

LA AFECCIÓN A LA PERSONA COMO MATERIA MORAL

ANTONIO RUIZ RETEGUI

EL PROBLEMA DE LA MATERIA MORAL

Cuando se habla de la moralidad, se considera explícita o implícitamente, que esa característica es una propiedad de los actos humanos. Son los actos humanos los que primariamente se califican como buenos o malos moralmente. Por eso aparecen en el lenguaje como sujetos de las proposiciones morales y, por tanto, son considerados «materialmente»¹ como si fueran un sujeto, una substancia a la que se atribuyen determinadas propiedades. Por eso se los denomina «materia» moral².

En realidad los actos no son entes de los que se pueda predicar propiedades de la misma forma que se predicán de la sustancia. Los actos de los que se predicán las cualidades morales de «bueno» o «malo», no son sustancias ni entes bien definidos en sus límites y en sus contenidos inteligibles.

Por esto una de las primeras cuestiones que se deben considerar en la ciencia moral es la definición de la «materia» moral, que es la que recibirá las calificaciones correspondientes. No se trata ciertamente de un tema fácil. En efecto, la no consistencia sustancial de los actos hace que los juicios morales puedan presentar discrepancias no sólo en la calificación propiamente moral, sino también en la materia misma sobre la que se juzga. Así alguien podría acusar a otro de «haber formado a unos jóvenes en el positivismo», y recibir como respuesta «no, yo me he limitado a explicar las lecciones que se me con-

1. «Terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito: positus vero in prædicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 7, ad 4um; cf. también I, q. 39, a. 3 in c).

2. Sobre el «objeto del actuar», como *res*, o como *materia*, o como *objectum*, o como *finis operis*, cf. Theo G. BELMANS, O. PRÆM, *Le sens Objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, pp. 163-188.

fieron». Es paradigmático el caso en que una persona que afirmaba limitarse a «interrogar sobre su vida a los que encontraba en el ágora y mantener con ellos conversaciones libres al más alto nivel», fue acusado y condenado por «impiedad y corrupción de la juventud».

Aunque los actos no sean sustanciales, y aunque a veces sean interpretados de modos diversos, no se puede aceptar pacíficamente esa discrepancia de juicio. De hecho, en las interpretaciones que se dan, se habla de lo acontecido en términos de objetividad, es decir, cuando se da un juicio sobre la acción la forma de expresarlo manifiesta que no se está manifestando simplemente una opinión, sino que se está dando un juicio que pretende alcanzar la realidad objetiva del acto. El caso es similar al de la situación que da origen a la noción de derecho natural: las diferencias sobre lo justo y lo injusto, es decir, sobre las cosas humanas fundamentales, reclaman un criterio, una «medida» común, un punto de referencia que sirva para conocer la realidad objetiva, por encima de las perspectivas parciales. También ahora es imposible mantener esas discrepancias sobre los actos humanos: es necesario buscar la realidad de esos actos, como «objetividad de la materia moral».

La cuestión sobre la materia moral podría formularse diciendo que se trata de determinar «qué» va a hacer la persona o «qué» ha sucedido. Esa formulación expresa la dificultad del problema pues señala con un «qué» lo que en realidad es una afección a las cosas que hay. Como sabemos, la cuestión sobre «qué» es lo que ha sucedido en un trance particular, es una de las cuestiones más decisivas y difíciles con las que podemos encontrarnos en los asuntos humanos³. La sentencia de Sócrates es un ejemplo histórico de cómo una institución puede establecer, desde la perspectiva parcial de su idiosincrasia o sus intereses, «qué» es lo acaecido en una situación particular, dando así una in-

3. Evidentemente, a la pregunta sobre qué ha pasado no se da una respuesta adecuada limitándose, si fuera posible, a dar una descripción de todos los fenómenos o sucesos que han tenido lugar. A veces se critica una biografía diciendo que «está muy documentada pero que no acierta a captar el personaje». Esta crítica apunta a la esencia de la cuestión. No todos los sucesos tienen el mismo calado ontológico. La equiparación de todos los sucesos en la pura facticidad es el resultado de la pérdida de los criterios decisivos que veremos más adelante. Entonces ya no se entiende que una «vida de Jesús» pueda ser tan breve como un Evangelio, o que Shakespeare titulase *Enrique V* a lo que sólo refiere unos pocos acontecimientos de su vida. Ya Aristóteles en su célebre definición de la tragedia se refiere a lo que debe calificarse como «una acción humana esforzada y completa, de cierta amplitud» (*Poética*, 1449b 24-25). El auge del naturalismo en la narrativa decimonónica se corresponde con la equiparación fáctica de todos los sucesos. Entonces sólo interesan las narraciones detalladas, o excitantes, o interesantes desde el punto de vista de la construcción lógica. Sólo desde esta perspectiva se puede entender el éxito de una narración tan carente de contenido de acción como *La Regenta* de Clarín.

terpretación propia de lo que era visto de una forma completamente diversa por la persona que actuaba⁴.

Sin embargo, no es frecuente prestar una atención explícita a este importante asunto en los tratados de moral. No obstante, se habla constantemente de ciertos actos como unidades cuasi naturales, es decir, como si fueran entes. La carencia de un criterio claro y explícito para determinar qué es lo que se califica moralmente se presta, como en el caso de Sócrates, a la arbitrariedad interpretativa de los intereses del poder. Por esto es muy importante tratar directamente de cómo se establece la materia moral o, lo que es lo mismo, sobre qué pronuncia sus dictámenes la ciencia y el conocimiento moral.

Los actos humanos no son ciertamente entes, que puedan individualizarse de modo análogo a como individualizamos las sustancias. Los actos humanos aparecen en el conjunto de las perturbaciones y las modificaciones del mundo como unos elementos más en la serie de afecciones que se interfieren unas con otras. Se puede decir que el mundo es un conjunto de interferencias mútuas entre elementos diversos en los que lo originado por un fenómeno concreto se entrecruza con lo originado por otros muchos, de forma que resultaría artificioso establecer centros de significación unificando elementos diversos de la cadena ilimitada de fenómenos. Si a veces denominamos con un nombre un cierto conjunto de fenómenos es porque somos capaces de entenderlos en unidad. Pero eso parece depender más de nuestro modo de mirar y de entender que de la realidad objetiva.

4. «La suerte de Sócrates es uno de los temas esenciales en la historia del espíritu occidental. Sea el que sea el camino que tome, la reflexión filosófica después del año 399 antes de Cristo debe encontrar antes o después a esta figura misteriosa que afecta tan profundamente a quien la encuentra. Sócrates no es un filósofo sistemático, aunque sobre el sentido de la filosofía dice mucho más que muchos escritos sistemáticos. Es inimitable, y aún así ha tenido sobre la actitud espiritual de los hombres una influencia más profunda que la mayoría de los maestros de vida. Sin embargo, su destino, que es fruto de una situación determinada y está estrechamente unido a su personalidad singular, tiene una potencia ejemplar como quizá ninguna otra figura histórica» (R. GUARDINI, *La Morte di Socrate nei Dialoghi di Platone*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 7). «Farabi adjudicó a Platón la idea de que en la ciudad griega el filósofo se encontraba en gran peligro. Al decir esto, se limitaba a decir lo que el mismo Platón había dicho ya. En buena medida, este peligro había sido alejado de Platón en virtud de su arte, como advirtió Farabi. Pero el éxito de Platón no debe encubrir para nosotros la existencia de un peligro que, por mucho que varíen sus formas, es connatural a la filosofía. La comprensión de este peligro y de las diversas formas que ha presentado, es la tarea más importante, más aún la verdadera misión de la sociología de la filosofía» (Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago 1988 [la primera edición en The Free Press, 1952] p. 21). Sobre el tema del juicio de la sociedad convencional a Sócrates como paradigma de filósofo, cf. Leo STRAUSS, «The problem of Socrates», en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 103-183.

Los mismos fenómenos pueden ser calificados de diversa manera según la posición, intereses, o perspectiva de quien juzga⁵.

Esto pone serias dificultades para establecer la materia misma sobre la que deberá dictaminar la moral. Efectivamente no pocas confusiones y abusos en los juicios sobre los hechos y sobre las personas tienen su origen en que se presume que la materia moral está definida con precisión objetiva, cuando en realidad es definida desde la persona que juzga. Como veremos enseguida, uno de los cometidos más importantes e inmediatos de la cultura y de las leyes es proporcionar criterios generales y eficaces para establecer unidades de significación moral en el curso de los acontecimientos.

Haciendo un breve y esquemático recorrido histórico⁶ podemos decir que la primera inclinación humana, fruto quizá de la forma del lenguaje, es considerar los actos humanos como entes, como dotados de naturaleza teleológica y, por tanto, dotados de una fuerza propia para interpelar a la libertad de quien se encuentra en trance de realizarlo.

5. Una formulación dramática de este fenómeno se encuentra en la obra de T. S. ELIOT, *Murder in the Cathedral*. La acción consiste en el asesinato del Arzobispo Thomas Becket por cuatro caballeros del rey Enrique II, y así es presentada: como el martirio heroicamente aceptado. Pero después de cometido el crimen, los cuatro caballeros asesinos se dirigen al público y dan unas explicaciones de lo ocurrido, que son un modelo de cómo se intenta siempre desfigurar la realidad de lo acontecido, por medio de una reinterpretación: primero se reconoce que aquello aparece efectivamente como algo chocante, pero que requiere una consideración más detallada porque las cosas son complejas; luego se apela a que la acción ha sido costosa para los que la han realizado (como si eso garantizara su rectitud); posteriormente se hace desviar la mirada del crimen para llevarla a sus consecuencias presuntamente buenas; y por último se niega la evidencia afirmando que el Arzobispo se ha matado, en definitiva, a sí mismo (cf. T. S. ELIOT, *The Complete Poems and Plays*, Faber and Faber, Londres 1969, pp. 276-280). Sobre la capacidad de reinterpretar los hechos evidentes, aún en personas con grados universitarios, es especialmente impresionante el recurso de los oficiales de las SS nazis que se encargaban del exterminio de los judíos: «Las tropas de los *Einsatzgruppen* procedían de las SS armadas, unidad militar a la que no cabe atribuir más crímenes que los cometidos por cualquier otra unidad del ejército alemán, y cuyos jefes habían sido elegidos por Heydrich, entre los mejores de las SS, todos ellos con título universitario. De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler —quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas— era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir “¡Qué horrible es lo que hago a los demás!”, decían “¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!”» (Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1977 [la primera edición, en Viking Penguin, 1963] pp. 105-106).

6. Un espléndido esbozo histórico del planteamiento de este problema se encuentra en Robert SPAEMANN, «Los efectos secundarios como problema moral», en *Crítica de las Utopías Políticas*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 289-313.

Al principio de la escolástica, por obra principalmente de Pedro Abelardo⁷, se establece un principio de particular profundidad antropológica: lo que da unidad a los actos humanos y permite comprenderlos como unidades significativas en el curso de la multitud de acontecimientos es la intención de la persona que actúa. Este principio tiene el mérito de establecer que si se puede hablar de actos singulares como unidades significativas es por la peculiar capacidad activa de las personas. La persona libre es un factor de novedad indeducible en el curso de los acontecimientos del mundo. Esa capacidad de producir novedad es lo que hace que su acción supere la condición de mero fenómeno y necesite del juicio moral. La novedad originada por la acción de la persona coincide con lo que la persona hace libremente, lo cual viene definido por su intención. Por esto desde Abelardo hasta Kant, la reflexión moral caracterizará los actos humanos como un conjunto de fenómenos cuya «forma» unificante es la intención de la persona que actúa.

Esta teoría tiene, como hemos dicho un fundamento antropológico sólido, del que no se debe prescindir. No obstante, esta explicación tiene sus límites. La limitación radica en que, además de una novedad, las acciones así definidas son también acontecimientos en el conjunto de afecciones que hay en el mundo. Y de ahí surge la necesidad de considerar los efectos secundarios como unidos «en cierta medida» a la «unidad significativa» que es el acto moral.

La necesidad de considerar los efectos secundarios se ha hecho progresivamente más aguda en la medida en que se advierte que el sistema del mundo no es suficientemente estable como para absorber las perturbaciones que puede introducir la acción humana. La magnitud del alcance de las acciones humanas en el sistema del mundo requiere en las personas que actúan un particular sentido de la responsabilidad, es decir, de capacidad de detectar las afecciones que las propias acciones pueden originar en el conjunto⁸.

El alcance potencial de las propias acciones puede situar a la persona en una posición de responsabilidad antropológica excesiva. Supone pedir a cada persona en cada trance de acción que considere demasiados factores. En este sentido, el pensamiento se convierte en factor paralizante de la acción⁹. Para exonerar a la persona de una responsabili-

7. Cf. Pedro ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, Tecnos, Madrid, 1990; cf. especialmente los capítulos 11, 12 y 13, pp. 48-52.

8. Desde esta perspectiva está escrito el libro de Hans JONAS, *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Círculo de Lectores, Barcelona 1994 (el original alemán es de 1979).

9. Cf. J. B. TORELLÓ, «La Espiritualidad de los Laicos», en AA.VV., *La vocación cristiana*, Ed. Palabra, Madrid 1975, pp. 49-51.

dad excesiva, la sociedad establece, a través de sus costumbres y de las leyes, ámbitos de responsabilidad, es decir, determina qué efectos deben considerarse inseparables de la acción, aunque no entren explícitamente en la intención, y qué otros efectos pueden considerarse secundarios o accidentales, limitando y definiendo de esa forma la responsabilidad de la persona¹⁰. Por ejemplo, hace unas décadas no se consideraba responsable al constructor si uno de sus obreros caía al vacío desde una casa en construcción sin redes protectoras; se consideraba que aquello era una desgracia fortuita. Hoy, si no se ponen esas medidas de seguridad el constructor resulta responsable de los accidentes que aquellas medidas podrían haber evitado. La diferencia entre una situación y otra es la legislación que ya no permite calificar de fortuito un accidente de ese tipo. Se ha establecido legalmente una «unidad» entre los fenómenos que no se permite disociar a los individuos.

Las «unidades legales» de significación moral no pueden presentarse como absolutamente interpelantes a la libertad por el solo hecho de estar definidas por la fuerza de la ley. Necesitan contener un núcleo de significación moral propia. Esto implica la necesidad de que en cada unidad establecida por la ley se encuentre algún elemento de afección a la persona humana. En efecto, sólo la persona humana es un bien tal que puede interpelar de modo absoluto a la libertad. Con otras palabras, sólo la persona puede ser foco de exigencia moral.

Pero no basta que esté presente la persona para que un acto determinado pueda ser principio de exigencias morales. Se requiere que la persona en cuanto tal pueda ser afectada por las acciones de otros. Si, por un absurdo, la persona no pudiera ser realmente afectada por las acciones humanas, entonces, aunque fuera un bien absoluto, no podría ser fuente de interpelaciones morales. En efecto, la interpelación moral nace de la trascendencia de nuestros propios actos, con los cuales podemos alcanzar a Dios —en virtud de la apertura a Él que tiene la criatura humana por la creación— y a los demás —en virtud de la composición de la creación con la generación—.

Para ver cómo puede ser afectada la persona, y de esa manera establecer o reconocer los posibles focos de interpelación moral, hay de mirar a aquello que constituye a la persona en cuanto tal.

LA PERSONA COMO REFERENCIA MORAL

La persona es referencia moral en dos sentidos: por una parte, es referencia la persona misma que actúa, la que es el sujeto activo de la

10. Cf. Robert SPAEMANN, «Los efectos secundarios como problema moral», o. c., p. 307.

acción moral, porque la fuerza de la interpelación moral procede, en definitiva, de que la persona que actúa alcanza su propio cumplimiento o se frustra como tal persona, a través de su acción; por otra parte y en otro sentido, es referencia moral la persona que recibe el efecto de la acción moral, es decir, la persona que es sujeto pasivo de la acción moral, pues la orientación concreta procede de la realidad que el agente tiene delante y sobre el que va a influir, y esta realidad está constituida por las personas a las que de un modo u otro se afecta.

Estos dos sentidos han de ser precisados para que aparezcan en su distinción propia, y para que, ulteriormente, de esa distinción se puedan deducir las relaciones entre esas dos referencias morales, y las consecuencias antropológicas consiguientes.

La persona que actúa, como referencia moral. La moralidad es aquel aspecto del obrar humano que revierte con una peculiar profundidad sobre el propio sujeto que actúa. Ciertamente el obrar humano tiene siempre un sentido transitivo, en cuanto que toda acción humana tiene un efecto transeúnte, de modificación del mundo exterior. Pero tiene un efecto inmanente en el propio sujeto que actúa.

La afección que los actos humanos producen en el sujeto activo, no es algo unívoco. La tradición clásica y cristiana distinguía las afecciones al sujeto, *secundum quid* de las afecciones *simpliciter*. La práctica de un arte, por ejemplo, hace al sujeto mejor según ese arte concreto, es decir, mejor médico, o mejor músico. Pero al mismo tiempo esa tradición advirtió que había afecciones que eran atribuibles al sujeto en sí mismo, es decir, que hacían al sujeto mejor o peor en cuanto persona humana, por esto decía que los actos tienen un aspecto según el cual las personas se hacen mejor o peor *simpliciter*. Éste es el aspecto propiamente moral.

Pero aunque la persona que actúa sea la que en definitiva es afectada y la que, por eso mismo, es fundamento próximo de la moralidad de sus actos, ella misma no es referencia válida para determinar la materialidad del acto que se debe cumplir. En efecto, la persona que está actuando no se conoce directamente a sí misma de una forma tal que pueda deducir de ese conocimiento qué acto le es adecuado y cuál no. Por esto se dice que la realización de la persona en cuanto tal, es lo que constituye el fundamento ontológico de la exigencia moral, pero no su orientación concreta para saber qué actos debemos realizar y cuáles debemos omitir.

La realidad sobre la que se actúa, como referencia moral. En nuestro actuar no podemos contemplarnos explícitamente a nosotros mismos para deducir de ese autoconocimiento qué actos son adecuados a nuestro ser y lo realizan, y qué actos no lo son y lo frustran. El ser hu-

mano es incapaz de una reflexión tan plena y perfecta que detecte la conveniencia o inconveniencia de los actos posibles con su propia plenitud. La plenitud personal equivale, en la fundamentación de la moral, a la gloria de Dios como fin último del ser humano¹¹.

La experiencia moral tal como acontece en realidad, incluye un juicio sobre el acto que no se deduce funcionalmente del autoconocimiento, sino que tiene un elemento de intuición directa. Por esto decía Aristóteles que la razón moral tenía un cierto carácter divino¹². En la práctica, el dictamen moral se hace sobre la referencia de la afectación a la realidad que se va a realizar con ese acto. Por eso, el dictamen moral se deduce de la realidad sobre la que se actúa, en cuanto que esa realidad interpela a la libertad desde su condición de naturaleza teleológica: si se es fiel a la realidad, los actos son buenos, y si se violan las exigencia de la realidad, los actos serán malos. Pero los actos buenos o malos son, como hemos dicho, aquellos que cumplen o frustran la propia persona. Con otras palabras, la fidelidad a uno mismo se identifica con la fidelidad a la realidad tal como nos interpela en el conocimiento contemplativo. Es evidente que de aquí se deducen consecuencias antropológicas de amplio alcance. De momento debemos limitarnos a señalarlas.

La exigencia moral es la exigencia de tratar las cosas en puridad según su verdad¹³, «respetar la ley natural» es la formulación tradicional de la doctrina cristiana. No obstante, la noción de naturaleza ha sufrido desde hace tres siglos los más formidables embates y hoy resulta ya casi ininteligible¹⁴.

11. «La Teología Moral cristiana se caracteriza porque proporciona una fundamentación moral teleológica. Pero formula el «telos» de tal modo que, desde el punto de vista de los contenidos, desemboca en una moral deontológica con leyes válidas sin excepción. El «telos» es la glorificación de Dios. Pero éste es un fin que de ninguna manera es operacionable. Dios es glorificado cuando observamos sus mandamientos, es decir, cuando hacemos lo que es bueno en sí mismo. El fin es tal que no santifica los medios, sino que sólo por medios justos se puede alcanzar» (Robert SPAEMANN, *Einsprüche (christliche Reden)*, Johannes, Einsiedeln 1977, p. 81).

12. «La razón es para el hombre algo divino» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 10, 7; 1177b; citado en Josef PIEPER, *El Concepto de Pecado*, Herder, Barcelona 1979, p. 57). Cf. Carlo CAFFARRA, «L'alleanza colla Sapienza creatice», en *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milán 1981, pp. 75-92.

13. «En el hacer y en el obrar todo depende de que se aprehendan claramente los objetos y se los trate de acuerdo con su naturaleza» (GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.º 153, trad. esp. *Máximas y reflexiones*, EDHASA, Barcelona 1993, p. 42)

14. «La visión teleológica del universo, de la cual la visión teleológica del ser humano es una parte, parecería demolida por la moderna ciencia natural. Desde el punto de vista aristotélico —y quién tendría la osadía de proclamarse en esta materia mejor juez que Aristóteles?— la opción entre la perspectiva mecanicista y la perspectiva teleológica del universo viene determinada por la solución que se dé al problema de los cielos, de los cuerpos celestes y de su movimiento (*Física*, 196 a 25 ss, 199 a 3-5). Ahora bien, a este respecto (que

Las figuras más emblemáticas de la modernidad realizaron de modo más o menos implícito, pero plenamente eficaz, una transformación en el modo y en la sustancia del conocimiento del mundo. Ya no es la contemplación lo que conduce al conocimiento, sino la intervención y la experimentación. La inversión de la contemplación por la acción como vía al conocimiento cambia no sólo el carácter de ese conocimiento, sino su mismo objeto: la naturaleza teleológica desaparece y es sustituida por las propiedades de la materia¹⁵. El *veritas liberabit vos*, tiene en la modernidad un sentido nuevo: la verdad que se trata de conocer para ser libres es el conjunto de las propiedades de las cosas. Esta verdad «libera» porque da un conocimiento que no contiene ningún elemento que resulte interpelante o condicionante para la libertad del que actúa. Es un conocimiento que ofrece los medios para una actuación sin límites.

Así el mundo se hace «blando», incapaz de poner resistencia al creciente poderío de la técnica humana. Eso parece exaltar al ser humano, pero en realidad lo deprime pavorosamente, y es fuente potencial de graves perturbaciones psíquicas, porque lo deja sin puntos de apoyo que puedan sostenerle y dar consistencia a su vida¹⁶.

desde el punto de vista aristotélico es el decisivo), el dilema parece que se ha decantado en favor de la perspectiva no teleológica del universo. De esta grave opción se pueden deducir dos conclusiones opuestas. Según la primera, a la perspectiva no finalística del universo debe seguir automáticamente una concepción no finalística de la vida humana. Pero esta solución «naturalista» encuentra grandes dificultades: parece imposible dar cuenta adecuadamente de los fines humanos concibiéndolos simplemente como postulados por los deseos o los impulsos. Por esto ha prevalecido la otra solución. Es decir, hemos sido forzados a aceptar una especie de dualismo fundamental, típico de los tiempos modernos, entre una ciencia no finalista de la naturaleza y una ciencia finalista del ser humano. Es la posición que se han visto forzados a aceptar los modernos seguidores de Tomás de Aquino, entre otros, una posición que implica una ruptura con la visión de conjunto tanto de Aristóteles como del mismo Aquinate. El dilema fundamental dentro del cual nos debatimos es debido al triunfo de la ciencia natural moderna» (Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1971, pp. 7-8; la primera edición es de 1950).

15. Cf. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, especialmente el § 41: «The Reversal of Contemplation and Action», pp. 289-294 (trad. esp. *La Condición Humana*, Seix Barral, Barcelona 1974, pp. 378-385).

16. Quizá por eso en el transcurso de los años se experimenta una tremenda nostalgia de la infancia (es esta nostalgia la que está en la base del principio, tantas veces repetido en la historia del pensamiento, «en mi principio está mi fin», es decir, mi fin, aquello a lo que tiendo, es mi principio, la situación de los orígenes: «In my beginning is my end» [«En mi comienzo está mi fin»]; T.S. ELIOT, «East Cocker» I, *Four Quartets*, en T.S. ELIOT, *The Complete Poems and Plays*, cit. p. 177, «Home is where one starts from» [«Nuestra casa es desde donde se arranca»]; *Ibidem*, V, p. 182; «The end is where we start from» [«El fin es de donde arrancamos»]; «Little Gidding» V, p. 197; cf. Jacinto CHOZA y Pilar CHOZA, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona 1996, especialmente pp. 131-158) porque entonces, la realidad iba configurando la personalidad, que era sobre todo receptiva, por esto implícitamente se consideraba la realidad como sólida y fuerte, capaz de ser apoyo de la persona.

Cuanto más intenso y omniabarcante es el dominio técnico, más moldeable, más «blando» se hace este mundo en manos de su dominador y, por tanto, tanto menos capaz es ese mundo sin consistencia de ofrecer un apoyo a la persona. Cuando la persona humana se mueve en un entorno moldeable a su capricho, se hace insensible a la realidad externa, y tiende a considerarla como simple medio que se acomoda a sus deseos. Quien trata al mundo, las demás personas y las cosas, de modo que estén en función de sus deseos, será incapaz, por ejemplo, de recibir el apoyo eficaz de sus amigos, pues en el fondo, éstos no tendrán para el interesado ninguna consistencia real. Ésta es también la actitud de quien quiere que el mundo se configure según su voluntad, quien pretende tener las claves lógicas de lo que debe ser el comportamiento de la realidad, y se resiste a admitir una realidad que se no se adecúe totalmente a sus perspectivas, o a sus decisiones, o a sus esquemas.

Este modo de considerar al mundo está implícito en lo más propio del espíritu de la modernidad —y especialmente del romanticismo y de su pretensión de libertad infinita— y que, por eso mismo, tiene una cadencia interna negadora de la naturaleza como principio de teleología y, consecuentemente, de interpelación para la libertad.

TELEOLOGÍA NATURAL Y TELEOLOGÍA PERSONAL

De aquellas otras personas que puedan afectarla, la persona reclama sobre todo respeto, es decir, reconocimiento y ayuda para cumplir su teleología. La teleología de las personas tiene dos niveles. El primero es el nivel de la teleología natural o de la teleología inscrita en la «naturaleza» en sentido de «especie». Para entender las exigencias de esta teleología natural deberemos estudiar las articulaciones de la naturaleza humana.

Pero la naturaleza humana, precisamente por ser una naturaleza cuyos individuos son personas, es decir, más que meros individuos, no es el único principio de la teleología de las personas.

Esto significa que así como cada ser humano es individuo de la especie y al mismo tiempo es un modo inédito e irreplicable de ser humano, es decir, es persona, así también se puede decir que en cada llamada de Dios, por la que crea a una persona, se realiza una concreción de la teleología humana en el nivel personal. En virtud de esta concreción, cada individuo humano se encuentra en una situación inédita, con unas concreciones que no pueden deducirse simplemente de la naturaleza individual, y que suele denominarse «vocación», en sentido amplio. En efecto, con el término «vocación» se significa un «elemento» de la propia vida que no es participado por otros, es

decir, que no se tiene por el simple hecho de ser humanos, sino que en cada persona se debe al hecho de ser esa persona concreta. La vocación marca una teleología estrictamente personal, y por eso se experimenta como el propio destino.

La teleología personal es ciertamente un tema difícil y complicado de estudiar porque es poco universalizable. Para una aproximación podemos tratar de considerar más o menos de cerca la noción misma de teleología personal. En realidad se trata de una experiencia personal muy inmediata a cada uno. Usando una terminología de la física premoderna, esta teleología personal se podría considerar estrechamente ligada a la idea de «lugar propio». Con esta expresión se expresa lo mismo que Isak Dinesen relata al comienzo de su libro *Lejos de África* cuando dice que «en las tierras altas te despiertas por la mañana y piensas: “estoy donde tengo que estar”»¹⁷. Alude de este modo a una experiencia de «concordia» de sí mismo con el «lugar», en sentido amplio, que hace que la persona se sienta «en su sitio».

Tan universal como esta experiencia es la contraria, la de quien no se siente en su sitio, sino que se siente en una situación extraña, precisamente en un lugar en el que «no debe» estar, es decir, en el que *debe* «no estar».

Estas experiencias parecen hacer eco a unas palabras de San Agustín en sus *Confesiones*: «El cuerpo, por su peso, no es llevado hacia abajo sino hacia su lugar propio. El fuego tiende hacia arriba. La piedra hacia abajo. El agua que se pone sobre el aceite se sumerge bajo el aceite. El aceite puesto debajo del agua se va sobre el agua. Actúan arrastrados por su peso, buscan sus lugares propios. La cosas menos ordenadas están inquietas. Se ordenan y descansan»¹⁸. Estas palabras contienen toda una visión del mundo. La característica definitoria de esta visión del mundo es la teleología, la consideración de los «lugares propios». La ciencia moderna indujo un conocimiento del mundo no sólo ateleológico sino antiteleológico¹⁹. El mundo moderno pretende esto, pero no lo logra. Puede lograr romper a la persona por desarraigo, pero no puede convertir a la persona en acósmica.

La experiencia de encontrarse en el lugar propio —«estoy en mi sitio»—, se caracteriza porque la vida en ese lugar se vive sin ansiedad,

17. «In the highlands you woke up in the morning and thought: Here I am, where I ought to be» (Isak DINESEN, *Out of Africa*, o. c., p. 14)

18. «*Corpus, pondere suo nititur non ad ima tantum sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Aquam, supra oleum fusam, infra oleum demergitur. Oleum infra aquam fusum supra aquam atollitur. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieti sunt. Ordinantur et quiescunt*» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l. XIII, IX, 10).

19. Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cap. V, «The Modern Natural Right: a) Hobbes», o. c., pp. 166-202.

sin tensión de otra cosa, es decir, se vive en una situación que puede vivirse indefinidamente. Podría decirse sencillamente que en esa situación se tiene vida. Esta sería una situación en la que «se paran los relojes», es decir, una situación de «eternidad» o, más propiamente, de «presente»²⁰. Es propio de esa situación el poder vivir cada momento con plena conciencia, con plena intensidad, es decir, sin «fuga hacia el futuro» (sin utopías) y «sin fuga hacia el pasado» (sin nostalgias). Las circunstancias de la vida, cada día, cada momento, pueden vivirse con toda la atención, y sacar a cada situación todo su contenido humano, sin distraerse esperando otros momentos presuntamente «mejores».

La percepción del «presente» conduce a la percepción de un mundo que tiene infinitos centros, infinitos puntos por donde pasa la historia, infinitos puntos de «eternidad» porque la eternidad está allí donde hay una comunión perfecta. Isak Dinesen consiguió que en años en los que en Europa «pasaban cosas trascendentales», la historia pasara «también» por «una granja en África en las laderas del Ngong»²¹.

La cuestión de la existencia, y de la importancia moral, de esta teleología exclusivamente personal, en su distinción de la teleología que la misma persona tiene por su naturaleza humana individual, es un asunto decisivo para la antropología cristiana. En efecto, se dice que ciertas acciones son pecados, es decir, ofensa de Dios porque ofenden al hombre²², y ofenden al hombre porque violentan la teleología o el orden propio de la naturaleza. De aquí surge inmediatamente la cuestión de si herir a la persona en su teleología personal —apartarla violenta e injustamente de «su sitio», impedirle seguir su «vocación»— es o puede ser también pecado mortal. La cuestión es, pues, si la teleología personal en cuanto tal, es una referencia moral que exige un tratamiento específico, y no una referencia genérica a la caridad.

De todas formas, la teleología de la persona sobre la que se actúa es más referencia moral para la persona activa, que señal inequívoca del cumplimiento pleno de la persona. La teleología de la que venimos hablando es solamente expresión de que la persona tiene una finalidad en su dimensión mundana, la cual, no obstante no es la teología trascendente, la más radical y definitiva de la persona. Quien violenta la

20. Esta situación de «presente» es el ámbito adecuado para la lucha ascética y la mortificación cristiana en su verdadero sentido: sólo quien es dueño de sí y acepta la propia verdad, es decir, sólo quien está en «su sitio» puede darse en plenitud y libertad (cf. Antonio ARANDA, *La imagen de Dios Trino en el ser humano*, aún inédito).

21. «I had a farm in Africa, at the foot of the Ngong Hills» (Isak DINESEN, *Out of Africa*, Penguin, Londres 1937, p. 13).

22. «*Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus*» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, III, cap. 122).

teleología natural y personal a la que nos referíamos, daña a la persona en su dimensión «horizontal», pero puede no dañarla en su dimensión última y trascendente. Esto es lo que intuyeron los antiguos cuando afirmaban que «es mejor sufrir una injusticia, que realizarla».

La cuestión que estamos tratando ahora no es, pues, si la persona que es violentada en su teleología personal, pueda tener paz sobrenatural. Es indudable que los mártires fueron violentados en la teleología de su naturaleza y en su teleología personal. Ellos, a semejanza de Cristo en la Cruz, soportaron afrentas gravemente inmorales por parte de sus torturadores. Desde la perspectiva de la teleología natural y personal, al ser torturados se encontraban fuera del «lugar propio», pero desde el punto de vista más radical de la vida humana, se encontraban en una posición ontológica de la más plena unión con Dios²³.

La cuestión que debe considerarse no es si la teleología que cada persona tiene según su naturaleza individual y según su condición personal, es la expresión cumplida de la voluntad de Dios para esa persona, sino si esa teleología es la referencia decisiva de la moralidad del trato que le dispensen otras personas. Con otras palabras: la teleología, natural y personal, de cada ser humano es la guía que han de respetar quienes lo traten. Cuando tratamos a nuestros semejantes no somos concededores de la voluntad de Dios para ellos; por eso nuestro modo de cooperar con la providencia no consiste en ayudar directa e inmediatamente a que se realicen los designios de Dios, sino en cumplir la ley moral. Dios saca muchas veces bien del mal, pero a nosotros nos toca saber solamente que si queremos que resulte el bien, de-

23. Es distinta la situación de «teleología cumplida (relativamente)» en la dimensión terrena —según la teleología natural y personal—, y la situación de «teleología cumplida» en sentido trascendente. J.H. Newman lo expresó gráficamente cuando anotó que algunos de los años previos a su conversión fueron los más felices, humanamente hablando, de su vida, y que, sin embargo, desde su conversión al catolicismo, a pesar de haber contado con la seguridad de tener el favor y la gracia de Dios, pasó muchas épocas profundamente infelices, humanamente hablando: «Así seguí hasta 1841. Fueron, humanamente hablando, los años más felices de mi vida. Me encontraba realmente en mi sitio (*at home*). En uno de mis libros me había aplicado a mí mismo las palabras de Bramhall: “las abejas, por instinto natural, aman sus colmenas, y los pájaros sus nidos”. Nunca pensé que ese brillo del sol habría de durar, aunque no sabía cuál sería su fin. Fue el tiempo de la abundancia y, durante los siete años que duró, procuré atesorar todo lo que pude para el tiempo de escasez que habría de seguir» (*Apología pro vita sua*, cap. II, Penguin Classics, Londres 1994, p. 82). «¡Qué triste y deprimente ha sido mi vida desde que soy católico! El contraste ha sido éste: como protestante sentía que mi religión era algo triste y seco, pero no lo era mi vida; como católico, mi vida es triste y seca, no mi religión. Por supuesto, hablando a lo humano, los años de la juventud son los mejores; y claro está que los acontecimientos los suaviza la distancia. Yo miro hacia atrás, a los años de Oxford y Littlemore, con tanta ternura, años en que me veía con una misión importante. ¡Y cómo he cambiado, hasta de aspecto! Hasta el asunto del Tracto 90 y mi marcha a Littlemore, tenía la boca medioabierta y una sonrisa constante en la cara. A partir de entonces, la boca se me ha cerrado y contraído (...)» (*Cartas y Diarios*, Rialp 1996, pp. 146-147).

bemos hacer el bien a los demás. Sólo así puede el hombre confiarse a la providencia de Dios, y evitar una responsabilidad «excesiva».

La tradición cristiana distinguió entre dos formas de la voluntad de Dios: a una la llamó la «voluntad absoluta» y a otra la llamó la «voluntad moral». La voluntad absoluta es la que se manifiesta en la historia, en los hechos que acontecen. Respecto de esta voluntad de Dios somos esencialmente pasivos, nuestro único deber es aceptarla. En cambio, la otra forma de voluntad, la «voluntad moral» es la voluntad por la que Dios quiere que nosotros queramos determinadas cosas. Nosotros no debemos querer lo que Dios quiere, sino lo que Dios quiere que queramos. El ejemplo que pone Santo Tomás es el de la voluntad de la esposa del fugitivo, que tiene voluntad recta cuando quiere esconderle para que no lo apresen, y la de la voluntad del rey que es recta cuando quiere apresar a ese fugitivo; las dos responden a la voluntad moral de Dios. Cuál sea la voluntad absoluta de Dios se verá en lo que efectivamente suceda²⁴.

24. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 10: «(...) voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut *iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona*. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquid bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinatur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquid particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntatis igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum ra-

Para nosotros, la teleología de cada persona es expresión de la voluntad moral de Dios respecto de quienes la traten. Es muy posible que Dios tenga en su providencia designios de sufrimiento y de dolor sobre muchos de sus elegidos, pero eso solamente lo puede llevar a cabo Dios mismo. La acción de los que llevaron a cabo el *sacrificium* de Cristo en la Cruz fue una gravísimo *maleficium*²⁵.

Es en este sentido donde la teleología se nos presenta como una expresión del bien propio de la persona. Entonces, la que hemos denominado teleología personal se alza como una referencia decisiva para no hacer daño al prójimo. Evidentemente, expulsar a una persona del lugar donde se encuentra en esa especial situación de presente y de plenitud puede ser una manera grave de ir contra el bien de la persona. La terrible pena del destierro, o el incalculable daño que se hace a los seres humanos con las deportaciones y otras medidas violentas semejantes, es casi ininteligible en un tiempo de desarraigo y cosmopolitismo, en el que además se pretende una polivalencia ilimitada de las personas²⁶, pero se trata de una manera de ir contra la persona que no puede referirse simplemente a su naturaleza universal, aquella que tiene en común con las demás personas²⁷, ni tampoco

tionem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut deus vult. Et ista etiam conformitas reducit ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis» (obviamente, las cursivas son mías).

25. *Ibidem*. III, q. 48, a. 3 ad 3um: «passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt».

26. La pérdida del sentido de la naturaleza, propia del pensamiento moderno, conlleva, como hemos visto, una pérdida del sentido de la finalidad y una reducción del conocimiento al ámbito de las «propiedades» de las cosas, o de las «cualidades» de las personas. De este modo se abre la posibilidad para disponer sin límites de personas y cosas, sin dependencia alguna de la finalidad propia de cada naturaleza o persona, y guiándose exclusivamente por la finalidad libre que se propone el que domina.

27. El genio de Shakespeare expresó la hondura desgarrante del destierro en las palabras que pronuncia el Mowbray de *Richard II*, al escuchar la sentencia de destierro perpetuo: «Sentencia severa, mi muy poderoso señor, y que no esperaba oír de la boca de vuestra Majestad. Merecí haber recibido de manos de vuestra Alteza mejor recompensa que este golpe que me arroja errante al espacio. El habla que he aprendido en estos cuarenta años, mi inglés natal, debo olvidar ahora, y ahora el uso de mi lengua no me es de más utilidad que una viola o un arpa sin cuerdas o como un buen instrumento encerrado en su estuche o, que si se saca, es para ponerlo en manos que no conocen las teclas ni el tono de la armonía. Dentro de mi boca habéis aprisionado mi lengua por detrás de las dobles rejas de mis dientes y de mis labios, y el carcelero que debe tener cuidado de mí es la estúpida, insensible y estéril ignorancia. Soy demasiado viejo para mimar una nodriza; demasiado entrado en años para convertirme ahora en un escolar. ¿Qué es, pues, tu sentencia sino una muerte muda, que

es referible a la «naturaleza individual». Aquí tiene lugar una violación de la persona, no en su naturaleza articulada, que posee en común con los demás seres humanos, sino en el nivel propiamente personal.

Este tipo de violaciones de la persona resultan particularmente imperceptibles por aquellos que consideran, o pretenden considerar, a la persona casi exclusivamente como miembro de una colectividad o representante de una formalidad universal. Por esto, es difícil que estas cuestiones aparezcan en tratados de moral en los que la referencia para la moralidad de los actos, sea exclusivamente la naturaleza como esencia, y no se tenga suficientemente en cuenta la teleología personal que cada ser humano tiene en virtud de su unicidad irrepetible.

LA TELEOLOGÍA «NATURAL» DEL SER HUMANO

La teleología de la persona humana no se agota en ese aspecto que se deriva de la singularidad de su llamada. En cada persona se encuentra un principio de teleología que es su naturaleza individual. Por esto, para entender correctamente la teleología de la persona y, consecuentemente poder estudiar los modos de respetarla y las posibles maneras de vulnerarla, debemos considerar también las dimensión teleológica de la naturaleza humana. En efecto, la persona humana tiene una estructura, está dotada de una naturaleza material, en virtud de la cual puede ser afectada por otras personas. La naturaleza material u orgánica de la persona se debe al doble origen de cada ser humano. En efecto, cada ser humano tiene su principio en la generación por parte de sus padres. Pero la simple generación no da cuenta suficiente de la dignidad de cada persona singular. Si cada ser humano no pasara de ser un individuo, un representante de la esencia o naturaleza humana, sería, en línea de principio, sustituible por otro, y por tanto sería incapaz de interpelar absolutamente a la libertad de quien lo trata²⁸.

roba a mis labios las palabras que exhalaba su aliento nativo?» (Acto I, Escena III). Pero los testimonios a las quejas ante el dolor que se inflige al ser humano al apartarlo de su lugar propio, son innumerables y constituyen el capítulo de la literatura que se podría denominar «literatura del exilio». Quizá uno de los más expresivos y articulados es la obra que el poeta Ovidio escribió desde su destierro en Tomis, las *Tristes* y las *Pónticas* (una espléndida edición bilingüe latina-italiana, ha sido publicada por la U.T.E.T. de Turín, en 1986; hay ediciones variadas en castellano, por ejemplo en ed. Gredos 1992). Una paráfrasis novelada de estos poemas se encuentra en la novela de Vintila HORIA, *Dios ha nacido en el exilio*

28. Es compatible afirmar la dignidad de la naturaleza humana, y negar simultáneamente la dignidad de sus representantes concretos empíricos. Esta distinción es especialmente propia de la modernidad en la que se han realizado las revoluciones más radicales en

La dignidad de cada ser humano requiere la consideración explícita de que cada uno es fruto de un gesto creativo por parte de Dios. No basta recordar la narración del Génesis sobre la creación del ser humano «a imagen de Dios». No basta que en cada individuo humano se refleje la imagen de Dios, como si fuera un simple espejo. El espejo no participa de suyo en la dignidad de quien refleja. Se requiere además tener en cuenta la afirmación de que cada uno de los representantes de esa «imagen divina» tiene un alma creada directa y explícitamente por Dios.

El que cada alma humana sea creada explícitamente por parte de Dios nos dice que la esencia humana es una esencia «universal» absolutamente peculiar, porque los individuos que la realizan son tales que exceden necesariamente la condición de meros individuos y poseen la condición de seres únicos. Esto significa que la esencia humana requiere ser realizada en una pluralidad de individuos que son seres únicos. Por lo tanto, así como no era suficiente que Dios creara al «ser humano», la esencia humana no se «cumple» realmente si no se realiza en individuos que son radicalmente más que meros individuos. Esto implica que se trata de una naturaleza que es en sí misma dependiente de sus realizaciones concretas. La esencia o naturaleza humana es esencialmente dependiente de los seres humanos concretos que la cumplen: en el caso del ser humano el orden de lo esencial-transcendente-necesario, y el orden de lo histórico-concreto-contingente se hallan intrincada e inseparablemente co-implicados.

La condición de individuo que tiene cada persona permite que sea conocida en función de determinaciones universales, es decir, que la ciencia antropológica sea verdadera. Pero la simultánea condición de criatura única explica que cada persona se presente a la mirada humana como algo radicalmente inclasificable en un escala de propiedades universales. Por eso cada persona tiene siempre algo de incomprendible, de inalcanzable, que va más allá del clásico *individuum inefabile*, y que aparece como algo esencialmente diverso, distinto, no identificable con otra persona.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades teóricamente insalvables, advertimos una clara e innegable capacidad de comprender a la persona singular con la que tratamos, con la que hablamos, con la que establecemos una relación de diálogo. Esta capacidad no se iden-

favor de la dignidad de «el hombre» sacrificando sin espasmos a una gran cantidad de seres humanos. Esto es comprensible, porque la afirmación de la dignidad de una «forma» no implica la afirmación de esa misma dignidad para sus representantes. Es posible valorar intensamente una obra literaria y, por eso mismo, eliminar los ejemplares que parezcan defectuosos.

tifica con la mera capacidad de reconocer que es semejante a mí en la naturaleza común. La capacidad humana de comprender no se dirige solamente al otro en cuanto representante genérico del universal «esencia humana», que es el modo de conocer de las ciencias. Se trata de un conocimiento específico de la persona en cuanto tal.

Tenemos pues que cada ser humano, en cuanto mero individuo, cumple con el aforismo clásico *individuum inefabile*; pero en cuanto que es una persona sí resulta cognoscible en su singularidad irreductible, no mediante su inclusión en formalidades universales sino de un modo distinto: a través del diálogo.

El conocimiento a través del diálogo es un conocimiento esencialmente diverso del conocimiento por universales. Es un conocimiento verdaderamente personal e intelectual, y al mismo tiempo irreductiblemente singular. Un conocimiento que no sirve para situar las personas concretas como casos particulares de una ley universal y que, por tanto, permitiría prever y, por tanto, dominar.

Como es evidente, el conocimiento dialógico sólo puede alcanzarse a condición de que el diálogo sea verdadero, es decir, que a la persona conocida se le permita expresarse por sí misma²⁹. No es como el conocimiento abstracto del «conocer para prever, prever para poder». El auténtico diálogo, que es el único que puede llevar al conocimiento de la persona, tiene como condición indispensable el respeto a la libertad del dialogante.

De este modo se puede afirmar que conocer a la persona en sus dimensiones universales es conocerla sólo como individuo, y es asunto de la inteligencia teórica. El conocimiento de una persona en cuanto tal, es algo esencialmente diverso. Por esto se dice que las personas se conocen, pero nunca acaban de conocerse. Desde luego, el contenido intelectual que se alcanza cuando se conoce a una persona es de una densidad infinitamente mayor que lo que se «sabe» cuando se conocen sólo sus meras formalidades o leyes universales. Ante la persona conocida como persona, surge siempre el convencimiento de

29. El conocimiento que tiene lugar en el seno del diálogo parece corresponder al hecho de que el hombre no es tanto un ser definitivamente «diseñado» por Dios, cuanto «llamado» por Él a una comunión personal dialógica. Por supuesto, no sería suficiente decir solamente que el hombre es «llamado», porque es también, en cierta medida, diseñado por el creador, como se ha expuesto antes al tratar de la creación de la que habla el Génesis. Pero la imposibilidad de reducir el hombre a representante de universales, nos advierte suficientemente de que el aspecto de «diseño» es dependiente y secundario respecto al aspecto de «llamada». Como es evidente, estas observaciones tienen importancia decisiva en la consideración de la causalidad de Dios sobre el mundo: la primacía de la llamada, y la inclusión del diseño en ella, es signo de que Dios es primariamente causa final, y es causa eficiente en dependencia de la causalidad final y como momento interior de ella. Vid. nota 36.

que sólo Dios puede conocerla hasta el fondo³⁰. En efecto, la persona conocida en cuanto tal persona, es decir, la persona conocida a través del diálogo, se presenta siempre, y necesariamente, como un infinito, inagotable, es decir, con la promesa de dar siempre más de sí misma, de sorprender, de mostrarse libre, auténtico origen de sus acciones y de sus palabras, es decir, como un ser radicalmente original que se expresa siempre de un modo nuevo e insospechado. Y al mismo tiempo es un conocimiento verdadero y denso de contenido, aunque ciertamente se trate de un contenido que no es dominable sino que reclama atención, respeto, contemplación³¹.

En virtud de la peculiar y única alianza entre Dios Creador y los padres que procrean, los seres humanos están llamados al diálogo con Dios y al diálogo entre ellos mismos. La articulación entre estas finalidades acontece de un modo concreto que es lo que nos permite conocer las articulaciones de la naturaleza espiritual y mundana del ser humano.

LAS ARTICULACIONES DE LA NATURALEZA HUMANA

Para que dos o más seres humanos puedan alcanzar este trato plenamente humano, es decir, para que sean en verdad amigos y puedan dialogar, se requieren algunas condiciones de posibilidad. Por una parte se requiere que tengan algunas convicciones implícitas, como la convicción de que cuando percibimos desde fuera de nosotros mismos algún significado no estamos sufriendo necesariamente un engaño, que no es una apariencia engañosa; también se requiere, al menos implícitamente, la admisión del carácter absoluto del otro, etc. Por otra parte se requieren unas condiciones previas en las que el diálogo

30. «La bellezza ch'io vidi si trasmoda // non pur di là da noi, ma certo io credo // che solo il suo fattor tutta la goda» (La belleza que vi no sólo está por encima de nosotros, sino que tengo por cierto que sólo su hacedor puede gozarla completa): DANTE, *La Divina Comedia*, «Paradiso», canto XXX, vv. 19-21.

31. Es algo parecido a lo que acontece en el conocimiento de los misterios revelados: cuando se los conoce se entiende mucho, pero en ese entendimiento se advierte que se trata de un conocimiento entregado, que nunca se puede tener como algo que pertenece de aquel modo que pertenece lo que nosotros mismos hemos fabricado desde el principio. Los misterios de la fe, cuando son aceptados, ofrecen mucha «más cantidad» de conocimiento, más densidad de *verum*, que las verdades científicas, que han sido constituidas a la medida de la inteligencia configuradora del hombre. Pero se trata de un conocimiento que no puede dominarse, sino ante el que hay que disponerse con atención y respeto, porque tiene una profundidad insondable. Por esto mismo aunque se entienda mucho, siempre se puede entender más. La teología responde a esta ley interna de la verdad revelada. Por esto se decía que el más leve conocimiento de las verdades más importantes es mucho más precioso que el conocimiento exhaustivo de verdades que en su origen remiten a la inteligencia humana.

sea factible³², es decir, se requiere que esos seres humanos potencialmente dialogantes tengan una misma lengua, unas ideas comunes, unos intereses parecidos y, en general, una coincidencia más o menos amplia en su modo de ver el mundo. Estos presupuestos vienen a ser como el «terreno» en el que pueden encontrarse. A este conjunto de presupuestos —que puede tener amplitudes muy variadas y estar constituido de muy diversa manera— es aquello a lo que se denomina «cultura», o «tradicición», o «patria». Una misma persona puede tener amigos diversos sobre bases distintas: unos por la participación en la «cultura» de un mismo pueblo, otros sobre la base de las mismas aficiones literarias, otros sobre la participación en la misma fe religiosa, etc. Las relaciones propiamente personales tienen lugar sobre la base de unos presupuestos comunes para el diálogo.

En pocas palabras, la pluralidad propiamente personal tiene como condición de posibilidad el que exista un nivel en el que las personas sean ejemplares de una misma forma de razonar, miembros de una misma cultura, de una misma lengua, fruto de una misma historia, creyentes de una misma fe, etc.

La participación en la misma cultura nace, a su vez, del presupuesto de que los seres humanos son de la misma especie, piensan según las mismas leyes lógicas, siguen los mismos procesos mentales, que son los estudiados en los tratados de lógica y de gnoseología, etc. Esta comunidad básica es la realidad que tiene como condición de posibilidad el que las personas tengan la misma naturaleza. Esta comunidad de naturaleza se debe a que el origen de la persona concreta tiene lugar por generación, es decir, a que los seres humanos son «individuos de la misma especie».

Pero a su vez, la comunidad de especie y el origen por generación tiene como presupuesto el que los seres humanos sean corporales, es decir, que sean organismos vivos en el seno de un mundo material, del que forman parte y con el que mantienen relaciones fisiológicas e intercambios metabólicos.

De todas formas, la materialidad del ser humano no puede ser tal que lo sumerja completamente en la materia, con su manipulabilidad, sus opacidades y sus leyes necesarias: aunque el ser humano es material, su materialidad no parece que deba estar totalmente inmersa en la necesidad. Es decir, debe existir una forma de materialidad que participe en cierto modo de las propiedades del espíritu.

32. Evidentemente no nos referimos aquí únicamente a las condiciones del diálogo en general, como tiene lugar entre el hombre y Dios, o entre el hombre y los ángeles, o entre los ángeles entre sí, sino a las condiciones presentes en el diálogo entre los hombres tal como tiene lugar dada nuestra situación natural.

Estos estratos de sucesivas condiciones de posibilidad de la pluralidad humana constituyen las articulaciones de la naturaleza humana y, por eso mismo, constituyen los niveles básicos de las relaciones entre los seres humanos: son niveles irreductibles de la pluralidad humana³³.

El nivel personal es aquel nivel de la condición humana en el que las personas se relacionan en cuanto personas: éste sería el nivel político (en sentido clásico). La actividad propia de la persona según esta dimensión suya sería lo que se ha llamado «acción»³⁴ (ejemplo de acción sería sobre todo la conversación libre entre los amigos, pero también la actividad política, la enseñanza de los intelectuales creadores, la atención o el consejo espiritual, etc.). Esta forma de alteridad humana se «resuelve» constituyendo una unidad, en el diálogo entre amigos, en lo que C.S. Lewis llama los «momentos de oro» de la amistad³⁵. Podría decirse que el octavo mandamiento del Decálogo protege a la persona para que no sea vulnerada según esta dimensión suya. El amor al prójimo a través de esta forma de apertura es el amor de amistad. Según esta dimensión, cada persona humana es única e irrepetible³⁶.

33. La sociología del siglo XIX solía considerar un único nivel en la urdimbre social: el nivel económico. En nuestro siglo, sociólogos de tan diversa inspiración como J. Habermas o D. Bell consideran tres niveles: el económico, el cultural y el político, aunque hacen esa distinción de un modo más bien empírico. Hannah ARENDT, en su obra *The Human Condition* distinguía tres niveles en la condición humana: la pluralidad propiamente dicha, que correspondería a la pluralidad política; la condición de cuerpo material libre, mundano, que correspondería a un aspecto de la pluralidad económica; y la condición de mero ser vivo, que correspondería al otro aspecto de la pluralidad económica. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, al tratar algunos problemas más urgentes, distingue, también de una manera empírica y sin pretensiones de ser exhaustiva, los que podríamos denominar niveles familiar (cap. I), cultural (cap. II), económico (cap. III), y político (cap. IV).

34. Cf. Hannah ARENDT, *The Human condition*, o.c., cap. V, pp. 175-247, especialmente pp. 176-188 (trad. esp. *La condición humana*, o.c., pp. 233-324, especialmente pp. 234-249).

35. «En una amistad perfecta, ese amor de apreciación es muchas veces tan grande, me parece a mí, y con una base tan firme que cada miembro del círculo, en lo íntimo de su corazón, se siente poca cosa ante todos los demás. A veces se pregunta qué pinta él allí entre los mejores. Tiene suerte, sin mérito alguno, de encontrarse en semejante compañía; especialmente cuando todo el grupo está reunido, y él toma lo mejor, lo más inteligente o lo más divertido que hay en todos los demás. Ésas son las sesiones de oro: cuando cuatro o cinco de nosotros, después de un día de duro caminar, llegamos a nuestra posada, cuando nos hemos puesto las zapatillas, y tenemos los pies extendidos hacia el fuego y el vaso al alcance de la mano, cuando el mundo entero, y algo más allá del mundo, se abre a nuestra mente mientras hablamos, y nadie tiene ninguna querrela ni responsabilidad alguna frente al otro, sino que todos somos libres e iguales, como si nos hubiéramos conocido hace apenas una hora, mientras al mismo tiempo nos envuelve un afecto que ha madurado con los años. La vida, la vida natural, no tiene don mejor que ofrecer. ¿Quién puede decir que lo ha merecido?» *Los cuatro amores*, cap. «La amistad», Rialp, Madrid 1991, pp. 83-84.

36. Un ejemplo de existencia humana en el que esta dimensión aparece con particular fuerza se encuentra en la *Apología pro vita sua*, de John Henry NEWMAN. En esa historia se

En el segundo nivel de la pluralidad debemos distinguir, como señalábamos antes, dos tipos de presupuestos. En efecto, el diálogo entre las personas requiere que haya un fundamento de afirmación del sentido de la vida, de la posibilidad de comunicación, de la realidad del otro, etc. Además, se requiere el nivel propiamente cultural: las personas son individuos que participan de una misma cultura, de una lengua, de una tradición, de un «pueblo», de un folklore, etc.

El primero de estos dos tipos de presupuestos constituye lo que podríamos denominar las «condiciones de relación» con lo absoluto. En efecto, el diálogo entre las personas tiene como presupuesto fundamental un conjunto de convicciones básicas: ese diálogo es imposible si no tiene como presupuesto el reconocimiento de la dignidad de la persona, de la realidad del sentido, o del significado, respecto del cual hay que adoptar una actitud receptiva o contemplativa para con ella, porque es algo que no ha puesto la persona; se requiere asimismo el reconocimiento de la posibilidad de entendimiento mutuo, es decir, del carácter relacional de la persona.

Estos presupuestos son exigidos como *conditio sine qua non*, de forma que si estas convicciones fundamentales se debilitan, el diálogo tiende progresivamente a hacerse cada vez más difícil, e incluso imposible. Por esto se advierte que en aquellos ámbitos en que la persona ha formado su alma en un reconocimiento intenso de lo absoluto, el diálogo es más posible y real. Por el contrario, cuando la discusión racional tiene un carácter dominante de todo, por encima incluso del aspecto propiamente cognoscitivo, tiene lugar un proceso en el que la discusión toma como asunto hasta sus propios presupuestos. Estos presupuestos, sobre los que se apoyaba el discurso, se van convirtiendo progresivamente en temas de consideración explícita. El alcance casi universal de la discusión parece dar rigor al discurso, pues parece dar solidez racional a sus presupuestos, pero en realidad va dejando al discurso sin apoyos ni fundamentos. Cuando entre las personas hay pocos presupuestos hondamente significativos y serenamente aceptados por todos, el discurso se hace estéril, agotador, y progresivamente superficial. Esto apa-

manifiesta la persona de su protagonista como alguien irreductiblemente único, que no se puede considerar como mero representante de la cultura o de la institución de la que era miembro, aunque fuera una institución tan rica como el Oriel College de la Universidad de Oxford. En esa densa autobiografía espiritual e intelectual, Newman aparece como alguien que tiene una relación esencialmente única con su Dios, y que no declina en nadie su capacidad de ver la realidad, de ser interpelado por ella, y de dar la respuesta que cree justa en su conciencia. Por eso mismo, Newman aparece en esa historia, como indudablemente fue en su vida personal, como un hombre con una capacidad extraordinaria de ser auténtico amigo. Es por esto que, a diferencia de otros grandes personajes de su tiempo, se reconozca hoy tan fácilmente a John Henry Newman como nuestro contemporáneo: porque aparece como una persona que ofrece la posibilidad de relación personal.

rece con especial claridad cuando se debilita la fe religiosa o sus análogos: entonces se advierte que paralelamente se produce un debilitamiento de la libertad, precisamente por falta de presupuestos del discurso racional. Los diálogos políticos de los que forjaron la democracia americana, eran mucho más ricos que los que se pueden escuchar hoy en los parlamentos europeos. Aquéllos partían de presupuestos muy significativos ampliamente compartidos, mientras que hoy casi no hay una base común de cierta riqueza. El resultado es que los discursos ya no pueden interesar como diálogos verdaderos: no son más que la manifestación de la búsqueda de equilibrios entre intereses.

Ciertamente, la fe religiosa no es sin más una ayuda para el diálogo personal: hace falta que la fe no alce la pretensión de ser omnicompreensiva, es decir, que no pretenda dar respuesta a todas las cuestiones, sino que se presente como una base para el diálogo personal. Por otra parte, debe ser una fe que dialogue a su vez con la razón, o, por decirlo con una expresión clásica de la Teología Fundamental, que reconozca a la razón natural como «lugar teológico». Las religiones o actitudes religiosas de cadencia fundamentalista, en sí mismas, no fomentan la libertad³⁷.

37. «(En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles) leemos entre otras cosas que hay una virtud de primer orden llamada magnanimidad: el hábito de exigir los más altos honores para sí mismo, en el entendimiento de que se es digno de ellos. También leemos allí que el sentido de la vergüenza no es una virtud: el sentido de la vergüenza es apropiado para los jóvenes que, debido a su inmadurez, no pueden dejar de cometer errores, pero no para hombres maduros y bien educados que simplemente hacen siempre las cosas debidas y apropiadas. Por muy maravilloso que sea todo esto... hemos recibido un mensaje muy distinto de otro lugar muy distinto. Cuando el profeta Isaías recibió su vocación, quedó abrumado por el sentido de su indignidad: «Soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito». Esto equivale a una condenación implícita de la magnanimidad y a una reivindicación implícita del sentido de la vergüenza. La razón de ello aparece en el contexto: «Santo, Santo, Santo es el señor de los ejércitos». No hay dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general. ¿Quién tiene razón, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para saber quién está en lo cierto? ¿No hemos de reconocer que la sabiduría humana es incapaz de zanjar la cuestión y que cada respuesta se basa en un acto de fe? Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y final de Atenas? Pues una filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Tal vez sea este conflicto no resuelto el que ha impedido al pensamiento occidental encontrar reposo. Acaso sea este conflicto el que se encuentre en el fondo de una especie de pensamiento que es realmente filosófico pero que ya no es griego: la filosofía moderna». (Leo STRAUSS, «Niccolò Machiavelli» en Leo STRAUSS and Joseph CROUSEY [ed.] *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 296-317, pp. 296-297 [trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México 1992, pp. 286-304, p. 286]). La cita anterior es muestra de uno de los testimonios más profundos y significativos de la tensión entre la fe religiosa y la libertad de pensamiento y de diálogo que se trasluce en algunas obras de Leo Strauss. Este autor, desde una perspectiva judía, que implica una fe que no puede dialogar con la razón, entiende las relaciones entre la revelación y la filosofía en términos de oposición y dialéctica, aunque entiende que esta tensión irresoluble es estimuladora de actividad intelectual. Cf. las obras de Leo STRAUSS, «Jerusalem and Athens» en *Studies on Platonic political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, y la

El segundo de los presupuestos apuntados es la cultura propiamente dicha. Así como los presupuestos relativos a lo absoluto se encuentran implícitos en el diálogo, de forma que pueden pasar inadvertidos, los presupuestos de la cultura están plenamente presentes; son los elementos que componen materialmente el diálogo: la lengua, los *topoi*, las referencias valorativas, etc.

La actividad propia de la persona en este nivel sería toda aquella que contribuye a expresar la cultura. Ejemplos de estas actividades son las que realizan los maestros de escuela, los profesores que mantienen lo ya adquirido y lo transmiten a otros, los artistas que objetivan el espíritu de esa cultura y, en general, todos aquellos que son mirados por sus compatriotas como personificación o modelo del pueblo a que pertenecen, sean educadores, deportistas, folkloristas, periodistas, etc. En cuanto miembros de la misma cultura podría decirse que existe una alteridad cuando se resuelve la alteridad propiamente humana, de la que es condición de posibilidad.

Cuando la conciencia de la pertenencia a la misma cultura se hace explícita, la pluralidad de los seres humanos tiende a resolverse en su propio nivel cultural, en la «fiesta». En efecto, la esencia de la fiesta es la actualización y la celebración de los elementos comunes a una pluralidad humana determinada, de manera que las singularidades personales se olviden frente a lo que es común. La fiesta puede ser de dos tipos: la fiesta religiosa y la fiesta propiamente cultural. En la fiesta religiosa que celebra los presupuestos absolutos de la condición personal, la persona en cuanto tal «cede» ante el fundamento de su ser absoluto, es decir, ante la persona como sujeto de fe. Por esto se dice que la celebración de la fiesta tiene algo de contacto del ser humano con sus presupuestos metafísicos³⁸. La fiesta cultural es también una celebración de lo común en la comunidad plural de seres humanos que participan de la misma cultura, de la misma historia, de la misma literatura, del mismo folklore, etc. y, en este sentido, la persona cede también ante el individuo cultural. La unidad que hace la fiesta se logra a costa de disolver a la persona en la comunidad cultural considerada como un todo suprapersonal³⁹.

obra colectiva *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1994. En esta línea, «La tensión entre la idea griega del mundo y el mundo espiritual cristiano, que se manifiesta en el pensamiento occidental, es una de aquellas tensiones densas de destino y sumamente creativas que han removido hasta nuestros días la humanidad occidental» (Hans-Georg GADAMER, «Introducción» a Aristóteles, *Metafísica Libro XII*, Il Melangolo, Génova 1995, p. 15 [el original es de 1970]).

38. Cfr. Josef PIEPER, *Una Teoría de la Fiesta*, Rialp, Madrid 1974, especialmente p. 45.

39. «Beber y comer no son en cultura alguna mera ingestión individual de alimentos, en la cual lo que uno come no puede comerlo otro, sino formas de vida comunitaria, cotidiana».

El cuarto mandamiento del Decálogo prohíbe vulnerar a la persona a través de esta manera natural de apertura o comunicación. El amor al prójimo en esta dimensión es el patriotismo, el amor al propio pueblo, a la propia tradición, a la propia historia. Ejemplos de existencias humanas en las que las personas desarrollan sobre todo este nivel de su existencia, se encuentran en la narraciones de los líderes de los pueblos, que son como expresiones del «espíritu» de esos pueblos⁴⁰.

El nivel de la corporalidad es, como decíamos anteriormente, doble. Por un lado encontramos el nivel de la corporalidad *simpliciter*, según el cual la persona humana es un organismo vivo, un *animal laborans*. La actividad propia de la persona según este nivel es todo aquel conjunto de actividades que ayudan y sostienen al proceso de la

na o festivas. Y al contrario: la generalidad racional no tiene nunca la forma de un compromiso de intereses naturales. A decir verdad, no cabe compromiso alguno entre ellos. Sólo en la medida en que se hallan, por su propia esencia, socialmente mediados, en cuanto que son espirituales y, como consecuencia de ello, modificables, pueden los intereses llegar a ser objetos del discurso práctico que busca alcanzar compromisos. Antes de que esto tenga lugar, el naturalismo se halla ya desvelado. Toda fiesta efectiva es una trascendencia de este tipo. La fiesta se alimenta de energías vitales. Pero la alegría que origina no es la suma de estados individuales de felicidad subjetiva, sino alegría esencialmente comunitaria» (Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, pp. 114-115 [trad. esp. *Felicidad y Benevolencia*, Rialp; Madrid 1990, p. 138]). Sobre la tendencia de las fiestas meramente culturales a absorber a la persona, PIEPER refiere en su libro sobre la fiesta cómo en la Revolución Francesa las fiestas se hacían obligatorias: «Quien no participe se hace sospechoso. Ya algunos días antes de la fiesta el ciudadano puede leer en el periódico (*Le Moniteur* [t. 20, pp. 653 ss.]; cf. DE LA GORCE, *Histoire religieuse*, [t. 3, p. 376]) lo que de él se espera»; «Al sonar las campanas se abandonan inmediatamente todas las casas, que quedan bajo la protección de las leyes y de las virtudes republicanas; el pueblo llena las calles y las plazas públicas, se inflama de alegría y fraternidad...», etc. No es esto naturalmente una invitación no vinculante a la participación amable de la población; se trata de una orden administrativa. Este elemento de la coacción política y de la intimidación propagandística no volverá a desaparecer de la imagen de una fiesta artificial» (*Una Teoría de la Fiesta*, o.c., pp. 82-83).

40. La novela histórica *My glorious brothers. The Jewish Rebellion*, sobre los Macabeos, escrita por Howard FAST, es una muy buena manifestación de vidas indudablemente intensas, las de los Macabeos, pero esencialmente distintas de la que aparece, por ejemplo, en la *Apoloogia pro Vita Sua* de J.H. NEWMAN. Los Macabeos son presentados por Howard Fast como personas que se definen como miembros del pueblo, condensación y catalizadores de su espíritu, y defensores heroicos y apasionados de su libertad. Toda la individualidad de cada uno, que efectivamente es muy intensa, se sitúa, de acuerdo con la mentalidad un tanto socialista de Fast, en función de su condición de miembro del pueblo y defensor de la libertad de ese pueblo, héroes aclamados por sus compatriotas, espejos en los que todos los judíos se miraban para saber qué son ellos, y cuál es su historia y destino *como pueblo*. Pero esa libertad por la que luchan es algo que pertenece en primer lugar al pueblo en cuanto tal, a su capacidad de desarrollar sus propias tradiciones, practicar su religión, celebrar sus fiestas, etc. No se vislumbra si tendría algún sentido defender con el mismo ahínco la libertad para cada persona. Más bien parece que un empeño explícito por subrayar y afirmar la libertad de cada persona, sería algo que podría pugnar con la afirmación del pueblo.

vida, como el preparar las comidas, limpiar, atender las necesidades del cuerpo, curar las enfermedades, etc. La prohibición de vulnerar a la persona según esta dimensión suya, es la materia del quinto mandamiento. El amor a los demás tiene, merced a este aspecto de la condición humana, una forma de «afinidad» con los congéneres o con el propio «medio» vital. La afinidad que se experimenta, por ejemplo, al regreso a la propia tierra, con su clima propio, con los olores familiares de la tierra y de las plantas, con los matices que toma la luz del sol, la profundidad del horizonte, etc. son las manifestaciones de esta forma singular de relación con los demás elementos del entorno natural de la propia vida y que muestran la propia pertenencia a ese medio.

Junto al anterior está el nivel de la corporalidad en cuanto que no está sometida plenamente a los determinismos de la materia o de los instintos, es decir, el aspecto de la corporalidad humana según el cual el ser humano no está encerrado en un nicho ecológico ni está dotado de instintos en sentido pleno, sino que le es propia la que se ha denominado «conducta objetiva», y que además necesita y constituye un «mundo». La actividad propia de este nivel de la existencia humana es la fabricación de artefactos, es decir, cosas estables que configuren el mundo del *homo faber*. El séptimo mandamiento del Decálogo no es primeramente una protección de la propiedad en sentido moderno o mercantilista, sino una prohibición de vulnerar a la persona en su condición de cuerpo libre. En esta dimensión las personas se quieren como miembros de un mismo «mundo» o del mismo sistema de funcionamiento, pero también como los que usan de las mismas cosas.

Estas formas de alteridad tienen, como se ha dicho, un carácter sucesivo de condiciones de posibilidad. Hay que precisar, además, que se trata de unas condiciones de posibilidad con un tipo de dependencia actual. Esto significa que en la medida en que dos personas llevan a cabo un verdadero diálogo, en ese mismo momento están manifestando que son también, además de dialogantes, participantes en la misma «cultura»; y que también son seres corporales con una corporalidad libre.

LUGAR DE LA SEXUALIDAD EN LA NATURALEZA ARTICULADA DEL SER HUMANO

La igualdad específica que tienen los seres humanos entre sí, y que está en la base de la forma concreta de diálogo que existe entre ellos, tiene lugar en virtud del hecho de que la pluralidad humana, como señalábamos, se realiza empíricamente por medio de la generación. La pluralidad humana es la pluralidad que acontece entre individuos de la misma especie. La sexualidad, al ser el modo de repro-

ducción que tiene lugar en la especie humana, es también condición de posibilidad de su pluralidad.

La multiplicación por generación supone el encuentro de dos individuos complementarios y diversos que se unen para dar lugar al nuevo ser humano. El encuentro y la unión de los dos individuos aptos para la generación humana no tiene lugar de cualquier manera. Los dos seres sexuados no son complementarios solamente en el nivel corporal, que es en el que tiene lugar la fecundación y la reproducción de los organismos. Los dos seres sexuados, que son complementarios en orden a la reproducción corporal, se nos presentan además, marcados por una fuerza atractiva personal, es decir, por un tipo particular de amor entre personas.

Este amor se distingue claramente del amor que tiene lugar entre los amigos, aunque ciertamente no lo anula. Estos dos amores no se pueden sustituir mutuamente. Los amigos pueden consolar y constituir un precioso apoyo en el caso de un quebranto amoroso pero, como decíamos, no pueden sustituir a la amada.

La característica más propia de este amor es que su resolución propia acontece en la unión corporal «abierta a la vida». Las manifestaciones propias del afecto entre las personas que se aman según este tipo particular de amor, tienen una cadencia hacia ese abrazo específico abierto a la vida que denominamos *una caro*.

La reproducción humana nos aparece intrínsecamente vinculada a una forma de amor. Esto supone una complejidad notable. Desde un punto de vista meramente práctico, parece que sería más lógico que la reproducción estuviera confiada al instinto, que es más determinado y seguro, o quizá a la técnica, que es más dominable materialmente.

La curiosa vinculación que existe entre las condiciones de la reproducción y el amor personal, es intensamente significativa: manifiesta que no se trata simplemente del origen de un nuevo organismo, como podría ser el caso de la reproducción de los animales, sino del nacimiento de una subjetividad que es corporal. Por lo tanto, no se trata de la cuestión de cómo se reproduce la especie humana, sino de cómo tiene principio el nuevo ser personal⁴¹.

41. El principio de la inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador, que fue aducido por el Magisterio de la Iglesia para alzar reservas morales ante la posibilidad de la fecundación artificial entre personas humanas (Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humana*, 19-V-1956), en la Encíclica *Humanae Vitae* (25-VII-1968, n. 12 §1), ha sido expresado de nuevo como principio de referencia para dar un juicio moral sobre las nuevas técnicas de fecundación humana *in vitro*, en la Instrucción *Donum vitae* (22-II-1987, n. 71). Se trata pues de un principio de largo alcan-

La reproducción sexual del organismo requiere el encuentro de dos células en unas condiciones bio-fisiológicas bien determinadas.

ce, en el cual se fundamentan exigencias morales en relación a hechos y procesos de importancia decisiva. Es, pues, necesario conocer bien el significado, el fundamento y el alcance del citado principio, pues siendo tales sus consecuencias, su densidad de contenido humano debe ser muy alta. Esto quiere decir que conocer adecuadamente ese principio debe dar mucho conocimiento sobre aspectos fundamentales de la vida humana. Efectivamente, en el origen de la persona se involucra de modo explícito la fuerza creadora del mismo Dios. El dogma cristiano de la creación individual y explícita de cada alma, plantea no pocos problemas metafísicos, y la explicación que se le da en el ámbito de la reflexión teórica suele ser notablemente oscura. Pero si desde el punto de vista filosófico académico puede resultar oscura y problemática, se trata de una noticia altamente significativa desde el punto de vista antropológico y religioso, pues nos dice que cada persona, que evidentemente es engendrada por sus padres, es al mismo tiempo creada explícitamente por parte de Dios. Esta singular composición de la causalidad creadora de Dios y la facultad generativa de los padres, arroja una luz intensa sobre la naturaleza misma del acto en el que los padres engendran, es decir, el acto en el que los padres se constituyen en aliados del poder creador de Dios. Es bien sabido que la creación ha sido considerada como algo exclusivo de Dios. Aunque la creación no sea la acción más alta y poderosa de Dios en el mundo, sí es la acción que se reconoce como exclusiva de Dios y que no puede ser participada por ninguna criatura. Sin embargo, después de estas afirmaciones un tanto enfáticas, hay que reconocer que los padres tienen una singular participación en el acto por el que Dios crea el alma de cada persona que nace. Esto significa, como es evidente, que los padres de cada persona participan de una manera singular en el poder creador de Dios. La alianza que Dios establece con los padres constituye a éstos en una imagen propia y específica, única, de Dios en cuanto creador de la persona singular. No se trata simplemente de la semejanza que se establece entre Dios y su criatura cuando da a participar su ser y, por tanto, causalidad en general, sino del caso en el que lo que da a participar es el poder creador referido a la persona singular. Aquí no se da a participar una causalidad en general, sino aquella causalidad que es propia y exclusiva de Dios. Y lo propio y exclusivo de Dios es que Él es el Motor inmóvil, el que es causa y principio de toda causalidad, sin ser Él mismo causado. Esto significa que Dios lo causa todo desde la posición metafísica de la causa final. Los aspectos de causalidad eficiente que aparecen en el mundo son fruto de la causalidad final: en el mundo no hay causas al margen de Dios, es decir, no hay demiurgos eficientes que actúen al margen de la causalidad de Dios. Por esto los padres han de ser participación de esta forma exclusiva de Dios, que es causa total, siendo primaria y fundamentalmente causa final. Los padres que están en el principio de la existencia del nuevo ser humano, asemejan en un modo particularmente perfecto al Dios creador, Causa incausada y Motor inmóvil. En efecto, el impulso de unidad que aparece entre un varón y una mujer que se aman, los conduce hacia la unidad peculiar de la *una caro*. Esa unidad, es decir, esa densidad particular de trascendental *unum*, es, en virtud de la convertibilidad de los trascendentales, una suerte de *bonum* que, en cuanto tal, tiene carácter de causa final, o de participación y reflejo de la Causa final divina, respecto de la nueva criatura que es concebida. Pero ese constituirse en una unidad, se realiza de tal forma que engendra en sí misma una eficiencia procreadora. Los procesos que tienen lugar en la unión sexual de un varón y una mujer, no deben ser contemplados con independencia del amor que es el impulso natural de esa unión. La eficiencia que se origina es esencialmente dependiente de la unión, que es por sí misma, bondad, finalidad, *telos* para la criatura que es concebida. El sentido de la unión sexual no debe ser descrito en términos de eficiencia, sino en términos de unión, de entrega mútua. La dimensión de eficiencia que conlleva es algo dependiente de la unión. Aunque como sabemos esos aspectos sean mecánicamente separables, es importante mantenerlos en su unidad natural de significación. Si se pretendiera hacer entre ellos una separación, por ejemplo, vivir el amor personal y al margen de ese amor pretender el efecto de un hijo, habría que confiar la eficiencia a alguien capaz de hacerla técnicamente. Entonces el caso sería exactamente reflejo de un mundo en el que la ef-

El acto en el que se establecen estas condiciones constituye la resolución propia del amor sexual. Esto significa que la complementariedad biofisiológica de los sexos opuestos, se constituye en el caso del ser humano en una alteridad propiamente dicha. En efecto, hay determinaciones corporales que hacen que algunas personas resulten complementarias respecto de ciertos fines. Sabemos, por ejemplo, que hay diversos grupos sanguíneos, y que entre las personas humanas hay complementariedades interesantes a ese respecto. Pero esa complementariedad se reduce al aspecto corporal. La ayuda que se prestan las personas a ese nivel es una simple donación de substancias corporales.

En la complementariedad sexual, las personas no se encuentran sólo, ni principalmente, como productores de células mutuamente complementarias, sino como personas. Al hacerse *una caro*, las personas no se limitan a entregarse determinadas substancias, sino que viven el encuentro como entrega personal. La sexualidad no es, pues, solamente una determinación corporal más o menos compleja, sino principio de una verdadera y propia alteridad humana.

Esta alteridad sexual es específicamente diversa de la alteridad propia de la condición dialógica del ser humano, y da lugar a exigen-

ciencia es independiente de la finalidad. Ya no sería el Primer Motor, el Motor inmóvil, la causa de todo, sino que ese mundo necesitaría, para llegar a la existencia, de unas causas distintas de la causa final. Esas causas eficientes serían los demiurgos, los cuales por ser pura eficiencia, son esencialmente distintos de la causa final, es decir, del bien, son necesariamente ajenos a la bondad. Goethe puso como característica de la modernidad el que las personas no serían engendradas sino hechas. De esta manera el genio alemán manifestaba como característica de la modernidad el hecho de la emancipación de la eficiencia respecto de la finalidad: la generación como efecto del abrazo amoroso se presenta como algo propio de tiempos oscuros, y no olvidemos que la oscuridad en la modernidad es sobre todo la oscuridad de las finalidades, de las naturalezas teleológicas (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro XII, cap. VII: «Dado que lo que es movido y mueve al mismo tiempo está en situación intermedia, debe haber algo que mueve sin ser movido, que es eterno, substancia y actividad. De este modo mueve aquello que es objeto de apetito y de intelección, es decir, mueve sin ser movido»; cf. también el comentario a ese libro en *Il Motore Immobile*, traducción, introducción y comentario de Giovanni REALE, La Scuola, Brescia 1963; la introducción y el comentario de Hans-Georg GADAMER a ese libro en *Metafísica, Libro XII*, o. c., pp. 69-70; Eric PETERSON, «El Monoteísmo como Problema Político», en *Tratados Teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, pp. 27-62, especialmente pp. 27-30).

Es frente a este riesgo donde nos sitúa la argumentación del Magisterio cuando apela a la inseparabilidad de los aspectos unitivo —que es el aspecto de unidad, de bien, de causa final—, y procreador —que es el aspecto de eficiencia—. Se entiende entonces la afirmación del Magisterio respecto a que «el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana» (*Donum Vitae*, 84). «El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica» (*Ibidem*, n. 77).

cias de la persona también específicamente diversas de las originadas en esa condición dialogal.

Lo propio del diálogo entre las personas es que acontece a través de unas circunstancias materiales que hemos reconocido como sus condiciones de posibilidad, y que nos han dado unas claves de la articulación de la pluralidad personal en las dimensiones más corporales. Las dimensiones humanas de lo cultural, de lo corporal y de lo mundano, son dimensiones que dependen esencialmente de la realidad relacional del diálogo. Ninguna de ellas tiene en sí misma directamente la señal de lo humano. Sólo la adquiere en cuanto condición de posibilidad. Son dimensiones inferiores, pero marcadas por características propias de la persona. Por eso los gestos corporales, las afecciones a la persona a través de su corporalidad, o de su mundanidad, tienen una trascendencia humana que depende de la vinculación con la persona. Aunque se trate de gestos materiales, su significación humana y su trascendencia moral depende de la intención libre, no de la materialidad concreta de su acontecer.

La alteridad sexuada sigue, por decirlo de alguna manera, un camino inverso. Su resolución no es el diálogo, sino la *una caro*. No tiene lugar en el nivel más alto, el relacional, sino en el más bajo, en la corporalidad fisiológica, sede del determinismo material. Pero en esta forma de alteridad lo corporal no es solamente un soporte, sino un acto lleno de alcance en su determinación propia. En el caso de la alteridad sexuada lo significativo y, por tanto, lo vinculante, está indisolublemente unido al determinismo de los procesos fisiológicos de la reproducción. El sentido de la *una caro* no procede sólo del hecho de que dos personas hayan querido mostrarse sensiblemente el afecto, sino que además, y sobre todo, se encuentra en sí mismo, es decir, el significado no le viene sólo de la intención de quienes han realizado el acto, sino del acto mismo. Más aún, se puede decir que el amor humano en toda su riqueza personal es un elemento que depende de ese determinismo propio de la reproducción. El determinismo del gesto de la *una caro* es propio de la reproducción corporal. El amor que se expresa en la *una caro* tiene con ésta una unidad intrínseca porque el cuerpo que se reproduce es personal y, por tanto, su origen es también el origen de una subjetividad. Entre el amor sexuado y su expresión en la *una caro* hay pues una relación parecida a la de la materia y la forma en la mútua correspondencia.

La sexualidad es pues una forma de afección a la persona en cuanto tal, y por tanto puede constituir tanto una vía de comunicación personal cuanto una vía de posible daño. El sexto mandamiento es la expresión del deber moral de respetar a la persona según esa dimensión concreta. Como hemos asumido al tratar de las condiciones de

posibilidad de la alteridad propiamente personal, la persona puede ser vulnerada a través de cada una de esas dimensiones. Por eso reconocíamos en cada uno de los mandamientos del Decálogo la protección de la persona en cada una de esas dimensiones. Ahora vemos lo mismo referido a la sexualidad. Pero hay una diferencia esencial: las afecciones según las otras dimensiones de apertura de la persona se usan a veces como vías lícitas para el castigo en el derecho penal: a las personas que han delinquido se las castiga con multas, o con pérdidas de la libertad, o con castigos corporales, o incluso a veces, con el destierro, o «extrañamiento»⁴². Nunca se recurre, sin embargo, a la afección sexual. Esto parece manifestar que la afección a la persona a través de la sexualidad es esencialmente diversa de la que tiene lugar a través de las otras «aperturas» del ser humano. En efecto, el castigo no debe ser nunca una afección meramente negativa: siempre es inmoral odiar. En cambio, sí es lícito el castigo en cuanto separable del odio. Por esto, para castigar a las personas se puede recurrir a las dimensiones que dependen de la relación personal en cuanto que pueden ser modos de afección a la persona, pero que no la niegan en su dignidad. Por el contrario, la afección a través de la sexualidad no es separable de su significado antropológico, y por eso no puede ser nunca vía de una afección que sea castigo, es decir, que pueda hacer daño, y, al mismo tiempo, respete a la persona.

La unión peculiar entre el determinismo fisiológico del proceso reproductor y el sentido antropológico, implica una carga de significación moral, también para el cuerpo sexuado. En efecto, el ejercicio de la sexualidad en su cumplimiento en la *una caro*, implica una dotación corporal específica en el cuerpo humano. En efecto, el cuerpo del ser humano sexuado está dotado de órganos específicos que posibilitan el encuentro potencialmente fecundo. Esos órganos tienen, por una parte, propiedades bio-fisiológicas bien determinadas; y por otra son sede de la expresión de una entrega personal. El determinismo propio del funcionamiento bio-fisiológico, hace que esos órganos estén plenamente marcados por el determinismo de la materia y, en consecuencia, que sean muy «objetivables». Pero al mismo tiempo, el ser sede de entrega personal hace que sean muy densos de significación antropológica. Este doble carácter hace que los órganos que configuran la *una caro* sean reconocidos como particularmente necesitados de protección frente a las posibles vulneraciones. Esta protección es el peculiar sentido del pudor que reclama el cuerpo humano en su condición sexuada.

42. Cf. Vittorio MATHIEU, *Perchè Punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milán 1978, especialmente pp. 255-289.

Se advierte aquí la diferencia entre el trato requerido por la corporalidad involucrada en la alteridad personal y la corporalidad involucrada en la alteridad sexual. En la alteridad personal, la corporalidad más directamente involucrada es el rostro, sede de la mirada y de la palabra, y las manos, en su capacidad expresiva, aunque también el resto del cuerpo, a través de sus gestos y movimientos, queda involucrado en esta singular relación de diálogo personal. El resto del cuerpo, podríamos decir, es el soporte de esta parte del cuerpo particularmente relacional. Mostrar esta parte del cuerpo no es indigno, pues el rostro, de suyo es muy dependiente de la relación personal. El rostro y las manos, en cuanto expresión sensible, especialmente directa e inequívoca de la persona reclaman un cuidado especial. El contenido preciso de ese cuidado incluye de modo particular aquello que es requerido para que el rostro pueda manifestar adecuadamente a la persona. Así, compete al cuidado del rostro evitarle distorsiones, sean defectos físicos, objetos extraños, ruidos molestos, gestos voluntarios, que le dificulten ser una manifestación limpia de la persona.

Pero la dotación corporal específicamente sexual no tiene un carácter simplemente «instrumental», que la persona utiliza a fin de conseguir «técnicamente» la reproducción. Si rechazamos el dualismo antropológico y procuramos dar toda su fuerza significativa a la enseñanza tradicional cristiana sobre el alma como «forma» del cuerpo —*anima forma corporis*⁴³— entonces la dimensión relacional —que es propia de la realidad espiritual— quedará inscrita en la corporalidad, y a su vez, el determinismo —que es propio de lo material corporal— estará presente también en lo relacional, es decir, en la forma de amor específico que es el amor sexuado. El amor, la salida de sí mismo para darse a otra persona, es algo propio de lo espiritual. Por eso el amor tiene como manifestación propia la donación libre, el regalo, el don inesperado. Y la materia propia de estos dones suele ser la belleza, la hermosura no funcionalizable, ... las flores. Sin embargo, en el ámbito del amor humano sexuado, la expresión amorosa se encuentra estrechamente determinada por la fisiología de la fecundidad. De este modo se puede decir que en el amor sexuado tiene lugar una alianza peculiar entre la libertad del don amoroso y el determinismo de la fisiología, de forma que los gestos deterministas de la *una caro* quedan cargados de significado de donación, y la espiritualidad del amor se incscribe en la materia corporal.

Ciertamente los procesos corporales de la reproducción humana conservan sus características propias de determinismo fisiológico, pero al mismo tiempo se hacen sede del amor entre la persona del va-

43. Cfr. CONC. DE VIENNE, *Const. «Fidei catholicae»*, 6.5.1312; DS 902.

rón y la de la mujer. Por eso, la defensa del carácter personal de la sexualidad en el caso del ser humano debe expresarse concretamente en el empeño por evitar que la dinámica propia de la naturaleza fisiológica pueda desencadenarse al margen del sentido personal.

Una cultura es humanizadora y defensora de la sexualidad humana si establece pautas de conducta tales que sus mecanismos fisiológicos queden protegidos, para que no puedan ser instrumentados independientemente de las disposiciones adecuadas de la persona. Éste es el sentido de la defensa del pudor y de la decencia pública: hay gestos que, aunque en sí mismos sean lícitos para quienes los realizan, reclaman el ser realizados en secreto, no por malicia o disimulo, sino porque su contemplación directa supone un desencadenante de la naturaleza fisiológica de la sexualidad de los demás.

Esta especie de *communicatio idiomatum* entre la corporalidad-determinista-opaca y la espiritualidad-relacional-significativa, es lo que nos permite reconocer el carácter propio del mundo de los afectos y de los sentimientos. Las determinaciones humanas implícitas en la alteridad sexual, son las que se refieren al arco gradual de apertura y donación que tiene la persona humana desde sus dimensiones más materiales hasta las más espirituales. Cuando se actualiza el impulso de resolución de la alteridad sexuada, se ven involucradas desde las potencias orgánicas hasta el amor espiritual a la persona amada. El rechazo del dualismo antropológico nos lleva a reconocer un conjunto de realidades intermedias que son las pasiones, los sentimientos y los afectos. Esto muestra que la atracción entre los dos polos de la alteridad sexuada tiene fuerza en todos los niveles de la existencia anímico corporal del hombre y por eso, el significado de entrega en la *una caro* no se encuentra solamente en la intención sino que está inscrito también en el cuerpo sexuado. Por esto, si viene a menos la entrega en la intención, si la atracción en el nivel personal espiritual decae por cualquier razón —enfados, diferencias de opiniones, etc.— es posible recuperarla a través de los actos que la expresan, es decir, a través de la repetición de la *una caro*, siempre que este acto se realice aceptando la significación de entrega y aceptación mutua que contiene por sí mismo. Por esto el amor sexuado se denomina, con razón, el «amor humano» *par excellence*.

La articulación concreta de las pasiones, sentimientos, afectos y amores, es lo que está en la base de las diversas formas de «amor» que aparecen en las relaciones entre una mujer y un varón, que se han ido institucionalizando en las áreas de culturas modernas⁴⁴.

44. Estas formas de amor han sido estudiadas con cierto detalle en los dos últimos siglos, especialmente después de las obras de ROUSSEAU y, en particular, después de su *Julie*

CARACTERÍSTICAS DE LA SIGNIFICACIÓN CORPORAL

El significado de los gestos corporales debe ser precisado. El origen de toda significación propiamente antropológica se encuentra en la relación con la respuesta a la llamada creadora de Dios. En la medida en que un acto humano está conectado con la llamada creadora, ese acto tiene un significado personal. Hay otros actos que realiza el hombre que tienen una significación derivada de la intención de quien lo realiza, del fin que se propone conseguir o del significado que pretende inscribir en la realidad sobre la que actúa, pero la significación propiamente humana debe vincular el origen de la realidad humana, que es la llamada creadora de Dios y la respuesta a esa llamada.

Ya hemos considerado que la respuesta a la llamada creadora está estrechamente vinculada con la afección a otras personas, y por eso, la afección a las personas está cargada de significado humano y moral.

El contenido de significado esencial es, pues, el de la respuesta a Dios. En este sentido el paradigma de acto cargado de significado es el *serviam!* de los ángeles. En efecto, en el acto de pronunciar esa respuesta, los ángeles estaban acogiendo plenamente la llamada creadora. A nosotros no nos es dado realizar un acto de tanta densidad creatural. Nuestra respuesta a la llamada creadora tiene un carácter esencialmente diverso de la respuesta de los ángeles, pues no se cumple en un instante sino en la amplitud del espacio temporal de una vida. Esta característica de la respuesta humana a Dios es lo que tiene la clave del sentido antropológico de los actos humanos. Ciertamente a nosotros nos resulta casi insospechable la hondura de la respuesta angélica, y es posible que, en ocasiones, cuando deseamos dar una respuesta generosa a nuestro Dios, «envidiemos» la capacidad de los espíritus puros de incluir en un solo acto de la voluntad todo su ser. Pero no debemos olvidar que, aunque nuestros actos singulares sean necesariamente de significado más leve, la totalidad de nuestra vida tiene el mismo alcance que el acto singular angélico.

La comparación no debe hacerse pues entre el acto de respuesta de los ángeles y el acto singular humano, sino entre la respuesta angélica, que es ciertamente un acto singular, y la respuesta humana que está constituida por la totalidad de una vida. Entonces sí podemos decir que lo mismo que los ángeles realizan con un acto de voluntad, lo realizan los seres humanos con el conjunto de su vida.

Los actos humanos han de ser considerados pues teniendo en cuenta su doble dimensión de actos singulares, y su condición de elementos de una vida. Estas dos dimensiones son irreductibles. La tradición cristiana ha enseñado al mismo tiempo, por una parte, que el Juicio divino, en el que se decide el destino eterno de las personas, es una especie de balance de los actos buenos y los actos malos y, por otra parte, que el destino eterno depende de si en el instante de la muerte, la persona está en gracia de Dios o en pecado mortal.

En cuanto que los actos humanos forman parte de toda una vida, están cargados del significado de toda esa vida, son «partes» en las que se encuentra el «todo» de significado de la respuesta a Dios. Entonces tiene lugar algo que visto desde la perspectiva puramente formal, o «angélica», es insospechable: actos materiales, gestos corporales, situados en el tiempo y en el espacio, que de suyo parece que deberían ser muy levemente dotados de sentido antropológico, son, sin embargo, de un significado que tiene una dimensión de plenitud. En esta perspectiva podría decirse que ya no debemos envidiar a los ángeles, porque cada uno de nuestros actos, aún siendo mundanos y temporales, tienen sin embargo el alcance de respuesta personal a la llamada creadora. En efecto, todo acto cuando es realizado, es siempre el último acto, el que reinterpreta y da sentido a la totalidad de la historia⁴⁵. No es pues simplemente que cada acto esté en sí mismo lleno de un sentido parecido al acto de los ángeles, sino que cada acto está unido al resto de la vida, y es precisamente el acto que se realiza el que hace que la historia toda de la vida tenga su sentido propio.

Por esto el significado de los actos no puede ser tratado adecuadamente sólo desde sus elementos formales. Los gestos humanos tienen una densidad de sentido que incluye la plenitud del significado de la persona, pero al mismo tiempo, tiene este sentido en una contingencia paradójica, pues está inscrito en una situación temporal, mundana, en medio de otras criaturas.

Por eso la respuesta del ser humano tiene una variedad y riqueza que es desconocida para el ángel. El ángel se limita a decir «sí» o «no» a la llamada de Dios Creador. En consecuencia, su ser definitivo está marcado sencillamente por el designio divino. En cambio, la situación definitiva del hombre no está definida solamente por el designio creador, sino también por la articuladísima respuesta de la criatura. Por esto el resultado es fruto tanto del designio de Dios como de la libertad humana.

45. «The Knowledge imposes a pattern, and falsifies, // For the pattern is new in every moment // And every moment is a new and shocking // Valuation of all we have been (...)» (T. S. ELIOT, *East Coker*, vv. 83-87).

Por estar vinculados con Dios, los actos humanos, a pesar de ser históricos y contingentes, no quedan encerrados y perdidos en el pasado, sino que están dotados de una especie de durabilidad. Evidentemente, en cuanto que la vinculación con Dios sea más profunda, los actos humanos alcanzan una mayor consistencia, sin estar por ello fuera del tiempo o del espacio⁴⁶.

Todo esto no es óbice para que cada acto sea al mismo tiempo una simple acción temporal de un ser corporal, que vive en el tiempo, y que transcurre entre pasado y futuro. Es decir, cada acto humano tiene la doble condición de elemento de una historia de respuesta al creador, y de acto sumido en la materialidad y en el tiempo.

Los actos humanos pueden considerarse, pues, desde dos perspectivas diferentes. En cuanto elementos de una historia en los términos que estamos hablando, y en cuanto suceso singular en el tiempo y en el espacio. Cada acto tendrá pues una consistencia intermedia según prevalezca el aspecto de elemento de la historia personal, o la condición de suceso instantáneo. Esto depende de cómo se sitúa la persona en el tiempo. Si la persona vive prevalentemente sumergida en el tiempo, sus gestos serán muy temporales, muy materiales, muy efímeros, muy poco cargados de sentido. Esto es lo que sucede cuando la persona pierde el sentido del presente y vive sumida en el decurso temporal, entre el pasado y el futuro, es decir, en la nostalgia del pasado, o en la fuga hacia adelante de la utopía, o en el vitalismo instantaneísta.

El presente es una dimensión de la eternidad. Cuando la persona vive y tiene su vida consistencia en el presente, entonces sus actos, materiales y temporales, están llenos de sentido, porque constituyen el discurso de respuesta a la llamada de Dios. Ya no es que la forma se exprese especialmente bien en la materia que informa. El sentido del acto va más allá de la simple significación de la forma: aquí se trata de la significación de la vida humana, de la historia personal como respuesta al Creador. Esta significación es distinta de la simple significación formal, y es propia del ser cuya respuesta al Creador tiene una amplitud temporal.

Para entender la vida humana y, en concreto, los actos humanos en cuanto que forman parte de esa historia de respuesta a la llamada creadora, es preciso tener presentes estas características de la acción

46. He desarrollado más ampliamente la cuestión de la conservación, en Dios, de los actos de la vida de la persona en «La teleología humana y las articulaciones de la socialidad», en *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica (en el Centenario de la «Rerum Novarum»)*, Actas del XII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra 1991, pp. 823-847, especialmente pp. 834-839.

del ser humano. Por una parte, la consistencia metafísica de cada acto está determinada por su condición de acontecimiento material, con las limitaciones que esto conlleva. Por otra parte, los actos humanos forman siempre una unidad de sentido con el conjunto de la vida.

La afirmación del sentido de los actos en el conjunto de la historia vital, no debe hacer olvidar que esos actos tienen una dimensión de materialidad que, a veces, tiene la primacía.

En la perspectiva del acto como suceso «concreto», que es el que interesa a la ciencia moral cuando trata de la «materia moral», el acto humano se encuentra en una situación intermedia entre la plenitud de sentido de la forma separada, y la facticidad sin sentido, que es lo propio de la materia. Por ser algo intermedio entre la formalidad pura y la materialidad ciega, los actos humanos, considerados en su acontecer individual, tienen el significado propio de la forma «debilitado» por el hecho de la unión con la materia. No es que tenga un sentido más débil, sino que tiene el mismo sentido pero de un modo debilitado⁴⁷.

El hombre alcanza y expresa los significados que hay en el mundo de una manera tal que admite una gradualidad de intensidad en la percepción. Los significados propios de los actos humanos, aún en el caso de que sean unívocos y propios de esos actos, muchas veces «informan» las acciones correspondientes en grados diversos de intensidad⁴⁸.

47. Evidentemente, la unión de la forma con la materia no es solamente principio de «debilitamiento» de la fuerza significativa de la forma, también es principio de que el significado de la forma aparezca de un modo nuevo, como hemos señalado antes. Pero ahora se trata de considerar que también se da ese debilitamiento.

48. Hay verdades que tienen un carácter unívoco, pero que, al mismo tiempo, admiten una diversidad de intensidad en su percepción. La diversidad de intensidad tiene una gran importancia en los discursos más significativamente humanos. En efecto, los discursos sobre los asuntos más importantes no tienen la estructura lógica de proposiciones encadenadas, sino la estructura de unidades significativas que cuando se hacen intensas crean como un entorno de significación en el cual conectan con otros significados. Por esto, para advertir la trabazón intrínseca en un discurso sobre las cuestiones decisivas no basta ceñirse a una lógica de tipo formal o analítico, sino que es imprescindible captar las unidades significativas con cierta profundidad. Sólo a partir de que se detecten estas unidades significativas con cierta profundidad, se podrá detectar la conexión entre las diversas unidades significativas, y, consecuentemente, se podrá percibir la coherencia del discurso. Si no se alcanza el nivel de intensidad necesario, el discurso aparecerá inconexo, y no se entenderá. «Casi todos los que desconfían de sus propias fuerzas ignoran el maravilloso poder de la atención prolongada. Esta especie de polarización cerebral con relación a un cierto orden de percepciones, afina el juicio, enriquece nuestra sensibilidad analítica, espolea la imaginación constructiva y, en fin, condensando toda la luz de la razón en las negruras del problema, permite descubrir en éste inesperadas y sutiles relaciones. A fuerza de horas de exposición, una placa fotográfica situada en el foco de un anteojo dirigido al firmamento llega a revelar astros tan lejanos, que el telescopio más potente es incapaz de mostrarlos; a fuerza de tiempo y atención, el intelecto llega a percibir un rayo de luz en las tinieblas del más abstruso problema. La comparación precedente no es del todo exacta. La fotografía astronómica limita-

Esta limitación del sentido en la condición humana hace que el ser humano y sus actos no deban considerarse solamente desde el punto de vista de la condición espiritual. Se requiere también la consideración de sus condicionamientos materiales. Esto, que puede estar claro desde el punto de vista teórico, puede resultar difícil en la práctica. En efecto, acecha siempre la tentación dualista que considera al ser humano, por una parte, como un organismo muy sofisticado y, por otra, lo considera como sede de plenitud de significados, es decir, un espíritu puro. En lo que se refiere a la corporalidad material, es decir, en cuanto que el hombre es una máquina muy sofisticada, el tratamiento correspondiente sería el organicista o físico-químico. En cuanto que el hombre fuera un espíritu puro, su tratamiento sería el adecuado al *logos* puro.

La tendencia al dualismo en la antropología tiene como manifestaciones propias el que, cuando se trata de la vida de la mente, por ejemplo, en la educación, ésta debería ser puramente libre y absolutamente ajena a cualquier tipo de determinación o de procesos que tengan que ver con la necesidad. Hoy existe una especie de aversión a las prácticas repetitivas, disciplinares, memorísticas, o a los pequeños castigos corporales que estaban tan presentes en la pedagogía clásica. Pretender tratar o educar a las personas en un ámbito de libertad absoluta, sólo por medio de palabras convincentes, es tratarlo de un modo abstracto porque es considerar la vida de la mente humana como la vida de un espíritu puro.

Si se toma en serio la constitución clásica según la cual lo espiritual y lo material están unidos en una única substancia, habrá que reconocer otra nueva especie de «*communicatio idiomatum*», es decir, una comunicación de las propiedades entre lo material y lo espiritual.

se a registrar actos preexistentes de tenue fulgor; mas en la labor cerebral se da un acto de creación. Parece como si la representación mental obstinadamente contemplada, emitiera, al modo de un amibo, apéndices invasores que, después de crecer en todos sentidos y de sufrir extravíos y detenciones, acabarán por vincularse estrechamente con ideas afines» (S. RAMÓN Y CAJAL, *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid 1991 [la primera edición es de 1941], pp. 53-54). Esto es especialmente válido en el discurso sobre lo máximamente significativo, es decir, en el discurso teológico, pues los misterios no son proposiciones impenetrables y carentes de significado —que es lo que a veces se da por supuesto cuando se dice que «los misterios no se pueden entender»—, sino verdades de riqueza tal que nunca se pueden agotar en la hondura y amplitud de su significado. La inteligencia humana se muestra en su dimensión material cuando se advierte que para entender las cosas con cierta profundidad, es decir, para que las ideas alcancen el nivel de intensidad que les permita ser operativas, se requiere, entre otras condiciones, también la del tiempo. No basta que una persona o un pueblo capte la lógica de un razonamiento para que pueda afirmarse que lo ha hecho propio. La historia muestra que sólo después de un cierto tiempo las ideas calan eficazmente en una persona o en una colectividad y se hacen personal o socialmente operativas.

Los procesos biofisiológicos del hombre son profundamente influenciados por los significados. Así, por ejemplo, una determinada noticia puede afectar al corazón, o a la acidez del estómago, o a la sudoración, etc. Análogamente los procesos mentales dependen del organismo en que acontecen y, en consecuencia, se puede afectar a esos mismos procesos afectando la base orgánica correspondiente. El notable desarrollo de los psicofármacos, de la psiquiatría y de la neurología es muestra de estas influencias mutuas.

La peculiar situación del hombre entre el espíritu y la materia, es decir, entre la plenitud del sentido y la nuda facticidad, es lo que está en la base de los límites de la lógica de la existencia humana. En concreto, el reconocimiento de esta situación impone límites al razonamiento sobre el significado, es decir, sobre la significación antropológica y moral y, consecuentemente, la fuerza interpelante de los gestos humanos⁴⁹.

Los seres humanos solemos ser contradictorios: a veces tomamos decisiones que no tienen la fuerza suficiente como para cumplirse en plenitud⁵⁰, o realizamos actos que no responden a lo que queremos de fondo⁵¹. La unidad entre todas las dimensiones de la existencia humana no se logra sin especial esfuerzo. Pero estas frecuentes contradicciones no deben ser motivo de escándalo: son la materia de la lucha ascética propia del ser humano como «espíritu encarnado».

Por eso, la complejidad de componentes del ser humano y sus contradicciones, no deben dar pie para pensar que las manifestaciones de «sentido humano» que realizan las personas —es decir, de fidelidad, de plenitud, de alegría, de verdad, de generosidad, etc.— son falsas e inauténticas. Ciertamente después de una promesa de fidelidad puede tener lugar una traición, pero esto no anula la realidad de aquella promesa: simplemente es muestra de la debilidad de la situación metafísica de quien la realizó y del deber de la reparación. Los hombres no responden a la llamada de Dios en un instante, como los ángeles, sino que dan su respuesta en el amplio espacio de toda su vida. Por eso el tiempo humano puede ser tiempo de salvación y de perdón.

49. «(hay) dos polos, opuestos desde hace siglos entre sí, de la moderna cosmovisión: el naturalismo y el espiritualismo (...). Sólo una cosa no puede suceder nunca en el marco de la moderna cosmovisión: la naturaleza misma no puede tener jamás una dimensión espiritual, ni el espíritu una natural» (Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, o. c., p. 209 [*Felicidad y Benevolencia*, o. c., p. 239]).

50. «Me dices que sí, que quieres. —Bien, pero ¿quieres como un avaro quiere su oro, como una madre quiere a su hijo, como un ambicioso quiere los honores o como un pobrecito sensual su placer?

—¿No? —Entonces no quieres». (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 316).

51. Cf. Rm 7, 15-24.

La reflexión moral tradicional reconocía que junto al significado moral propio de los gestos corporales, podía haber otros factores, propios de los determinismos de la materia, que hicieran más débil o incluso llegaran a oscurecer aquellos significados⁵². Es decisivo tener en cuenta esto, especialmente en aquellos aspectos de la actividad humana que están más cargados de sentido y, al mismo tiempo, involucren más intensamente el cuerpo material.

La dimensión existencial humana donde inciden con más fuerza estas condiciones que estamos considerando es la sexualidad, donde, como dijimos, los procesos corporales están cargados de significado, y por tanto de trascendencia moral, en su propia materialidad determinada.

LA MORAL SEXUAL: EL SENTIDO DEL ACTO DE UNIÓN SEXUAL

En el ámbito de la sexualidad se unen de manera única los procesos fisiológicos y mecánicos, que son deterministas, por una parte, y la fuerza interpelante del significado antropológico de donación amorosa, por otra. Por esto el ámbito de la sexualidad es un ámbito realmente privilegiado para estudiar lo que hemos dicho anteriormente sobre la naturaleza como estado que participa de los extremos del significado, propio del espíritu, y de la materia caracterizada por la manipulabilidad, la necesidad y la violencia.

El acto por el que mujer y varón se hacen *una caro* es, como hemos visto anteriormente, un gesto material cargado de sentido de donación y de aceptación mutua. La aceptación por parte de las personas del sentido que tiene la unión sexual, tiene dos aspectos. El primero es la aceptación del alcance de donación personal plena de ese acto. Esta aceptación es lo que constituye propiamente el consentimiento matrimonial. En efecto, el contenido del consentimiento matrimonial está definido por el significado del acto de unión sexual en la *una caro*. Ese significado, por tener como contenido la entrega personal, es un significado que trasciende lo momentáneo y alcanza toda la extensión de la vida de las personas. Además se requiere, y éste es el segundo aspecto de su sentido, que cada vez que se realiza ese acto se haga de forma que se reconozca como lleno de ese sentido de donación: el acto de unión sexual no debe ser nunca un mero acto de satisfacción egoísta o de liberación de tensiones corporales. Debe ser un acto plenamente relacional, de donación, de amor por la persona del cónyuge.

52. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2352 §2.

La unidad entre las dos personas que se realiza y se significa en el acto por el que los esposos se hacen *una caro* implica, además, como dimensión intrínseca suya la potencial fecundidad de la unión. Por eso, aunque al acto de unión le compete primariamente que los esposos tengan una disposición actual de entrega, le compete también que tengan presente la potencial apertura a la fecundidad que tiene ese gesto de unión.

Gran parte de los equívocos en los que se incurre para justificar las relaciones prematrimoniales se debe a que se considera solamente el aspecto de expresión actual, sin advertir, o sin querer advertir, que el acto de donación actual requiere aceptar el alcance de compromiso definitivo —sin posibilidad de limitación temporal— que tiene ese acto de donación.

Las posibles deformaciones son, pues, dos. La primera es justificar la realización de la *una caro* diciendo que se hace como expresión de amor. Ésta es la justificación que se da en el caso de la relación entre personas no casadas. La segunda es realizar el acto sin amor actual, es decir, sin asumir «actualmente» el significado de ese acto, sino realizándolo sólo como satisfacción de un impulso más o menos individual, sin la consideración «actual» de la persona del cónyuge. Ésta es la queja que a veces experimentan algunas esposas cuando advierten que el *ius ad corpus* es aducido por el cónyuge respectivo como si fuera un derecho «sobre cosas».

Si el sentido del acto de la *una caro* no es asumido por las personas que lo realizan, se convierte en un acto esencialmente defectuoso, como una locución muy perfecta desde el punto de vista lingüístico, pero mentirosa en la intención de quien la pronuncia⁵³. Esto implica que la referencia al sentido antropológico del acto de unión sexual

53. Sobre el sentido de la *una caro* y la asunción de ese sentido como exigencia intrínseca para la verdad de la unión sexual, cf. Antonio RUIZ RETEGUI, *Sobre el Sentido de la Sexualidad*, «Anthropotes» 1988-2, pp. 227-260. La realización verdaderamente humana del acto de unión sexual requiere el reconocimiento y la asunción, por parte del varón y la mujer que lo realizan, del sentido que ese acto tiene. Este reconocimiento y asunción tiene lugar en dos dimensiones: la primera es la formulación de la entrega mutua y plena que el acto sexual significa. Esto es lo que se hace al expresar el consentimiento matrimonial. Pero luego se requiere, y esto es muy importante, que en cada acto de unión entre los esposos, se asuma el sentido del acto que se está realizando: no basta la mera referencia «habitual» al remoto consentimiento matrimonial. Estos «dos tiempos» del consentimiento han de ser reconocidos en sus exigencias, pues si sólo se diese el consentimiento matrimonial y no se actualizase su sentido en cada ocasión, el acto sexual, aún entre los esposos, podría decaer en una cierta relación egoísta o incluso violenta. Ciertamente no puede equipararse a la unión egoísta y violenta entre personas no casadas, porque aquí media siempre la presencia del consentimiento matrimonial, que hace que el acto de unión sexual no sea rechazado en su sentido propio. Pero el consentimiento matrimonial remoto, sin la actualización explícita de la entrega amorosa mutua, no es capaz de hacer plenamente humana esa unión.

entre un varón y una mujer tiene como dos niveles o ámbitos de sentido. Uno primero, que es el que le corresponde a su acontecer según las leyes del lenguaje del cuerpo. El segundo sentido es el que tiene en el ámbito del comportamiento de las personas. Es posible una ambigüedad cuando se habla de realizar el acto sexual *iuxta naturam*. En efecto, con la expresión *iuxta naturam* se puede significar la realización del acto, en su acontecer material, de acuerdo con la teleología inscrita en la corporalidad sexuada. Pero hay que tener en cuenta que el significado propio del acto sexual reclama un asentimiento por parte de los que lo realizan. Y éste sólo tiene lugar cuando han asumido plenamente el sentido de ese acto en el consentimiento matrimonial y lo renuevan al unirse de nuevo cada vez. Por esto la simple fornicación es una violación de la naturaleza, es decir, es un acto *contra naturam*⁵⁴, aunque el acto haya sido realizado, en el sentido anterior, *iuxta naturam*.

La referencia moral no debe ser, pues, solamente el acontecer según la teleología del cuerpo sexuado. El sentido del acontecer según el lenguaje del cuerpo sexuado es sólo una parte del sentido que se requiere para que la conducta sexual sea verdaderamente humana y, en consecuencia, moralmente recta. La integridad del sentido «natural» del acto no debe considerarse al margen del conjunto que constituye su unidad de significación moral.

Esto es lo que sucede en ocasiones cuando parece presuponerse que en el caso de simple fornicación, poner medios para evitar la concepción se debería considerar un específico agravante moral. Esto no parece ser un juicio adecuado. Efectivamente, el acto de unión sexual y la decisión de entrega mútua constituyen una unidad de significación moral, en cuanto que el gesto corporal reclama una asunción de ese significado por parte de las personas que lo realizan. Si se prescinde de la intención de las personas, el gesto del contacto sexual queda en una situación parecida a la de una frase que es proferida materialmente, pero no es asumida en una voluntad de comunicar con otras personas.

Las exigencias morales de la sinceridad entran en planteamientos absurdos cuando la perspectiva es únicamente la persona que habla y las palabras que profiere. El deber moral de la sinceridad sólo tiene sentido cuando se establece una relación de comunicación realmente personal entre varios sujetos. Sin la referencia al otro, el discurso humano decae de su misma fuerza significativa, como se comprueba en algunos discursos pretendidamente perfectos desde el punto de

54. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, III, 122.

vista formal declamatorio, pero que no son «dirigidos» ni «dichos» a nadie.

El acto por el que varón y mujer se hacen *una caro*, contiene y expresa, con el lenguaje del cuerpo, un significado bien determinado. Si ese significado no es acogido por la persona, queda como un discurso no referencial, es decir, como una frase cuyo sentido no es asumido por nadie. El deber moral de mantener la corrección expresiva decae cuando ya no se expresa nada a nadie. Una vez que el acto de la *una caro* queda separado de las voluntades personales que le dan su coherencia y su rectitud, ya no podría hablarse de un gesto propiamente humano y, por tanto, ya no puede reclamar de la persona una pretendida perfección formal.

Sin embargo, es posible entonces que desde otras instancias surja una exigencia moral que vaya precisamente en sentido contrario. En efecto, existe el deber de evitar las consecuencias graves de un acto que en sí mismo es desordenado. Si un caso de relación sexual entre dos personas es inmoral, es decir, si esas dos personas no asumen, o no pueden asumir el sentido del acto que realizan, es seguro que si lo hacen cometen un desorden moral. Esto significa que el acto, que en sí mismo reclamaba la asunción consciente de su sentido, quedará truncado. ¿Qué tipo de interpelación puede dirigir a la voluntad moral el acto mismo? Ya no es su propio sentido de donación, que ha sido abandonado. La única fuente de interpelación moral que quedará entonces procederá de la consideración de las consecuencias. El caso se hace, en este aspecto, semejante al de aquellos actos que no tienen un contenido antropológico determinado y dependen, en su significado humano y en su moralidad, de los efectos externos que originan. El deber moral es, entonces, que se eviten las consecuencias propias del acto de la generación humana: si no se asume el significado de donación que tiene la *una caro*, tampoco debe asumirse su consecuencia propia, cual es el dar origen a una subjetividad. Como se ha dicho antes, este deber no nace de la fuerza interpelante del acto defectuosamente realizado, sino de las consecuencias del acto desordenado, que deben ser evitadas. De todas formas, aquí es esencial entender que es la deformidad del acto lo que lo separa de las exigencias propias de apertura a la vida y que, por esto mismo, no se trata de señalar la conveniencia de evitar la procreación en los casos de actos desordenados, sino del gravísimo deber moral de evitar esos actos.

Esta cuestión se conecta con otros problemas morales que se han planteado en algunas circunstancias especiales. Consideremos dos ejemplos concretos. El primero es el caso de una violación *simpliciter*. En esta situación es evidente que la mujer puede y debe tratar de separarse de su agresor. Aunque se encuentre en el estado de unión se-

xual plena desde el punto de vista fisiológico, es obvio que el acto de separarse no puede ser considerado moralmente como un acto de onanismo, aunque el comportamiento mecánico o corporal sea idéntico a lo que acontece cuando se comete ese desorden⁵⁵.

El segundo caso es aquel en que se teme la realización de la unión sexual de un modo inhumano, por ejemplo, cuando se prevé el peligro de violación carnal. Hace algún tiempo se planteó a la Santa Sede la posibilidad moral de que religiosas que se encontraban en zonas de guerras y en la perspectiva del peligro real de violaciones, utilizaran la píldora anticonceptiva para evitar los posibles embarazos. La respuesta, no oficial, expresada en los artículos de tres moralistas de doctrina segura, fue positiva⁵⁶. En primer lugar, hay que decir que si se sigue la concepción, la persona concebida tiene su dignidad, sin que ésta pueda ser retrotraída o cuestionada por el proceso de su génesis. Pero si está ausente completamente el sentido antropológico propio del acto de unión sexual, su estructura pierde la fuerza de interpelación moral. Evidentemente todo esto depende de que sea verdadera y real la defensa personal de la mujer frente al agresor sexual, es decir, que la mujer rechace de verdad el acto sexual a que se ve forzada.

POSIBILIDAD DE ABUSO DE LOS PRINCIPIOS MORALES

Es evidente que los principios que se han expuesto corren el riesgo de ser interpretados abusivamente. Esta posibilidad debe conducir a exponerlos con prudencia, pero no por eso deben ser ignorados o se debe evitar su aplicación a los casos correspondientes.

El riesgo de abuso de estos razonamientos morales y antropológicos procede de la ambigüedad que se puede atribuir hoy a conceptos

55. Cuando los moralistas se han planteado la cuestión «an liceat mulieri oppressæ semen receptum expelere» la respuesta ha sido generalmente afirmativa (cf. NOLDIN, *Summa theol. mor. De castitate*, ed. '32, Oeniponte 1948, n. 24 c, p. 27; IORIO, *Theol. mor.*, II 6, Neapoli 1939, n. 263, pp. 160-161; como también Berardi, Génicot, hasta Sánchez (citado por Pietro PALAZZINI, «Si può e si deve proteggere l'equilibrio della persona», *Studi Cattolici* V, novembre-dicembre 1961, n. 27, p. 63)

56. Los artículos que constituyeron esa respuesta oficiosa fueron el ya citado de Pietro PALAZZINI, «Si può e si deve proteggere l'equilibrio della persona»; y dos más: Francesco HÜRTH S.J., «Il premunirsi rientra nel diritto alla legittima difesa»; Ferdinando LAMBRUSCHINI, «È legittimo evitare le conseguenze dell'aggressione». Estos estudios fueron publicados bajo el título colectivo de «Una donna domanda: come negarsi alla violenza?» en *Studi Cattolici* V, novembre-dicembre 1961, n. 27, respectivamente pp. 62-64, 64-67 y 68-72; *30 Días* N.º 70/71, 1993, pp. 14-20. Cfr. también M. RHONHEINER, *Minaccia di stupro e prevenzione: un'eccezione?*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995), pp. 75-90.

como violencia, necesidad, etc. No cabe duda de que, para una mujer, hoy no existe peligro de violencia carnal únicamente en zonas geográficas de guerra. Desgraciadamente este riesgo se ha convertido en tremendamente cercano⁵⁷. Entonces podría razonarse a favor de la esterilización voluntaria temporal, para evitar los embarazos a causa de posible violación —como ha sido propuesto para las mujeres subnormales reiteradamente agredidas⁵⁸— y llegar a una situación en que la mujer sólo recupere su fertilidad cuando se proponga explícitamente la fecundidad. Sin embargo, aunque esta situación no es desechable, no debe ser considerada configuradora de la normalidad. Es posible, no obstante, que lleguemos a una situación en la que habría que decir que la normalidad de nuestro mundo es que no existe normalidad y que nos encontramos en una situación de violencia generalizada.

Un modo menos extremo, pero también relativamente frecuente, es la situación de posibilidad de una cierta violencia el seno mismo de la intimidad conyugal. No cabe duda de que, en efecto, existen casos límites en que puede tener lugar una verdadera agresión para la dignidad de la mujer, incluso en el ámbito de las relaciones entre esposos. Pero debe tenerse en cuenta que la relación entre los esposos nunca es plenamente equiparable a la mera violencia, pues entre los esposos media siempre la aceptación del sentido del acto sexual que expresaron en el consentimiento matrimonial⁵⁹. Ciertamente, el consenti-

57. «Hay situaciones en las que el acto sexual, fuera o dentro del matrimonio, por motivos que ordinariamente extrañan violencia, resulta ya pervertido en sí mismo, en el sentido de que se ha roto o no ha existido nunca la esencial conexión entre amor y procreación. Este es el caso, por ejemplo, del estupro. Si se produce una concepción, obviamente hay que respetar los derechos del nuevo ser, que no puede ser eliminado mediante aborto. Pero una mujer que ha padecido violencia, no está obligada a consentir la concepción de una criatura que no habría sido generada por un acto amoroso y libre, sino todo lo contrario. Además, pueden existir casos que impongan la obligación moral de tomar medidas para evitar el embarazo. En este caso, ante la amenaza de sufrir violencia y en ausencia de otros medios menos radicales, podría ser lícito recurrir a una esterilización temporal» (I. CARRASCO DE PAULA, *Esterilización anticonceptiva*, en A. POLAINO-LORENTE, *Manual de Bioética*, Rialp, Madrid 1994, pp. 226-236, p. 234).

58. En realidad, esa propuesta cabría hacerla para todas las personas que son incapaces de asumir el sentido propio del acto conyugal, es decir, para todas aquellas personas inhábiles para el consentimiento matrimonial. Esta cuestión que es primariamente moral, deriva enseguida a la de la posible esterilización de los subnormales. Esta es ya una cuestión distinta, pues tras la presunta defensa de esas personas se ve enseguida la pretensión de evitar el riesgo de que los subnormales puedan engendrar. La primera medida para evitar concepciones que sean consecuencia de agresiones es disponer medios de protección especial de esas personas disminuidas. Es evidente que si esas medidas no sólo no se toman, sino que, además, se fomenta la promiscuidad, las posibles prácticas de esterilización serían gravemente ilícitas.

59. Cf. lo dicho en la nota 44 sobre los «dos tiempos» del consentimiento que exige el acto por el que varón y mujer se hacen *una caro*: el consentimiento con el sentido de entrega personal definitiva que tiene ese acto, y que se expresa en el consentimiento matrimo-

miento matrimonial, aun siendo la condición fundamental necesaria, no es condición suficiente para que el acto de la *una caro*, se realice de modo plenamente humano y concorde con la dignidad de la persona: se requiere la actualización de ese consentimiento o, lo que es lo mismo, que la mujer y el varón asuman el sentido del acto que están realizando, es decir, que «digan» con sus corazones lo que están «diciendo» con el lenguaje de los gestos de sus cuerpos.

El problema aparece con agudeza cuando la mujer no desea conceder el débito por miedo a un nuevo embarazo. Entonces puede darse el caso de que la mujer conciba un auténtico pánico a la relación sexual y, en consecuencia, tienda a interpretar la reclamación, por parte del marido, del ejercicio de su *ius ad corpus* como un acto de violencia. Pero esa interpretación, aunque pueda ser justa en cierta medida, no se puede equiparar a los casos de violación extramatrimonial. La esposa que teme un nuevo embarazo sabe que el *ius ad corpus* ya se lo concedió a su marido, de una vez por todas, al expresar el consentimiento matrimonial con el conocimiento de que la unión sexual era potencialmente fecunda. Entonces hay que considerar desde qué presupuestos se considera violencia la reclamación de su derecho por parte del varón. Efectivamente el pánico a la unión sexual se puede deber a un temor «injusto» a un nuevo embarazo. Es obvio que en cuanto se trata de un miedo desproporcionado al nuevo embarazo, el caso reclama terapia de otro tipo, que no es del caso ahora. Quien tiene pavor a un nuevo hijo suele sentirse con una deficiencia grave de intensidad vital y, por eso mismo, psíquicamente incapaz de transmitir vida, aunque tenga todos los medios corporales y materiales necesarios.

De todas formas es una condición intrínseca de ese *ius ad corpus* —precisamente porque se trata del derecho a un acto cargado de sentido personal de entrega mutua—, el que haya de hacerse siempre «de modo razonable», es decir, cuando la mujer y el varón puedan asumir el sentido de ese acto, que sólo bajo esa condición es obligatorio en conciencia y no puede calificarse de violencia o falta de respeto.

En este ámbito se deben establecer con claridad los principios y, como siempre, asegurar que, en la práctica, no se aducen únicamente los principios favorables para el propio interés. En cualquier caso, lo decisivo es entender la naturaleza y el alcance antropológico de la dimensión humana de la sexualidad y de su vinculación intrínseca con el origen de la subjetividad de los nuevos seres humanos.

nial, y el consentimiento con el sentido del acto cada vez que se realiza. Ya decíamos que la realización del acto conyugal es y debe ser para los esposos expresión personal y voluntaria, y, al mismo tiempo, expresión con el lenguaje del cuerpo de la entrega mutua.