

REFLEXIONES SOBRE EL MÉTODO MORAL EN PERSONA HUMANA

RESUMEN

Siguiendo a *Gaudium et spes* (51.3), la declaración *Persona humana* reafirma que la bondad moral de las conductas sexuales depende de “criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos” (PH 5.4). Esto no es expresión de un objetivismo naturalista, sino que surge del respeto de la “verdadera dignidad humana” y del sentido de su sexualidad. Estas afirmaciones deben ser comprendidas en el marco de la ética de la virtud, según la cual la razón práctica descubre naturalmente los bienes humanos y debidos, los fines virtuosos, en las inclinaciones naturales. A partir de ello es posible afirmar la existencia de conductas que contradicen dichas finalidades por su mismo objeto, aunque ello no exime de la necesidad de considerar los contextos a partir de los cuales las mismas se definen en su *genus moris*. Aplicando estos principios al ámbito de la sexualidad, se debe afirmar que el recto ejercicio de la misma tiene una referencia intrínseca y necesaria al matrimonio, aunque al mismo tiempo es preciso reconocer un cierto grado de tensión entre el orden de la castidad y el orden jurídico positivo. Estas consideraciones muestran que, precisamente por coherencia con la doctrina de la virtud y de los absolutos morales, es preciso que la teología moral evite la tentación del deductivismo, y se comprometa en un trabajo de refinamiento de las tipologías con mayor atención a los casos concretos. De este modo, podrá responder más adecuadamente al desafío de un contexto social en constante evolución. Con este artículo, el autor aporta precisiones para expresar mejor lo expuesto en dos artículos anteriores: “¿Relaciones prematrimoniales en «situaciones-límite»?”, *Teología* 83 (2004), y “El teleologismo después de la *Veritatis Splendor*”, *Moralia* 97 (2003).

Palabras clave: sexualidad, virtud, proporcionalismo, matrimonio, relaciones prematrimoniales.

ABSTRACT

Following *Gaudium et spes* (51.3), the declaration *Persona humana* reaffirms that the moral goodness of sexual acts “must be determined by objective standards ... based on the nature of the human person and his acts”. This is not an expression of naturalistic objectivism, but rather comes from the respect of “true human dignity” and the preservation of the authentic meaning of sexuality. These statements must be understood within the framework of virtue ethics, according to which practical reason discovers the due human goods, the virtuous ends, in natural inclinations. Therefore, it is possible to sustain the existence of behaviours that contradict those ends by their very object, even if this object cannot be defined in its *genus moris* without its proper context. Applying these principles to sexuality, it must be said that its correct expression has an intrinsic and necessary reference to marriage, recognizing at the same time that there is a certain tension between the order of chastity and the order of positive law. These reflections show that it is precisely in order to be consistent with the doctrine of virtue and moral absolutes that Moral Theology must avoid the temptation of deductivism, and must work in order to refine typologies and consider concrete cases more closely. Thus, it will be better able to face the challenges of a social context in constant evolution and change. With this article the author sheds more light in what he stated in two previous articles, “Premarital sex in “limit-situations’?” *Teología* 83 (2004), and “The teleologism after *Veritatis Splendor*,” *Moralia* 97 (2003).

Key Words: Sexuality, Virtue, Proportionality, Marriage, Premarital relations.

Siguiendo a GS 51.3, la declaración *Persona Humana*¹ enuncia el parámetro fundamental para la valoración de la conducta sexual y para la vida moral en general. Según este documento, la bondad de los actos propios de la vida conyugal “no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos tomados *de la naturaleza de la persona y de sus actos*” (PH 5.4, subrayado nuestro).

Esta formulación podría ser malinterpretada como la expresión de un naturalismo objetivista y anacrónico, que somete la libertad del hombre al rigor impersonal de los dinamismos del mundo físico. Sin embargo, la razón que lleva a afirmar estos criterios es que los mismos “guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la procreación, entretejidos con el verdadero amor” (*ibid.*). Precisamente por ello, “no puede haber ... verdadera promoción de la dignidad del hombre sino en el respeto del orden esencial de la naturaleza” (PH 3.4).

1. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Persona humana, acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*, 1975. Siglas: PH, *Persona humana*; GS, *Gaudium et spes*; VS, *Veritatis splendor*; FC: *Familiaris consortio*; REU, *Alla ricerca di un'etica universale*.

Hacer patente este fundamento requiere un análisis más detallado del principio citado y de su contexto implícito, lo cual nos permitirá mostrar que el mismo puede reconducirse a una visión personalista y unitaria del hombre, inspirada en la doctrina clásica de la *virtud*.² Pero también quedará de manifiesto que precisamente esta fidelidad a la ética de la virtud, lejos de cristalizar la reflexión moral en esquemas rígidos y abstractos, constituye un estímulo para la búsqueda de soluciones más articuladas a los desafíos que plantea la realidad.

1. La naturaleza de la persona

Hablar de *ley natural* puede suscitar una impresión de legalismo y heteronomía inaceptables para la sensibilidad moderna (cf. VS 47). Por ello es importante recordar, en primer lugar, que con esta expresión S. Tomás se refiere a la actividad de la razón práctica, que sólo denomina “ley” a posteriori, de modo analógico, para insertarla en el contexto de su teología de la ley, y presentarla como una participación de la ley eterna.³

Esto demuestra que en la doctrina tomista la ley natural no concibe a la naturaleza en un sentido puramente biológico, como si la moralidad pudiera deducirse de las estructuras físicas del mundo natural en general y del ser humano en particular. La “naturaleza de la persona” de la que habla PH es la naturaleza racional. La ley natural no es otra cosa que la luz de la razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar (cf. VS 44).

Pero en su actividad de dar a conocer el bien y el mal, nuestra razón no funciona en el vacío, ni existen ámbitos librados a su pura “creatividad”. La razón práctica es la razón de una persona humana, como unidad

2. La recuperación de dicha doctrina, que se contrapone a la moderna moral de la obligación, de carácter legalista, es uno de los aspectos fundamentales de la renovación de la moral propugnada por el Concilio Vaticano II (OT 16), cf. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris, Cerf, 1985, 250-263; ID., *Le renouveau de la morale*, Paris, Tequi, 1979², 26-43. Con el mismo objetivo de mi trabajo, pero centrando la reflexión en el concepto de “finalidad”, decisivo en este documento, puede consultarse J. HILL, “*Persona Humana*. On Sexual Ethics. An Interpretation”, *Theological studies* 41 (1977) 540-566.

3. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, 275-277; ID., *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000, 107-109. Sigo de cerca a este autor en el presente tema, así como también VS 46-53, y el reciente documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009), especialmente caps. II-III.

corporal y espiritual, que se inclina espontáneamente al bien (cf. VS 50). Por eso, funciona inserta en el dinamismo de las pasiones, que tienden a sus fines *proprios*, e integra estas finalidades naturales en el bien de la persona como tal. Ello le permite conocer dichas finalidades, naturalmente, en cuanto fines *debidos*. No los conoce, sin embargo, como principios teóricos que deben ser luego “aplicados”, sino como actos de *imperium*, como mandatos que mueven a obrar.

Tales son los denominados *fines virtuosos*, es decir, los fines de las virtudes morales, que regulan la voluntad y las pasiones para establecer en ellas un orden inmanente, que constituye la esencia de la vida buena. En este orden consiste lo que en sentido propio denominamos naturaleza humana. La ley natural como orden de la razón se identifica entonces con la *virtud*, que no es otra cosa que la participación de la recta razón en la parte apetitiva del alma

Los fines virtuosos constituyen las primeras concreciones del imperativo de la *sindéresis*, el *bonum faciendum*,⁴ y por lo tanto tienen un carácter universal y genérico. Sólo por la mediación de la prudencia pueden constituir una guía para la praxis concreta.⁵ Pero tampoco son conceptos puramente formales, que deban ser dotados de contenido por métodos extraños al orden mismo de la virtud. Al menos, los fines virtuosos brindan una primera concreción positiva del bien moral, en cuanto indican los “bienes para la persona” a los cuales los actos humanos deben ser ordenables por su objeto (o *finis operis*) y no sólo por su intención o motivaciones (en el orden del *finis operantis*), delineando en consecuencia los límites exteriores absolutos para un obrar auténticamente humano.⁶

2. La naturaleza de los actos

A la luz de las afirmaciones precedentes, es posible comprender en sus aspectos esenciales la estructura de los actos humanos, en cuanto actos libres orientados hacia un fin conocido como tal. Dichos actos no son sólo acontecimientos exteriores destinados a producir un efecto transiti-

4. Cf. *S.Th.* II,94,2.

5. “Ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia”: *S.Th.*, II, q.65; a.1, ad 4.

6. “(É)stos son exactamente los contenidos de la ley natural ... el conjunto ordenado de los «bienes para la persona» que se ponen al servicio del «bien de la persona»”: VS 79.

vo en el “estado de cosas del mundo”.⁷ Son *praxis*, actividad inmanente, a través de la cual el sujeto se construye a sí mismo en cuanto persona y cuyo primer efecto se produce *en* el sujeto mismo (cf. VS 71).

Ello es así porque el acto humano o moral no es la suma de un motivo subjetivo y una actividad neutra con consecuencias exteriores.⁸ Esta concepción, bastante frecuente, sería contradictoria con la unidad interior del obrar y de la misma razón práctica. Habría una yuxtaposición entre una subjetividad que se desenvuelve en el plano abstracto de los valores y una objetividad del orden de la racionalidad técnica, ajenas ambas a la perspectiva auténticamente moral.

Por el contrario, el acto humano tiene una naturaleza *intencional*. La dimensión interior del obrar moral, el acto interno, no se identifica exclusivamente con las “intenciones” o los “motivos” del agente (cf. PH 5.4, ya citado), sino que incluye el modo en que la voluntad se orienta en la elección de los medios (*ea quae sunt ad finem*), es decir, de los actos externos imperados en orden al fin. Estos últimos, lejos de ser realidades exteriores moralmente indiferentes, con valor puramente instrumental, están dotados de una intencionalidad propia, es decir, un *contenido de sentido básico*, que les da su primer y esencial significado humano y moral, el cual sólo puede ser comprendido situándose “*en la perspectiva de la persona que actúa*” (cf. VS 78, subrayado del texto).

La intencionalidad no es, por lo tanto, algo solamente subjetivo. Es la estructura objetiva del acto, pero con una objetividad que no es neutra, técnica, definida por referencia a un fin extrínseco, sino propiamente *ética* porque tiene en sí misma una referencia insoslayable al bien y el mal moral.

3. Los actos intrínsecamente malos

El contenido básico de sentido al que acabamos de hacer referencia es lo que constituye el *objeto* del acto moral. El mismo no es la materia

7. Cf. L. JANSSENS, “Ontic Evil and Moral Evil”, *Louvain Studies* 4 (1972) 121.

8. “(U)na acción física más la intención no da como resultado una acción intencional, sino una realidad bien distinta”, A. RODRÍGUEZ LUÑO, “*Veritatis Splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)”, *Acta Philosophica* 5 (1996) 74. Un desarrollo del concepto de acción intencional puede encontrarse en M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 104-119.

sobre la que recae la acción sino la *praxis* referida a ella. Y visto este objeto desde el punto de vista de la intencionalidad, constituye una especie de fin, tradicionalmente llamado *finis operis*. La misma realidad es, pues, al mismo tiempo objeto y fin según diferentes perspectivas.⁹

Una vez definido el objeto o el *finis operis*, es decir, la orientación básica objetiva de la voluntad, es posible ya juzgar la moralidad *esencial* del acto, por su conveniencia o contradicción con los fines virtuosos. Si se verificara una incompatibilidad entre el contenido básico de la acción y dichos fines, ninguna intención ulterior y ningún aspecto adicional de la situación (es decir, el “fin” y las “circunstancias”) podrían subsanarla.

La doctrina de las *fuentes de la moralidad*, que acabamos de recordar esquemáticamente, no nos puede dar a conocer si un objeto es malo. Como observa SCHÜLLER, esto último es tarea de la ética normativa, cuyos resultados se organizan luego en base a las distintas fuentes. Pero aquella doctrina no deja de tener relevancia en el ámbito normativo ya que, según acabamos de ver, señala la estructura básica de una objetividad verdaderamente moral.¹⁰

A partir de ello, es posible afirmar la existencia de actos cuya intencionalidad básica es intrínsecamente incompatible con el orden de la virtud, cualesquiera sean las intenciones ulteriores o las circunstancias: en esto consiste la doctrina de los *actos intrínsecamente malos*, contenido de las prohibiciones absolutas o absolutos morales. Es cierto que muchos actos en principio malos pueden ser buenos en ciertas 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* (VS 82).¹¹

9. Para la identificación del *finis operis* con el contenido de sentido del acto exterior, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 417-425, siguiendo en lo sustancial a Th. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980, 163-235. Las interpretaciones objetivistas que pudieron darse en el pasado no obstan a la importancia clave de este concepto, adecuadamente comprendido. Sobre el carácter formal e intercambiable de las nociones de objeto y fin, cf. S. PINCKAERS, “Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas”, en ID., *Le renouveau de la morale*, 114-143.

10. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 376-377, en referencia a las afirmaciones de B. SCHÜLLER, “Die Quellen der Moralität”, *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 535-559.

11. Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg – Paris, Cerf, 1987. Sobre el problema de la *mutatio materiae*, reflexionado a partir del ejemplo de la *redditio debiti* que se utiliza en S.Th. II, 94, 4, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 469-500.

4. Las circunstancias

Lo dicho no alcanza para resolver el arduo problema de la definición de los actos intrínsecamente malos. Por un lado, su objeto no puede extenderse indefinidamente en función de las circunstancias.¹² Por otro, sin embargo, dicho objeto no puede ser definido sin referencia a *determinadas* circunstancias.

Para comprender esta afirmación, es preciso aclarar un equívoco. El término “circunstancia” en el sentido de las fuentes de la moralidad, supone que la delimitación del objeto ha sido ya practicada en el ámbito de la ética normativa, según explicamos más arriba. Por eso, los datos restantes de la situación, por definición, ya no forman parte del objeto, aunque sigan teniendo relevancia para el juicio moral. Pero si por “circunstancias” entendemos los diferentes componentes de una situación dada, el objeto no puede definirse sin referencia a ellas. Ello explica por qué, según S. TOMÁS, en ocasiones, las circunstancias pueden pasar a integrar el objeto, y por lo tanto, alterar su especie y su calificación moral.¹³ Lo cual indica, en realidad, que las referidas “circunstancias” no son entendidas como fuentes accesorias de la moralidad, sino como *principalis conditio obiecti*, porque en sí mismas conllevan un acuerdo o desacuerdo con la razón. En este segundo sentido, es imposible prescindir de *determinadas* circunstancias en la definición del objeto moral.¹⁴ El problema reside en encontrar los criterios con los cuales se seleccionan las circunstancias moralmente relevantes.

Veamos un ejemplo. Lo que desde el punto de vista exterior se puede describir como dar muerte a una persona, puede acontecer como un acto de “justicia por mano propia” o como ejecución de una sentencia regular. Lo que determina que dos acciones exteriormente idénticas (en su *genus naturae*) puedan constituir actos específicamente distintos (en su *genus moris*) y calificarse moralmente de modo diverso, es su referencia a

12. Cf. el debate sobre el “objeto extendido”, R.A. McCORMICK, “Some Early Reactions to *Veritatis Splendor*”, *Theological Studies* 55 (1994); M. RHONHEIMER, “Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick”, *The Thomist* 59 (1995) 279-311.

13. Cf. S.Th. I-II, 18, 10 y ad 3. Cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, Roma, PUG, 1997, 330-331.

14. “(M)urder, adultery, stealing, genocide, torture, prostitution, slavery, etc. ... do not define acts in the abstract, but acts (like intercourse or homicide) *together with the conditions or circumstances* in which they become immoral.”, L. S. CAHILL, “Accent on the Masculine”, *The Tablet* 247 (December 11, 1993) 1618-19.

circunstancias, *pero no a cualquier circunstancia, sino a aquellas que son relevantes en el orden de la virtud*: en el primer caso, se trata de personas privadas, lo que determina que la acción deba calificarse como homicidio; en el segundo, consiste en la ejecución de la pena de muerte en nombre del Estado, llevada a cabo por un funcionario competente. Desde el punto de vista de la justicia, un particular no tiene derecho a quitar la vida a otro particular; el Estado, en cambio, tiene el monopolio de la fuerza y la función de ejercerla para garantizar la paz pública. La ejecución de la pena de muerte es una sanción, que puede ser eventual o insalvablemente desproporcionada, pero no un acto de homicidio, y no puede calificarse de intrínsecamente mala.¹⁵ En el primer caso, la intencionalidad está objetivamente dirigida a privar al otro de su vida; en el segundo, por el contrario, el acto se ordena sólo a restablecer el orden de la justicia lesionado —por ello, la muerte accidental del reo o la “ejecución” irregular de la sentencia antes de tiempo o sin las formas debidas no cumple el cometido—.¹⁶

Ello nos muestra que todo acto intrínsecamente malo supone la referencia a un contexto sin el cual su objeto no podría ser definido sino en términos puramente exteriores, no morales, como sería “quitar la vida a otro” en el ejemplo precedente. Esto es lo que se denomina el *contexto ético*. Así como el concepto de homicidio supone un contexto caracterizado por la relación entre particulares, la noción de anticoncepción, como separación de los significados del amor conyugal, sólo puede entenderse en el contexto ético del matrimonio, y la mentira, como falsedad que lesiona el derecho a la comunicación verdadera, supone un contexto ético comunicativo: “Al igual que toda norma moral y que toda acción intencional, una prohibición absoluta solamente se puede definir haciendo referencia a un contexto ético”.¹⁷ Cuando se omite la referencia al correspondiente contexto ético, la definición de los actos intrínsecamente malos deriva hacia el objetivismo, situación que en la moral católica ha acontecido con cierta frecuencia en el pasado.

15. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 355-359.

16. Hay que reconocer, sin embargo, la vacilación de S. TOMÁS en este punto: comparar, por ej., II *Sent.*, d.37 q.3 a.1 ad 2, con *S.Th.* II-II, q. 64 a.7, donde acepta que el verdugo tiene intención de matar, cf. J. FINNIS, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 279-284.

17. “There are given contexts (shaped by circumstances and recognizable, as a morally significant contextual unity, only by practical reason) that, *in a basic sense*, decide what kind of intentions we reasonably *can* have if we choose a determined “kind of behavior,” *independently* from *further intentions*”: M. RHONHEIMER, “Intencional Actions”, 299.305 ; *id.* *La perspectiva de la moral*, 365-366; *id.* *Ley natura*, 455-464. Equivale a lo que A. RODRÍGUEZ LUÑO denomina *características estructurales intrínsecas* del comportamiento elegido, o bien, *red de conexiones causales*, o *red*

En conclusión, la definición de los actos intrínsecamente malos en particular no puede buscarse por un camino exclusivamente deductivo. Es preciso comprender, de modo crecientemente diferenciado, las situaciones por referencia a las cuales se pone de manifiesto su contenido intencional y su contradicción con el orden de la virtud. Sólo así es posible determinar, por ejemplo, cuándo el uso de anticonceptivos constituye un acto de anticoncepción: no lo es su uso terapéutico (HV 15); ni su uso deportivo; no es lo tampoco su uso defensivo ante el peligro de estupro; ni su uso preventivo ante el peligro de contagio, etc.¹⁸ Esta es una labor interminable, pues la evolución de la realidad, de la cultura y de la vida social presenta permanentemente nuevos desafíos y obliga a refinar el instrumental conceptual.

No puede extrañar que la ética de la virtud deba ocuparse tanto de la contingencia. La consideración atenta de las circunstancias no pone en peligro la objetividad moral mientras se disponga de criterios adecuados para distinguir aquellas circunstancias que son moralmente relevantes, y no caer en una valoración indiscriminada de las mismas, que llevaría a “extender” el objeto moral y a redefinirlo permanentemente. El deductivismo propio de ciertas versiones de la ética de la virtud no refleja tanto la tradición, cuanto el espíritu de la modernidad con su afán de sistema y sus paradigmas científicos.¹⁹

5. La moral autónoma y el proporcionalismo

Dentro de la moral católica, una perspectiva diferente a la de la ética de la virtud está representada por la doctrina de la *autonomía moral* y su traducción en el campo normativo, el *proporcionalismo*.²⁰ Ambos fueron elaborados por autores que, habiéndose formado en el pensamiento neoescolástico, reaccionaron contra insuficiencias notorias de este últi-

de relaciones éticas, cf. “El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta”, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid, BAC, 1994, 710.

18. Al respecto, cf. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, 130-148.

19. Como muestra de modo convincente J. PORTER, *Nature as Reason. A thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2005, 24-45. Cf. REU, 33.

20. Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia, Morcelliana, 1980.

mo. En efecto, esta visión moral que impregnó los manuales preconciadores, se distanció implícitamente de la ética de la virtud tradicional al perder conciencia del *carácter originario* del conocimiento práctico-moral. Para la neoescolástica, en efecto, el punto de partida del conocimiento moral no consiste ya en un orden de fines “constituidos” –cognitivamente– por la razón moral como premisas prácticas, sino en el conocimiento teórico-especulativo de un orden de la naturaleza preexistente, situado frente a la razón, la cual deduce a partir de ellos contenidos particulares. Con ello, la moral católica se vuelve vulnerable a la acusación de incurrir en una “falacia naturalista” –*naturalistic fallacy*: G. E. MOORE–, en una deducción del deber ser a partir del ser, y por lo tanto, de someter al sujeto agente a una inadmisible heteronomía moral.²¹

La doctrina de la autonomía moral busca, entonces, recuperar la autonomía de la razón, volviendo a una comprensión de la ley natural como ley de la razón y como participación de la ley eterna. Sin embargo, dicha participación es concebida por estos autores como una especie de delegación por parte de Dios al hombre de un ámbito de creatividad, en el orden intramundano, en el cual corresponde exclusivamente a la razón humana la elaboración de la ética correspondiente (*Weltethos*).²² Ello de ningún modo quiere significar que la razón moral pueda proceder con arbitrariedad. Por el contrario, tanto la intencionalidad como el obrar exterior deben atenerse a la objetividad.²³ La intencionalidad lo hace por su orientación hacia los valores morales, alcanzando además, en el contexto de la fe, un carácter específicamente cristiano. El obrar exterior, por su parte, debe respetar las exigencias de la realidad, determinadas a través de una ponderación de los valores premorales en juego, entre los cuales, por

21. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 32 (n.4), 44-52.

22. Sobre el concepto de *Weltethos*, cf. A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Milán, Paoline, 1991. La idea de la autonomía teónoma de la “razón creadora”, cf. F. BÖCKLE, *Fundamental moral*, Manchen, Kösel, 1994: “Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbstbestimmung (Personalität) verstanden” (p. 91). En la actividad normativa de la razón humana no existe, pues, ninguna inmanencia participativa de la razón divina y de su *ordinario*, cf. M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor*, Madrid, BAC, 1995, 543-578. *Ley natural*, 228; F. J. MARÍN-PORQUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, Pamplona, EUNSA, 2002, 215-285.

23. La objetividad de la verdad moral, que supera tanto el objetivismo como el subjetivismo, se alcanza en un proceso hermenéutico y creativo que tiene por criterio supremo la persona humana entendida en toda la riqueza de su significado, cf. J. FUCHS, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, Freiburg, Herder, 1988, T. I, 278-290.

diferentes caminos, se busca determinar el valor preeminente, el que más contribuye a mejorar el “estado de cosas” del mundo.

Los partidarios de la “razón autónoma” así concebida no reniegan de la ley natural ni de las inclinaciones naturales, pero estas últimas ya no constituyen presupuestos (*praesupposita*)²⁴ para la actividad ordenadora de la razón que señala los bienes humanos, los fines debidos del obrar. Por el contrario, se las considera como indicaciones materiales de la naturaleza física, y en carácter de tales, no vinculantes, que deben ser interpretadas e integradas en el proyecto de la libertad personal.²⁵

6. La crítica a la moral autónoma y al proporcionalismo

La moral autónoma, en consecuencia, no reniega necesariamente de la ley natural, pero la misma queda reducida a la idea de objetividad, en el fondo, de una objetividad “cósica”, el respeto de un orden exterior especulativamente conocido. Se mantiene así, pese a todos los esfuerzos por tomar distancia, en el ámbito conceptual de la neoescolástica.²⁶

En este planteo resulta afectada, además, la unidad de la razón práctica y la unidad interna del acto moral. La razón moral, en efecto, se ve escindida en dos niveles: el nivel trascendental de los valores morales, o de la “opción de fe, esperanza y caridad”, expresados en normas trascendentales con implicancias sólo parenéticas; y un nivel categorial, el de las normas materiales que regulan los actos exteriores y que constituyen el campo de la ética normativa, donde la traducción concreta de los valores morales se determina por la ponderación de bienes *pre*-morales. En este ámbito, el objeto del acto exterior es sólo la materia que recibe su forma del *finis operantes*,²⁷ en virtud de lo cual aquél puede ser redefinido en cada caso en función de las circunstancias –objeto moral “extendido”–.

24. *S.Th.*, III q. 154 a. 12.

25. “La natura umana è un quadro aperto in cui l'uomo iscrive un progetto operativo”, K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, Roma, PUG, 1995², 69.

26. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 426. Sobre el concepto de ley natural en la perspectiva de la moral autónoma, cf. B. SCHÜLLER, “Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren”, *Lebendiges Zeugnis* 1/2 (1965) 41-65.

27. Es así como interpreta L. JANSSENS el principio *finis dat speciem in moralibus*, cf. “Ontic Evil”, 130. El mismo PINCKAERS no está inmune de este error, como señalara acertadamente Th. BELMANS, *Le sens objectif del agir humain*, 280-289; ID, “Le volontarisme de saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste* 85 (1985) 181-196.

Es cierto que la metodología de la ponderación de valores parte de la premisa de que los valores morales tienen precedencia sobre los no morales,²⁸ lo que podría llevar a pensar que se trata de un concepto análogo al de los fines virtuosos. Sin embargo, en la práctica esa preeminencia queda vacía porque la ponderación se realiza entre bienes o valores no morales, en función de su efecto *transitivo*, su repercusión en el estado de cosas del mundo. Los criterios objetivos no son en este caso los fines virtuosos, sino las consecuencias, evaluadas por su “utilidad” –entendida en sentido amplio–. Para el proporcionalismo no son las virtudes las que permiten establecer, a través de las mediaciones adecuadas, los contenidos de la vida buena, sino al revés: es el obrar útil y sus consecuencias lo que da contenido a los valores y a las virtudes entendidos de un modo puramente formal. De esta manera, se hace imposible fundar prohibiciones absolutas, o se las relega al plano trascendental.²⁹

7. El desafío del proporcionalismo

La diferencia entre el proporcionalismo y la ética de la virtud no consiste en que el primero tenga en consideración las consecuencias y el otro no –la distinción teleología / deontología introducida por SCHÜLLER–, sino en que la última, a diferencia del primero, individualiza las circunstancias y consecuencias éticamente relevantes a partir de criterios *propriamente* morales.

Pero dicho esto, es preciso reconocer que *de hecho*, la ética de la virtud, en su intención de salvar los absolutos morales, muestra una tendencia a conducirse en el ámbito normativo de modo deductivo, apriorístico, uniformando situaciones diversas, ignorando diferencias moralmente relevantes, y trasluciendo en última instancia un afán de sistema impropio de una disciplina que debe lidiar con la contingencia.

El proporcionalismo, en cambio, en su esfuerzo por superar el deductivismo característico de la neoescolástica, ha desarrollado una innegable ductilidad para captar aspectos no suficientemente atendidos de la

28. “È un dato analiticamente evidente che *in caso di concorrenza il valore morale rivendica la precedenza su qualsiasi valore no-morale*”, B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 99.

29. Cf. M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral”, 569-570. Sobre la visión proporcionalista del *intrinsic malum*, cf. FUCHS, “*Intrinsic malum*. Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff”, en ID., *Für eine menschliche Moral*, T. I, *Normative Grundlegung*, 327-328.

realidad moral, que reclaman un refinamiento y una diferenciación mayor en los conceptos con que se describen las acciones.

Por lo tanto, y sin dejar de atender las críticas decisivas que esta corriente moral ha recibido por parte del magisterio, es preciso asumir con seriedad los desafíos que plantea en el ámbito normativo. No es posible negar la existencia de situaciones que comportan conflictos de deberes *prima facie*, como se reconoce explícitamente en el ámbito de la doctrina social.³⁰ Sin embargo aparece claro, según lo dicho, que la resolución adecuada de los mismos debe darse en el marco de la ética de la virtud. Ésta debe plantear los problemas con sus propias categorías, y proceder a partir de sus propios criterios a una consideración diferenciada de las circunstancias y las consecuencias de las acciones, adoptando una perspectiva auténticamente moral.

La toma de posición contraria al proporcionalismo como método ético-normativo no hace inútil ni irrelevante, en modo alguno, el análisis de las descripciones más específicas y de los casos concretos que aquél propone, y que quizás apresuradamente se suponían resueltos en un nivel de consideración más genérico.

8. Los principios de la moral sexual

Aplicando estas reflexiones al ámbito específico de la moral sexual, es preciso afirmar que la facultad sexual no es simplemente la “potencia generativa”, un dinamismo fisiológico pre-moral que la persona pone al servicio de su propio proyecto “autónomo”. Por el contrario, la razón práctica percibe naturalmente los fines a los que tiende dicho dinamismo como buenos, como bienes humanos y debidos, a través de su actividad propia de ordenarlos al bien de la persona como tal, y de esta manera “constituye” –cognitivamente– el fin virtuoso de la castidad. Como dice el CEC 2337:

30. “Los valores ... entran frecuentemente en conflicto con las situaciones en las que son negados directa o indirectamente. En tales casos, el hombre se encuentra en la dificultad de acatarlos todos en modo coherente y simultáneo”, CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 45. En contra, L. MELINA, “¿Límites para la libertad? El conflicto de deberes”, en L. MELINA; J. NORIEGA; J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid, Palabra, 2006, 99-109.

“La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona ... La sexualidad se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado entre el hombre y la mujer. La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la totalidad del don.”

La castidad trasciende el plano estrictamente sexual para extenderse a todas las relaciones interpersonales, porque el dominio de sí mismo genera la capacidad de donación y conduce a la amistad y a la comunión espiritual (cf. CEC 2356-2347). Toda conducta incompatible con dicho fin, más allá de sus intenciones o motivaciones subjetivas debe considerarse moralmente ilícita.

Volviendo a la cita inicial de PH 5.4, en ella encontramos la formulación más genérica del principio que debe guiar la metodología moral en todos los ámbitos. En su aplicación al ámbito específico de la sexualidad, PH concluye que “el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine” (PH 9.2). Es importante distinguir en esta afirmación dos proposiciones distintas, que se podrían reformular en sentido positivo de la siguiente manera:

- sólo en el ámbito del matrimonio es lícito el ejercicio de la sexualidad;
- *porque* sólo en el ámbito del matrimonio la sexualidad puede realizar plenamente su finalidad

La primera de estas proposiciones expresa el orden normativo de la sexualidad, su encuadramiento social e institucional. Pero ésta encuentra su fundamento en la segunda proposición, que indica el orden de la virtud de la castidad. En efecto, el criterio principal de la moralidad de los actos sexuales, que asegura la honestidad de los mismos, es el respeto de su finalidad (cf. PH 5.5). El ordenamiento jurídico del matrimonio tiene por fin, precisamente, crear las condiciones que hacen posible la realización efectiva de dicha finalidad, tanto en el plano personal como en el de su orientación al bien común. La primera proposición sería una prescripción meramente legal si no encontrara su razón en la segunda, es decir, en la protección y promoción del significado auténtico de la sexualidad.

Ahora bien, desde el punto de vista de la razón práctica, la referencia a la finalidad natural de la sexualidad, en el sentido que hemos explicado, tiene un carácter universal y absoluto. En efecto, los fines de la vir-

tud son estructuras universales de la razón práctica, más allá del modo en que los mismos se ejemplifican en los diferentes contextos culturales. En el marco de la ética de la virtud es analíticamente evidente que una conducta sexual contraria a la castidad –motivada, por ejemplo, en la búsqueda de placer, en la expresión genérica de afecto o en fines utilitarios– debe ser considerada, sin excepciones, como moralmente inaceptable, porque es precisamente la referencia a las virtudes lo que establece la diferencia moral.

En cuanto a la afirmación que vincula la castidad al matrimonio, es preciso hacer una distinción. Si por “matrimonio” se entiende la realidad natural de dicha institución, la misma reviste un carácter universal, pues se trata en esencia de la unión indisoluble³¹ entre un varón y una mujer, para la asistencia mutua, la procreación y la educación de los hijos. En este sentido, el matrimonio es *conditio sine qua non* para el ejercicio casto de la sexualidad. Pero, más allá de sus contenidos naturales, aquél está sujeto a formas de regulación positiva cultural e históricamente muy variadas, que dependen, en buena medida, de consideraciones de *prudencia* jurídica y política. Por ello, no se puede excluir la posibilidad de que la ley diferencie, por razones de bien común, situaciones que no difieren esencialmente entre sí desde el punto de vista intencional.

9. Orden de la castidad y orden jurídico

Para comprender adecuadamente la *distinción* –no separación– entre el orden de la castidad y el orden jurídico positivo son precisas algunas aclaraciones.³² No se trata de postular una contraposición entre orden *moral* y orden jurídico, porque el orden jurídico no es ajeno a la moral, aunque tampoco existe una identidad entre ambas esferas. El orden jurídico atañe a la justicia que, como virtud general, ordena de un modo arquitectónico el ejercicio de las demás virtudes al bien común. En este sentido, el orden de la castidad incluye la observancia de las exigencias de la

31. En el sentido de indisolubilidad *intrínseca*, cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Madrid, San Pablo, 1992, 385-388.

32. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 290; J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali*, Roma, PUG, 1963, 17. También T. GOFFI, *Ética sexual cristiana*, Atenas, Madrid, 1973, 107-116, quien distingue entre las condiciones para que la relación sexual sea auténtica y el derecho a ejercitar ese comportamiento.

justicia. Sin embargo, desde la ética de la virtud no es posible afirmar taxativamente que la finalidad de la sexualidad no pueda ser realizada también en determinadas uniones que no gozan de un encuadre jurídico-positivo.

Un ejemplo histórico que puede ilustrar esta afirmación es el de los llamados “matrimonios clandestinos”, es decir, aquellos que eran contraídos por el consentimiento dado en privado, sin celebración pública. Los mismos fueron declarados inválidos a partir del Concilio de Trento, en el que se prescribió la forma canónica obligatoria.³³ Hasta entonces, la validez de tales matrimonios era reconocida, aunque su realización estaba prohibida y eran vistos con gran desfavor.³⁴ S. TOMÁS, por ejemplo, consideraba tales uniones como verdaderos matrimonios, en la medida en que se constituyeran por un consentimiento expresado en palabras de presente entre personas legitimadas para contraer nupcias, sin perjuicio de que tales uniones fueran consideradas pecado, a falta de una causa justificada.³⁵

Más aún, sostiene que mediando palabras de futuro –esponsales–, la unión carnal debe ser interpretada *iuris tantum* como expresión de consentimiento matrimonial:

“En segundo lugar, con referencia al juicio de la Iglesia, y teniendo en cuenta que en el fuero externo el juicio se emite de acuerdo con la evidencia externa, y que nada puede significar de un modo más expreso el consentimiento que la unión carnal, se sigue que en el juicio de la Iglesia el acto carnal posterior a los esponsales es considerado como constitutivo de matrimonio, a menos que aparezcan signos claros de engaño o fraude.”³⁶

33. En 1563, Decreto *Tametsi* (DH 1813-1816).

34. “*Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia[...] nihilominus sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit*”, DH 1813.

35. “[...] sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit: ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia haec duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat; unde si omittantur, verum matrimonium est, quamvis peccet sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.”, *In Sent* 4, d.28, q.1, a.3.; *S.Th. Suppl.*, 45, 5.

36. “(Q)uantum ad iudicium Ecclesiae: et quia in exteriori iudicio secundum ea quae foris patent, iudicatur; cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum iudicium Ecclesiae carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere iudicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant”, *In Sent.* 4, d.28, q.1, a.2. Comentado por G. GRISEZ, *The Way of Lord Jesús*, T.II. *Living a Christian Life*, Quincy (IL), Franciscan Press, 1993, 652 n.191.

Como acabamos de decir, estas afirmaciones fueron realizadas en el contexto de la legislación anterior a Trento. A partir de ese momento, los matrimonios clandestinos fueron considerados inválidos por carecer de la forma canónica requerida. Pero es importante notar que el cambio fue fundado expresamente en consideraciones prudenciales de justicia: los abusos a que podía dar lugar el varón, repudiando a la mujer con la que había contraído matrimonio en secreto y contrayendo públicamente nuevas nupcias (cf. DH 1814). Por lo tanto, es claro que lo que diferenciaba la unión sexual en los matrimonios clandestinos anteriores y posteriores a este cambio de legislación no residía en su estructura intencional, en una deformidad intrínseca, es decir, no tenía que ver *directamente* con la virtud de la castidad, sino con la necesidad de prevenir eventuales abusos.

Esta posibilidad de un “consentimiento matrimonial naturalmente suficiente pero jurídicamente ineficaz” se encuentra también en el fundamento de la *sanatio in radice*. Dicho procedimiento, comúnmente llamado “regularización”, consiste en una celebración canónica del matrimonio cuyos contrayentes han vivido ya en unión civil o de hecho por algún tiempo, y retrotrae los efectos canónicos del matrimonio hasta sus orígenes mismos, sin requerir un nuevo consentimiento.³⁷ Con ello se expresa la idea de que la deficiencia de la unión a regularizar reside en el plano jurídico, sin prejuzgar acerca de su dimensión interna.

De lo dicho no se concluye, en modo alguno, que tales uniones –que hoy se incluyen dentro de la categoría de “uniones de hecho”, cf. FC 81–, deban considerarse moralmente lícitas. La ilicitud moral puede provenir todavía de otras razones. FC 81, luego de describir diferentes supuestos de unión de hecho, hace una enumeración de las graves consecuencias que de tales uniones pueden seguirse:

“Cada uno de estos elementos pone a la Iglesia serios problemas pastorales, por las graves consecuencias religiosas y morales que de ellos derivan (pérdida del sentido religioso del matrimonio visto a la luz de la Alianza de Dios con su pueblo, privación de la gracia del sacramento, grave escándalo), así como también por las consecuencias sociales (destrucción del concepto de familia, atenuación del sentido de fidelidad incluso hacia la sociedad, posibles traumas psicológicos en los hijos y afirmación del egoísmo)”

37. Cf. F. AZNAR, comentario al canon 1161, *Código de Derecho Canónico*, Madrid, BAC, 1985.

En consecuencia, la omisión de la forma canónica involucra la responsabilidad moral a menos que exista un motivo excusante. Esto último sucede en casos de “grave dificultad”, como “cuando al menos uno de los contrayentes padece una incomodidad grave, una imposibilidad física o una imposibilidad moral”.³⁸ Entonces, el mismo derecho canónico (c. 1116) prevé el recurso a la *forma canónica extraordinaria*, que reduce al mínimo las exigencias legales, bastando la presencia de los testigos. Esta solución es obligada: de querer imponer aún en estos casos la forma canónica ordinaria como condición de validez se estaría conculcando el derecho de las personas en cuestión a contraer matrimonio.

Tanto la validez reconocida antes de Trento al matrimonio clandestino como la reconocida por Trento a aquellos ya existentes, y la *sanatio in radice* de uniones de hecho muestran que el vínculo que surge de un “consentimiento matrimonial naturalmente suficiente aunque jurídicamente ineficaz”, no está afectado por una deformidad intrínseca en el orden de la castidad sino por una carencia de orden jurídico. De lo contrario, es evidente que dichas uniones no podrían ser cohonestadas a través de la ley, ni justificadas en situaciones de “grave dificultad”. Es precisamente la coherencia con la doctrina de la virtud y de los absolutos morales lo que parece imponer esta conclusión.

10. El principio de perseidad

¿Puede la afirmación anterior servir de base para afirmar que ciertas uniones de hecho podrían excepcionalmente considerarse lícitas? Para responder a este interrogante puede sernos útil lo que afirma S. TOMÁS en el caso de la fornicación simple, es decir, la unión sexual entre personas no casadas. Innovando respecto de la tradición, que calificaba como pecado mortal esta conducta recurriendo a la ley divina positiva, el Aquinate procura desarrollar una argumentación en base a la ley natural. Sostiene así que las relaciones prematrimoniales afectan fundamentalmente el *bonum prolis*, pues la crianza de los hijos requiere un vínculo estable y permanente entre los padres.³⁹ Este argumento, sin embargo, está ex-

38. Cf. F. AZNAR, comentario al canon 1116, *Código de Derecho Canónico*.

39. Cf. S.Th. II-II, 154, 2. Para un análisis de esta argumentación, cf. D. FRITZ CATES, “The Virtue of Temperance (IIa IIae, qq. 141-170)” en S. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002, 332-333.

puesto a una objeción, a saber, que pueden darse casos en los cuales efectivamente se provea a la educación de los hijos. A ello responde: “lo que viene determinado por una ley se juzga conforme a lo que sucede más comúnmente y no según lo que puede suceder en un caso particular”. Éste es el enunciado del *principio de perseidad*, que repite en diferentes ocasiones.⁴⁰

Podría pensarse que S. TOMÁS, para sostener la ilicitud de esta conducta en todos los casos, está recurriendo finalmente a un principio del derecho positivo en línea con la tradición precedente.⁴¹ Sin embargo, parece comprender este principio como perteneciente a la ley natural: “la *rectitud natural* del acto humano no se determina según lo que sucede accidentalmente en un individuo, sino según lo que se sigue de toda su especie”.⁴² Es entonces la ley natural la que no admite excepciones, por analogía con la ley positiva *lata in presumptione communis periculi*. Es la interpretación que sugiere J. DEDEK:

“La prohibición de ciertas acciones por la ley natural no admite excepciones por autoridad privada, aun si es cierto que el daño que la ley busca prevenir no ocurrirá en un caso individual. Pues la ley natural en sí misma está ordenada al bien común, y existe para prevenir el peligro común ... El bien común, no ya la ley positiva, requiere que la misma no esté sujeta a excepciones por autoridad privada o discreción individual.”⁴³

DEDEK aclara que ello no significa que S. TOMÁS considerara la fornicación simple como intrínsecamente mala, en el sentido de una conducta tan deforme en sí misma que no podría ser buena o lícita en ninguna circunstancia, como interpretaron comúnmente los manualistas.⁴⁴ Él dijo, en cambio, que esta conducta es *secundum se* mala: la fornicación es siempre mala precisamente porque es un acto sexual realizado fuera del matrimonio por propia voluntad y autoridad, contra la ley. Esto que S. TOMÁS sostiene respecto de la fornicación simple, que no implica la ins-

40. Cf. *SCG* 3, c.122; *De Malo* q.15, a.1; a.2, ad 12; *S.Th.* II.1, 154, 2. Tomo la expresión de J. DEDEK, “Premarital Sex. The theological Argument, from Peter Lombard to Durand”, *Theological studies* 41 (1980) 643-667, 655.

41. Tal es la opinión de BALLERINI, *Opus theologicum morale* 2, 77, citado por J. DEDEK, o.c., 658 n.76.

42. “... rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur”, *SCG* 3, c.122.

43. J. DEDEK, o.c., 659-660.

44. Cf. E. GENICOT, SJ, *Theologiae moralis institucionis*, 6, 391.

tauración de una convivencia estable, puede aplicarse, *a fortiori*, para las situaciones en que existe un “consentimiento matrimonial naturalmente suficiente pero jurídicamente ineficaz”, donde es más plausible la vivencia de una sexualidad no deformada –y, por lo tanto, no *intrínsecamente* mala–, aunque ya el mero hecho de que esto sólo puede constatarse *ex post facto* contraría en sí mismo las exigencias del bien común –razón de su ilicitud *secundum se*–.

11. La ética de la virtud y un caso debatido

El tema de las relaciones prematrimoniales se superpone parcialmente con el de las uniones de hecho que hemos analizado, pero también puede presentar aspectos específicos. Respecto de ellas existe entre los moralistas católicos, con independencia de las corrientes que representan, un consenso general acerca de su ilicitud y de la razón de la misma: la ausencia del contexto institucional del matrimonio comporta la falta de las condiciones necesarias para que el amor pueda expresar la plenitud de su significado. Como hemos dicho anteriormente, éste es un argumento propio de la ética de la virtud: las relaciones sexuales previas al matrimonio no infringen simplemente una norma jurídica, sino que, por causa de esa trasgresión, desde el punto de vista intencional se ven desviadas en mayor o menor medida de su significado auténtico. Con esta argumentación, simple deducción de los principios generales, algunos autores consideran que el problema normativo puede darse por definitivamente esclarecido.⁴⁵

Con buen criterio, sin embargo, varios moralistas consideran necesario contextualizar mejor la reflexión. Tratándose de un concepto que abarca situaciones múltiples y muy diversas entre sí, aquellos procuran introducir distinciones clarificadoras. J.-R. FLECHA, por ejemplo, presenta una interesante tipología de “situaciones antropológica y socialmente muy dispares”. En lo que más directamente nos concierne, señala los siguientes casos:

45. Cf. L. CICCONE, *Etica sessuale*, Milán, Ares, 2004, 163, donde con referencia a la valoración moral objetiva de estas situaciones señala que “lo esencial, en el plano teológico y racional, está ya en aquello que se ha visto a propósito del principio fundamental de la ética sexual”.

- Relaciones precoces, generalmente entre adolescentes, pero también entre adultos, que no implican compromiso afectivo alguno, ni, mucho menos, un proyecto de vida en común.
- Relaciones entre jóvenes, que ciertamente se encuentran comprometidos afectivamente, pero que aún no se han decidido a dar un paso definitivo hacia la manifestación social de su amor y su compromiso matrimonial.
- Relaciones entre personas que sinceramente se aman y aun se hallan comprometidas definitivamente, pero que, por razones socio-económicas, se ven impedidas para formalizar por el momento su unión matrimonial.⁴⁶

Nos ceñimos al tercer caso, que se califica con frecuencia como una “situación-límite”. PH 7 también describe esta situación, aunque sin diferenciar nítidamente entre la segunda hipótesis mencionada y la última, caracterizada por la imposibilidad de dar forma institucional a un compromiso que es definitivo en la intención:

“Muchos reivindican hoy el derecho a la unión sexual antes del matrimonio, al menos cuando una resolución firme de contraerlo y un afecto que, en cierto modo, es ya conyugal en la psicología de los novios piden este complemento, que ellos juzgan connatural; sobre todo cuando la celebración del matrimonio se ve impedida por las circunstancias, o cuando esta relación íntima parece necesaria para la conservación del amor”.⁴⁷

Dos autores plantean el mismo problema en términos literalmente idénticos –curiosamente, sin citarse–:

“¿Existen situaciones-límite, en las cuales la norma moral ordinaria cesa de ser un factor liberador, y por tanto ético, y se convierte en un factor de opresión y de frustración de un amor auténtico? Nos referimos a aquellas parejas que, por hipótesis, han llegado a un amor suficientemente maduro para el gesto sexual pleno y que no pueden todavía institucionalizar su amor en la estructura actual del matrimonio”.⁴⁸

46. J.-R. FLECHA, *Moral de la persona*, Madrid, BAC, 2002, 224.

47. Otra descripción similar, que tampoco termina de reconocer la objetividad del conflicto, se encuentra en FC 81.2: “Algunos se consideran *como obligados* por difíciles situaciones –económicas, culturales y religiosas– en cuanto que, contrayendo matrimonio regular, quedarían expuestos a daños, a la pérdida de ventajas económicas, a discriminaciones, etc.” (el subrayado es nuestro).

48. G. PIANA, “Rapporti prematrimoniali”, en GOFFI-PIANA (ed.), *Corso di Morale*, Brescia, Queriniana, 1990, 357. Con las mismas palabras en M. VIDAL, o.c., 440.

Ante este caso, los mismos autores formulan la siguiente respuesta: “estas situaciones límites han de ser solucionadas con los criterios morales que se aceptan para tales circunstancias” (M. VIDAL); “parece suficiente, para resolver las situaciones-límite, hacer referencia a los criterios que son normalmente adoptados en tales circunstancias también en otros campos de la vida moral” (G. PIANA). Esta referencia a los principios, que en el primero parece algo crítica, es explicitada por el segundo: se trata de los criterios que se adoptan para resolver las “situaciones de conflicto”.⁴⁹

También FLECHA sostiene que “estas situaciones-límite habrán de ser tratadas con la metodología tradicional de la Teología Moral Fundamental”, pero lo explica diciendo que “el análisis de la eventual culpabilidad trata de tener en cuenta la claridad del conocimiento y la libertad de la decisión personal ante problemas que escapan a la normalidad de las situaciones”.⁵⁰ Aunque explícitamente lo plantea como un problema de responsabilidad subjetiva, apoya su afirmación con una cita que remite a Vidal y a los textos arriba mencionados que se refieren a su licitud objetiva, lo cual pone de manifiesto una cierta ambigüedad en su posición.⁵¹

Para VIDAL y PIANA, autores afines al proporcionalismo, la situación-límite debe ser afrontada, pues, con el recurso a la doctrina sobre el conflicto de valores. Entendemos que el encuadre de estos autores es inconsistente con la fundamentación precedente, porque va ligado a la afirmación de la existencia de excepciones en la ley moral, y porque *tiende* a simplificar y subjetivizar los términos del problema. Por un lado, lleva a presumir con demasiada facilidad, luego de haber afirmado que la dimensión social y pública es *esencial* al amor maduro, que éste puede ser alcanzado sin necesidad de que asuma una forma institucionalizada.⁵² En tal caso, se considera que la norma moral que prohíbe las relaciones prematrimoniales queda privada de justificación, y no puede funcionar sino de

49. G. PIANA, “Rapporti prematrimoniali”, citando el artículo de Ch. ROBERT, “La situation de conflict”, *Supplément* 97 (1971) 150-175.

50. J.-R. FLECHA, *Moral de la persona*, 240.

51. Por lo demás, si las relaciones sexuales en dicha situación-límite siguen siendo ilícitas sin excepción, se esperaría que el autor no hablara de una “eventual responsabilidad”, sino de “una eventual ausencia de responsabilidad”, ya que se debe siempre presumir que los actos de personas maduras son libres y conscientes.

52. En la misma presunción incurre FLECHA al referirse al decir que “puede haber personas que vivan una experiencia de amor único, definitivo, que no puede ser formalizado públicamente”. Llamativamente, esto no suscita al autor interrogantes en relación a la moralidad objetiva de dicha situación.

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.

Éste es el paso que los autores citados sólo sugieren como pregunta, pero que parece dar E. LÓPEZ AZPITARTE, aplicando la distinción que hemos explicado anteriormente:

“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”.⁵³

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 este 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” (p. 292). Esta última conclusión puede aceptarse, aunque incorporando importantes precisiones. Las relaciones prematrimoniales, aun cuando tengan lugar en un contexto de “consentimiento matrimonial naturalmente suficiente”, *deben considerarse siempre moralmente ilícitas*, al menos por infringir la ley natural en lo que respecta al bien común –principio de *perseidad*–. Pero hay que reconocer que las situaciones-límite analizadas, que por hipótesis son descriptas como 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 no es preciso, en modo alguno, admitir los presupuestos proporcionalistas, postulando una “excepción” en el plano específicamente moral en virtud de la *epi-*

53. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 290.

keia.⁵⁴ 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.⁵⁵ Aun así, una caracterización más precisa de este tipo de situaciones pone en evidencia que difícilmente la convivencia constituya, en la práctica, una respuesta razonable, es decir, auténticamente prudencial.⁵⁶ Como afirmamos en otro lugar:

“No es en absoluto evidente que las relaciones prematrimoniales, *en cualquier caso*, constituyan una salida con sentido. Más bien en muchos casos confirmarán a la pareja en sus propias y limitadas percepciones, les quitarán impulso para imponerse a las circunstancias adversas, ocultarán engañosamente (y fugazmente) una frustración que sigue presente.”⁵⁷

12. Conclusión

A través del desarrollo de los fundamentos de la ética de la virtud tomista, hemos procurado reconstruir el marco de referencia en el cual el

54. En contra del recurso a la *epikeia* para fundar excepciones en el ámbito de la ley natural, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 482-485.

55. 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.

56. Como hemos procurado mostrar en un trabajo anterior, cf. G. IRRAZÁBAL, “¿Relaciones prematrimoniales en «situaciones límite»?”, *Teología* 83 (abril 2004).

57. G. IRRAZÁBAL, “¿Relaciones prematrimoniales en «situaciones límite»?”, 67 (subrayado mío).

documento *Persona Humana*, su método y sus conclusiones, pueden ser adecuadamente comprendidos, y dentro del cual los mismos mantienen su plausibilidad. En ese contexto, es posible asumir los desafíos de la realidad actual, y resolverlos de un modo adecuado, sin ceder a criterios proporcionalistas. Al mismo tiempo, quedan en evidencia las distorsiones que puede sufrir la moral sexual católica cuando es interpretada desde otros presupuestos, influidos por el legalismo, el afán moderno de sistema, y los paradigmas científicos ajenos a la naturaleza de esta disciplina, con la ilusión de poder juzgar por procedimientos deductivos toda posible conducta en este campo. Por el contrario, la ética de la virtud, y la doctrina de los absolutos morales entendida a la luz de aquélla, reclaman un esfuerzo constante, siempre en el respeto de la tradición, por hacer progresar la ciencia moral, a través de una comprensión más profunda de la experiencia y del dinamismo histórico de los fenómenos sociales, en diálogo con las ciencias humanas, y procurando un creciente refinamiento de sus categorías, en orden a una distinción más ajustada de tipologías y de casos.

Hemos tratado de mostrar que el mismo respeto de los principios invocados en *Persona humana*, debe llevar al reconocimiento de una cierta tensión y no-identificación entre el orden de la castidad y el orden jurídico de la sexualidad. Ello resulta fundamental para la adecuada comprensión y discernimiento de las conductas analizadas, evitando generalizaciones injustas e incluso ofensivas.⁵⁸ De este modo, además, la teología moral evita caer en la tentación del legalismo, y conserva su capacidad crítica frente al ordenamiento jurídico, y frente a las mismas estructuras sociales que, con frecuencia, en vez de favorecer la maduración del amor en vínculos definitivos y estables, la dificultan y la desalientan. Frente a este problema, la Iglesia no sólo tiene la misión de señalar la norma correcta, sino también la de acudir en ayuda de las personas que, muchas veces afrontando graves dificultades, aspiran sinceramente a encarar juntas un proyecto de vida definitivo.

GUSTAVO IRRAZABAL

15.10.09 / 30.10.09

58. Valgan como ejemplo las expresiones de G. GRISEZ, *The Way of Lord Jesús*, T.II. *Living a Christian Life*, 651-653, que califica las relaciones prematrimoniales en todos los casos como elecciones ilusorias, cuando no masturbatorias y manipulativas.