usual en el matrimonio pre-tridentino: primero, el consentimiento *de futuro* (*consensus de futuro*) conocido como *sponsalia* (esponsales), por el cual los miembros de la pareja eran considerados esposos, pudiendo tener relaciones sexuales; luego, con la llegada de los hijos, el consentimiento *de presente* (*consensus de presenti*) conocido como nuptialia (nupcias), que completaba el matrimonio. Se puso fin a esta costumbre con el decreto tridentino *Tametsi* (1563), que transformó la ceremonia nupcial de simple contrato entre familias sin formalidades legales en un contrato solemne cuyas formalidades son condición para su validez.

A partir de esta constatación, algunos autores han propuesto el retorno al modelo del matrimonio progresivo, que se perfecciona por etapas, siendo un matrimonio real (*ratum*) desde el momento de los esponsales (preferentemente expresados a través de un ritual público), y consumado e indisoluble (*ratum et consummatum*) desde el momento en que los miembros de la pareja han expresado plenamente en su vida conyugal los valores de su cultura. Conforme a esta propuesta, la convivencia prematrimonial (también llamada “prenupcial”), sería considerada como un matrimonio ya incoado, y sus relaciones, no estrictamente prematrimoniales sino incoativamente conyugales (en todo caso, no pre-matrimoniales sino sólo pre-nupciales), retomando lo que fue habitual en la etapa pre-tridentina. Las nupcias constituirían sólo la consumación de este proceso. De ese modo, se entiende que el principio que une las relaciones sexuales con el matrimonio

44 Tal es así, que algunos autores prefieren hablar de convivencia o cohabitación “nupcial”, más que “prematrimonial” (término que abarca casos en que la orientación al matrimonio no es tan marcada), cf. T. Salzmann; M. G. Lawler, *The Sexual Person. Toward a renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2008, 193.

no sería trasgredido sino sólo reinterpretado, centrando la atención en las relaciones interpersonales y su dinámica más que en los actos aisladamente considerados.

En realidad, esta hipótesis sólo procura la adecuada interpretación y el reconocimiento de un cambio acontecido ya en los hechos, y cuyo encuadramiento normativo se ve como una necesidad, sin que ello implique necesariamente una valoración positiva de esta praxis, que no contribuye a la fuerza y estabilidad de la institución matrimonial. Se trataría más bien de la *tolerancia* de una costumbre que urge en la medida de lo posible reencauzar.

6.2.5 Las “situaciones-límite”

Los autores afines al proporcionalismo suelen justificar algunos casos de convivencia prematrimonial que no nacen tanto de un consentimiento libre cuanto de las graves dificultades para acceder al matrimonio, considerándolos como “situaciones-límite”,⁴⁵ que deben ser afrontadas con el recurso a la doctrina sobre el conflicto de valores. Pero este planteo tiende a simplificar y subjetivizar los términos del problema. Por un lado, lleva a presumir con demasiada facilidad que el amor maduro puede ser alcanzado sin necesidad de que asuma una forma institucionalizada. En tal caso, se considera que la norma moral que prohíbe las relaciones prematrimoniales queda privada de justificación, y no puede funcionar sino de un modo “opresor y frustrante”. En el conflicto entre el amor auténtico y la ley que ya no es apta para preservarlo, la solución se deduce forzosamente de los mismos términos del planteo. Incluso se ve esta solución como consistente con la virtud de la castidad, como muestra la siguiente reflexión E. López Azpitarte:

“Admitir una doble distinción, insinuada por algunos autores, entre las exigencias de la castidad y las que provienen del orden sexual, podría servir para una clarificación del tema. La primera queda regulada por la virtud de la temperancia (...) invita a vivir el sexo como un encuentro de amor orientado a la fecundidad (...) La segunda supondría, además, la aceptación de un orden jurídico que regule socialmente el comportamiento del mismo instinto ya humanizado (...) Bajo esa perspectiva, unas relaciones prematrimoniales, como expresión verdadera de cariño, no deberían considerarse como una falta contra la castidad, sino más bien contra el orden sexual exigido.”⁴⁶

45 Por ej., J.-R. Flecha, *Moral de la Persona*, BAC, Madrid 2002, 223-240.

46 E. López Azpitarte, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 290.

En el desarrollo ulterior de estas afirmaciones, el mencionado autor parece oscilar entre la idea de que en tal caso prevalece “la expresión verdadera de cariño” sobre “el orden sexual exigido”, y la idea (realmente distinta) de que la trasgresión de dicho orden sería no sólo una falta legal, sino también una falta *moral*, ya que “lo jurídico es también una exigencia ética de la que no se puede eximir, a no ser en algún caso particularmente extremo y grave”.

Aunque esta posición pueda considerarse algo contradictoria, tiene el mérito de indicar el peligro de una respuesta legalista. Es preciso reconocer que las situaciones de grave dificultad (o incluso, imposibilidad) de acceder al matrimonio por motivos principalmente socio-económicos (por ej., inestabilidad o precariedad laboral, insuficientes ingresos, problemas de vivienda, etc.) requieren una consideración específica.

Para dar la debida relevancia a esta circunstancia la solución proporcionalista que postula una “excepción” en el plano específicamente moral en virtud de la *epikeia*, no parece ser la más clara. Desde la perspectiva de la virtud, en caso de verificarse una situación de grave y prolongada dificultad, ella implicaría una *modificación del contexto ético* de la conducta analizada, puesto que ya no estaríamos ante un rechazo más o menos culpable de la forma legal, que sería positivamente querida pero inaccesible en la práctica por motivos exteriores a las partes. En casos así, sería la sociedad la que falla en su deber de brindar las condiciones para que un amor que alcanza su madurez pueda institucionalizarse adecuadamente, evitando así que muchas parejas se vean privadas de la posibilidad de un ejercicio *efectivo* de sus derechos.⁴⁷ Aun así, no se puede presumir que la convivencia constituya, en la práctica, una respuesta razonable, es decir, auténticamente prudencial.

47 En este sentido, es importante lo dicho en FC 81: “Dado que en muchas regiones, 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, 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 una vivienda apta a la vida familiar y creando posibilidades adecuadas de trabajo y de vida”. En el ámbito canónico se ha propuesto una interpretación más amplia del “grave incomodo” que autoriza la procedencia de la forma extraordinaria (CIC 1116), cf. E. Schillebeeckx, *El matrimonio: realidad terrestre y misterio de salvación*, citado por J. Vico Peinado, *Liberación sexual y ética cristiana*, Madrid, San Pablo, 1999, 223.

6.2.6 Conclusión

Como puede observarse en el modo de afrontar los distintos supuestos de convivencia prematrimonial, el criterio rector para distinguir situaciones y valorarlas moralmente ha sido el de la intencionalidad de los sujetos, vinculada al contexto ético relevante. De este modo, la misma ética de la virtud que explica el actual magisterio se muestra útil para revisarlo críticamente, y abrir el camino a juicios mejor diferenciados.

7. *El método en bioética*

Luego de haber hecho un recorrido por diferentes teorías y paradigmas éticos de carácter laico, y de haber analizado en un segundo momento con cierto detalle los debates sobre el método en el campo católico, puede ser ilustrativo confrontar teorías provenientes de estos dos ámbitos para comprender mejor sus respectivas características y funcionamiento. La bioética es una materia especialmente apta para realizar esta comparación.

7.1 *El principialismo*

Se da de modo general el nombre de *principialista* a toda propuesta que reconoce a las normas generales o principios un lugar central en la reflexión bioética. Dentro de esta caracterización genérica, el paradigma o modelo teórico del principialismo que más difusión ha logrado en el campo bioético es el de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, plasmado en su obra *Principles of Biomedical Ethics*, sobre todo su 4ª edición, reelaborada a la luz de las críticas dirigidas a las ediciones anteriores.⁴⁸ Estos autores enumeran cuatro principios fundamentales para orientar las decisiones en esta materia: 1) respeto por la autonomía, 2) beneficencia, 3) no-maleficencia, 4) justicia. Nos detendremos brevemente en el análisis del contenido de cada uno de ellos.

.....
48 T. L. Beauchamp; J. F. Childress, *Principles of Bioomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1994⁴. Sobre las respuestas a las principales objeciones a su propuesta, *ibid*, 106-108. En esta parte del trabajo, sigo también a J. Ferrer; J.C. Álvarez, *Para fundamentar la bioética* (nota 2).

7.1.1 El principio del respeto por la autonomía

Si bien, como hemos dicho en su lugar, Beauchamp y Childress rechazan la existencia de un orden de prelación u orden lexicográfico entre los principios, no hay duda de que el principio de autonomía ocupa un lugar central. La autonomía personal se refiere a la capacidad que tienen las personas para auto-determinarse, libres tanto de influencias externas que las controlen, como de limitaciones personales que les impidan realizar una auténtica opción (por ej., debido a un conocimiento inadecuado del objeto de la elección o de circunstancias relevantes).

A los autores no les interesa tanto definir los rasgos de las personas autónomas, cuanto el de las *acciones* autónomas, ya que ocasionalmente personas autónomas pueden realizar acciones que no lo son, y personas con autonomía limitada pueden generar acciones que lo son suficientemente. Por acción autónoma se entiende aquella en la cual: 1) el agente obra intencionalmente; 2) con comprensión; y 3) sin influencias externas que determinen o controlen su acción. La autonomía así descrita es susceptible de grados, en el sentido de que no es indispensable una comprensión y una libertad externa “plenas”, sino que basta con que sean “sustanciales”, criterio que debe determinarse según los contextos (no es lo mismo, por ej., la autonomía que se debe requerir cuando se trata de recibir un tratamiento experimental que en el caso de un tratamiento ordinario).

El respeto por la autonomía requiere superar las actitudes de autoritarismo y paternalismo que niegan a las personas autónomas el derecho a obrar en conformidad con sus propios valores y decisiones. Por lo tanto, debe reconocerse al sujeto moral el derecho a: 1) tener sus propios puntos de vista; 2) hacer sus propias opciones; 3) obrar en conformidad con sus valores y creencias personales. Pero para ello no basta con no interferir en las decisiones autónomas de otras personas. Es necesario promover la autonomía de los otros a través de acciones (por ej., el médico debe comunicar al paciente la información relevante para que pueda tomar su decisión con conocimiento de causa).

Pese a su importancia especial, este principio puede ser sometido a restricciones legítimas a fin de salvaguardar otros valores morales que deben prevalecer en la situación concreta (por ej., en un geriátrico, la autonomía de un paciente puede ser legítimamente limitada cuando su conducta afecta a los demás y al normal funcionamiento de la institución). En el caso de pacientes que han perdido su autonomía, de no poder inferirse su voluntad con razonable certeza, se debe recurrir al criterio del “mejor interés”, buscando maximizar los beneficios y minimizar los riesgos.

7.1.2 El principio de no-maleficencia

Consiste en la obligación de no hacer daño intencionalmente, lo que para algunos es el fundamento mismo de la ética médica. Conviene mantener este principio separado del de beneficencia, en cuanto el primero es el origen de obligaciones *negativas* (de no hacer daño: no matarás, no robarás, etc.), que son claramente distintas de las obligaciones positivas fundadas en el principio de beneficencia (por ej., promueve la autonomía de los demás).

Es cierto que los autores reconocen a las obligaciones de no-maleficencia una fuerza mayor que a las de beneficencia (por ej., la obligación de no dañar a alguien es más fuerte que la de rescatar a alguien de un peligro), y esto incluso cuando un cálculo utilitarista pareciera indicar lo contrario. Pero podría haber excepciones: por ej., en el curso de una investigación es más urgente la obligación de socorrer a un sujeto que ha sufrido un daño grave en el curso de un experimento que la de evitar daños leves debidos a contingencias del procedimiento.

Los autores introducen una distinción entre daño (*harm*) y perjuicio (*injury*). Para que se produzca un perjuicio es necesario que el daño sea intencional e injusto. Aunque las acciones dañosas sean *prima facie* incorrectas, podrían estar justificadas en ciertas circunstancias (como en el caso de penas y sanciones).

Como ejemplo de las normas que se encuadran en este principio, como normas *prima facie*, es decir, no absolutas, podemos mencionar: 1) no matar; 2) no causar dolor o sufrimiento; 3) no causar discapacidad; 4) no ofender; 5) no privar a otras personas de los bienes de la vida.

7.1.3 Principio de beneficencia

La moralidad exige que además de respetar la autonomía de las personas y no dañarlas injustamente, contribuyamos en lo posible a su bienestar, promoviendo su bien y su realización. Beauchamp y Childress examinan bajo esta denominación dos sub-principios: el de beneficencia positiva, que nos obliga a obrar benéficamente a favor de los demás, y el de utilidad, que nos obliga a sopesar beneficios e inconvenientes para llegar al mejor balance posible.

Si por “benevolencia” se entiende la virtud que impulsa a realizar acciones en beneficio de los demás, la “beneficencia” se refiere al obrar efectivo dirigido a ese fin. Por lo general, dicho obrar

no es obligatorio sino “supererogatorio”, pero en ocasiones puede serlo. A su vez, las acciones de beneficencia conllevan riesgos y costes, y por ello es indispensable que junto al principio de beneficencia positiva, se atienda al principio de utilidad, ponderando beneficios y costes, a fin de establecer la existencia de proporcionalidad entre unos y otros.

Se podría decir en términos generales que la beneficencia deja de ser exclusivamente un ideal moral para convertirse en una *obligación*, cuando se trata de acciones señaladas en las siguientes normas: 1) proteger y defender los derechos ajenos; 2) prevenir los daños que podrían afectar a terceras personas; 3) eliminar las condiciones o situaciones que pudiesen dañar a otros; 4) ayudar a las personas con incapacidades o deficiencias; 5) rescatar a las personas que están en peligro.

Junto a la distinción entre beneficencia obligatoria y beneficencia ideal, es preciso tener presente la diferencia entre beneficencia específica y beneficencia general. La primera se refiere a la que nos obliga respecto de personas con las que nos vinculan relaciones especiales, como cónyuges, hijos, amigos, pacientes, etc. Más cuestionado es el alcance de la beneficencia general. Para los autores, este principio alcanzaría aquellas acciones que sean necesarias para librar a alguien de un riesgo importante, sin riesgos o costes desproporcionados para sí.

Mientras que las obligaciones de no-maleficencia son obligaciones negativas, que deben ser obedecidas imparcialmente (obligan respecto de cualquier persona y son por lo tanto obligaciones perfectas), y que pueden general obligaciones legales; las obligaciones de beneficencia son positivas, no siempre exigen imparcialidad (pueden favorecer relaciones especiales), y sólo en pocos casos son sancionadas por la ley.

El principio de beneficencia puede ser transgredido no solo por defecto sino también por exceso. Es el caso del paternalismo médico, en el cual la beneficencia se ejercita violentando el respeto de la autonomía del beneficiario, como sucedería si se impone una transfusión de sangre a un testigo de Jehová haciendo caso omiso de sus convicciones religiosas.

7.1.4 El principio de justicia

La justicia es el principio que prescribe dar a cada uno lo que le es debido. En el ámbito biomédico, la dimensión relevante de la justicia es la justicia distributiva, que requiere la distribución

equitativa de los derechos, beneficios, responsabilidades o cargas en la sociedad. Esto incluye, entre otras cosas, el tema de la distribución o asignación (*allocation*) de recursos sanitarios.

Es común a todas las teorías de la justicia el principio de la igualdad formal: los casos iguales se deben tratar igualmente y los casos desiguales se deben tratar desigualmente. Pero, para darle contenido a este principio se deben recurrir a criterios materiales de justicia: dar a cada uno una porción igual, o según sus necesidades, sus esfuerzos, su aportación, su mérito, o según las reglas de intercambio en un mercado libre. Esta enumeración no es taxativa, pudiéndose agregar otros criterios como: nacionalidad, preparación académica, capacidad de pago, etc. Para los autores, a cada uno de estos criterios corresponde una obligación *prima facie*, pero la precedencia no se puede determinar de antemano y de modo general, sino que requiere la ponderación de principios y normas en la situación concreta.

¿Qué propiedades relevantes debe presentar un sujeto para tener derecho a participar en una distribución de beneficios o cargas? En algunos casos el criterio es claro: para distinciones deportivas, el mérito, conforme a las reglas del correspondiente deporte; para las penas, la declaración de culpabilidad siguiendo las reglas penales y procesales. En otros casos, el criterio no es claro. Por ej., ¿debería admitirse un ciudadano extranjero en la lista de espera para un trasplante? De un modo general, se puede decir que sería injusto hacer distinciones entre personas o clases de personas que son iguales en cuanto a las características que son relevantes para la situación en cuestión, u omitir distinciones cuando se presenta una desigualdad en las propiedades relevantes.

7.1.5 El razonamiento moral principialista

Como se puede apreciar, los principios son muy generales, y por lo tanto, no podrán ofrecer orientación práctica si no son adecuadamente especificados. Aun así, a la hora de adoptar decisiones concretas, aquellos suelen entrar en conflicto, lo cual hace necesario, además, ponderarlos o balancearlos. Nos detenemos brevemente en estas dos operaciones.

Especificación

Para dar orientación práctica, los principios deben ser concretados a través de normas particulares, dotadas de contenido material. Por ej., el precepto de no hacer daño, si no es especificado ul-

teriormente, resulta insuficiente para orientar las decisiones morales respecto del suicidio asistido o la eutanasia. La especificación consiste en un proceso de refinamiento de los principios o normas generales, a través de su aplicación inteligente, para desarrollar su significado y alcance, en coherencia con los valores y las normas morales aceptadas por el sujeto y/o por la comunidad y en coherencia con el mismo principio especificado.

Sin embargo, no importa cuánto refinemos los principios, este procedimiento no elimina la posibilidad de conflictos, dada la complejidad de las situaciones consideradas, y los múltiples factores que condicionan el proceso deliberativo (prejuicios, errores lógicos, etc.). Por eso se hace necesario desarrollar un método para contrapesar los principios en conflicto.

Los principios en la balanza

Mientras que la especificación consiste en el desarrollo del contenido del principio o de la norma, la “ponderación” de los principios y normas supone un juicio acerca de su peso relativo en la situación concreta. Ambos procedimientos se ayudan mutuamente, aunque la ponderación es especialmente útil para los casos individuales, mientras que la especificación lo es en el desarrollo de directrices y políticas de acción.

En la terminología de Ross, la ponderación consiste en sopesar diferentes obligaciones “en principio” (*prima facie duties*), que convergen en la situación dada, para determinar cuál es la obligación de hecho (*actual duty*). El criterio de esta operación es consecuencialista: se trata de optar por la alternativa que maximiza el bien en la situación y minimiza el mal. Los autores brindan algunos criterios auxiliares para evitar el riesgo del subjetivismo o el intuicionismo, pero reconocen que su propuesta no es capaz de dar una respuesta clara y precisa a todos los casos.

7.1.6 Juicio crítico

Quizás la crítica más relevante a esta propuesta principialista es la dirigida a su resistencia a reconocer orden jerárquico o lexicográfico entre los principios. Es cierto que, como ya dijimos, los autores acuerdan un lugar especial a la autonomía, y a la no-maleficencia sobre la beneficencia. Pero se resisten a quedar atados por limitaciones *a priori*. La contracara es la falta de criterios claros a la hora de ponderar las obligaciones en situaciones de conflicto.

D. Gracia ha propuesto distinguir un primer nivel, privado, el de la autorrealización, donde cada persona define sus valores y su proyecto de vida, en el cual tienen prioridad los principios de autonomía y beneficencia, y donde cada uno es diferente. En un segundo nivel, público, prevalecen los deberes de no-maleficencia y justicia, en aquello en que todos debemos ser tratados de modo igual. J. Ferrer va más allá, ubicando en primer lugar la no-maleficencia, que incluye normas absolutas, seguida por la justicia para la que valen consideraciones análogas; después vendrían los principios de orden privado, primero la autonomía, que es también una exigencia de la justicia, y por último la benevolencia.

También se objeta la ausencia de una teoría moral de fondo, que incide en la falta de justificación de los principios y de su contenido. Pese a que los autores han querido elaborar una propuesta que pudiera ser compartida entre “extraños morales”, cabe dudar de que la misma pueda ser aceptada por quienes provienen de ámbitos culturales muy distintos.

A nuestro juicio, si se tiene presente que Childress y Beauchamp admiten algunas presunciones sobre la precedencia de unos principios sobre otros, y que cada principio debe ser interpretado y especificado en relación con y a la luz de los restantes, la propuesta de un orden lexicográfico no altera radicalmente el paradigma que proponen, en la medida en que no se conciba dicho orden de un modo rígido y exento de excepciones prácticas. Sobre la improbabilidad de que este modelo sea aceptado por “extraños morales”, cabría preguntarse si existe otro modelo que pueda exhibir mayores ventajas en ese sentido.

7.2 Bioética personalista de Mons. Sgreccia

Precisamente, lo que caracteriza la bioética católica de Mons. Sgreccia es la fundación de su modelo en una clara opción antropológica, que este autor caracteriza como un *personalismo ontológicamente fundamentado*, una visión integral de la persona humana, sin reduccionismos ideológicos ni biologicistas. De esta manera busca preservar la bioética del peligro del relativismo moral.⁴⁹

49 Cf. E. Sgreccia, *Manuale di bioética, vol. I, Fondamenti ed etica biomedica*, Milano, Vita e pensiero, 1999³.

Este personalismo clásico, de tipo realista y tomista, enfatiza el estatuto ontológico de la persona, sin negar su dimensión existencial. La persona es, en este sentido, una “unitotalidad” de cuerpo y espíritu, un espíritu encarnado. Todo acto médico y toda intervención en el cuerpo de una persona consistirán, por consiguiente, en la acción de una persona sobre otra a través de la corporeidad.

De esta unidad sustancial de alma y cuerpo se deriva una consecuencia ética de primera importancia: el valor de la vida humana que sólo puede ponerse en riesgo cuando están en juego bienes espirituales trascendentes de la persona; la integridad de la vida y del cuerpo, que sólo pueden ser comprometidos cuando está en peligro la misma vida física o bienes morales superiores.

A partir de esta impostación, y sin rechazar de plano los principios de Beauchamp y Childress, Sgreccia propone sus propios *principios de bioética personalista*, que no son otra cosa que la aplicación de la moral católica tradicional al campo de la bioética. Describimos estos principios brevemente:

7.2.1 El principio de la defensa de la vida física

Si la persona es una unidad de cuerpo y espíritu, la vida física o corpórea no representa un bien externo a la persona sino el valor fundamental de la persona misma. Es fundamental no en el sentido de que agote la realidad de la persona sino que es co-esencial a ella, en cuanto el cuerpo es condición necesaria para su existencia en el tiempo y en el espacio como espíritu encarnado. La vida física sólo podría ser sacrificada al bien total de la persona, espiritual o moral. El respeto de la vida física, su defensa y promoción, constituyen, entonces, el primer imperativo ético.

7.2.2 El principio de libertad y responsabilidad

El derecho a la defensa de la vida tiene prioridad sobre el derecho a la libertad. Ésta debe hacerse cargo con responsabilidad, ante todo, de la vida humana, tanto del propio sujeto moral como de sus semejantes. Por ello, no existe un derecho a disponer de la propia vida en nombre de la libertad, como se pretende con frecuencia en el debate sobre la eutanasia. Por la misma razón, el paciente debe cooperar con los cuidados médicos ordinarios necesarios para conservar la vida y

la salud. Pero fuera del caso en que está en juego la vida, no se le puede obligar a nadie a recibir un tratamiento médico contra su voluntad.

7.2.3 El principio de totalidad o principio terapéutico

Este principio se fundamenta en el carácter unitario de la corporeidad humana. En virtud del mismo, cuando es necesario intervenir para salvar la salud o la vida de la persona, aunque sea a través de una acción mutiladora, no se quebranta el principio de integridad de la vida física.

Algunos teólogos han querido ampliar el concepto de totalidad, para llevarlo del plano físico al psicológico o psicosocial. Sgreccia rechaza esta extensión, que podría justificar por ej., la esterilización anticonceptiva para garantizar el bienestar psicológico de la mujer. Sin embargo, se opone también una interpretación “organicista” que mire al cuerpo de la persona sin tener en cuenta su bien moral y espiritual.

7.2.4 El principio de sociabilidad y subsidiaridad

La solidaridad obliga a la persona a autorrealizarse participando en la realización del bien de sus semejantes. Así, en lo que respecta a la defensa y promoción de la vida humana, este principio exige que cada ciudadano se comprometa a considerar la vida propia y la ajena como bienes que son patrimonio de la sociedad y no sólo del individuo, y exige asimismo que la sociedad promueva la vida y la salud de cada uno de sus miembros. En virtud de este principio se puede justificar, por ej., la donación de órganos y tejidos, que conlleva una mutilación del donante que no es necesaria para salvaguardar la vida o salud de su propio organismo.

El principio de subsidiaridad, obliga a la sociedad a asistir o ayudar más allá donde las necesidades son más graves y urgentes, sin suplantarse o sustituir las iniciativas libres de los ciudadanos, solos o asociados entre sí.

Según Sgreccia, y siguiendo la opinión tradicional de la teología católica, no existen conflictos de valores reales e invencibles, porque admitirlos sería postular la contradicción en el mismo Dios, Creador de la realidad y Autor de la ley moral. Los conflictos son en realidad percepciones

subjetivas debidas a los límites y condicionamientos de la conciencia que valora. Para resolver los eventuales conflictos, el autor recurre a lo que denomina “principios técnicos”:

a) El mal menor

Hay situaciones en que cualquier alternativa de acción supone un mal. Si el conflicto es entre un mal físico y un mal moral, el primero debe ser sacrificado al segundo, que afecta al bien espiritual de la persona y, en última instancia, a su relación con Dios. Si se trata de dos males morales es preciso rechazar ambas alternativas. Pero cuando el conflicto es entre males exclusivamente físicos, es obligatorio elegir el menor de ellos.

b) El voluntario indirecto o principio de doble efecto

En la vida cotidiana y en el campo médico es frecuente que una acción tenga dos efectos, uno bueno y uno malo (por ej., un medicamento que, además del efecto terapéutico principal, querido y buscado por el paciente, tenga efectos secundarios adversos). Para afrontar estos casos, los teólogos moralistas elaboraron el principio de doble efecto, que requiere cuatro condiciones: 1) que la intención del agente busque la finalidad positiva; 2) que el efecto directo de la intervención sea el efecto positivo; 3) que el efecto positivo sea proporcionalmente superior al negativo; 4) que no haya otros remedios exentos de efectos negativos. Si la intervención se ajusta a estas condiciones, el efecto malo se considera voluntario indirecto y queda moralmente justificado. Un ejemplo clásico es la administración de sedantes a un enfermo terminal con el fin de aliviar sus dolores, aunque de ello se siga una aceleración de la muerte.

7.2.5 Juicio crítico

Se ha observado que la bioética personalista pertenece más al campo de la teología moral que al de la ética racional, sobre todo porque se desarrolla estrictamente al servicio del magisterio católico. La fundamentación antropológica, por su parte, no ha sido actualizada a la luz de los debates contemporáneos, y parece por lo tanto poco apta para suscitar el diálogo en un ámbito secular y pluralista. Además, a partir de esta antropología se pasa de un modo directo a los principios y a la ética normativa sin justificar dicho paso.

7.3 Confrontación: nutrición e hidratación de pacientes en EVP

Un caso en el que puede apreciarse la diferencia entre las dos propuestas principialistas que hemos presentado en el de la nutrición y la hidratación de personas que se encuentran en un “estado vegetativo permanente”.⁵⁰ La expresión suscita ya de por sí reparos en el magisterio:

“Para indicar la condición de aquellos cuyo «estado vegetativo» se prolonga más de un año, se ha acuñado la expresión estado vegetativo permanente. En realidad, a esta definición no corresponde un diagnóstico diverso, sino sólo un juicio de previsión convencional, que se refiere al hecho de que, desde el punto de vista estadístico, cuanto más se prolonga en el tiempo la condición de estado vegetativo, tanto más improbable es la recuperación del paciente.”⁵¹

El EVP no priva a la persona humana de su dignidad:

“Frente a quienes ponen en duda la misma «cualidad humana» de los pacientes en «estado vegetativo permanente», es necesario reafirmar «que el valor intrínseco y la dignidad personal de todo ser humano no cambian, cualesquiera que sean las circunstancias concretas de su vida. Un hombre, aunque esté gravemente enfermo o impedido en el ejercicio de sus funciones superiores, es y será siempre un hombre; jamás se convertirá en un «vegetal» o en un «animal».”⁵²

50 El estado vegetativo permanente (EVP) es una condición neurológica irreversible que afecta los centros superiores de la corteza cerebral impidiendo toda capacidad y contenido de la conciencia, con supresión absoluta de las emociones, la comunicación y la afectividad. La imagen estructural presente en este cuadro clínico, hoy posible por la tomografía computada y la resonancia magnética, permite visualizar el grado de destrucción morfológica cerebral. Se considera que el estado vegetativo es persistente cuando dura más de un mes y permanente si dura más de 6 meses para las lesiones no traumáticas del cerebro, y un año para las lesiones traumáticas. Se diferencia del coma, en el cual se da una falta total de respuesta, y de la muerte cerebral, que es el cese completo e irreversible de la actividad cerebral o encefálica.

51 Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional sobre “Tratamientos de mantenimiento vital y estado vegetativo. Progresos científicos y dilemas éticos” (20 de marzo de 2004), n.2.

52 *Ibid.* n.3

Para la bioética personalista, el retiro de estos “cuidados normales” en situaciones de EVP equivaldría a una forma de eutanasia:

“Si no se les suministra artificialmente alimento y líquido mueren, y la causa de la muerte no es una enfermedad o el «estado vegetativo», sino únicamente inanición y deshidratación. Por otra parte, la administración artificial de agua y alimento generalmente no impone una carga pesada ni al paciente ni a sus familiares. No conlleva gastos excesivos, está al alcance de cualquier sistema sanitario de tipo medio, no requiere de por sí hospitalización y es proporcionada a su finalidad: impedir que el paciente muera por inanición y deshidratación. No es ni tiene la intención de ser una terapia resolutive, sino un cuidado ordinario para conservar la vida.”⁵³

Fuera de los casos excepcionales en que este procedimiento resulta impracticable, el criterio ético general es que “la administración de agua y alimento, incluso cuando hay que hacerlo por vías artificiales, representa siempre un medio natural de conservación de la vida y no un tratamiento terapéutico. Por lo tanto, hay que considerarlo ordinario y proporcionado, incluso cuando el «estado vegetativo» se prolongue”.⁵⁴

El principialismo de Childress y Beauchamp analiza el problema de un modo muy distinto, por su interpretación del principio de no-maleficencia. Para estos autores, la distinción entre no aplicar (*withhold*) tratamientos y retirarlos (*withdraw*) no es clara ni justificable, y es en consecuencia moralmente irrelevante. Sin embargo, es una distinción frecuente, y va acompañada de una mayor resistencia a retirar el tratamiento que a iniciarlo. En la práctica, puede llevar tanto al exceso de tratamiento (no querer retirarlo) como al defecto (no querer iniciarlo para no tener que retirarlo). La mayor resistencia al retiro del tratamiento no se justifica: no debe existir la obligación de continuar un tratamiento ineficaz. Es más, la carga de la prueba para justificar la aplicación de un tratamiento debería ser más exigente que para retirarlo.

53 Artículo de comentario a: Respuestas a algunas preguntas de la Conferencia Episcopal Estadounidense sobre la alimentación e hidratación artificiales, Congregación para la doctrina de la fe, 1 Agosto, 2007, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_sp.html [consulta: 31-8-2015]

54 *Ibid.*

Desde la bioética personalista se podría objetar que la nutrición e hidratación no es una tecnología médica (como podrían ser los respiradores y las máquinas de diálisis), sino una tecnología de sostenimiento (un “cuidado normal”). Su retiro, además de afectar el confort del paciente, atentaría contra su dignidad y promovería una tendencia difícil de limitar (argumento de la “rotura del dique” o de la “pendiente resbalosa”, *slippery slope*).

Beauchamp y Childress refutan estas objeciones.⁵⁵ En lo que respecta al confort y dignidad del paciente, recuerdan que en general estos procedimientos implican riesgos de daño, sufrimiento e indignidad. Invocan evidencia de que los pacientes a los que se permite morir sin hidratación a veces mueren más confortablemente que pacientes que la reciben. Malnutrición y deshidratación no son idénticas respectivamente a la sensación de hambre y sed, y estas últimas pueden ser aliviadas con otros medios. Para algunos pacientes, las desventajas de este tratamiento son mayores que los posibles beneficios. Esto es especialmente claro en el caso de pacientes con estado vegetativo permanente.

Para el principialismo no hay motivo para tratar la nutrición e hidratación de un modo distinto a los demás procedimientos médicos, eximiéndolos de los estándares de proporcionalidad, y considerándolos automáticamente beneficiosos para el paciente. El peligro de la “pendiente resbaladiza”, es decir, el debilitamiento del aprecio a la vida al que podría inducir el retiro del tratamiento en el caso estudiado constituye una preocupación comprensible, pero puede encararse a través de una ponderación seria y objetiva de costos y beneficios. Cuando las desventajas superan las ventajas, el tratamiento deviene “fútil” y no puede considerarse obligatorio.

Es cierto que esta ponderación requiere juicios sobre la calidad de vida, que siempre están sujetos al riesgo de arbitrariedad. Pero estos juicios son inevitables, y suponen valoraciones que no pueden ser reemplazadas por juicios médicos de orden exclusivamente técnicos. La solución más apropiada es, entonces, la de los juicios “controlados” de calidad de vida, respetando la autonomía del paciente, y evaluando su mejor interés de acuerdo a criterios objetivos y justificables. Por ej., la carga económica que el tratamiento supone para la familia del paciente no puede considerarse un criterio justificado, a menos que el paciente mismo se haya expresado en ese sentido.

55 PBE 205.

En nuestra opinión, la bioética personalista está pensada en función de la defensa de ciertas normas materiales en el campo bioético sostenidas por el magisterio, a las cuales se les asigna el carácter de absolutos morales, y por lo tanto, no admiten excepciones. El orden lexicográfico de los principios que prioriza la defensa de la vida física lo hace en un modo que pone límites rígidos a la interacción de los principios, a la consideración de las circunstancias y a los juicios de proporcionalidad. En este planteo, de corte apologético, aspectos relevantes de la situación pueden ser desechados cuando no están en línea con las conclusiones establecidas de antemano (siempre, las del magisterio católico).

Cabría preguntarse si es posible calificar de “cuidado normal” para un paciente que no posee deglución recuperable, la alimentación permanente por medios artificiales como una sonda nasogástrica, que debe ser cambiada periódicamente y que trae aparejada la necesidad de asistencia kinésica diaria debido al aumento de secreciones respiratorias, y que somete a complejos e invasivos controles de balance hidroelectrolíticos a un paciente con severo e irreversible daño neurológico. Si, atendiendo a estos aspectos del caso, la bioética personalista reconociera la hidratación y nutrición como un tratamiento, podría admitir que el mismo quede sometido al criterio general de la proporcionalidad sin necesidad de salirse de sus propios postulados.

8. *Debates morales y bien común: el matrimonio homosexual*

Finalmente, debemos abordar el desafío que plantean ciertos debates éticos actuales que poseen profundas implicancias en el orden jurídico-institucional, y en los cuales juega un rol prioritario el concepto de bien común. Haremos referencia a dos temas específicos: el matrimonio homosexual y el aborto. En ambos casos parece presentarse una disyuntiva ineludible entre soluciones estrictamente formales que desconocen los aspectos sustanciales de los problemas, o soluciones sustanciales que parecen incompatibles con el pluralismo de las sociedades actuales.

Desde la perspectiva del liberalismo político, en la evaluación del matrimonio homosexual corresponde dejar de lado la consideración de la moralidad de la homosexualidad, tema en el cual sería imposible hoy llegar a un acuerdo.⁵⁶ El Estado, por lo tanto, debe abstenerse de todo juicio de valor y limitarse a la cuestión de la “justicia”, garantizando a las uniones homosexuales los mismos derechos que a las heterosexuales; es decir, debe concederles a todas las uniones idéntico ámbito de autonomía para que quienes entren en ellas puedan realizar sin interferencias su proyecto personal de vida. Todo tratamiento diferenciado entre uniones heterosexuales y homosexuales comportaría una discriminación inaceptable.

En cambio, para la visión de la Iglesia, la referencia al bien común propia de la ética pública no implica separar totalmente el bien (las convicciones de fondo) y la justicia, la ética personal y la ética social. La consideración del bien común introduce necesariamente en el debate planteos sobre contenidos sustanciales, como los referidos al valor de la procreación, su vinculación con

56 Cf. G. Irrazábal, “Aspectos éticos del “matrimonio” homosexual”, *Moralia* 130/131 (2011) 151-176.

la sexualidad, el significado de la diferencia sexual, la moralidad de la homosexualidad, temas que no pueden obviarse sin más para ceñirse de modo exclusivo al criterio de autonomía individual.

Para la posición de la Iglesia se plantea, entonces, una aparente disyuntiva. Un argumento público capaz de suscitar por sí mismo un consenso racional y extendido, parecería obligado a recurrir a criterios formales de justicia relativos a la autonomía individual, y ello haría imposible justificar el rechazo del matrimonio homosexual. Para lograr esto último, en cambio, parecería necesario fundar el razonamiento en una valoración negativa de la homosexualidad, pero en este caso la fuerza del argumento dependería enteramente de este último juicio, que en la cultura actual difícilmente pueda recabar el consenso necesario. En síntesis, la Iglesia no puede separar el juicio moral del juicio ético-político sin contradecir su propia posición, pero parecería que tampoco puede vincularlos sin caer en un maximalismo poco persuasivo y del que reniega por principio.

A continuación presentamos en modo sintético los principales aspectos de la argumentación magisterial, indicando las debilidades lógicas que brotan de una vinculación demasiado estrecha entre moral y derecho. Luego, presentaremos una propuesta de “reconstrucción” de dicha argumentación, reteniendo sus afirmaciones básicas, pero con una articulación más flexible entre los dos niveles, lo que permitiría superar diversos inconvenientes de la enseñanza actual.⁵⁷

8.1 La enseñanza del magisterio

Ante la alternativa que acabamos de describir, el magisterio ha optado por una línea de razonamiento que parte de la valoración negativa de la homosexualidad en sí misma, para llegar a partir de ese juicio a los aspectos específicamente ético-políticos.

57 Recogemos de esta manera, en sus rasgos fundamentales, la crítica de J. Pope, “Los argumentos del Magisterio contra el «matrimonio homosexual». Análisis ético y crítica”, en: C. Schickendantz (ed.), *Cultura, género, y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios*, Educc, Córdoba, 2005, 235-292, artículo publicado originalmente en *Theological Studies* 65 (2004) 530-556.

8.1.1 Valoración moral de la homosexualidad

En cuanto a la valoración moral de la homosexualidad, la enseñanza de la Iglesia señala una distinción importante entre: 1) La “*condición o tendencia*” homosexual, que es inculpable, pero constituye un “desorden objetivo”; y 2) la *actuación homosexual*, que en la medida en que es libre genera responsabilidad moral y es calificada como “*intrínsecamente desordenada*” (es decir, que lo es siempre, cualesquiera sean las intenciones o circunstancias).⁵⁸

¿Cuál es la razón por la que se considera la orientación homosexual como un “desorden objetivo”, y se condenan los actos que surgen de la misma? El magisterio explica que la homosexualidad no expresa la unión complementaria capaz de transmitir vida, ya que no se verifica la diferencia de sexos que hace posible la complementariedad física, afectiva y espiritual propia del matrimonio. Por ello, aunque estén inspiradas por una motivación generosa, las personas homosexuales, “cuando se empeñan en una actividad homosexual ellas refuerzan en su interior una inclinación sexual desordenada, por sí misma caracterizada por la auto-complacencia”.⁵⁹ En una palabra, los actos homosexuales, más allá de las intenciones de las partes, refuerzan un repliegue del sujeto sobre sí, impidiendo toda auténtica intimidad. En consecuencia, “como cualquier otro desorden moral, la actividad homosexual impide la propia felicidad y realización”.

La valoración negativa de la homosexualidad no contradice la igual dignidad de las personas, cualquiera sea su orientación sexual. El mismo vocabulario adoptado (“*personas homosexuales*”) busca poner de relieve dicha dignidad, y el hecho de que la persona no se identifica en un sentido absoluto con su orientación sexual. Estas personas deben ser tratadas, por lo tanto, con respeto, compasión y delicadeza. A su vez, se deploran con firmeza todos los actos de injusta discriminación.⁶⁰

A partir de estas afirmaciones, se exhorta a las personas homosexuales, del mismo modo que a los demás cristianos, a vivir en castidad, como un modo de participar en el misterio de muerte y de vida de la cruz del Señor, evitando incurrir en una forma de vida “que amenaza continuamente con destruirlos”.⁶¹

58 Cf. CEC 2358.

59 CPH 7.

60 Cf. CPH 10.

61 Cf. CEC 2359; CPH 12; RUH 4.

8.1.2 Reconocimiento legal de las uniones homosexuales (UH)

Esta valoración negativa de la homosexualidad desde el punto de vista de la moral personal, se proyecta también en el ámbito público. Fundándonos en el documento *Acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*,⁶² podemos enunciar las siguientes tesis:

1) “Matrimonio” es un concepto esencialmente ligado a la heterosexualidad y la procreación

“A la luz de la recta razón, el matrimonio no es una unión cualquiera entre personas humanas; tiene una *naturaleza* propia, *propiedades* esenciales y *finalidades*: el matrimonio existe *únicamente* como una realidad entre dos personas de sexo opuesto, que por medio de la recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de su personas, perfeccionándose mutuamente para colaborar con Dios en la generación y educación de nuevas vidas” (n.2).

2) No existe ninguna analogía entre el matrimonio y las UH. No existe ninguna posible comparación entre ambos, ni siquiera en sentido remoto:

“No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia.” (n.4)

“En las uniones homosexuales está *completamente* ausente la dimensión conyugal.” (n.7)

“Las uniones homosexuales no cumplen, ni siquiera en sentido analógico remoto, las tareas por las cuales el matrimonio y la familia merecen un reconocimiento específico y cualificado. Por el contrario (...) son nocivas para el recto desarrollo de la sociedad humana.” (n.8)

3) Por todo lo dicho, el *reconocimiento* legal de las UH es una “redefinición del matrimonio”, que pierde los contenidos esenciales que le son propios (cf. n.8).

4) No es moralmente justificable ningún reconocimiento legal de las UH

62 Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 31-VII-2003.

Para justificar esta afirmación se brindan dos argumentos:

1) No media una razón de bien común

Esto puede justificarse tanto desde la función reguladora de la ley, como desde su función *pedagógica*.

En cuanto a lo primero, las UH no exigen específica atención por parte del ordenamiento jurídico porque, a diferencia del matrimonio, no cumplen con el papel de garantizar la procreación (n.9). Más aún, son nocivas para el recto desarrollo de la sociedad humana (n.8).

Además, la ley tiene un papel determinante en la promoción de la mentalidad y las costumbres de la sociedad (n.6). Todo reconocimiento legal influiría negativamente sobre la moralidad pública y la concepción de la sexualidad (n.5), obscurecería la percepción de algunos valores fundamentales, y comportaría una desvalorización de la institución matrimonial (n.6).

Dado que las UH no harían contribución positiva alguna al bien común, el rechazo de su reconocimiento legal no comporta ninguna discriminación injusta, ni afecta el principio de autonomía, que puede ejercitarse en el ámbito privado (n.8), recurriendo al derecho común para tutelar situaciones jurídicas de interés recíproco (n.9).

2) No es aplicable el principio del mal menor

Frente a la idea de que la admisión del matrimonio homosexual o de una unión civil de efectos más limitados podría admitirse por aplicación del principio del “mal menor”, o de la “tolerancia”, la enseñanza de la Iglesia es terminante: “la tolerancia del mal es muy diferente de la aprobación o legalización del mal” (n.5).

El comportamiento homosexual debe permanecer como fenómeno *privado*, evitando que se transforme en comportamiento *público*, legalmente previsto, aprobado y convertido en una de las instituciones del ordenamiento jurídico (n.6).

En consecuencia, los católicos deben oponerse claramente a todo proyecto en este sentido:

“Ante el *reconocimiento legal* de las UH o la *equiparación legal* de éstas al matrimonio con acceso a los derechos propios del mismo, es necesario oponerse de forma clara e incisiva” (n.5).

Se prohíbe, por ello, la cooperación *formal* (colaborar activamente) en la promulgación y aplicación de tales leyes, como también, en cuanto sea posible, la cooperación *material* en la aplicación. Los funcionarios encargados de ello tienen derecho a ampararse en la objeción de conciencia. En cuanto a los parlamentarios católicos, como parte de su deber de testimoniar la verdad deben oponerse a toda ley favorable a las UH. Se admite la posibilidad de que apoyen propuestas tendientes “limitar los daños” (n.10), pero no porque la ley sea justa, ni siquiera aceptable.

8.2 Evaluación de la argumentación y reformulación

8.2.1 Límites de la argumentación actual

Como puede apreciarse, la enseñanza del magisterio es construida a partir de un juicio crítico sobre la homosexualidad, vinculando estrechamente lo personal y lo público. El matrimonio homosexual es inadmisibles porque la actividad homosexual es *siempre* incorrecta, en cuanto que no representa una contribución positiva para “el desarrollo de la *persona* y de la *sociedad*” (n.8).

Esta conexión entre persona y sociedad, moral personal y pública, no puede sin más dejarse de lado. Pero al mismo tiempo, el modo concreto en que se plantea dicho vínculo, lleva a una rigidez generadora de numerosas dificultades:

- El argumento específicamente público sólo puede ser sostenido en base a una condena irrestricta de la homosexualidad. Esto último, además de tener poca fuerza persuasiva en el contexto de las sociedades pluralistas modernas, supone afirmaciones de naturaleza empírica que no cuentan hoy con suficiente fundamento en la ciencia y la experiencia. Cualquier concesión en este último plano comprometería la totalidad del argumento.
- Correlativamente, esta dificultad produce rigidez en el aspecto estrictamente público de la cuestión, obligando al rechazo indiferenciado de *toda* forma de reconocimiento legal, con el consiguiente peligro de no percibir exigencias de justicia, o avalar positivamente situaciones injustas.
- Existe un peligro cierto de *maximalismo*, es decir, de una tendencial identificación de la esfera moral y jurídica, sobre la base de la ausencia de un “derecho al error”.⁶³

.....
63 CEC 2108.

Es por ello, que consideramos útil “reconstruir” el razonamiento magisterial procurando invertir el punto de partida. A través de un argumento fundado prioritariamente en el bien común, es posible mantener (aunque de un modo más flexible) la conexión con la esfera moral personal, presentando al mismo tiempo razones más aptas para suscitar consenso en los aspectos esenciales y posibilitar el ejercicio de la prudencia jurídica y el diálogo.

8.2.2 Argumentar desde el bien común

El vínculo intrínseco entre el matrimonio (heterosexual) y el bien común, y la consiguiente imposibilidad de “matrimonios” del mismo sexo, no puede entenderse adecuadamente sin comprender la referencia esencial del primero a la *procreación*.

El matrimonio ha sido históricamente una institución destinada a acordar un estatuto preferencial a la unión heterosexual, con el fin de garantizar la generación de los hijos y su educación en un contexto familiar adecuado. Ha sido en una palabra, un modo de dar estabilidad a la relación entre los esposos, y a la de estos con sus hijos, garantizando así la posibilidad de que los hijos sean criados y educados por sus padres. Tal es el fin *público* del matrimonio que justifica el interés de la sociedad y del Estado.

Además de este fin público, las personas pueden casarse por innumerables motivos *privados*, muchos de ellos perfectamente respetables. Asimismo, de modo *accidental*, un matrimonio puede no procrear (por imposibilidad, anterior o sobreviviente, o por decisión). Es inevitable que esta institución abarque situaciones que no realizan en plenitud sus fines. Pero ello no afecta su *lógica*: al menos sigue siendo un vínculo entre hombre y mujer, del tipo en sí mismo apto para la procreación.

El matrimonio constituye, entonces, una *preferencia* legal, una “discriminación” (en su primera acepción, la de diferenciación),⁶⁴ porque otras uniones sexuales no interesan al Estado de la misma manera, y no merecen la misma protección. Pero es una discriminación *justa*, porque está

64 Cf. Diccionario de la Real Academia Española. Convendría, sin embargo, dejar de utilizar el término “discriminación”, que en el uso actual es ampliamente entendido como un término valorativo, y hablar más bien de “tratamiento diferenciado”, cf. S. Pope, a.c. (n.12), 269.

fundada en el *bien común*:⁶⁵ la sociedad tiene un interés legítimo en reconocer y promover el matrimonio como institución vinculada a la procreación, que constituye por ello la garantía de la continuidad de aquélla, en sentido físico y espiritual.

Lo dicho anteriormente nos permite afirmar que con la legalización del “matrimonio” homosexual no se produce una “extensión” del matrimonio tradicional, sino la introducción de una realidad distinta e inconciliable. En una palabra, supone la “redefinición” del matrimonio, que pasa a convertirse en un término equívoco. Veamos ahora cuál es la lógica de esta nueva institución denominada incorrectamente “matrimonio”:

- 1) Su *fin* consiste en reconocer y favorecer un vínculo sexual estable entre dos personas (siendo indiferente que sean de distinto o del mismo sexo). Se pasa así de la visión conyugal del matrimonio, orientada a la familia, a la visión romántica del mismo.
- 2) Como consecuencia, la *procreación* ya no es un *fin propio* del matrimonio sino una consecuencia *accidental* del mismo. La sociedad ya no tiene derecho a hacer diferencias entre aquello que es vital para su continuidad y aquello que no lo es; entre un modo de procreación (a través de la unión heterosexual) y otro (a través de la técnica); entre un modo de educar (con padre y madre) y otros (por ej., dos personas del mismo sexo).

Ahora bien, ¿cómo se *delimita* el matrimonio en esta nueva concepción, en que la procreación ya no es el fin de la institución?⁶⁶

- 1) Si la sociedad ya no puede privilegiar una orientación sexual en particular, por su vinculación con la procreación (en los términos referidos), ¿por qué excluir otras orientaciones sexuales o culturales, por ej., a quienes tienen tendencias bisexuales, inclinación a la poligamia, u otras formas de vinculación sexual grupal?
- 2) Si la procreación ya no es el fin de la institución, ¿por qué se exige que ese vínculo de amistad y afecto estable sea *sexual*? Y si el vínculo sexual ya no entrara en la definición del

65 Cf. DPH 10-11; RUH 8.

66 En este punto, me inspiro libremente en el artículo de R. Sokolowsky, “The Threat of Same-Sex Marriage”, *America*, Junio 7, 2004; respondido, a nuestro juicio sin mucho éxito, por S. Pope, “Same-Sex Marriage: Threat or Aspiration?”, *America*, diciembre 6, 2004.

matrimonio, ¿por qué no permitir el casamiento entre familiares cercanos, que podrían obtener así ventajas legales? ¿Y por qué no permitir el casamiento entre varias personas (el carácter igualitario de sus vínculos correrá menos riesgos que cuando media el componente sexual)?

- 3) Finalmente, ¿por qué exigir la convivencia en un *mismo lugar*? Si lo que se favorece es la amistad, la misma puede cultivarse viviendo en sitios separados. Al fin y al cabo, todos tenemos amigos entrañables que no viven con nosotros.

En síntesis, con la inclusión de las uniones homosexuales, la lógica del matrimonio queda vaciada, pierde su esencia y su coherencia interna, y como consecuencia, ya no es capaz de señalarse un límite: puede serlo casi todo, prueba de que no es casi nada.

Signo del vaciamiento de este concepto es la tendencial desaparición, en el matrimonio civil, de todas las obligaciones no estrictamente patrimoniales: el deber de fidelidad, el de cohabitación, el de asistencia (no económica). Del mismo modo, al no tener ningún interés claro el Estado en la preservación del vínculo, tienden a desaparecer los recaudos para desalentar el divorcio, dando lugar divorcio “*express*”, unilateral, sin causa, etc.

Sucede que la concepción del matrimonio tradicional tal cual la hemos descripto, está fundada en el concepto de *bien común*, que consiste en el bien específico de la comunidad en cuanto tal. El matrimonio es un aspecto esencial del bien común de toda sociedad. La reivindicación del “matrimonio” homosexual se funda frecuentemente en una visión individualista de los derechos subjetivos: la función del Estado consistiría en satisfacer los reclamos individuales de modo estrictamente igualitario, desde una posición de neutralidad, absteniéndose de toda valoración en función del bien común. Pero siendo los reclamos individuales muchas veces contradictorios e incompatibles, ¿cómo componerlos racionalmente sin la posibilidad de acudir a un criterio superior?

El hecho de fundar el argumento contra el matrimonio homosexual directamente en el concepto de bien común, y no llegar a él a través del juicio moral sobre la homosexualidad en sí misma, nos da la posibilidad de considerar dicho concepto de un modo más amplio y equilibrado, capaz de dar mejor respuesta no sólo a las necesidades de la sociedad, sino también a las legítimas aspiraciones individuales. En este sentido, el bien común representa un ámbito para el diálogo entre las diferentes posiciones sobre el tema que nos ocupa.

En efecto, el mismo exige, por un lado, el respeto y promoción de ciertos valores que pertenecen a la sociedad en su conjunto, entre los cuales se cuenta el matrimonio (heterosexual) y el bien específico que éste aporta a aquélla en cuanto a la procreación y educación de los hijos. Pero ello no equivale a sugerir que el bien o la felicidad de determinadas personas (en este caso, las personas homosexuales) deban ser sacrificados a supuestas exigencias comunitarias. Ninguna norma que responda al auténtico bien de las personas, que expanda el ámbito de libertad requerido para su realización sin perjudicar los legítimos derechos de terceros, puede ser contraria al bien común.

De esta manera, afirmar que el matrimonio (heterosexual) y la unión homosexual se vinculan de un modo distinto con el bien común, y que por lo tanto deben recibir distinto tratamiento legal, implica rechazar la *equiparación* entre ambas realidades pero no necesariamente excluir toda forma de reconocimiento legal de la segunda, relegándola al ámbito meramente privado. Se abre así un amplio espacio para el ejercicio de la prudencia jurídica y política.

A su vez, la diferencia de tratamiento jurídico está llamada a reflejar una valoración *preferente* de la heterosexualidad, con importantes consecuencias en relación con la función pedagógica de la ley (por ej., las conductas que deben ser alentadas o desalentadas). Pero ello no obliga a recurrir a generalizaciones indiscriminadas, que pueden ser ofensivas y carecer además de suficiente apoyo empírico.

8.3 Aperturas para el diálogo

La argumentación que acabamos de proponer, manteniendo las afirmaciones básicas de la enseñanza magisterial, la “reconstruye”, desplazando su centro de gravedad al ámbito público, lo cual abre interesantes perspectivas para el diálogo.

8.3.1 1) Sobre la evaluación moral de la conducta homosexual

Según hemos dicho, el magisterio ve a la homosexualidad como un *desorden objetivo* en un sentido antropológico, porque priva la sexualidad de la ordenación debida a sus fines propios. Ahora bien, definir la homosexualidad como un *desorden*, podría entenderse –y así lo han

hecho numerosos moralistas—⁶⁷ en el sentido de que constituye un *obstáculo objetivo* serio, pero que no necesariamente impide siempre y en todos los casos la auto-trascendencia y la comunión personal. Sin embargo, el magisterio va más allá, afirmando que este fenómeno está *siempre* caracterizado por la “auto-complacencia”. Procediendo así, vincula su valoración antropológico-moral de este fenómeno a una afirmación *empírica*, que cae bajo el objeto formal de las ciencias humanas y en el ámbito de la experiencia, y que por lo tanto debe ser corroborada por ellas.

También parece poco articulada la afirmación de que no existe analogía posible, ni siquiera en sentido remoto, entre la UH y el matrimonio. Esta afirmación puede ser en sí misma correcta, pero no es suficientemente iluminadora. No se puede excluir *a priori* la posibilidad de que en las UH puedan darse grados importantes de comunión afectiva, y también formas propias de fecundidad, de manera que sería más adecuado valorarlas en sus propios términos, y no sólo por comparaciones con lo que no son. Ello abriría el camino para no considerar la UH indiscriminadamente como un *mal* que sólo se puede tolerar en el ámbito privado, pero que por definición no podría presentar aspectos susceptibles de ser reconocidos públicamente.

8.3.2 2) Repercusiones en el ámbito de la ética política

La *equiparación* legal de la UH al matrimonio (heterosexual) no es aceptable desde el punto de vista del bien común porque la relación con el bien común es *diversa* para ambos supuestos. Pero ello no decide directamente sobre la posibilidad de un reconocimiento legal limitado, es decir, la *unión civil* (UC). No cabe rechazar esta última con la *misma* taxatividad que la lisa y llana equiparación.

El reconocimiento de las uniones homosexuales como UC con efectos limitados no significa necesariamente “aprobar o legalizar el mal”, como el magisterio presupone. La ley *no necesita pronunciarse sobre la moralidad de la situación privada* (las relaciones sexuales) sino sólo reconocerle una limitada relevancia pública en la medida en que ello puede contribuir positivamente al bien común:

67 Entre ellos, L. Sowler Cahill, Ph. Keane, R. McCormick, Ch. Curran, quienes reconocen la heterosexualidad como el ideal y lo normativo, admiten sin embargo que la actividad homosexual podría justificarse en el caso de personas con esa orientación sexual.

- Es justo reconocer a personas que han convivido por largo tiempo, con todo lo que ello implica, una relación preferencial que es fuente de derechos. Si basta o no el derecho común, es un tema técnico-jurídico cuya discusión debe dejarse a los especialistas en la materia.⁶⁸
- El encuadre jurídico podría dar *estabilidad* a tales vínculos, constituyendo un instrumento ordenador de la energía sexual, y por lo tanto, un factor de paz, con efectos socialmente positivos. Ahora bien, si la UC puede tener efecto positivo o no en las parejas homosexuales es una cuestión que debe ser analizada a partir de la experiencia, con atención particular al testimonio directo de las personas involucradas.

Si la UC fuera un instrumento apto para garantizar derechos y dar estabilidad a los vínculos, su reconocimiento no sería ya una cuestión de mera tolerancia, sino de positiva *justicia*. En este caso, la legitimidad de la UC ya no estaría fundada exclusivamente en una lógica de reivindicación individual, sino en la lógica del bien común, plenamente compatible con la que inspira el matrimonio.

Estas consideraciones han llevado a diferentes conferencias episcopales a aceptar el reconocimiento de algunos derechos a las uniones homosexuales, rechazando al mismo tiempo la plena equiparación con el matrimonio no sólo en sentido formal, sino en los hechos, e incluso en la apariencia.⁶⁹

68 Pensemos, por ejemplo, en el derecho a visitas en hospitales, a percibir cuotas alimentarias, a recibir ciertos beneficios laborales y de la seguridad social, a tomar decisiones financieras si uno estuviera discapacitado, o decisiones médicas si no hubiera dejado instrucciones escritas. No todos estos beneficios y derechos pueden ser obtenidos a través de contratos privados.

69 La Conferencia Episcopal de Nueva Zelanda publicó en 2000 una declaración titulada *People in Homosexual Relationships*, en la cual a la vez que rechazaban cualquier forma de equiparación legal, apoyaron el registro de las parejas gays de modo que pudieran tener acceso a “derechos civiles y de propiedad” garantizados para los matrimonios. En 2002, la Conferencia Episcopal Suiza se hizo eco de esta posición, procurando balancear las demandas de justicia con la defensa del matrimonio tradicional. En 2003, el Comité Administrativo del Episcopado de los Estados Unidos emitió una declaración (*Statement on Marriage and Homosexual Unions*, 25-9-2003), adhiriéndose a la propuesta de una enmienda constitucional para prohibir los matrimonios homosexuales, dejando abierto sin embargo el camino a algún tipo de protección legal, en calidad de “domestic partners”, a los integrantes de parejas gays y no-gays.

No se trata de reconocer las relaciones homosexuales como fuente de derechos, sino de atender a los derechos de las personas como tales.⁷⁰

8.4 Conclusión

En resumen, la Iglesia tiene una válida preocupación por los efectos que el reconocimiento legal de las uniones homosexuales pueda tener sobre el matrimonio, a través del debilitamiento del vínculo de éste con la procreación y educación de los hijos. El “matrimonio” homosexual afecta seriamente la institución del matrimonio distorsionando su lógica. Otros modos más restringidos de reconocimiento legal también pueden tener repercusiones negativas, por su tendencia a la equiparación plena y por sus efectos culturales en la visión de la sexualidad y el matrimonio.⁷¹

Centrarse en la “salud del matrimonio” permitiría que la argumentación del magisterio, en su aspecto estrictamente público, gane en solidez, porque no se sostendría en generalizaciones taxativas sobre la homosexualidad que podrían ser fácilmente cuestionadas, y al mismo tiempo, conforme hemos explicado precedentemente, haría posible una distinción entre matrimonio y otros tipos de reconocimiento legal fundado en criterios de bien común.

70 Así lo entendieron los obispos neozelandeses: “Creemos que la mayoría de los neozelandeses habrá reconocido nuestra doble preocupación: sostener la esencial diferencia entre matrimonio y todo otro tipo de relación, y sostener la equidad legal para todos los ciudadanos. Nuestro trabajo hubiera sido más sencillo, si hubiera estado referido sólo a aquellas acciones que se pueden consentir. Pero a veces tenemos que hablar de los derechos y responsabilidades de aquellos que están haciendo mal. Sostener las virtudes de la justicia y equidad no es excusar las relaciones sexuales de esas personas (...) No proponemos que las relaciones homosexuales en cuanto tales sean una base para derechos legales. Es más bien el derecho de los individuos, basados en su dignidad de personas y en sus derechos a la equidad, lo que constituye la base de sus prerrogativas ante la ley”, *People in Homosexual Relationships* (2000), traducción nuestra.

71 Por ello coincidimos plenamente con S. Pope cuando afirma: “La preocupación por la salud del matrimonio ofrece un contexto más creíble para la reflexión acerca del matrimonio homosexual. Expone las consideraciones más apremiantes para el público porque su lógica moral no descansa en la condenación moral de toda «actividad homosexual». Uno puede aseverar que el matrimonio entre un hombre y una mujer es el contexto más apropiado para la crianza de los hijos, y, por lo tanto, debe recibir reconocimiento legal, sin afirmar por eso que todas las parejas gays son corruptas...” S. Pope, a.c. (n.11), 284-285.

Esta mayor autonomía de las razones *públicas* generaría la posibilidad de un consenso con quienes comparten la preocupación de la Iglesia sin coincidir con el juicio taxativo del magisterio sobre la homosexualidad, e incluso con aquellas personas homosexuales que entienden que el reclamo del “matrimonio” homosexual es una reivindicación de carácter simbólico (e incluso, reactivo), que no responde a sus reales necesidades prácticas.

La Iglesia, por su parte, se vería liberada del *apriorismo* que la obliga a cerrarse de antemano tanto al debate científico como a los datos de la experiencia, y de ese modo podría comprometerse más activamente en la lucha contra toda discriminación, y a favor del reconocimiento pleno de los derechos de las personas, cualquiera sea su orientación sexual.⁷²

72 Ello requeriría además una visión más matizada del movimiento gay y de sus reivindicaciones, cf. B. Williams, “Homosexuality: The New Vatican Statement”, *Theological Studies* 48 (1987) 269-271.

9. *Debates morales y bien común: La legislación sobre el aborto*

Con referencia a los aspectos ético-jurídicos del aborto, cabe preguntarse de modo análogo a la discusión sobre el matrimonio homosexual, hasta qué punto es posible buscar una solución legal consensuada que no presuponga un acuerdo completo (hoy, improbable) en cuanto al juicio moral sobre esta práctica.

Para afrontar este interrogante, es preciso procurar un planteo cuidadoso y articulado del problema. En este caso, en rigor, más que de “*el problema*”, tendríamos que hablar de “*los problemas*”, porque el rótulo único de “aborto” engloba una pluralidad de cuestiones vinculadas entre sí, pero no idénticas. Es importante, por lo tanto, trazar un “mapa” de los diferentes niveles en que la cuestión del aborto puede ser declinada:

9.1 Los niveles de la cuestión

1. Nivel fundamental: Se debe definir ante todo cuál es la realidad sobre la que se ejerce la acción de abortar, en otras palabras el estatuto del embrión o del feto.

1.1. ¿Es un *ser humano*, es decir, un miembro de la especie humana?

1.2. Si lo es, ¿es también *persona*, es decir, un ser individual dotado de una dignidad (persona en sentido filosófico) que lo constituye como sujeto de derechos (persona en sentido jurídico)? Para responder a esta pregunta debe definirse el *criterio* con el cual se atribuye la condición de persona a un ser humano:

- Criterio *biológico*: sería persona el ser humano que alcanza un determinado estadio de desarrollo: p.ej., después de la concepción, de la anidación, de la formación del sistema nervioso, del momento en que alcanza condiciones de viabilidad, del nacimiento;
 - Criterio *funcional*: se reconoce como persona al ser humano capaz de razonamiento, lenguaje, comunicación, relación interpersonal, etc.
 - Criterio *metafísico*: se reconoce como persona a todo ser humano, en cuanto ser único e irrepetible, de naturaleza racional, sujeto de su corporalidad y de sus funciones psíquicas.
- 2. Nivel pre-moral:** Una vez definida la realidad sobre la que se ejecuta la acción de abortar, estamos en condiciones de identificar los *valores* que son alcanzados por dicha acción. ¿Es sólo la libre determinación de la mujer? ¿Es también la vida del embrión o feto? ¿Hay otros valores implicados (por ej., el bien común, el orden jurídico, etc.)?
- 3. Nivel de la moral personal:** Teniendo presentes *todos* los valores moralmente relevantes, ¿es lícito el aborto para la madre? ¿Es lícito para el médico que es llamado a intervenir? ¿Es lícito para el responsable que decide por la mujer discapacitada que ha sido violada? etc.
- 4. Nivel de la moral pública:** en este ámbito podemos diferenciar varias cuestiones:
- 4.1. ¿Es obligación del Estado prohibir el aborto? Aquí se debería tratar de determinar el principio, y al mismo tiempo, discernir la posibilidad de excepciones.
 - 4.2. Sea que lo permita, despenalice o prohíba, ¿cuál debe ser el procedimiento? (procedimiento jurídico, asistencia profesional, ayuda económica, etc.)
 - 4.3. ¿Qué iniciativas de orden preventivo se deben encarar? (ej., en el campo de la educación sexual, la salud reproductiva, servicios de asesoramiento, etc.)

Una vez distinguidos los distintos niveles, es posible intentar una respuesta que muestre la vinculación y la relativa autonomía de los mismos.

9.2 Las respuestas

9.2.1 Nivel fundamental:

No es posible negar que se está ante una manifestación de vida humana. Pero a diferencia de las partes de un cuerpo humano que, separadas del conjunto, no pueden ser llamadas “ser humano”, el embrión es ya un ser autónomo, diferente de los gametos que le dieron origen, con un programa genético completo, y un dinamismo intrínseco dirigido a su pleno desarrollo. Luego, estamos indudablemente ante un *ser humano*.

En cuanto a la cuestión de reconocer o no el carácter de persona a este ser humano, es cierto que

“la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas. Con la fecundación ha comenzado la aventura de una vida humana, cada una de cuyas grandes capacidades exige tiempo, un largo tiempo, para ponerse a punto y estar en condiciones de actuar. Lo menos que se puede decir es que la ciencia actual, en su estado más evolucionado, no da ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto.”⁷³

Sin embargo, esta pregunta no es de naturaleza científica sino filosófica: “no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto”.⁷⁴

Las tesis que niegan el carácter de persona del embrión en base a argumentos científicos suelen esconder posturas filosóficas no explicitadas. ¿Cómo se puede argumentar creíblemente que un nuevo *grado* de maduración aporte la diferencia *esencial* que confiere a este ser humano la calidad de persona?

Tampoco esta calidad puede depender de criterios funcionales, ya que si el razonamiento o la capacidad de relación tienen dignidad personal es porque presuponen un *sujeto* que se las

73 Pablo VI, *De abortu procurato*, n.13

74 *Ibid.*

comunica. Dicho sujeto puede no tener tales capacidades “en acto”, pero no deja por ello de ser tal. En el extremo, puede estar privado de la posibilidad de desarrollarlas, pero esa incapacidad es la *carencia* de aquello que le corresponde por naturaleza y, como tal, sigue haciendo referencia al sujeto personal. Con lo que vemos que el criterio metafísico es el más coherente desde el punto de vista filosófico. “Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo”.⁷⁵

Por último, aunque no se pudiera llegar a un acuerdo sobre la cuestión filosófica de cuándo el ser humano adquiere la condición de persona, desde el punto de vista moral es incuestionable que todo ser humano debe ser tratado como si lo fuera.⁷⁶

9.2.2. Nivel pre-moral:

Siendo indudable que estamos ante un *ser humano*, ya no está en juego sólo el derecho a decidir de la madre. Hay otro valor implicado que no se puede ignorar: la vida humana del hijo. La libertad de decisión de la madre, por tanto, no puede ser ilimitada.

Si se admite, además, que ese ser humano debe ser tratado como persona, entonces entra en consideración además de la madre, *otra vida personal*, con iguales derechos, aunque todavía incapaz de libre determinación, por lo cual la relación entre ambos deberá regularse con criterios de estricta imparcialidad (el uno vale como el otro).

9.2.3 Nivel moral personal:

Tratándose de una acción contra un ser humano, que debe ser tratado como persona, se debe afirmar el principio de que el aborto es ilícito, para la madre, para el médico, para el responsable que decide por la persona a su cargo.

75 DAP 3, citando a Tertuliano

76 “(D)esde el punto de vista moral, esto es cierto: aunque hubiese duda sobre la cuestión de si el fruto de la concepción es ya una persona humana, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio”, DAP 13.

9.2.4 Nivel moral pública:

En un Estado Democrático de Derecho es inaceptable que no baste ser un individuo miembro del género humano para ser reconocido como persona, sujeto de derechos, pues lo contrario requeriría la existencia de una instancia superior, que en base a criterios siempre discutibles, *decide* quién es persona y quién no. Esto implicaría renunciar al fundamento mismo de la democracia a favor del Estado virtualmente totalitario.

Pero esto no resuelve por sí mismo otra cuestión: ¿Debe el Estado perseguir *penalmente* el aborto? Aquél tiene el deber de proteger la vida humana desde su concepción hasta su fin natural. Pero ello no significa que deba o pueda cumplir dicha función *de la misma manera* en todos los casos. Existen límites en la tutela que el Estado puede brindar, algunos de los cuales son de orden fáctico y otros son inherentes a la naturaleza de su poder. Al respecto, dice EV 71:

“Si la autoridad pública puede, a veces, *renunciar a reprimir* aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, sin embargo, nunca puede *aceptar legitimar*, como derecho de los individuos —aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad—, la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida.”

De acuerdo a este texto, el orden legal no puede considerar nunca el aborto como algo lícito. No es aceptable hablar de un “derecho al aborto”. Más aún, no habría una tutela eficaz de la vida si el aborto, en principio, no fuera perseguido *penalmente*.⁷⁷ Pero ello no significa deba serlo necesariamente en *todos* los casos. El discernimiento de las situaciones que podrían eventualmente ser consideradas no punibles constituye un ejercicio de *prudencia jurídica*.⁷⁸

77 Ello constituye, en primer lugar, una protección para la misma mujer, a la cual, en el caso frecuente de estar expuesta a presiones, le sería casi imposible sustraerse a una intervención legal. Esta solución no implica, en modo automático, que la sanción deba recaer sobre la mujer, y no, en primer lugar, sobre los médicos abortistas y los que lucran con estas prácticas, cf. M. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, RIALP, Madrid 2004, 245.

78 Cf. M. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, 246; 270-271.

9.3 La despenalización de algunas situaciones

Hay dos géneros de supuestos en que la no punibilidad debe considerarse justificada

9.3.1. Las situaciones de conflicto

Aun reconociendo que el ser humano por nacer es persona y goza de la correspondiente tutela jurídica, ello no obsta a que su vida pueda entrar en conflicto con la de otras personas. En la situación del embarazo, el conflicto adquiere características únicas, y especialmente agudas, ya que el feto se localiza dentro del cuerpo de la madre y orgánicamente integrado con él. En tales condiciones, pueden darse dos situaciones extremas:

- 1) La imposibilidad de salvar a la madre y al hijo al mismo tiempo, y por lo tanto, la necesidad de optar entre la vida de uno o de otro.
- 2) El embarazo producto de una violación.
 - 1) En el primer caso, *no se puede considerar moralmente obligatorio* que la madre renuncie a su vida a favor del hijo por nacer. Esto último podría ser, según los casos, heroico y de significado profético, pero sólo la madre puede decidir en conciencia (podría tener quizás varios hijos menores que necesitan de ella). En consecuencia, desde el punto de vista jurídico, tampoco la opción por el niño puede imponerse.
 - 2) En el segundo caso, el hecho de que el origen del embarazo sea un acto de fuerza sobre la mujer no afecta el status del ser humano así concebido. Moralmente, por lo tanto, la decisión de abortar *constituye siempre un crimen*, cuya responsabilidad puede ser fuertemente atenuada (y, al extremo, suprimida) por el sufrimiento psicológico que puede aparejar esa situación, en la que el embarazo puede ser vivido como la permanencia del violador en el interior mismo de su víctima. Obligar a la madre inocente a llevar adelante un embarazo del cual no ha sido responsable contra su voluntad sería utilizarla como un mero instrumento, algo incompatible con su dignidad humana. La facultad punitiva del Estado debe detenerse ante este límite aunque aun en ese caso valore negativamente la interrupción del embarazo, considerándola

un delito. Por ello, desde el punto de vista jurídico, no se puede obligar a la madre a continuar el embarazo en tales condiciones.

Ello no obstante, semejante decisión seguiría siendo profundamente equivocada, no sólo porque comporta la destrucción de una vida humana inocente, sino porque, más allá del alivio momentáneo, a largo plazo no haría más que agravar el trauma ya sufrido, y comprometer aún más el futuro de la madre. El único camino para superar el mal padecido es el de asumir la presencia de esa nueva vida, del niño inocente, que trae consigo la posibilidad de reiniciar una existencia interiormente reconciliada, incluso si la madre opta por darlo en adopción. Pero esta posibilidad requiere que ella no sea tratada como un simple instrumento, aun a favor de la vida de su hijo, sino que pueda aceptar a este último por propia decisión, libre de coacciones. En un Estado de Derecho, la ley no puede, en tales circunstancias, imponer coactivamente la alternativa correcta.

En conclusión:

- 1) la despenalización del aborto terapéutico (1), y del aborto sentimental (2), es coherente con el Estado de Derecho y su función de tutelar la vida de las personas, función que está limitada por la naturaleza propia del poder estatal. La posibilidad de tutelar jurídicamente la vida por nacer tiene sus límites, en este caso, el límite de la intervención en los cuerpos y en las voluntades de las personas. Todo intento maximalista de negar ese límite, tendría características totalitarias, y produciría mucho más daño que el que pretende evitar.
- 2) Es racionalmente compatible la afirmación del derecho a la vida de todo ser humano como persona, y la admisión de supuestos extremos en los cuales el Estado no puede tutelar ese derecho de la misma manera, con la misma extensión y coactividad que en el caso de personas ya nacidas.

9.3.2 Persecución penal ineficaz

Hay supuestos en los que la ley parece no tener ninguna posibilidad de eficacia: el embarazo en los primeros días de la gestación puede ser interrumpido por la ingestión de anticonceptivos “de emergencia” o prácticas que pueden permanecer en el ámbito estrictamente privado. Por ello, no

se puede excluir que, considerando el límite intrínseco del poder del Estado para intervenir sobre los cuerpos, la ley pueda a fijar un término (muy temprano) en el proceso de gestación, antes del cual el Estado se abstendría de ejercer su tutela en modo directo.

9.4 Otras modalidades de tutela de la vida por nacer

Pero la renuncia del legislador a intervenir en estos casos con la potestad penal, no exime al Estado de su deber de tutelar por todos los demás medios disponibles la vida del niño por nacer. La persona violada normalmente se encuentra en un estado de conmoción que le quita libertad para adoptar una decisión ponderada.

Situaciones como esta última plantean un ulterior interrogante: ¿Qué recursos institucionales, jurídicos y asistenciales debe instrumentar el Estado para cumplir su deber de tutela incluso en las situaciones no alcanzadas por sanciones penales? La defensa de la vida debe contemplar de modo equilibrado el bien del niño y de la madre. ¿Cómo educar en la responsabilidad sexual y en el respeto de la vida? ¿Cómo alentar a las madres con embarazos no queridos, a veces en condiciones de gran vulnerabilidad, para que voluntariamente continúen con ellos? ¿Cómo hacer más ágil y accesible el procedimiento de adopción, dando una alternativa a aquellas madres que no puedan o deseen hacerse cargo de su hijo una vez dado a luz?

En relación con los supuestos de no penalización, también habrá que plantearse cuál debe ser el procedimiento más adecuado, cómo acreditar fehacientemente la situación prevista por la ley, qué contenidos deberá tener el consentimiento informado, y cómo garantizar adecuadamente el derecho a la objeción de conciencia de médicos y personal sanitario, así como el derecho de las instituciones (confesionales o no) a no realizar estas prácticas. La justicia de una legislación que admite supuestos de despenalización dependerá de la existencia de una adecuada política de prevención (educación sexual, salud reproductiva, promoción de la familia, etc.).

Ciertamente, la despenalización de ciertos supuestos tendría un inevitable efecto (anti-) pedagógico. Pero esta consecuencia, sin duda negativa, debe ser confrontada con las consecuencias también negativas de la penalización indiferenciada. No se debe olvidar que los supuestos de despenalización del artículo 86 de nuestro Código Penal estuvieron vigentes por décadas de

modo enteramente pacífico, sin ser objeto de cuestionamientos por parte de la Iglesia, precisamente por esta razón. Además, también una legislación anti-abortista de carácter preponderantemente coactivo tiene su efecto anti-pedagógico, porque sin ayuda y estímulo suficiente para las madres en dificultad difícilmente podrá contribuir a un mayor aprecio de la vida. Como sostiene Mary Ann Glendon: “Lo importante es que la totalidad de las regulaciones sobre el aborto –es decir, todas las leyes penales, de salud pública y de asistencia social relativas al aborto– sean proporcionadas a la importancia del valor legal de la vida, y que, en su conjunto, obren en favor de la continuación del embarazo”.⁷⁹

Por otro lado, no se puede aceptar como consigna el bregar por una ley sólo en base a principios, ignorando el grado de *consenso* que la misma puede recabar entre los ciudadanos que deberán someterse a ella. Existen, pues, apreciaciones de prudencia legislativa que no pueden resolverse de antemano. Una ley más amplia de lo que se considera justo pero que sea posible de implementar, en principio parece preferible a una ley más estricta pero que tendría vigencia sólo teórica. Una tal opción no sería necesariamente un acto de resignación pasiva, sino asumir con realismo el contexto cultural donde tales leyes deben aplicarse.⁸⁰

Y esto nos lleva a una última apreciación: el aborto es un problema que sólo encontrará soluciones de fondo en el nivel de la *cultura*, proponiendo los valores y virtudes que permitan a las personas percibir en toda su profundidad la santidad de la vida humana, incluyendo la vida por nacer. En su gran mayoría, nuestra ciudadanía considera el aborto como un mal y una tragedia. Crear una cultura favorable a la vida es una responsabilidad de todos, y un deber irrenunciable del Estado. De ahí que el diálogo sobre el aborto no se agote en el tema legal, sino que debe extenderse a los aspectos educativos y culturales directa e indirectamente implicados.

79 M. A. Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, 39.

80 Cf. M. C. Kaveny, a.c., 392. La autora propone partir de un piso de “consenso moral estable” y buscar expandirlo, en lugar de tratar de aprovecharse de oportunidades políticas efímeras.

10. Conclusiones

A lo largo de este trabajo, hemos querido mostrar algunos aspectos básicos de la argumentación normativa, es decir, aquél razonamiento destinado a fundamentar las normas morales. En primer lugar, estudiamos la estructura lógica del discurso moral. Aunque el esquema de los cuatro niveles que hemos descrito puede resultar un poco simplista y unívoco, cuando es usado con cautela constituye una orientación útil en la reflexión ética. Entre otras cosas, nos permite diferenciar la ética normativa de la exhortación o parénesis, preservándonos de posibles confusiones, que tantas veces llevan a introducir subrepticamente en nuestro lenguaje y nuestro razonamiento las mismas valoraciones que debemos fundamentar.

A continuación, hemos presentado algunas de las teorías y paradigmas a los que se recurre hoy con frecuencia en los debates éticos, señalando sus puntos fuertes y sus debilidades. Ese panorama nos ha permitido concluir que no sería un buen camino el de optar exclusivamente por una de las teorías dejando de lado las restantes. Aunque el moralista adhiera preferentemente a una de ellas, debe estar dispuesto a servirse de las otras en su reflexión, cuando la materia así lo requiere. En nuestro caso, nos inclinamos por la teoría del equilibrio reflexivo, que busca una coherencia entre juicios ponderados, principios y visiones del mundo, porque se muestra lo suficientemente flexible como para respetar la complejidad de la realidad, sin ser condicionada por las pretensiones de sistema que afectan varias de las otras teorías.

Esta pretensión es especialmente notable en el ámbito de la moral católica, y ha llevado la confrontación entre los defensores de la moral tradicional y los del proporcionalismo a un callejón sin salida. Como camino para superar el *impasse*, nosotros hemos seguido el método de la ética de la virtud, en su versión tomista, que adopta la perspectiva del sujeto que obra, explicitada a

través del concepto de la acción intencional y la consideración de su contexto ético. Ello nos ha permitido mostrar el fundamento de algunas enseñanzas del magisterio criticadas por el proporcionalismo, y al mismo tiempo, incorporar algunos aportes de este último, introduciendo una consideración más amplia de las circunstancias y de las consecuencias. Nuevamente, se trata de un modo de equilibrio reflexivo, un proceso de ida y vuelta entre los principios y la experiencia: la atención a la situación concreta permite refinar los principios, y éstos, a su vez, permiten comprender la situación en su perspectiva específicamente moral con mayor penetración.

En el ámbito bioético, la confrontación entre el principialismo de Childress y Beauchamp y la bioética personalista de Sgreccia, pone en evidencia la rigidez en que caen las teorías fundacionalistas cuando convierten el razonamiento moral en un proceso unidireccional que va de la antropología a los principios y normas, y de estos a la realidad, sin admitir el camino inverso de dejarse cuestionar por ella. Esto no significa negar los problemas del no-fundacionalismo y su carencia de una base antropológica (al menos implícita) a la hora de justificar los principios.

Por último, hemos abordado el debate sobre la legislación en materia de matrimonio homosexual y el aborto, con el objeto de mostrar sendos ejemplos de argumentación en el ámbito de la razón pública, a partir del concepto del bien común. Sólo una mejor comprensión de las exigencias de este tipo de diálogo puede impedir que los cristianos quedemos recluidos en un gueto ético, incapaces de alcanzar compromisos razonables en el marco de la sociedad pluralista actual.

En el título de este trabajo nos preguntábamos si en los debates éticos actuales es posible ponerse de acuerdo. La respuesta a este interrogante debe ser matizada. Si por “ponerse de acuerdo” entendemos la posibilidad de llegar a soluciones acabadas y unánimes, en muchos casos será imposible, sea por la problematicidad inherente a la realidad o por las diferencias insalvables entre las distintas visiones éticas. Pero nuestra exposición ha tenido un fin más modesto: mostrar que es posible entablar un verdadero diálogo, escucharse con respeto, corregirse y enriquecerse mutuamente, lo que llevará en no pocos casos a disipar equívocos, acercar posiciones, y en el ámbito público, a encontrar compromisos que no sean meramente estratégicos, sino que estén racionalmente fundados.

Nada entorpece más este proceso tan necesario que las posiciones rígidas e inflexibles, tan seguras de sí que excluyen de antemano toda posibilidad de intercambio. Las consideraciones

precedentes se inspiran en la convicción de que en los debates éticos, que por definición presuponen la buena voluntad de los interlocutores, siempre es posible encontrar aperturas para el diálogo y la cooperación en pos de una verdad que, en este mundo, nunca podremos poseer totalmente ni de modo definitivo.