

moral autónoma y exigencia de la revelación(*)

Franz Böckle

El título de estas páginas expresa un conflicto. En el debate interno de la Iglesia acerca de la fundamentación de las normas morales hay dos posiciones básicas: una se denomina «ética de la fe», la otra «moral autónoma en un contexto cristiano». Los que defienden la primera están convencidos de que la fe cristiana ofrece al creyente no sólo motivos decisivos de acción, sino que, además, existen unas exigencias morales que nacen de la fe —tal como ésta se halla atestiguada en la Escritura y en la Tradición—, y que sólo desde esta fe deben ser entendidas. Los representantes de la «moral autónoma» son de la opinión, ante todo, de que las normas morales de conducta (no los deberes religiosos, como, por ejemplo, el precepto del bautismo) han sido desarrolladas por el hombre a lo largo de un proceso histórico. De ahí que tales normas estén sujetas a los condicionamientos de tal proceso; y esto resulta válido también para el proceso de formación de normas en la Biblia y para la historia de la moral en la Iglesia. Se trata de la comprensión y significado de los juicios morales en la Escritura y en la Tradición.

La discusión, hasta ahora producida, ha puesto en claro que ambas posiciones no tienen por qué representar una oposición insalvable. Cuando, por ejemplo, los exegetas llaman la atención sobre el hecho de que algunas expresiones morales de la Escritura están estrechamente unidas con afirmaciones teológicas, habrá que preguntar «si esa relación es necesaria para **entender** mejor la ética cristiana, o también para **fundamentar** sus enunciados»¹. El tema tiene además otra

(*) Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de Granada, el día 31 de octubre de 1984.

(1) D. MIETH, ¿Autonomía de la ética y neutralidad del Evangelio?, *Cõncilium* 18 (1982-2) 200.

cara. La cuestión ética, especialmente en el campo político, recibe con creciente intensidad un aire de proclamación. Recuérdense determinadas fórmulas que se toman de la Biblia como proclamación del seguimiento de Cristo: «opción por los pobres», «opción por los fracasados», «opción por la no violencia». Estas frases se entienden como criterio bíblico fundamental que se aplica a los juicios y a las actividades de los cristianos, tanto en las responsabilidades privadas como en las públicas. Los representantes de esta postura obviamente no reflexionan de modo suficiente sobre la relación entre fundamentación y prueba crítica de las normas éticas. Semejantes proclamaciones no parecen apropiadas para servir de premisas mayores en la fundamentación de normas concretas de acción. Sin embargo, sí pueden prestar un necesario servicio en orden a examinar el carácter cristiano de los asertos normativos. Nada hay que objetar contra las proclamaciones éticas, pero la primera virtud del moralista es la «paciencia argumentativa»². Lo que necesitamos es una convicción cristiana que no se deje secularizar y que, por lo mismo, esté en condiciones de respetar y acompañar críticamente la actividad social independiente. Las consideraciones que vienen a continuación intentan mostrar en dos fases lo que acabo de decir: 1.º) una reflexión sobre las relaciones entre fe y ética, y 2.º) una consideración sobre la fundamentación de principios éticos relevantes.

La relación entre fe y ética

Desde el campo filosófico fue Robert Spaemann uno de los primeros que se percató claramente de la problemática³. En cuanto a la relación entre religión y ética —escribía— hay que evitar dos extremos: ni se puede reducir la religión a ética ni cabe empequeñecer sectariamente la ética en nombre de la religión.

La fe cristiana, el mensaje cristiano, es más que una ética. La religión resulta falta de interés, queda sin función, cuando se la amolda a este mundo. Cuando se hace del evangelio una teoría de la sociedad, el evangelio no puede cumplir su tarea crítica. También allí donde la Iglesia se vincula a un sistema de poder pierde la fe su función. El mensaje cristiano no es comparable con las soteriologías intramundanas. No se puede colocar a Jesús junto a Marx y Freud. El mensaje de Jesús se mueve en otro plano, apunta a otra dimensión. El evangelio no es una ideología política. Hay que estar de acuerdo con Moltmann cuando previene a los cristianos de no acomodarse socialmente por temor a perder influjo social. Precisamente así es como perderían su identidad. Los cristianos pueden conseguir su auténtico influjo sólo sobre la base de una identidad experimentada y creída con Jesús crucificado y glorificado. Esto es también válido ciertamente respecto a la identificación con Cristo, tal como sale a nuestro encuentro en la

(2) *Ibid.*

(3) Cf. R. SPAEMANN, *Christliche Religion und Ethik*, Philosophisches Jahrbuch 80 (1973) 282-291.

historia de la pasión de la humanidad. Pero esta identificación tiene su fundamento constitutivo, ante todo, en la participación —fundada en la fe pascual— en la muerte y resurrección de Jesús. Lo específicamente cristiano de la convicción cristiana reside en la Cristología, en el significado del Viernes Santo y de la Pascua para la comprensión que los creyentes tienen de sí mismos y no, por ejemplo, en un haz de preceptos y prohibiciones considerados aisladamente, en una relación de principios éticos, tal como, a modo de ejemplo, nos han sido transmitidos en el Sermón de la Montaña de San Mateo. Mirando al Viernes Santo y a la Pascua es como el cristiano divisa el fundamento de su esperanza. La fe en la ruptura de las barreras de la muerte le libera en favor de una vida contraria a la simple autoafirmación, autoafirmación cuya verdad es la muerte. Esta esperanza induce al cristiano a vivir para los demás, a transformar la vida de los demás mediante un sufrimiento solidario y que suple al ajeno. Ahí es donde su esperanza debe hacerse visible y viviente. En una sociedad que se deja dirigir, cada vez más, por un pensamiento que sólo atiende a las necesidades, esa esperanza es rápidamente despachada como el ilusorio cumplimiento de necesidades frustradas, como un engaño y una falsa conciencia. El cristiano no cree en Dios por estar desengañado del mundo, sino que, por creer en Dios, se vuelve lleno de esperanza hacia el mundo.

Tampoco puede la fe ser empequeñecida sectariamente. El ejercicio de la fuerza y de la luz de la fe no puede ni debe conducir a una restricción del horizonte. La fe cristiana ni puede ni debe dar lugar a una moral sectaria particular (moral interna). También aquí hay que estar de acuerdo sin limitaciones con R. Spaemann, quien habla del peligro de un «ethos estatutario» y pone como ejemplo las vacas sagradas de la India, la situación de la mujer en el Islam o también la prohibición de la anticoncepción por la Iglesia Católica. Desde el comienzo, el cristianismo ha pretendido constantemente ser un mensaje universal para todos los hombres.

Aquí es donde tiene su asiento el tan discutido problema de si surgen normas morales particulares a partir de la fe cristiana. ¿Hay preceptos o prohibiciones que sólo son comprensibles para el cristiano en virtud de la fe? Opino que hay que responder a esta pregunta con una clara negativa. Pero añado expresamente que tengo por falso el planteamiento de la cuestión de si hay normas exclusivamente cristianas, si con ello se busca una respuesta a la pregunta acerca de la peculiaridad específica de la ética cristiana. El problema de la ética cristiana no es su **exclusividad de contenido**. La pregunta decisiva es más bien si y cómo se difunden universalmente las exigencias morales. El mensaje cristiano quiere ser el cumplimiento de las más profundas esperanzas humanas. Con su pretensión no aliena al hombre. Le puede provocar a salir de estrecheces y equivocaciones, de la desesperación lo mismo que de la falsa esperanza. Pero pone

en claro que a nadie humilla o perjudica una orientación definitiva que le vincula con el Dios incondicionalmente infinito. «No compite con nada, no excluye ningún valor en este mundo, ninguna válida posibilidad vital, ningún modo y ningún grado de autorrealización humana. Procura, más bien, que hombres y cosas, acontecimientos y proyectos, se coloquen en el orden adecuado, en el lugar que les corresponde y les proporciona la perspectiva justa y correcta»⁴.

En el horizonte de la fe cristiana no caben exigencias, respecto a la actividad responsable entre los hombres, que no puedan mostrarse como plenas de sentido en el ámbito de la experiencia y de la razón humanas universales. Obrar éticamente significa obrar responsablemente. Esto exige actuar con lucidez. Un acto ético en cuanto tal tiene que ser inteligible y comprensible. Paralelamente, las normas, según las cuales debe regularse nuestra conducta responsable con los demás hombres y con el mundo, tienen que estar también fundamentalmente abiertas a la luz y a la legitimación humanas y racionales. Esto no es ninguna novedad para un conocedor de la tradición teológica. Ahí reside precisamente la diferencia, puesta ya de relieve por Tomás de Aquino, entre proposiciones de fe y proposiciones éticas normativas. El contenido de las proposiciones de la fe —así lo cree Tomás de Aquino— excede a la razón humana. Son accesibles únicamente al acto de fe (en la gracia). Por otro lado, sin embargo, «estamos dirigidos a las obras de las virtudes por medio de la razón natural humana; esta es la regla del obrar humano»⁵. La validez de una norma moral no puede fundarse solamente en un acto de autoridad, ni tampoco mediante un simple recurso a la Biblia o a la Tradición. La norma tiene que ser perceptible en la cosa misma. De ahí que no ofrezca dificultad alguna para el teólogo participar en el discurso ético en esos grupos de comunicación y discusión tales como los propuestos hoy en día por representantes autorizados de la filosofía práctica (Apel, Habermas y la Escuela de Erlangen). El modo en que esto puede llevarse a cabo es lo que voy a desarrollar a continuación.

La fundamentación de principios morales relevantes

1 Desde que Max Weber anunció el postulado de la investigación desligada de valores, hay muchos que creen que la cuestión ética acerca de la fundamentación de juicios morales debe ser definitivamente excluida del ámbito de las ciencias. Una argumentación sobre el fundamento de las normas morales —vista desde las cosas— tendría necesariamente un carácter irracional porque se apoyaría irremediabilmente en cosmovisiones propias de un grupo y en valoraciones subjetivas. Una toma de posición valorativa (por ejemplo, la proposición: «es

(4) W. KERN, *Über den humanistischen Atheismus*, en: K. RAHNER (Ed.), *Ist Gott noch gefragt?*, Düsseldorf 1973, pp. 47 ss.

(5) *Summa theologiae*, I-II 108, 2 ad 1.

bueno decir la verdad») puede ciertamente provocar efectos en la conducta humana, pero no puede ser ni verdadera ni falsa. Entre tanto, el análisis del lenguaje moral ha puesto de relieve el especial carácter de las proposiciones prescriptivas y también ha elaborado las condiciones necesarias para su justificación subjetiva. Además de eso se busca un método de argumentación racional. Se parte del hecho de que quien pregunta ¿qué debo hacer?, generalmente en una situación decisoria, quiere saber cuál de las posibilidades de acción que están dadas «es, desde un punto de vista transsubjetivo, la mejor; más exactamente, qué alternativa transsubjetivamente ponderada tiene a su favor las razones de más peso, si es que hay, en definitiva, un caso dotado de tales razones preponderantes»⁶. A quien así pregunta sólo se le puede ayudar si, en un diálogo abierto, se le dicen los pros y los contras tanto para una como para otra de las posibilidades de acción. A partir de esta situación fundamental se elaboran las condiciones de un «grupo de comunicación» en el que determinadas representaciones teleológicas y modelos de acción se someten a un discurso racional y universal.

En la discusión teórica acerca de un «grupo ideal de comunicación» se pregunta por las condiciones a priori del mutuo reconocimiento y justificación de los seres humanos que actúan entre sí. ¿Existen a partir de la «naturaleza de la cosa» algunos presupuestos imprescindibles para el discurso racional? Algunos creen que una comunicación libre de toda imposición exigiría como idea directriz de su modo de proceder el reconocimiento tan sólo de la relatividad de todos los puntos de vista. No sería lícita ninguna intangibilidad de principios. De lo único que se trataría sería de poner a prueba la capacidad persuasiva de los argumentos. Günter Ellscheid tiene razón al decir que en semejante discurso ya no se puede hablar de una argumentación iusnaturalista pero que, no obstante, este estilo argumentativo es adecuado para «criticar, legitimar o anticipar al derecho positivo. Quien argumenta en el ámbito político, jurídico y social, es consciente de moverse en la relatividad de una convicción práctica. Capta la finitud de sus proyectos, sin estilizarlos haciendo de ello algo incondicionado»⁷. La nueva actitud de la justicia consiste, por tanto, en percatarse de la relatividad del propio proyecto dentro de la relación interna al grupo. Ellscheid estima necesario ese retroceso de la reflexión iusnaturalista a la mera estructura comunicativa «a causa de la falta de una definitiva determinación de la esencia de un hombre y mientras dure esa falta»⁸.

(6) F. KAMBARTEL, *Moralisches Argumentieren. Methodische Analysen zur Ethik*, en: P. KAMBARTEL (Ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1974, p. 60.

(7) G. ELLSCHEID, *Naturrecht*, en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, IV, 978 p.

(8) *Ibid.*, 979.

Ahora bien, es necesario que todo participante en la comunicación sea consciente de la relatividad de su propio proyecto y se muestra dispuesto a exponerlo para ser criticado. Pero queda en pie la cuestión de si para el obrar humano no hay, a pesar de todo, presupuestos antropológicos que sólo pueden sacrificarse al precio de la autodestrucción. Aquí reside lo problemático de un planteamiento que sólo quiere aceptar condiciones formales para el diálogo. Quiere renunciar a un concepto definido del hombre y, sin embargo, introduce su propia imagen acerca de éste. Spaemann opina que se trata del «hombre independiente que vive en ilimitada comunicación» y pregunta si este hombre existe realmente. ¿No despoja al hombre tal imagen precisamente de sus auténticas convicciones naturales? Es cierto que se exigen también, junto a las condiciones formales (reconocer la relatividad, disposición para la discusión), presupuestos de contenido, por ejemplo honradez y fiabilidad, en tanto que cualidades del sujeto. Pero la identidad humana no es solamente el resultado de un proceso socio-psicológico. En el fondo del proceso hay una ineludible identidad «natural». La unidad de autoconciencia, que ha sido lograda a través de la sociedad, «sólo puede mantenerse en su irreductibilidad ontológica, frente a las exigencias teórico-sistemáticas, cuando es entendida como retorno a lo que uno es por 'naturalidad'»⁹.

2. Si la búsqueda de fundamentos normativos de nuestro obrar no debe desembocar en un puro discurso formal, es preciso hacer el intento de llegar a presupuestos reconocidos y dotados de un determinado contenido. La viva discusión que tiene lugar hoy en día, en relación con la fundamentación y desarrollo de los derechos humanos universales, apunta en esta dirección. Los derechos humanos, por ser precisamente derechos de la libertad, son expresión de experiencias elementales de falta de libertad. En ellos se articula la necesidad de libertad cuando ésta última se siente amenazada en aspectos fundamentales de la conservación y del desarrollo de la vida. Los derechos humanos pueden, por tanto, ser descritos también en el pleno sentido de la palabra, como necesidades que pueden referirse tanto a ciertas realidades como también a actitudes básicas en el trato de los hombres entre sí, sin las cuales no es pensable el desenvolvimiento de la existencia humana. Situaciones en las que, en cierta manera, faltan actitudes como la solidaridad o la tolerancia, pueden ser tan críticas como aquellas otras en las que peligran bienes como la vida, los alimentos, el trabajo, la seguridad jurídica, la libertad de expresión y de pensamiento, la libertad de conciencia y de religión. Los derechos humanos apuntan con ello a una falta de libertad cuya causa no está en el arbitrio de los individuos, sino en las ordenaciones sociales y estatales, cuyo fundamento, por consiguiente, es, con frecuencia, la injusticia legalizada.

(9) R. SPAEMANN, *Die Aktualität des Naturrechts*, en: F. BOCKLE - W. BOCKENFORDE (5Eds.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, p. 272.

El desarrollo de la conciencia respecto a tal injusticia estructural, junto con las correspondientes indigencias, es un proceso histórico en cuyo seno convicciones ya adquiridas pueden llegar a cambiar o a perderse; un proceso determinado por continuidad y discontinuidad, discernimiento y engaño, ofuscación y equivocación. El desarrollo del pensamiento acerca de los derechos humanos, desde las solemnes proclamaciones a finales del siglo XVIII hasta las declaraciones y pactos sobre derechos humanos de las Naciones Unidas en nuestro siglo, muestra bien a las claras que los derechos humanos no son algo estático e invariable, sino que sus raíces se encuentran en experiencias sumamente dinámicas y cambiantes.

¡Qué grandes transformaciones han sufrido las exigencias de los derechos humanos en su relativamente corta existencia! Desde la exaltada y enfática proclamación del derecho a la propiedad, apoyado por un libertinismo de la economía de mercado, hasta la inversión que padece el derecho al trabajo, convertido en el deber primario y hasta forzoso, en caso de necesidad, en la perspectiva socialista del derecho fundamental propia de los estados comunistas.

Pero esto pone en claro que la primera determinación del sentido que tiene el compromiso por los derechos humanos, esto es, la superación de la injusticia estructural en cuanto superación de una indigencia, no es suficiente **por sí sola**, ni puede serlo. Son demasiado diferentes las experiencias históricas que forman parte de las exigencias de los derechos humanos, demasiado diferente y cambiante el proceso mismo de la experiencia histórica. Definir los derechos humanos, en sentido general, como derechos de la libertad es, sin duda, fundamental y necesario, mas no suficiente; y no lo es mientras no se diga en qué consiste la libertad en sentido positivo. ¿Cuál es la libertad cuya necesidad se articula en las exigencias de los derechos humanos? ¿Es la libertad de un autodesarrollo desprovisto, en principio, de impedimentos, cuyo equilibrio con la libertad de los demás surge casi automáticamente del juego de las fuerzas? ¿Es la libertad que surge de un pensamiento reivindicativo, egoísta, o es la libertad mediatizada colectivamente cuyo sentido individual se funda en la identidad de intereses de individuo y sociedad? ¿Una libertad primordialmente «emancipatoria», que niega la dependencia, o una libertad comunicativa cuyo contenido significativo sólo puede entenderse a partir de determinadas formas comunitarias? ¿Es una libertad «autonomista» o una libertad que, a fin de cuentas, sólo puede entenderse como don y tarea a la vez?

Es evidente que esta pregunta no puede responderse más que por medio de la reflexión básica sobre los fundamentos normativos, y no histórico-situacionales, del pensamiento acerca de los derechos humanos. Semejante reflexión es todo menos una sesión académica; decide acerca del sentido de aquello que hacemos cuando nos comprometemos en favor de los derechos humanos.

Los derechos humanos, de acuerdo con su idea, tienen su lugar propio en la conciencia moderna de libertad. Tal conciencia implica una revolución de la idea del mundo y de la idea que el hombre tiene de sí mismo. Esta conciencia está esencialmente marcada por la experiencia del **poder creador** del hombre, tal como se manifiesta en el dominio de la naturaleza en los tiempos modernos, gracias a las ciencias empíricas, y que, de una manera insospechada, ha provocado la responsabilidad del hombre en orden a la configuración de su mundo.

Pero precisamente ese poder creador se nos ha hecho problemático en nuestros días, allí donde, en su impulso y en su íntimo afán de dominarlo todo, no se ha detenido ni siquiera ante el hombre y se sublima a sí mismo en un dominio total de la realidad.

3. Ante estos peligros que amenazan el progreso moderno en su conciencia de libertad y, a la vez, lo hacen ambivalente, me parece conveniente aportar a la reflexión —sobre el contenido de la libertad propia de los derechos humanos— algunos elementos que, hasta el momento, han sido desarrollados especialmente en la tradición iusnaturalista. En un proyecto de investigación del Seminario Filosófico de la Universidad de Tubinga se ha ensayado en estos dos últimos años poner en conexión la idea de libertad con tales elementos. Como dice Joh. Schwartländer, se ha partido de la idea de «que el acuerdo referente a las normas dentro de nuestra sociedad puede salir beneficiado si se considera el pensamiento iusnaturalista no tanto como una serie de posiciones antagónicas de carácter dogmático, sino más bien como algo **históricamente necesario**, como un conjunto de **experiencias históricamente necesarias**, experiencias de tal índole que en ellas se pone en juego el sentido de la existencia humana»¹⁰. En esta referencia a la experiencia reside el punto decisivo en el que la ética iusnaturalista se encuentra con el pensamiento de los derechos humanos.

Estoy muy lejos de conciliar, aprisa y corriendo, la ética iusnaturalista y la moral de la autonomía, o de acoger, sin más, una perspectiva dentro de la otra. Pero es innegable también que el planteamiento de una moral autónoma, sin recurso a la experiencia, no es capaz de proporcionar afirmaciones dotadas de contenido. Un ejemplo especialmente clásico es el ensayo de Kant de medir con el imperativo categórico la experiencia efectiva, tal como se refleja en las múltiples máximas que proceden de la historia de la cultura. Con el imperativo categórico, en cuanto a tal, se puede señalar bien lo que es posible o imposible desde el punto de vista moral. Pero, por ejemplo, para llegar a una ética con-

(10) J. SCHWARTLANDER, *Rückblickende Einführung*, en: J. SCHWARTLANDER (Ed.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München/Mainz 1981, p. 15.

creta de las instituciones resulta imprescindible, desde el punto de vista práctico, una teleología. Como es sabido, Kant también intentó este planteamiento.

Por otro lado, la tradición iusnaturalista, en su más reciente desarrollo, se ha apartado claramente de un derecho natural racional absoluto y ha colocado en el centro de su atención a la experiencia, retrotrayéndose a la tradición de Aristóteles y Tomás de Aquino. El haber emprendido este camino, ya en los años cincuenta, es el mérito indiscutible de Johannes Messner.

Messner no basa las ideas morales fundamentales a través de un camino metafísico. Parte, más bien, de la experiencia inmediata y propone, recurriendo a Kant, un método inductivo-ontológico, es decir, Messner intenta mostrar, mediante la experiencia y la reflexión racional, la necesidad a priori de verdades morales elementales. Continuando la doctrina de las llamadas inclinaciones naturales de Tomás de Aquino, intenta Messner poner en claro que en el hombre actúan tendencias, «impulsos» o «intereses» como fuerzas dinámicas que urgen a la autorrealización del hombre en el contexto de su mundo vital. Estos fines existenciales contienen tendencias como, por ejemplo, la propia conservación, la plenificación de sí mismo, la reproducción, la educación, las garantías de paz y de orden. Gracias a la experiencia y a la reflexión sobre tales fines crece en el hombre la visión de lo que Messner denomina «existencia humana digna de un ser corporal e histórico»¹¹.

El fundamento epistemológico para mostrar este a priori ético-jurídico y de su justificación valorativa es la teoría de Messner sobre el juicio sintético a priori. Este planteamiento expresa, en la forma más sencilla, que experiencia y razón, interés y conocimiento, conocimiento del ser y conocimiento de principios, experiencia de la realidad ya dada y penetración en el orden racional, se hallan entre sí entrelazados a priori en cierta manera. Por justa que sea esta manera de ver, aparece, sin embargo, en un análisis más preciso de este planteamiento inductivo-ontológico, que, más allá de la presentación de tales necesidades, no se tiene en cuenta su último fundamento axiológico, la incondicional exigencia como fundamento auténtico de responsabilidad moral, como decimos hoy en lugar de la expresión «deber». El intento de Messner para determinar y asegurar los principios racionales, en tanto que verdades referentes al «ser así» de la realidad (en el sentido de la filosofía scheleriana de los valores), es tan sólo una expresión de estas dificultades, sin que sea capaz de resolverlas. Los juicios sintéticos, esto es, juicios fundados en la experiencia, no pueden proporcionar una validez incondicional. Ahí residía, también para Kant, el gran problema. La

(11) Cf. G. HÖVER, *Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanten Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik von Johannes Messner*, Düsseldorf 1981.

comprensión de la necesidad del imperativo categórico presupone ya la absoluta validez de la ley moral. Sólo es accesible —si es que, en definitiva, lo es— a una reflexión lógico-trascendental. No cabe fundamentar la presunción moral de carácter incondicional si no es mostrando la validez de las proposiciones jurídicas o normativas dotadas de un contenido.

Pero lo que sí es posible, mediante la experiencia refleja, es el conocimiento de la necesidad de ciertos presupuestos imprescindibles para el éxito de la vida humana en común. Así la vida, la integridad corporal, la propiedad, la libertad y también el matrimonio, la amistad con otra persona, salen a mi paso como una realidad que yo he de tener en cuenta. Estas realidades (bienes) constituyen el contenido de los derechos humanos y fundamentales referidos a las personas. En filosofía del derecho se habla de los bienes jurídicos reconocidos. Son datos de la experiencia que están de antemano dados a un orden racional de la vida humana en común. Exigen ser tenidos en cuenta y, en este sentido, se proponen como obligatorios. A su lado hay una serie de comportamientos humanos valiosos (virtudes morales), que resultan no menos imprescindibles para la vida comunitaria. Entre ellas se encuentran la honradez, la fidelidad, la justicia, la continencia y la mesura. La comprensión de que un respeto común hacia estos bienes y estas conductas es necesaria para la vida social, confiere un fundamento objetivo, tanto al orden jurídico como también a una ética material. En la historia de la cultura estos bienes y valores se hallan en la mayoría de los casos enumerados en una serie jurídica de carácter apodíctico. En el pueblo de la Alianza del Antiguo Testamento eran las listas del Decálogo. Forman en cierta manera un credo ético. Los preceptos y prohibiciones no son inmediatamente normas jurídicas prácticas, sino principios directivos (como ocurre con el catálogo de derechos fundamentales de las Constituciones modernas). El quinto Mandamiento, por ejemplo, tomado en su pleno sentido habría que traducirlo así: «recuerda Israel, la vida es un bien sagrado, está bajo la protección de Yahvé, tu Dios». Con esta afirmación, sin embargo, no está dicho todavía lo que esta protección de la vida exige, en la existencia cotidiana, de la actividad moral y jurídica de los hombres. Con demasiada frecuencia, en este mundo limitado, los distintos bienes e intereses chocan entre sí. Un juicio objetivo presupone que los distintos bienes (también puede hablarse de los fines existenciales del hombre) sean colocados entre sí en una relación, en un orden de jerarquía.

Puede afrontarse el problema intentando poner en relación crítica mutua las concepciones divergentes acerca del sentido de la actividad humana. Pero entonces se pondrá en claro en seguida que tal empresa es sólo posible sobre el trasfondo de una determinada concepción que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. Si se cree que la autorrealización del hombre consiste primariamente en la satisfacción de sus necesidades o, por el contrario, en una entrega

libremente querida a los demás, llegaremos a ordenaciones jerárquicas muy diferentes. Esta contraposición conduce indirectamente a otro aspecto. En todo intento de ordenación jerárquica de los bienes jurídicos es preciso aplicar **dos principios**: el **principio de fundamentalidad** y el **principio de dignidad**. El primero da preferencia a aquel bien que es presupuesto necesario para la realización de otro. En tal sentido, la vida es el bien jurídico más fundamental. Meta de un ordenamiento jurídico constituido por esta coordinación de bienes, sería, por tanto, «la seguridad y mantenimiento de la paz y luego la creación de los presupuestos materiales para una vida llena de sentido». El principio de dignidad, por el contrario, ordena los valores según la plenitud de sentido de cada uno. El que sea más alto se caracteriza por ser quien confiere sentido propio a otro quizá más básico. Este es el punto en que la fe ejerce su función peculiar en la creación y fundamentación de principios morales relevantes. Llama la atención hacia el último fundamento y la última meta de la libertad y, de este modo, hacia el fundamento y contenido de la dignidad humana. En Jesucristo, salvador de los hombres, se le muestra al hombre lo que significa ser hombre.

4. Para terminar, nos preguntamos en qué consiste la específica contribución de la ética iusnaturalista para la determinación del contenido que tiene el sentido de la pretensión de libertad articulado en los derechos humanos. La respuesta podremos formularla con mayor precisión, si tenemos en cuenta el doble carácter de todas las exigencias de los derechos humanos, a saber, el de ser tanto **exigencias político-jurídicas**, como también el de ser **exigencias morales**. Los derechos humanos como expresión de la libertad política, articulan el derecho fundamental del hombre a vivir en derecho, esto es, en una forma de existencia jurídicamente garantizada. Y esta libertad política resulta también aludida cuando se habla de los tres valores fundamentales de libertad, justicia y solidaridad.

Pero no es esto todo. Los derechos humanos siempre buscan además presentar y garantizar el mundo en que se desarrolla la vida humana, en su totalidad y pluridimensionalidad. Aquí es donde se hallan, ante todo, los llamados derechos sociales, como el derecho al matrimonio y a la familia, a la instrucción y educación, a la identidad cultural en usos, costumbres, lengua y arte, a la ciencia, incluyendo su específica configuración institucional y su empleo. Se dirigen especialmente contra el intento de una democratización de todos los ámbitos de la vida que ignora la independencia y estructura peculiar de los distintos sectores de la vida humana. Una politización de relaciones tales como, por ejemplo, las del matrimonio y la familia, no devuelve a sí mismas tales relaciones, sino que las destruye.

Bajo estos aspectos, la contribución primaria de la ética iusnaturalista no consiste tanto en la fundamentación de la libertad político-jurídica, cuanto en

mostrar un concepto institucional y comunicativo de la libertad. Si la libertad se entiende sólo desde el punto de vista político, o bien se empequeñece, reducida a la vida privada, o bien se hunde en la universalidad colectivista. La libertad exige también, en cualquier caso, una existencia dentro de la variedad de las formas reales de la vida común, y esto son las instituciones.

Pero, a todas luces, las formas institucionales de la vida, como expresión de la ordenación histórica de la personalidad dentro de la socialidad, han entrado precisamente hoy en una profunda crisis. La discusión acerca de los valores fundamentales no parece ser otra cosa, en una parte esencial de la misma, que la cuestión acerca del sentido y configuración de la institucionalidad en general. Sin embargo, querer remontar la crisis intentando reconstruir instituciones como el matrimonio, la familia, la instrucción y la educación, conforme al modelo de un pacto originario entre hombres en sí mismos asociales, con menosprecio además del natural desagrado de unas estructuras propias culturalmente desarrolladas, significa un profundo desconocimiento del sentido de libertad que tienen las exigencias propias de derechos humanos. Esta tarea de superar tal crisis sólo puede tener éxito en la medida en que se llegue a entender que dichas instituciones son una forma fundamental y necesaria, que ha de ser vivida en recíproca responsabilidad, de una existencia plenamente humana y en ese sentido también digna del hombre.

Conclusión

Intentaré resumir en forma de tesis algunas de las consideraciones anteriores.

1. La mediación de presupuestos objetivos, para la actividad responsable mediante la reflexión sobre la experiencia, no puede proporcionar una pretensión moral incondicionada. La palabra «incondicionado» alude a que «los objetivos de la actividad humana no tienen su origen en lo dado, como en una cosa que está ahí delante... El nuevo ser libre consiste en que el hombre obre bien, pero de una manera no usual; no obra bien sólo a causa de un alto valor, y ciertamente no sólo porque esté mandando, sino porque obrar bien es para él la expresión de una decisión incondicionada»¹². Se trata del acto fundamental de autodeterminación. El objetivo adecuado y plenificante de este querer sólo puede serlo la libertad incondicionada. Teológicamente, la libertad divina, fundamentadora de libertad, es el fundamento y la meta de la libertad humana.

(12) H. KRINGS, *Der Preis der Freiheit*, en: A. PAUS (Ed.), *Werte, Rechte, Normen*, Graz/Wien/Köln 1979, pp. 12 s.

2. La visión —proporcionada por la experiencia humana— de los bienes propuestos a nuestra actividad es capaz de conferir objetividad al juicio sobre la acción concreta y responsable. Un juicio universalizador, sin embargo, está determinado necesariamente por el hecho de que las metas, los bienes y los objetos están también condicionados. Validez universal significa validez para cada caso en el que se dan las condiciones supuestas. En el carácter condicional de las metas se halla la razón de que no haya un juicio incondicional del obrar humano. Sobre este punto, la indicación de Spaemann de que una ética teleológica universal no es concluyente, no nos presta ninguna ayuda.

3. La teoría del «grupo comunicativo» resulta, al nivel de la actual cultura científica, la expresión adecuada de una ética del «common sense». Pero si tal planteamiento debe llevarnos a unas máximas dotadas de contenido, es preciso que se integren en la argumentación todos aquellos presupuestos que aparecen como necesarios para la vida humana en común. No se trata solamente de la conducta de hecho, se trata de la convicción vivida. Una indicación en ese sentido está ya en la conciencia que actúa, aunque de modo precientífico, en búsqueda de principios morales relevantes y necesarios para la vida.

4. En la génesis de principios morales relevantes compete a la teología una función crítica y estimuladora. En tanto en cuanto la fe cristiana opta por ciertos valores, garantiza ideas que no deben olvidarse y corrige falsas preferencias, modifica en un grado nada insignificante el ámbito disponible para una eventual estimación de los diversos bienes.

Franz Böckle