

## REFLEXION SOBRE LAS NORMAS MORALES

En su obra *Opiniones de un payaso*, Heinrich Böll, el premio Nobel de Literatura de 1972, parece querer encarnarse en Schnier, el payaso que pasa por la vida, sencillo e irónico a la vez, buscando un amor y fustigando a los católicos por su superficialidad, por su espantosa ceguera ante las profundas consecuencias morales que sus creencias deberían exigirles. Le molesta la seguridad que en sus principios morales depositan los católicos, su continua apelación a una inmutable ley natural, así como su celo apologético que pretende aprovechar tanto las grandezas como las debilidades de su Iglesia. Cuando Marie le abandone para ir a Roma con su nuevo amante, el pobre payaso, ante otra de las ironías de Sommerwild, comenta desmayada y duramente:

«Casi todos los católicos cultos tienen este rasgo en común: o se acurrucan tras su muralla protectora constituida por los dogmas, o lanzan a su alrededor sus principios montados a base de dogmas, pero cuando se les hace confrontar en serio sus "inconcusas verdades" sonríen y se remiten a la "naturaleza humana". Si es necesario muestran una sonrisa burlona como si acabaran de ver al Papa y éste les hubiera transmitido un poco de infalibilidad»<sup>1</sup>.

Los tiempos y las circunstancias han ido cambiando, sin duda. Las seguridades dogmáticas de otros tiempos se han abierto en la búsqueda, ansiosa y esperanzada, de nuevos caminos de intelección de la verdad. Y los inmutables postulados morales, basados en la piedra madre de una sólida «ley natural», han abierto sus muros a los ventanucos por los que el hombre atisba la situación concreta.

Muy lejos de querer mostrar una «obstinada simpatía» por la

1 H. Böll, *Opiniones de un payaso* (Barcelona 1972) 128.

Ética de Situación<sup>2</sup>, condenada por el Magisterio de la Iglesia<sup>3</sup>, que-remos simplemente esbozar una reflexión que recoja el desafío que desde el campo de las normas y con respecto a su validez universal se le plantea hoy a la Teología Moral<sup>4</sup>.

### 1. NORMAS MORALES ABSOLUTAS.

El cristiano que intenta vivir su decisión de fe como adhesión a su Señor sabe que esa fe no puede quedar reducida simplemente a palabras o a enunciados doctrinales, sino que ha de traducirse en una generosa actuación moral (cf. 1 Jn 2, 3). La verdad, en efecto, no es para el cristiano el resultado de un proceso noético, sino una exigencia práctica. Sin embargo, la cristalización práctica del dinamismo de la fe no puede reducirse al «espíritu» que brota del *kérygma* inicial. El espíritu es potente, pero inaferrable, como el viento. Ya en las primeras comunidades cristianas se siente la necesidad de orientar, encauzar y juzgar la acción de los hermanos de acuerdo con los parámetros de unas determinadas normas morales<sup>5</sup>, que se deducen a veces del mismo mensaje que se anuncia y se incorporan otras veces de normas de conducta habituales en el ambiente en que se mueven las comunidades<sup>6</sup>.

Así, por ejemplo, «para Pablo, la relación sobrenatural con Cristo tiene categoría pascual. Se funda en el con-morir y con-resucitar

2 Con esta expresión se quiere aludir aquí al título de unas páginas de B. Häring, 'Obstinados simpatizantes de la ética de situación', *El mensaje cristiano y la hora presente* (Barcelona 1968) 174-84.

3 Los dos discursos de Pío XII, pueden verse en *Acta Apostolica Sedis* 44 (1952) 270-71; 413-19. La instrucción del Santo Oficio sobre la ética de situación se encuentra en *Acta Apostolica Sedis* 48 (1956) 144-45. Cabe preguntarse si la ética de situación condenada por el Santo Oficio es el mismo error al que se refiere Pío XII: cf. J. Fuchs, 'Ethique objective et éthique de situation', *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956) 798-813, así como su obra clásica *Situation und Entscheidung* (Frankfurt a.M. 1952).

4 Uno de los primeros estudios sobre el tema es el de Ch. Curran, 'Absolute Norms in Moral Theology', *A New Look at Christian Morality* (Notre Dame 1970) 73-123. Interesantes resultan igualmente los estudios de J. G. Milhaven, *Toward a New Catholic Morality* (Garden City 1970) 13-26 y J. Gaffney, *Moral Questions* (New York, s.a., 1976?) 5-15. Puede consultarse también la matizada exposición de R. A. McCormick, *Ambiguity in Moral Choice* (Milwaukee 1973). Cf. G. H. Outka, 'The New Morality: Recent Discussion Within Protestantism', *The Future of Ethics and Moral Theology* (Chicago 1968) 44-77.

5 Cf. V. J. Bourke, *History of Ethics*, I (Garden City 1970) 71.

6 Cf. R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965) 7-8; Ch. E. Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue* (Notre Dame 1976) 24-64: 'Dialogue with the Scriptures: The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology'.

bautismal. Se nos dona en la justificación. Pero precisamente por constituir un aspecto de la justicia recibida en el bautismo debe crecer, igual que la justicia, mediante las buenas obras penetradas de caridad»<sup>7</sup>.

Esas buenas obras, precisamente para merecer tal calificación, han de ajustarse a unas determinadas normas de conducta, que, por supuesto, parecen «mandamientos» absolutos: «No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes testimonio falso...» (cf. Mc 10, 19). Normas que parecen asemejarse, en su estilo y explicitación, a aquella primera forma de imperativo categórico que es el tabú, donde la exigencia primordial de la acción o la omisión parece dejar en un plano secundario lo que se debe hacer, mientras que se plantea el problema del por qué hay que hacerlo u omitirlo<sup>8</sup>.

1.1. Desde siempre, sin embargo, lo absoluto se entiende en Moral como lo universalmente válido y sin posibles excepciones. Y el carácter «absoluto» de las normas morales se aplica, de modo automático, a los principios de conducta que aparecen formulados en los preceptos del decálogo veterotestamentario<sup>9</sup> o en las páginas del Nuevo Testamento, como por ejemplo, las exigencias del Sermón de la Montaña (Mt 5-7) o las indicaciones sobre la indisolubilidad del matrimonio (Mt 19, 3-10; 1 Cor 7, 10-11)<sup>10</sup>.

En nuestros días, en cambio, esa validez «absoluta», con sentido de universalmente válida, viene cuestionada desde muchos flancos, como por ejemplo el del estudio de las formas<sup>11</sup> o el de la filosofía analítica del lenguaje que se pregunta por el sentido último de la palabra «bueno», llegando a través de la indefinibilidad a la irreducibilidad de los juicios éticos a proposiciones fácticas<sup>12</sup>.

7 J. R. Flecha, *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento* (León 1975) 118.

8 Cf. J. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, I (New York 1963) 49.

9 Cf. G. Botterweck, 'El decálogo. Estudio de su estructura e historias literarias', *Concilium* 5 (1965) 62-87; G. Bargablio, 'Decálogo', *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1978, 3 ed.) 172-81.

10 Cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 43-72; W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña* (Madrid 1975) 132-34; A. Tosato, *Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976) 35-38.

11 Véase la excelente presentación, a nivel popular difícilmente conseguible, del género literario que rodea la sentencia mateana sobre el divorcio, en G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia* (Madrid 1977) 201-16.

12 Cf. R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford 1975) 17-31; M. Warnock, *Ética contemporánea* (Barcelona 1968) 169, donde señala la creciente trivialización de la ética a fuerza de identificarla con el análisis del lenguaje moral.

1.2. Las normas «absolutas» venían además vinculadas a las exigencias de una *naturaleza* pretendidamente inmutable, de una ley natural «que ha sido siempre un signo de contradicción en filosofía moral y en teología moral»<sup>13</sup>. Una reducción demasiado unilateral de la «naturaleza» y de las normas pretendidamente absolutas que de ella emanarían nos hacía pasar por alto el papel de la persona, de su individualidad, de su intención y sus circunstancias a la hora de optar por una decisión moral. De esa forma la apelación a la naturaleza para fundamentar la validez absoluta de una norma corría el riesgo de acercar peligrosamente el campo de la ética al de la etología. Como si lo natural perteneciese al substrato «animal» del hombre y permaneciese inmune de las adherencias culturales y de las significaciones que el actuar humano ha podido adoptar a lo largo de los siglos<sup>14</sup>.

1.3. Hay quienes se preguntan si la doctrina de los tomistas —no necesariamente de Santo Tomás— sobre la inmutabilidad de la ley natural no sobreestimaré la posibilidad de la analogía, que tanta desconfianza ha merecido a los protestantes. Como si se sobrevalorase la posibilidad de hablar sobre Dios y se olvidase de modo notable su trascendencia al querer delimitar lo que se afirma ser una ley de Dios. Cabría preguntarse por la oscura necesidad de inventarse una innecesaria intervención legislativa de un Dios que, en realidad y por este camino, quedaría reducido a una especie de *deus ex machina*<sup>15</sup>.

1.4. En una concepción «absolutizante» resultaba un problema difícilmente soluble el de buscar una salida al caso de las llamadas «excepciones» a esas normas absolutas. Era costumbre citar como ejemplos el sacrificio de Isaac, la poligamia de los patriarcas, el «robo» de los tesoros de Egipto por parte de los hebreos dispuestos a partir, o el saqueo de las ciudades de Canaán entregadas al ana-

13 M. B. Crowe, 'The Pursuit of the Natural Law', *The Irish Theological Quarterly* 44 (1977) 3-29, hic 3. Cf. L. Elders, 'Morale chrétienne et nature', *Esprit et Vie* 88 (1978) 187-92.

14 Sobre el diálogo entre Etología y Etica Teológica, véase J. Gründel, 'Presupuestos de historia natural en el comportamiento humano', *Concilium* 120 (1976) 467-77. Véase lo que sobre la historicidad del Derecho Natural escribe el mismo J. Gründel en 'Derecho Natural', *Sacramentum Mundi*, II (Barcelona 1972) 228-40. Cf. J. McQuarrie, *Three Issues in Ethics* (New York 1970) 82-110: cap. 4: 'Rethinking Natural Law'.

15 Así se expresa, por ejemplo, William Luijpen en su obra *Phenomenology of Natural Law* (Pittsburg 1967) 92.

tema. Al intentar ver en la Biblia un código de moralidad o un relato histórico en el sentido técnico que en la actualidad reviste la palabra, y lejos aún de los principios hermenéuticos de hoy, éstos y otros casos semejantes sólo cuadraban en el marco del carácter absoluto de las normas morales mediante el subterfugio de la epiqueya o la apelación a una presunta autorización por parte de Dios para una dispensa concreta de la norma universal, que seguía manteniendo su sacrosanta inviolabilidad<sup>16</sup>.

1.5. De ahí a la tentación nominalista no había más que un paso. Y con toda naturalidad se admitía un principio extrínsecista para calificar la bondad o maldad de los actos humanos en desnuda dependencia de un decreto permisivo o prohibitivo. De ahí, la mágica soberanía de la ley en la actuación moral, el respeto casi tabuístico ante el deber, la distinción entre normas que se presentan como leyes y las normas que aparecen como simples consejos evangélicos... Toda una moral de la heteronomía que se destruye a sí misma en un intento heroico, aunque suicida, de demostrar su fidelidad a unas normas absolutas<sup>17</sup>.

Ante este callejón sin salida, muchos se preguntan hoy si ese carácter de «absoluto» no habría que transferirlo en lo moral del horizonte de lo universalmente válido al terreno de lo objetivo: lo intimado por una vocación moral dirigida a unas personas concretas, en una situación concreta, condicionada por una formación y por una cultura concretas<sup>18</sup>.

16 Sobre el peligro de ver en la Biblia un código de moralidad, véase el interesante artículo de E. Hamel, 'L'usage de l'Écriture Sainte en Théologie Morale', *Gregorianum* 47 (1966) 53-85. El mismo E. Hamel ha escrito célebres páginas sobre la epiqueya, p. ej., 'L'usage de l'épiqueia', *Studia Moralia* 3 (1965) 48-81. Cf. F. D'Agostino, 'La dottrina dell'epicheia nel pensiero di E. Hamel', *Rivista di Teologia Morale* 2 (1969) 143-63. Sobre las pretendidas «excepciones» del Antiguo Testamento, Santo Tomás pensaba que Dios puede intervenir con un milagro en el orden moral del mismo modo que interviene en el orden físico: *In I Sent.*, d. 47, a. 4; *Quodlibetum*, I, a. 18; *De Malo*, q. 3, a. 1 ad 17. Ulterior discusión sobre este punto puede encontrarse en la obra de J. G. Milhaven, *Toward a New Catholic Morality* (Garden City 1972) 136-67.

17 Cf. J. L. L. Aranguren, *Ética*, 6 ed. (Madrid 1976) 182-3; L. Vereecke, 'L'obligation morale selon G. d'Ockham', *La Vie Spirituelle Supplement* 45 (1958) 123-43. La verdad en el voluntarismo nominalista de Ockham se reconocía por la respuesta afirmativa a la pregunta: «Si Dios te ordenara odiarlo, ¿lo odiarías?: *Sent. IV*, q. 14 D. Cf. N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1973) I, 546-7.

18 Cf. J. Fuchs, 'The Absoluteness of Moral Terms', *Gregorianum* 52 (1971) 415-57; hay traducción y condensación en castellano: 'La dimensión absoluta de las leyes morales', *Selecciones de Teología* 12 (1973) 50-65.

## 2. CRISIS DE LAS NORMAS ABSOLUTAS.

Aquella visión tradicional ha entrado en crisis, tanto por lo que se refiere a la Moral formulada en los manuales o en los artículos de los pensadores, como en el diario actuar de los hombres en general o de los cristianos de modo más particularizado. Hablar de la crisis de la moral y de sus causas resulta ya un tópico en nuestras revistas o en las conferencias de divulgación<sup>19</sup>. Es útil, sin embargo, detenerse un momento en el estudio de la fenomenología de esta específica crisis de las normas absolutas.

2.1. Tenemos, en primer lugar, el desencanto generalizado ante la pseudo-solución ofrecida por la teoría del principio de doble efecto, uno de los cuales se intenta directamente, mientras que el otro sólo de forma indirecta se permite. Sería una fácil salida para las dificultades que plantea una norma moral absoluta en tantos casos en que, a su amparo, se patentiza una clara situación de conflicto de valores. Ahora bien, tanto si el principio del doble efecto se plantea a nivel de la acción como si se considera en el ámbito de las omisiones, los problemas que de él se derivan no resultan fáciles de resolver y parecen apelar a un planteamiento más profundo de la cuestión<sup>20</sup>. No dar de comer, ¿equivale sencillamente a matar? ¿Cómo habrían entonces de plantearse los principios de la responsabilidad y el pecado social, tan presentes por ejemplo en el Documento de Puebla?<sup>21</sup>. ¿Qué implicaciones reviste este principio en la vidriosa distinción entre eutanasia y distanasia?<sup>22</sup>. Mientras que no dar de comer parece equivalente a matar, no se ve la misma identidad en el caso contrario: permitir inorir empieza a parecer diferente de matar.

19 Cf. la obra en colaboración *Morale humaine, Morale chrétienne* (Paris 1966), especialmente el capítulo dedicado al cambio de la Moral, pp. 171-209; S. Pinckaers, *La renovación de la Moral* (Estella 1971) 19-30; R. I. Lobo, *Una Moral para tiempos de crisis* (Salamanca 1976); A. Donval, *La Moral cambia* (Santander 1977).

20 Cf. C. J. Van der Poel, 'El principio de doble efecto', en la obra dirigida por Ch. Curran, *¿Principios absolutos en Teología Moral?* (Santander 1970) 187-211; véase también Ch. Curran, *Ongoing Revision in Moral Theology* (Notre Dame 1975) esp. 173-209: 'The Principle of Double Effect'.

21 Véase el capítulo 'O pecado social' que Cf. Boff incluye en su libro *Comunidad Eclesial, Comunidade Política* (Petropolis 1978) 157-84; J. Hoyos Vázquez, 'La imagen del hombre en Puebla', *Teologica Xaveriana* 29 (1979) 137-52.

22 Puede verse, en este sentido, la sección que preparamos para la revista *Colligite* 22 (1976) 133-53.

2.2. Hay que preguntarse por otra parte, si la «naturaleza» ha de considerarse como una magnitud inmutable o si, al referirnos al hombre, no habremos de pensar en una «naturaleza humana personal», es decir, una naturaleza abierta a la relación y evolucionando en la historia. El hombre, el primer liberto de la creación, lo es precisamente porque ha logrado desembarazarse de la fatídica envoltura que petrifica a los demás seres, manteniéndolos atados a un destino ciego e inmutable. El caso de los préstamos a interés, durante tanto tiempo considerados como contrarios a la naturaleza, ha llevado a muchos a pensar en tantos comportamientos considerados como pretendidamente «humanos», que hoy nos parecen sencillamente «pre-humanos». La historia nos presenta un abundante florilegio de casos en que múltiples abusos, como la esclavitud antigua, el feudalismo, la trata de negros o la opresión de indios en tiempos de la conquista de América o del proletariado en tiempos de Marx, han sido justificados sobre la base del derecho natural<sup>23</sup>. Es ya típico el ejemplo del control de nacimientos por medios considerados antinaturales, «cuando se piensa que en último análisis la posibilidad de una libre automanipulación del hombre entra también —al contrario de lo que sucede con el animal— en la 'naturaleza del hombre'»<sup>24</sup>. Las normas morales que fundamentan su carácter de «absolutas en la inmutabilidad de la naturaleza tienen, en consecuencia, todas las garantías para entrar, antes o después, en cuestionamiento.

2.3. En tercer lugar, las investigaciones de la etnología y la antropología nos han ayudado a comprender que esas famosas normas «absolutas» parecen serlo con relación a una determinada cultura. Con frecuencia hemos incluido dentro del esquema de la ley natural los presupuestos de nuestra ley positiva, tanto por lo que se refiere a la propiedad privada como lo que regula la indisolubilidad del matrimonio entendida de modo jurídico occidental, dejando fuera de la valla de la ley natural todo lo que sencillamente resultaba amenazador para nuestra concepción de la vida y de la sociedad. En este

<sup>23</sup> Ejemplos como éstos son aducidos por A. M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (Viena 1962). Otros ejemplos como la condena de la vacuna o de la luz de las calles como algo innatural son recogidas por A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neuen katholischen Moraltheologie* (Viena 1973) 22, nota 28. Sobre el progresivo «desafecto» hacia la Etica del Derecho Natural, especialmente en el Anglicanismo, cf. J. Fletcher, *Moral Responsibility* (Filadelfia 1967) 58-78.

<sup>24</sup> K. Rahner, *Reflexiones en torno a la «Humanae Vitae»* (Madrid 1970) 10.

contexto no resulta, ni mucho menos, grotesco el caso de aquel jefe de tribu que, casado con dos mujeres, a las que ama de verdad, decide penosamente comerse una de ellas para poder adecuarse a las exigencias de su conversión al cristianismo, en un desesperado intento de fusión interpersonal que a nosotros nos resulta escandaloso<sup>25</sup>. La única conclusión que nos permite nuestro estupor ante un caso semejante es la de avergonzarnos por nuestro pesimismo ante otras culturas que nos incapacita para prever o admitir cambios de valores ligados a otros esquemas culturales diversos a los nuestros.

2.4. Los manuales de Teología Moral consideraban la existencia de acciones «intrínsecamente malas», atendiendo al valor absoluto de las normas morales. Es cierto que obviamente contemplaban también la moralidad aneja a las circunstancias e incluso al objetivo perseguido, pero a veces su planteamiento parecía fijarse únicamente en la abrupta desnudez de la acción física. Admitiendo incluso la validez absoluta de ciertas normas morales, como la fidelidad y la plena confianza amorosa entre los esposos, Nicholas Crotty se planteaba recientemente los problemas que aparecen cuando se desciende al terreno de la conducta concreta. Y se pregunta si, en el caso de una mujer que para huir de un campo de concentración y reunirse con su familia ha de realizar un acto sexual con otro, no puede la norma misma del amor y de la plena confianza conyugal justificar y aun exigir esta relación extramarital. Ejemplos como éste, o la masturbación para obtener semen con fines médicos, parecen sugerir que, al menos en el nivel de las acciones concretas y específicas nos hallamos lejos del terreno de lo absoluto. Acciones como éstas, ¿deberían juzgarse como «intrínsecamente malas» sin considerar la situación, la finalidad, la colisión de valores, que parecen matizar el esquematismo de los principios inmutables?<sup>26</sup>.

2.5. Un serio asalto a las normas absolutas ha venido del campo de la ética analítica que, al querer redefinir las notas características del lenguaje moral, las reduce a juicios analíticos. Ante la norma general que prohíbe matar, cabe preguntarse por ejemplo: ¿prohíbe

25 El caso es contado por Ardiana Zarri en un Congreso celebrado en Gallarate sobre la Ley Natural. Véase a este respecto el interesante artículo de E. López Azpitarte, 'Cultura (y Moral)', *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1978) 1287-98.

26 Cf. N. Crotty, 'Conscience and Conflict', *Theological Studies* 32 (1971) 208-32; puede verse traducción castellana en *Selecciones de Teología* 12 (1973) 31-44.



en realidad «matar» o más específicamente «asesinar»? ¿Está prohibido matar o matar a un inocente? Pero, llegados a este punto, todavía podemos preguntarnos qué significa «ser inocente», de acuerdo con qué normas se establece la inocencia o culpabilidad y, ulteriormente, qué es lo que justifica la bondad de las mismas normas justificadoras<sup>27</sup>. Su logicismo a ultranza y la reducción injustificada de la realidad a pura facticidad han llegado en efecto a hacer imposible la existencia de las normas absolutas, si no de la misma ética<sup>28</sup>.

2.6. Cercano a este movimiento habría que colocar el promovido por los partidarios del llamado «good reasons approach», como son S. E. Toulmin y K. Baier, quienes propugnan que, antes de optar por una decisión moral, más que intentar apoyarse en normas absolutas, habrá que buscar unas «buenas razones» que la avalen. Razones válidas que, al fin, terminan encontrándose en el entramado que forman los deseos, las imposiciones y las acciones de los hombres que integran la comunidad ambiente en que vivimos:

«Si la ética prescriptiva se demuestra invasora o lesionante de la libertad de la persona humana y si la ética bíblica es insuficiente para determinar el recto comportamiento moral, queda como tarea de la ética, racionalmente medida, la individuación teórica de tal comportamiento»<sup>29</sup>.

2.7. Ultimamente hay un cierto número de moralistas que comienzan a fijarse en las implicaciones que podría desarrollar un replanteamiento de la moralidad de los actos, no tanto a partir de la fundamentación en unas eventuales normas absolutas, como a través de las consecuencias concretas de los mismos actos:

«Un número considerable de moralistas de diversos países ha llegado a la convicción de que las acciones concretas de la esfera interhumana no han de juzgarse moralmente más que a partir de sus consecuencias, es decir, teleológicamente. Esto significa que en el dominio de las virtudes morales no puede haber acciones que sean éticamente correctas o incorrectas, siempre y con independencia de las consecuencias que tenga el acto. En otras palabras: no hay acciones que sean en sí absolutamente malas;

27 Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge 1903) 60-75.

28 Cf. M. Warnock, *Ética contemporánea* (Barcelona 1968) 169. M. Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica* (Pamplona 1975) 810.

29 S. Privitera, 'Per una narrativa del modello normativo', *Rivista di Teologia Morale* 8 (1978) 531-32. Cf. S. E. Toulmin, *El puesto de la razón en la Ética* (Madrid 1964). Sobre las diversas interpretaciones de la teoría ética por parte del grupo de Oxford, especialmente por Urmson, Hare y Nowell-Smith, así como las explicaciones del «good-reasons approach» defendidas por S. E. Toulmin y por K. Baier, puede verse P. H. Nowell-Smith, *Ética* (Estella 1977).

ni matar a un inocente, ni decir lo contrario de lo que se siente, ni masturbarse son acciones que puedan considerarse malas en todos los casos imaginables»<sup>30</sup>.

### 3. UNA ETICA CONTEXTUAL.

Con el declarado intento de hallar una salida a estas aporías que, desde un planteamiento u otro, presenta la moral de las normas morales absolutas, aporías que «ponen en juego toda la filosofía»<sup>31</sup>, surgen por una y otra parte los tanteos con vistas a una nueva moralidad, que a veces se denomina «ética contextual», como la ha llamado por ejemplo James Gaffney.

Este autor parte, en su explicación, de la norma «no mentirás». Cualquiera es capaz de imaginar la infinita serie de desastres contra la convivencia ciudadana y contra la caridad cristiana que originaría una persona que asumiese este principio en el sentido de una norma absoluta, en cuanto universalmente válida sin posibilidad de excepción alguna. Faltas de cortesía, disgustos innecesarios, desequilibrios en la vida matrimonial, situaciones embarazosas y la angustia inexorable del enfermo incurable al que se le descubre toda la verdad... serían algunas de las consecuencias inmediatamente previsibles.

Se admita o no, todos y desde siempre hemos venido observando una especie de ética contextual en lo que se refiere al terreno de la verdad y de la mentira. En este caso al menos, la norma no ha significado nunca un principio «absoluto» e inviolable, sino una especie de *máxima de conducta* que nos indicaba lo que *generalmente* se había de hacer.

«Lo que quieren decir los defensores de la llamada "moralidad", fundada en la ética contextual, es que nuestra prohibición moral de mentir no es un tipo particular de principio moral, sino uno perfectamente típico. Al modo como lo entendemos en la práctica, lo que ese principio significa es que ser insincero en nuestro uso de las palabras es algo que *generalmente* es malo. Por eso, deberíamos tener cuidado de evitarlo, *excepto* en esas *situaciones* relativamente *insólitas* en que al ocultar la verdad actuamos de forma *más responsable* y *generosa*, en un modo que beneficia a alguien y no causa perjuicio a nadie»<sup>32</sup>.

30 F. Böckle en la 'presentación' al número que al tema de la «Percepción de los valores y Normativa ética» dedica *Concilium* 120 (1976) 464. Todo el número resulta interesante desde el tema que aquí se estudia.

31 K. Rahner, 'Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit', *Orientierung* 19 (1955) 239.

32 J. Gaffney, *Moral Questions*, 10-11.

De ahí que la «nueva moralidad» pueda ser definida por dos notas características, bastante claras a primera vista al menos. En primer lugar, los principios morales más sólidos no expresan lo que es *siempre* el caso, *sin* ningún género de excepciones, sino que nos manifiestan cuál es *generalmente* el caso, aunque *con* ciertas excepciones. En segundo lugar, la piedra de toque para conocer si la situación particular que estoy viviendo en este momento representa una excepción respecto a la norma general aceptada como principio moral sería el preguntarme sería y responsablemente si al ir en contra de ese principio general estoy actuando de un modo *más responsable y generoso* de lo que supondría seguirlo al pie de la letra.

Mientras se permanece en el campo de la verdad y de la mentira, casi todo el mundo está de acuerdo sobre este planteamiento. Las dificultades comienzan a hacerse casi insuperables cuando este razonamiento ético se extiende a otros campos de la moral, y en concreto al de la moral sexual o matrimonial.

Y sin embargo, ahora menos que nunca estamos dispuesto a quitar importancia a la mentira u ocultación de la verdad. Ahí está el espantoso panorama de muertes y sufrimientos que «una mentira» puede acarrear, como ha hecho notar Karl Menninger. Basta recordar que el 7 de mayo de 1915 Alemania torpedeó el Lusitania que, de acuerdo con todas las informaciones, iba totalmente «desarmado», con lo que los Estados Unidos se vieron forzados a entrar en la Primera Guerra Mundial. Muchos años más tarde, el 13 de octubre de 1972, la revista *Life* revelaría que el Lusitania iba formidablemente armado, dato que el gobierno norteamericano había tergiversado concienzudamente... para justificar ante la opinión pública su intervención en aquella triste contienda<sup>33</sup>.

La nueva moralidad de la «ética contextual» puede ser acusada de todo: desde un nuevo probabiliarismo hasta un optimismo excesivo sobre la generosidad de las motivaciones humanas o sobre la sinceridad de los hombres.

Los autores que la defienden se muestran, en primer lugar, incómodos con la calificación de «nueva» que se atribuye a su línea de pensamiento, asegurando que la moral tradicional ha utilizado desde siempre ese planteamiento en algunos campos de la decisión moral, en caso de conflicto de valores.

33 Cf. K. Menninger, *Whatever became of Sin?*, 4 ed. (Nueva York 1976) 161.

Por otra parte, afirman que su optimismo se basa únicamente en la fuerza revolucionaria de la generosidad del amor, que es, cuando existe, más fuerte que las mismas normas morales absolutas.

Confiesan que también podrían ser acusados de pesimistas, en el sentido de que desconfían de la capacidad de las normas absolutas para prever las situaciones particulares. Y desconfían igualmente de la capacidad humana para formular sus convicciones morales en unas generalizaciones tan perfectas que anticipen cualquier situación realmente desafiante <sup>34</sup>.

#### 4. EL VALOR DE LAS NORMAS MORALES.

A pesar de lo que pudiera parecer, este breve estudio no intenta minar o destruir las normas morales, declarándolas simplemente inútiles o perjudiciales. Esa sí que sería una banalización imperdonable de una tradición que ha considerado siempre que el espíritu de las opciones morales ha de «encarnarse» en la débil mediación de unas normas que han de hacerlo presente en la historia concreta de los hombres.

Se trata más bien de buscar la identidad y el papel de las normas morales y de intentar una re-traducción de su carácter «absoluto». Sigue, pues, una reflexión sobre las perspectivas que la debatida cuestión de las normas morales, en su enfrentamiento con las nuevas situaciones, abre al moralista de hoy —a nivel de moral formulada—, pero también al catequista o al educador en la fe— a nivel de moral vivida—.

Con el fin de ganar en claridad, se resume esta reflexión en una serie de tesis, que en modo alguno pretenden constituirse en enunciados apodícticos, sino que intentan ser solamente sencillas pistas de estudio o de catequesis.

##### 4.1. *Lo absoluto en moral se identifica con lo verdadero.*

La absolutidad de las normas morales suele vincularse a su objetividad, como una defensa contra el subjetivismo de la autonomía o de la intención personal.

Pero, vistas las aporías a las que nos conduce la identificación

<sup>34</sup> Véase J Gustafson, *Christian Ethics and the Community* (Filadelfia 1971) esp. el capítulo 3: 'Context versus Principles: A Misplaced Debate in Christian Ethics'. Sobre la moral de la responsabilidad de J. Gustafson, véase Ch. E. Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue* (Notre Dame 1976) 154-57.

de lo absoluto con lo universalmente válido, sin espacio para las eventuales excepciones, parece que en moral, el carácter absoluto de las normas debería identificarse con su carácter verdadero y «objetivo».

Ahora bien, lo «relativo» se opone a lo irreal o arbitrario, mientras que la absolutidad de las normas morales intenta tener en cuenta la realidad «objetiva» de la persona viviente, en su tiempo concreto y en su situación real, afectada tanto por sus condicionantes externos sociológicos o climáticos, como por sus determinantes interiores congénitos o educacionales<sup>35</sup>.

#### 4.2. *Las normas morales corresponden a los valores liberadores.*

Las normas corresponden a los «mores» o costumbres de los determinados grupos sociales para los que, de forma implícita o explícita, han sido promulgadas. Las normas orientan al individuo para que se adecue a los modos de comportamiento que lo harán aceptable dentro del grupo. Pero, al mismo tiempo, las normas han de ser interiorizadas por el individuo para que pueda actuar en y desde la libertad<sup>36</sup>.

Por lo que se refiere a las normas morales que nos han sido transmitidas desde el antiguo Israel, se ha de decir que encuentran su marco hermenéutico en el talante de un pueblo que, en el proceso liberador del Exodo, busca las condiciones sociales de justicia y convivencia y va estableciendo una escala de valores que culmina en la justicia hacia los más débiles<sup>37</sup>.

Ahora bien, al cambiar las condiciones de la opresión y los horizontes de la liberación, va cambiando con la historia la comprensión y la formulación de los valores que informan la marcha del hombre hacia la libertad, que en el fondo coincide —o debería coincidir— con el camino de la moral<sup>38</sup>. De ahí los nuevos planteamientos de la moral a la luz de la Teología Política o la Teología de la Liberación,

35 Cf. J. Fuchs, 'The Absoluteness of Moral Terms', *Gregorianum* 52 (1971) 415-57; E. López Azpitarte, 'Ética personal. ¿Existen valores absolutos?', *Proyección* 27 (1980) 37-51.

36 Cf. J. L. L. Aranguren, *Ética* (Madrid 1972) 42; A. Di Marino, 'Originalità e origine delle norme morali cristiane', *Rivista di Teologia Morale* 5 (1973) 515-46.

37 Cf. J. P. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972) 171-80; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Salamanca 1972) 247-61.

38 Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4. ed. (Berna 1954); R. Frondizi, 'La fondazione assiologica della norma etica', *Rivista di Filosofia* 59 (1968) 184-94.

así como los esbozos, más o menos afortunados, de una moralidad basada en los derechos humanos<sup>39</sup>.

#### 4.3. *Las normas morales han de distinguir el mal de la perversidad.*

Una mínima experiencia formativa o pastoral bastaría para hacernos caer en la cuenta de la íntima vinculación que siempre ha mediado entre el proceso educativo moral y la oferta de modelos sobre el bien y el mal. Quizá tenga que ser así, como una consecuencia de lo afirmado en la segunda tesis: son los «mores» los que cristalizan en la formación de la moral, aunque haya que admitir el proceso de personalización individual de las costumbres.

Sin embargo, y como contrapartida, es necesario que la moral sea capaz de trazar una línea divisoria entre las costumbres que modelan la vivencia de lo simplemente correcto y las costumbres que desembocan en la vivencia de lo éticamente bueno: entre el mal entendido o experimentado como categoría pre-moral y la perversidad que entra en el ámbito de lo moral:

«Sentimos que acusar a un hombre de conducta inmoral es una cosa bastante diferente de acusarlo meramente de mal gusto o de malos modales o de acusarlo simplemente de estupidez»<sup>40</sup>.

También desde este punto de vista, las normas morales se revelan necesarias, al par que mutables y cambiantes, a medida que se inclina a un lado o a otro la línea divisoria entre las dos citadas magnitudes valorativas<sup>41</sup>.

#### 4.4. *Las normas morales revisten un valor pedagógico.*

La mutabilidad de las normas morales, habitualmente consideradas como «absolutas», no las hace por ello despreciables ni necesariamente inútiles, aunque venga a re-situirlas en la cercanía de las máximas de conducta, como principios *formales* de acción, al menos

39 Cf. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973-74); A. Bondolfi, 'Attorno alla «teologia politica» di J. B. Metz', *Rivista di Teologia Morale* 7 (1975) 201-17.

40 V. McNamara, 'Religion and Morality', *The Irish Theological Quarterly* 44 (1977) 107, quien en este punto se refiere a G. E. Moore, 'The Nature of Moral Philosophy', *Philosophical Studies* (Londres 1922) 311.

41 Cf. B. Schüller, 'Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1-23; B. Schüller, 'Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 526-50.

en cuanto no pueden ser consideradas como normas *materiales* de actuación.

Las normas, dentro de su humilde limitación al tiempo y al espacio, a la sociedad y a la persona reales, deberían «ayudar» al cristiano a realizar en la acción concreta el ideal de vida que ha abrazado.

Las normas deberán ayudar a los débiles que no son capaces de percibir por sí mismos las últimas exigencias del ideal, pero nunca podrán ser estáticamente veneradas ni reducidas al campo del tabú. Las normas no deben ahogar el espíritu ni la generosidad de la creatividad.

A hombres formados en un ambiente todavía kantiano, las normas deberán facilitarles la comprensión de la diferencia que existe entre obrar por deber y obrar de acuerdo con el deber<sup>42</sup>.

#### 4.5. *Las normas morales expresan el compromiso de la fe.*

Ya es un tópico afirmar que la fe no es una adhesión a un simple código de verdades abstractas. Ni tampoco la mera aceptación de unos hechos de la historia. El ser-cristiano, expresado en los Sinópticos por las categorías de la *fe* y del *discipulado* en la dinámica del Reino de Dios, trae consigo unas exigencias morales, basadas en el seguimiento de Jesús. Pero el cristiano debe aún vivir el continuo progreso de la conversión, procurando sentir con su Maestro y como su Maestro<sup>43</sup>.

Las normas morales han de expresar en la vida diaria las metas a que se orienta el compromiso de fe de los discípulos que han optado por el Reino anunciado e inaugurado por Jesús de Nazaret. Ese compromiso se desvanece sin la observancia de las normas de conducta (cfr. 1 Jn 2, 3-4), que en el fondo traducen el esfuerzo por seguir los pasos del Señor (cf. 1 Jn 2, 6).

De ahí que las normas absolutas se le presenten al cristiano como los necesarios *principios de discernimiento* en los innumerables casos en los que tiene que enfrentarse con un conflicto de valores en su

42 Cf. E. López Castellón, 'Ética (sistemas de)', *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, 3 ed. (Madrid 1973) 1341-57; R. Larrañeta, *Una Moral de la felicidad* (Salamanca 1979).

43 Cf. J. R. Flecha, *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento* (León 1975) 116-17, donde ya se señala que para expresar esta idea habría que referirse a los verbos alemanes *nachempfinden* o *nachfühlen*, que sugieren la idea de sentir lo que ya otro experimentara antes, en una posterioridad que supera la temporalidad y aún la mera imitación (nota 18).

vida de fe, práctica y comprometida, tanto en sus decisiones personales, como en el seno de la comunidad.

#### 4.6. *La normas están al servicio de la seriedad del amor.*

Pero esta adhesión al Señor, en el esfuerzo diario del seguimiento activo y generoso, se concreta en un único mandamiento, antiguo y nuevo. Un mandamiento que se abre a la doble vertiente de la fe en Jesús el Cristo y del amor a los demás (cfr. 1 Jn 3, 23).

El amor constituye a la vez un don y una tarea (cfr. 1 Jn 4, 11). El amor a los hermanos se alza con la dignidad de un sacramento de la nueva vida que mana del amor de Dios y a Dios (cfr. 1 Jn 5, 12).

En este contexto, conviene recordar una célebre página que, refiriéndose a la Etica de Situación, Joseph Fletcher dedicó a demostrar que «el amor es la única medida»:

Y "personalismo" significa aquí que la perspectiva ética de que el más alto bien, el *summum bonum* o el valor de primer orden, es el bienestar y la felicidad humana (aunque no necesariamente el placer). El bien es, en primer lugar y ante todo, el bien de la *gente*. Los cristianos lo llaman "amor", queriendo significar la preocupación por el prójimo o el *agape*. Este amor significa, por supuesto, una actitud social, no la emoción romántica que la palabra ha venido a evocar en la literatura popular. El gran mandamiento les ordena a los cristianos amar, es decir, buscar el bienestar de la persona, no amar unos principios. Los no-cristianos pueden llamarlo de alguna otra forma, por ejemplo "justicia" o "altruismo" o algo semejante, pero cualquiera que sea la etiqueta que usen, se trata de una devoción personalista hacia la gente, no hacia cosas o abstracciones tales como las "leyes" o los principios generales»<sup>44</sup>.

Tiene razón Fletcher en subrayar el peligro que entraña una ética basada en el amor, en medio de un ambiente socio-cultural que ha convertido el amor en algo tan ambiguo, tan banal y frecuentemente tan opuesto a la caridad cristiana..., que por otra parte ha sido a su vez banalizada hasta el ridículo. En la actual sociedad post-industrial el amor, que ha sido un valor fundamental en el mundo occidental, es un valor en peligro.

El amor que da sentido a las normas morales «absolutas» no puede ser representado más que por la seriedad de la cruz. La medida de ese amor, a cuyo servicio está la norma, se encuentra en la entrega

<sup>44</sup> J. Fletcher, *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work* (Filadelfia 1967) 33-34.



de la propia vida (cfr. Jn 15, 13). La moralidad cristiana no se reduce a «amar», sino a tener el coraje de amar hasta dar la vida por aquellos a los que se ama (cf. 1 Jn 3, 16). No hay más amor que el amor crucificado<sup>45</sup>.

#### 4.7. *Sólo en la esperanza encuentra la norma su sentido.*

Pero si se quiere vivir en el amor, se necesita siempre la esperanza y la confianza en el futuro, «pues el amor dirige su mirada a las posibilidades no captadas todavía del otro hombre»<sup>46</sup>. El cristiano vive su existencia entre los tiempos, afirmado sobre el *ya* de la nueva vida a la que ha amanecido en la mañana pascual y aupado para tocar el Reino *todavía* no logrado en plenitud.

«El cristiano vive su vida en un continuo esfuerzo moral de claro signo escatológico. Renacido a la gracia, no se cree impecable, pero nunca se resignará a vivir en el pecado. En la moral cristiana, toda postura estática deja por eso mismo de ser cristiana. La vida es un crecimiento dinámico, jalonado de respuestas afirmativas a la persona de Cristo. Los cristianos son los hombres de la esperanza tensa, de la perseverancia paciente, de la vigilancia operante, generosa y desprendida»<sup>47</sup>.

En una moral de la esperanza, las normas absolutas no solamente participan del carácter provisional de la tinerancia, sino que son interpretadas como señales de pista hacia un futuro soñado y anhelado. La absolutidad de las normas no se basa en un universo cíclico, eternamente repetido al modo griego, o en una naturaleza inmutable y paradigmática.

Las normas morales adquieren para el cristiano su fuerza orientativa de su fidelidad a una historia que es cumplimiento y promesa. Pero la fidelidad al futuro es tan vinculante como la fidelidad a un pasado. De ahí que la fidelidad se traduzca en humilde disponibilidad y en fuerte decisión ante las llamadas que se nos dirigen en el *kairós* de la salvación.

En una moral de la esperanza, las normas resultan tremendamen-

<sup>45</sup> Cf. J. Gaffney, *Moral Questions*, 14-15; C. Spicq, *Agape* (Madrid 1977) 1043-1051; J. Moltmann, *El futuro de la creación* (Salamanca 1979) 98.

<sup>46</sup> J. Moltmann, *Teología de la Esperanza* (Salamanca 1969) 435.

<sup>47</sup> J. R. Flecha, *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento*, 127.

te exigentes. No por su fuerza interior «absoluta», sino precisamente por esa su pobreza y su despojo que, en su «relatividad», se auto-trasciende cada día a la búsqueda del Reino prometido <sup>48</sup>.

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES

48 Un mínimo de honestidad exige dar cuenta aquí de un interesante y meticuloso estudio en el que se intenta subrayar lo que el comercialismo contemporáneo ha podido influir en la «ética de los valores» de autores como Josef Fuchs, Richard McCormick, Giles Milhaven, John Dedek, Charles Curran y Bruno Schüller. Véase, por consiguiente, P. M. Quay, 'Morality by calculation of values', *Theology Digest* 23 (1975) 347-64.