

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

# ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
per Studi su Matrimonio e Famiglia  
Pontificia Università Lateranense

Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA  
Anno IV, n. 2 - Dicembre 1988

## SOMMARIO

**195** Premessa □ **197** Sommari □ **201** *Horst Seidl*, Plato's doctrine concerning the natural right of man in confrontation with the Sophists □ **211** *Michel Schooyans*, Avortement, démocratie et pluralisme □ **219** *Stephen Theron*, Liberty of indifference and sin □ **227** *Antonio Ruiz Retegui*, Sobre el sentido de la sexualidad □ **261** *Angel Rodríguez Luño*, El concepto de respeto en la instrucción *Donum vitae*

**273** NOTE CRITICHE □ *Joseph Seifert*, Substitution of the conjugal act or assistance to it? IVF, GIFT, and some other medical interventions. Philosophical reflections on the Vatican declaration «*Donum vitae*»

**287** IN RILIEVO □ *John Finnis*, Absolute moral norms: Their ground, force and permanence

**305** VITA DELL'ISTITUTO □ Situazione dei titoli di studio - Anno accademico 1986-1987

**306** INDICE DELL'ANNO 1988

© Istituto Giovanni Paolo II, 1988

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113

Abbonamento 1989 (2 numeri): Italia L. 28.000 - Estero US \$ 20

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma

A norma dell'art. 22 della L. 25/2/87, n. 67, le riviste sono escluse dalla sfera di applicazione dell'IVA (N.S. art. 2/I D.P.R. 633/72), con conseguente insussistenza dell'obbligo di fatturazione.

Un numero L. 15.000 (US \$ 11) - Per la diffusione della Rivista in libreria e l'acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 3595212/383062/310955 - c.c.p. 34452003



## PREMESSA

...respondes omnibus etiam diversa consulentibus

(SANT'AGOSTINO, *Confess.* 10, 26, 37;  
CSEL 33/1, 255)

*Lo stupore di Agostino di fronte alla forza unificante della Verità, capace di rispondere «omnibus etiam diversa consulentibus», è una esperienza comune a coloro che non mirano ad udire da Essa ciò che vogliono, ma vogliono piuttosto ciò che da Essa odono.*

*Siamo portati dalla pagina agostiniana a riflettere sul momento più intenso della vita dello spirito creato: la dialettica di verità e libertà. Dal modo con cui le due forze spirituali si incontrano, dipende il destino non solo del singolo, ma anche della società umana.*

*Già la sapienza pagana aveva chiaramente percepito questo dramma, come appare chiaramente dallo studio del Prof. H. Seidl. Platone, nella sua implacabile contestazione ai Sofisti, ha posto una delle radici fondamentali della nostra cultura. I diritti umani non sono l'espressione della forza, ma di un ordine razionale che precede — e dunque giudica — ogni esercizio della nostra libertà. Il «guadagno» platonico sta per essere dilapidato, come mostra l'articolo del Prof. M. Schooyans, soprattutto attraverso l'introduzione delle leggi abortiste.*

*Sradicata dalla verità, l'etica è evacuata sia perché non è più in grado di percepire l'esistenza di norme assolute (si veda la conferenza del Prof. J. Finnis), sia perché diventa muta sull'esperienza del male morale (articolo del Prof. S. Theron).*

*Ma il presente numero di *Anthropotes* prosegue anche la riflessione su alcuni punti dell'Istruzione *Donum vitae*.*

*Uno dei concetti centrali di questo Documento è quello di dignità umana e del rispetto dovuto alla persona. Nella logorrea di cui soffre la Teologia contemporanea, i due termini — dignità/rispetto — significano ormai tutto e il contrario di tutto. Lo studio del Prof. A. Rodríguez Luño intende chiarirli e rigorizzarli concettualmente.*

*Un altro punto assai importante del Documento, in ordine alla soluzione di molti problemi, è la distinzione tra «aiuto» e «sostituzione» dell'atto coniugale. L'articolo del Prof. J. Seifert si propone di chiarirla ulteriormente.*

*L'Istruzione parte dalla visione cristiana della sessualità umana-coniugale: il Prof. A. Ruiz Retegui ne fa una presentazione chiara e sintetica.*

*Il presente numero va in tipografia nei giorni in cui ricorre il decimo anniversario dell'inizio del servizio pastorale alla Santa Chiesa da parte di*

Giovanni Paolo II. «*Soliditas... illius fidei, quae in Apostolorum principe est laudata, perpetua est... Manet ergo dispositio veritatis et beatus Petrus, in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit»* (san Leone Magno). Grazie, Santo Padre, per questi dieci anni: abbiamo sperimentato in Voi il perseverare della solidità della pietra, quella solidità che Vi è stata donata col Vostro ingresso nella successione petrina.

C.C.

## SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

### H. SEIDL, *Plato's doctrine concerning the natural right of man in confrontation with the sophists*

L'autore intende dimostrare che, nei dialoghi «Gorgia» e «Le leggi», Platone, criticando i sofisti, arriva a delimitare la sua posizione in tre punti ai quali oggi non si dà, sfortunatamente, sufficiente importanza.

La bontà e la rettitudine sono, contrariamente a quanto pensavano i sofisti, oggetto di una conoscenza razionale scientifica. Il diritto naturale non è il risultato del libero espandersi degli istinti e delle passioni dei più potenti, come sostenevano i sofisti, ma costituisce un ordine dell'anima, accessibile solo attraverso la ragione.

Il diritto naturale, naturalmente retto e giusto, contrariamente a quanto affermato dai sofisti, si basa sulla naturalità razionale dell'uomo.

L'auteur veut démontrer que, dans ses dialogues «Giorgias» et «Les lois», Platon, en critiquant les sophistes, délimite sa position en trois points qui aujourd'hui sont, malheureusement, négligés.

La bonté et la rectitude sont l'objet d'une connaissance rationnelle scientifique, contrairement à la pensée des sophistes.

Le droit naturel n'est pas le résultat du libre épanouissement des instincts et des passions des puissants, comme l'affirmaient les sophistes, mais il constitue un ordre de l'âme, accessible seulement à travers la raison.

Le droit naturel, naturellement juste, est fondé sur la spontanéité rationnelle de l'homme.

### M. SCHOOYANS, *Avortement, démocratie et pluralisme*

L'autore affronta il problema in chiave socio-culturale ed etica. Dopo aver mostrato che democrazia e pluralismo si giustificano solo sulla base della regola d'oro: «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te», conclude all'affermazione che ogni tentativo di legalizzare l'aborto è in se stesso contrario alla democrazia e al pluralismo. Analizzate le conseguenze socio-culturali più gravi di una mentalità e legislazione abortista e più in generale anti-vita, l'autore mette in guardia dal grave rischio che nella società di oggi finisce per instaurarsi un eugenismo attivo.

Dall'interno di questa prospettiva, egli esamina poi due importanti implicazioni etiche del problema che concernono il tema della relazione con l'altro e quello della trasmissione della vita nella famiglia.

The author faces the problem in a social-cultural and ethical form. After having showed that democracy and pluralism find their justification only in the golden rule: «Do not make to others what you would not like that were made to you», he concludes the statement that every attempt made in order to legalize abortion is in itself contrary to democracy and pluralism. After having analysed the heaviest social and cultural consequences of an abortive and, more in general, of an anti-life mentality and legislation, the author warns us from the risk that an active eugenism could be established in our contemporary society. Then, from this perspective, he analyses two important ethical implications of the problem, concerning the subject of the relation with the other, and of the transmission of life within the family.

**S. THERON, *Liberty of indifference and sin***

Constatata l'assenza del concetto di peccato nella maggior parte dei sistemi di etica filosofica, l'autore intende provare che è invece necessaria la sua inclusione.

Egli mostra che la «libertà di indifferenza», introdotta in morale dall'occkamismo e matrice di molti sistemi di etica filosofica oggi dominanti, è incompatibile con la nozione corretta di peccato. Solo una concezione della libertà come «inclinata» al bene, e perciò creata, consente di riconoscere l'uomo come peccatore. D'altra parte, misconoscere l'idea di peccato significa inibirsi la possibilità di aderire al reale e di rinvenire le implicazioni etiche che contiene.

Etant donné l'absence du concept de péché dans la plupart des systèmes d'éthique philosophique, l'auteur veut, au contraire, démontrer que son inclusion est nécessaire.

Il démontre que la «liberté d'indifférence», qui a été introduite dans la morale par l'occamisme et qui est la source d'un grand nombre de systèmes d'éthique philosophique aujourd'hui dominants, est incompatible avec la notion correcte de péché. Seulement une conception de liberté comme «inclinée» vers le bien et, donc, créée, permet de reconnaître l'homme comme pécheur. D'autre côté, méconnaître l'idée de péché signifie s'interdire la possibilité d'adhérer au réel et de se rendre compte des implications éthiques qu'il contient.

**A. RUIZ RETEGUI, *Sobre el sentido de la sexualidad***

L'esperienza e la storia testimoniano la profondità di significato della sessualità umana, avvertita inseparabilmente dal suo essere all'origine del singolo uomo: la banalizzazione sia tecnica che ludica della sessualità denota impoverimento.

Il significato della sessualità è di essere una dimensione del dono di sé della persona: e il dono, l'amore della benevolenza, è la dimensione umana basilare, attraverso cui si riflette l'amore creativo; concretamente, è un modo di donarsi che ha come sue note peculiari la esclusività e la fecondità.

La fecondità umana è strettamente in relazione con l'amore creativo di Dio: il fine della generazione umana non è il corpo, bensì la persona del figlio, la cui anima individuale comporta un diretto intervento creativo di Dio; donarsi sessualmente è un simbolo reale dell'amore creativo di Dio.

Il significato stesso dell'atto sessuale, per il suo carattere di dono personale, esige che esso sia realizzato nella comunione personale del matrimonio.

Sia la contraccuzione, sia la fecondazione in vitro, ignorano il profondo significato della sessualità umana.

Experience and history give evidence on the depth of meaning of human sexuality, which is tightly connected to the origin of every single man: the technical and ludicrous vulgarization of human sexuality denotes impoverishment.

Sexuality is a dimension of the person's gift of self: and the gift, love of benevolence, is the basic human dimension, through which it is the reflection of creative love; actually, sexuality is a means of self giving, which has exclusiveness and fertility as its particular characteristics. Human fertility is tightly connected to God's creative love; human procreation's aim is not the body, but the person of the child, whose individual soul involves a direct creative act of God; the sexual gift of self is a real symbol of the creative love of God.

The real meaning of the sexual act, for its character of personal giving, requires that it is realized in the personal communion of marriage.

Both contraception and in vitro fertilization do not consider the deep meaning of human sexuality.

**A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El concepto de respeto en la Instrucción «Donum vitae»***

Il diverso modo di intendere il rispetto della vita umana rappresenta oggi la caratteristica distintiva di due opposte concezioni dell'uomo e del mondo. Per alcuni, ciò che determina il

rispetto della vita è un criterio di umanità socialmente accettato. Siccome l'embrione umano può arrivare a soddisfare un tale criterio solo se viene prima rispettato dagli altri, il rispetto così concepito non è altro che una concessione sociale, la quale diventa condizione costitutiva della persona. In senso contrario, l'Istruzione *Donum vitae* afferma che il rispetto è un atteggiamento moralmente e incondizionalmente dovuto al frutto della generazione umana fin dal primo momento della sua esistenza. L'autore mostra che la prima concezione è fondata su presupposti teologici e filosofici inaccettabili.

The different way of considering the respect for human life represents today the difference between two opposite conceptions of man and world. Some people think that a socially accepted criterion of humanity is what determines the respect for life. Since human embryo can satisfy this criterion only if it is first respected by other people, this kind of respect is only but a social concession, that becomes a constitutive condition of the person. On the contrary, the Instruction *Donum vitae* asserts that respect is an attitude which is morally and unconditionally due to the fruit of human generation from the first moment of his existence. The author shows that the first conception is founded on unacceptable theological and philosophical premises.

#### Note critiche:

J. SEIFERT, *Substitution of the Conjugal Act or Assistance to it? IVF, GIFT and Some Other Medical Interventions. Philosophical Reflection on the Vatican Declaration «Donum vitae»*

Secondo l'autore, perché un intervento possa essere definito assistenza all'atto, tra esso e gli effetti deve esserci una chiara continuità. Una interruzione totale del processo, uno iato fra la causa principale e l'effetto implicherebbe che quest'ultimo dipende innanzitutto dal nuovo atto, mancando la debita continuità. D'altra parte, perché si possa parlare di intervento è richiesto che l'intervento abbia una funzione di servizio relativamente modesto in rapporto alla funzione principale. In ultimo, durante l'intervento, l'effetto deve mantenersi all'interno del processo scaturito dall'atto personale.

Nonostante siano chiare le differenze che separano eticamente la GIFT dalla FIV, i criteri analizzati, secondo l'autore, escludono che essa possa essere considerata un'assistenza all'atto e, quindi, la sua liceità, in accordo con la *Donum vitae*. Nella GIFT manca la necessaria continuità del processo fra atto coniugale e generazione della persona: la decisione libera dell'équipe medica di riinserire i gameti nella tuba è la vera causa della fertilizzazione. In secondo luogo, l'intervento dell'équipe medica non può essere considerato subordinato e modesto, dato che dà nuovo inizio al processo. In ultimo, la GIFT non rispetta il significato pieno della relazione fra atto coniugale e vita umana, dal momento che l'atto coniugale viene ridotto a pura produzione del «materiale», i gameti, mediante il quale, con loro atti personali, altri (l'équipe medica) realizzano la fertilizzazione.

Selon l'auteur, une intervention peut être définie comme assistance à l'acte seulement quand entre elle et ses effets il y a une claire continuité. Une interruption totale du processus, un hiatus entre cause principale et effet entraînerait que celui-ci dépend avant tout du nouveau acte, à cause de ce manque de la continuité nécessaire. D'autre part, pour parler d'intervention, il faut qu'elle ait une fonction modeste par rapport à la fonction principale. Dernièrement, au cours de l'intervention, l'effet doit se maintenir à l'intérieur du processus qui naît de l'acte personnel.

Même si les différences qui séparent éthiquement GIFT et FIVET sont claires, les critères analysés, selon l'auteur, écartent que celle-là puisse être considérée comme assistance à l'acte, et, donc, sa liceité, selon aussi la *Donum vitae*. Dans la GIFT, il n'y a pas la continuité nécessaire entre acte conjugal et génération de la personne: la décision libre de l'équipe médicale de réinsérer les gamètes dans la trompe est la cause véritable de la fécondation.

Deuxièmement, l'intervention de l'équipe médicale ne peut pas être considérée modeste et subordonnée, étant donné que elle commence à nouveau le processus. Dernièrement, la GIFT ne respect pas le sens véritable de la relation entre acte conjugal et vie humaine, étant donné que l'acte conjugal est réduit à la simple production de «matériel», les gamètes, à travers lesquelles, par des actes personnels, d'autres personnes (l'équipe médicale) réalisent la fertilisation.

### **In rilievo**

J. FINNIS, *Absolute Moral Norms: Their ground, Force and Permanence*

Prima di una serie di lezioni tenute al North-American Campus del nostro Istituto, la riflessione del Prof. Finnis sull'esistenza di norme morali (determinate) assolute procede in due momenti. In un primo egli mostra i fondamenti filosofici e teologici dell'esistenza delle norme suddette; in un secondo mostra l'inconsistenza degli argomenti portati da chi nega. La sua conclusione è significativa: «Affermare che Bentham, Mill, Marx e, da un altro punto di vista, Machiavelli hanno ragione quando rifiutano l'esistenza di assoluti morali, e che tutto il popolo di Dio ha avuto fino a ieri torto quando ne ha affermato l'esistenza come verità costitutive della salvezza stessa... significa imboccare una strada che porta alla negazione che Dio abbia rivelato qualcosa al popolo».

Cette réflexion sur l'existence de normes morales (déterminées) absolues est la première d'une série de leçons tenues dans la section nord-américaine de notre Institut. Elle est divisée en deux moments. Dans le premier, il démontre les fondements philosophiques et théologiques de l'existence de ces normes; dans le deuxième, il démontre l'inconsistance des arguments soutenus par ceux qui nient.

Sa conclusion est significative: «Affirmer que Bentham, Mill, Marx et, d'un autre point de vue, Machiavelli, ont raison lorsqu'ils refusent l'existence d'absolus moraux et que tout le peuple de Dieu a eu tort jusqu'à hier lorsqu'il affirmé leur existence comme vérités constitutives du salut même... signifie prendre une rue qui mène à nier que Dieu ait révélé quelque chose au peuple».

## PLATO'S DOCTRINE CONCERNING THE NATURAL RIGHT OF MAN IN CONFRONTATION WITH THE SOPHISTS

HORST SEIDL\*

In order to better understand Plato's concept of natural right, we must take into consideration that he explains his own position, in the Dialogues «Gorgias» and «Laws», through confronting it with that of the Sophists. The Plato-interpretation of today has too little regard for this. The main points of his confrontation are, in short, the following:

- (1) For the Sophists the natural right is the advantage claimed by the more powerful men; for Plato, on the contrary, it is to be found in the welfare of all citizens, universally intelligible by reason.
- (2) The Sophists connect their understanding of the natural right of the more powerful with the morality of unrestrained instincts or passions. To this Plato opposes his morality of the virtues, of order and rule effected by reason in the soul as well as in the state.
- (3) The Sophists base their natural right on the nature of the instincts; Plato, on the contrary, on the rational nature of man.

Guided by these three view-points the present study will inquire how Plato, in «Gorgias» and «Laws» book X, criticising the Sophistic position of the natural right comes to his own one.

### 1) GOODNESS AND RIGHTNESS ARE, ACCORDING TO PLATO AND IN CONTRAST TO THE SOPHISTS, OBJECT OF RATIONAL SCIENTIFIC KNOWLEDGE

In the Dialogue «Gorgias» Plato intends — by three conversations of Socrates with the Sophists Gorgias, Polus and Callicles — to unmask their political rhetoric as a false art, and opposes to it the true political art of the philosopher as he conceives it. Doing this he reaches finally certain determinations about the good and the right or just. Let us follow

---

\* Facoltà di Filosofia Pontificia Università Lateranense, Roma.

the three conversations, beginning with that between Socrates and Gorgias:

The Platonic Socrates asks the Sophist first to state the nature of rhetoric and makes use here — as throughout the Dialogue — of an analogy with other arts: As every art, for instance medicine or architecture, has its own subject — in the case of the first, bodily health, in that of the second, a house — and disposes of a specific knowledge thereof, the same should be valid for rhetoric<sup>1</sup>. Gorgias, not accustomed to justifying his rhetorical activity, becomes aware only after a long interrogation 1. that rhetoric is directed to «man's most important good» (452a, d), namely to «what is just and unjust» (454b), and 2. that it intends as art a specific knowledge thereof which can be taught to one's disciple (i.e. to those who will become politicians). The aspect of teaching is for Plato very important (cfr. 449b, 454c/d-455a, 459e) because it is a criterium of a science.

Further, along on the conversation (454a sqq.), however, it turns out that the rhetorician has no science of what is good and just, but only meaning, and that he tries to persuade the citizens, in the assembly or in the law-court, only of that which he himself — by his «meaning without science» — takes to be good and just (455a). Hence he possesses only an ability to persuade which does not fulfill at all the claim of an art as science in regard to the good and the just, nor the claim of teaching<sup>2</sup>. That Gorgias, in fact, has with his rhetoric only a pretended knowledge (459b/c), he reveals also by his remark that rhetorical ability can be applied justly and unjustly (456a/b sqq); for, according to Plato, a criterium of the science about the good and the just would be that he who possesses it is himself just (460b) and able to make others just by teaching, so that he can apply this science only justly, not unjustly.

In the conversation between Socrates and Polus the latter renounces, right from the start, any claim to have by rhetoric either a scientific knowledge of the nature of good and just or the ability to teach it to others (416b sqq.). This renunciation, however, reveals, in the critical view of Socrates, consequently the proper intentions of rhetoric: Without knowledge of the good and the just the rhetorician exercises a mere abi-

---

<sup>1</sup> By preference Plato/Socrates uses the comparison with the medical art (for the first time 448b sqq. and then again several times) because, apart from the general analogy with all arts and sciences, here the special analogy is added between body and soul, bodily and soul's health, so that the following results: As the medical art is related to the bodily health, so the political art (which is to be determined by philosophy) is related to soul's health, to the good and just life. The general analogy of the other arts to the political one is marked as such explicitly by Plato 460b: *κατὰ ... λόγον*.

<sup>2</sup> Equally Protagoras, in the Dialogue of the same name, cannot sustain the claim, which he initially makes, that virtue is teachable. In the further conversation Socrates detects that Protagoras has no scientific insight into the nature of virtue.

lity of persuasion in order to flatter the crowds, speaking at their pleasure. In doing this he pursues only his own instinctive desires, namely for ruling over others<sup>3</sup> (the crowds, to dominate them and, by means of them, the opposite parties in the state or abroad).

The Platonic Socrates subjects, then, the Sophistical rhetoric to a sharp criticism: Being in itself a mere ability to persuade and flatter, this rhetoric, although pretending to be a true political art, is only a shadowy, illusory image of it. Thus, rhetoric has an analogous relation to the political art as the flattering art of dressiness to gymnastics, or as the art of pastry to medicine (464b sqq.). Further on, the Sophist's instinctive desire for power turns out, paradoxically, to be his weakness (466a sqq.), because he executes his violent actions (e.g. expropriation, killing etc.) without the capacity to fulfill a good. He acts, properly speaking, against his will; for without knowledge of the good and the just there is no free will, nor happiness. This knowledge, however, concerns the welfare of all so that it is better to suffer injustice than do it. And finally: unjust actions are verified as very ugly so that they cannot be intended properly by the will, if it is true that the will strives only for the good as the moral beautiful, which Polus also concedes (474c sqq.).

Callicles, with whom Socrates has his third conversation, refuses such a concession and tries to maintain that the unrestrained instincts and their fulfillment are more beautiful and better. Hence one must prefer the unjust action to the just one. Here a hedonistic position comes forth which identifies that which is morally good and beautiful with that which is pleasurable and desirable for the instincts. This position is based on a sensualism according to which our knowledge of the good as pleasurable expresses thereby that men do not possess any other knowledge than a sensitive empirical one<sup>4</sup>.

The critical examination of the Platonic Socrates shows, however, that this position is untenable: Since not every pleasure is desirable, one must distinguish between useful and noxious pleasure. But for this distinction a principle of judgement is needed which can be found only in reason. Due to this necessity the hedonistic and sensualistic position is already surpassed<sup>5</sup>. Furthermore, in order to have criteria for judging what is useful and noxious as well as what is good and bad, reason must acquire knowledge of the very nature of the good and the just to which

<sup>3</sup> Gorgias has not yet uttered these intentions so openly; but they are already indicated 452d in his words that rhetoric concerns «the most important good for men», «by which men are free themselves and rule over the others in each town».

<sup>4</sup> Therefore Callicles mocks at philosophy as a task of life, as it is represented by Socrates, and claims, in contrast to this, that it should rather function as an exercise for young people, but which should be abandoned by adults as a useless pastime.

<sup>5</sup> The confrontation with the hedonistic position here in *Gorg.* 473d sqq. has its parallel in *Prot.* 353c sqq.

reason must be related also itself essentially. By this consideration the Dialogue returns to the Platonic challenge of scientific knowledge regarding the good and the just which is indispensable for the political art.

As is known, Plato emphasizes in other Dialogues, dealing with the virtues (bravery, moderation, piety and others), the scientific character of them and defines virtue, on the whole, as the science of goodness. A corresponding result is reached in «*Republic*», book I, concerning justice: The thesis of the radical Sophist Thrasymachus according to which the right is the advantage of the more powerful men turns out as untenable by Socrates' critical interrogation; for this position requires the distinction between the illusory and the real advantage or usefulness of something which only «a master or a wise man» can make, on the grounds of science, as Thrasymachus himself must concede (340c sqq.). But he is unable, then, to realize his concession because — from his hedonistic and sensualistic view-point — he does not possess this science and identifies the good only with the advantage of the more powerful men. According to this view, what is just for the powerful men, appears unjust to the weak, submitted men (343a sqq.). In opposition to this Socrates clarifies that the science in each field — as the analogies with the other arts, like medicine, navigation etc. exemplify it — aims at the advantage and usefulness of the other citizens whom it serves (341a sqq.). Correspondingly the political art as science should aim at the universal, common welfare of all citizens. (It is an essential character of science to be directed to the universal).

## 2) THE NATURAL RIGHT, ACCORDING TO PLATO AND IN OPPOSITION TO THE SOPHISTS, REPRESENTS AN ORDER IN THE SOUL AND IS ONLY INTELLIGIBLE BY REASON

In the third part of the Dialogue «*Gorgias*» Callicles tries to attack Socrates' thesis that suffering injustice is better and nobler than doing it. He employs here the distinction between the right by law (convention) and the right by nature. According to this the traditional right represented by Socrates would be only one by law (convention) in order to protect the weak men against the powerful ones, whereas the natural right would be found in the advantage of the more powerful men. Along this line of argumentation Callicles reaches the opposite thesis that suffering injustice is unnatural and truly unjust. On the contrary, what traditionally is regarded as doing injustice, when leading to the advantage of the more powerful men, in truth is nobler and also more natural and just (482c/d sqq.).

Socrates' critical examination detects, however, that there is a difference between the more powerful and the better, and in order to become

aware of this distinction, science is needed, so that living and being better requires science and insight (488b sqq.). Callicles concedes this principle in the beginning, but abandons it later on because of his hedonistic view-point which finally comes forth: «This is noble and just by nature, frankly speaking, that he who will live justly must let grow his passions as much as possible and must not restrain them» (491e). Socrates refutes this assertion, then, by the argumentation, already mentioned (494c sqq.), i.e. that the pleasurable, the useful and the good are not the same, but different. Since there is good and bad pleasure, and all actions aim at a good as to their end — which Callicles also accepts (see below 499e) — actions are not always directed to pleasure. Thus one must not identify good and just with pleasure.

But Plato's main criticism is focused to this point that a life carried along by passion and pleasures, tyrannizing others, is in itself unruly. The Sophistic rhetorician-politician will, paradoxically, rule others without being able to rule himself (491d)<sup>6</sup>. Being himself in disharmony, he cannot live happily. Further, since by his ability of persuasion he evokes passions and pleasures in the others whom he intends to rule, he effects in their souls again an unruly and disorderly state. He does not rend the citizens better and happier, but brings about the contrary: he corrupts their souls.

In contrast to this the true political art takes care of the welfare of the citizens which is to be found in «the decency and order» of their souls (503d/e sqq.) The Platonic Socrates exemplifies it by drawing analogies between the soul and the body: As there is order, health and virtue in the body, analogously also in the soul there can be order, health and virtue which are comprised in «justice and moderation» (504d sqq.)<sup>7</sup>.

As the text in the «Republic» sets forth (506c/d sqq.), goodness is present in the soul by the virtues, and these again according to a certain order. That this order is conformed to human nature, Socrates shows by the analogy with the order (of parts, faculties and functions) in several things (like instruments, body, soul, 506d), as well as by an analogy with the order in the whole cosmos (508a)<sup>8</sup>. Thereby the discussion, which has

<sup>6</sup> On the contrary, we find, at the end of the Dialogue, the exhortation of Socrates to himself and to Callicles, 527d, that they, first, become better themselves and reach inner harmony in order to then enter into political affairs.

<sup>7</sup> The fundamental question of which kind the just man is, equal to the other question «how one must live» (492d), has led to two contrary positions with two opposed modes of life: the sophistic and the philosophical one (493d, 500b sqq.). The first position is refuted by the second, because the sophistic position is without insight in the nature of man and leads, contrary to human nature, to immoderateness and disorder; whereas the second position aims, with philosophical insight, at an inner order and self-control in the soul of man.

<sup>8</sup> In this way, G.P. MAGUIRE, too, evaluates this text in *Plato's Theory of Natural Law*, in «Yale Classical Studies», 10 (1974), 160 sqq.

proceeded from the aspect of the «natural right», comes to its end. From this point on the «natural right» is no longer explicitly mentioned. Callicles' position according to which the «natural right» would be found in disorderly and unruly comportment in the unrestrained passions of the more powerful men, is now refuted. Instead of this the Platonic Socrates finds the natural right in a certain order in the soul which concerns the two fundamental virtues, justice and moderation.

It is in «*Republic*» book IV that we learn upon which order in the soul these virtues rest naturally: From the fact that there are different functions of the soul he concludes that there are different faculties in the soul: the appetitive, the brave and the rational faculties. Their order to one another is of such a kind that by nature the appetitive faculty is determinable, «obedient», controllable by reason — the faculty being in itself undetermined and «unlimited». Therefore this faculty has the lowest rank. On the contrary, reason is the determinant, controlling ruling faculty and has the highest rank, whereas the brave faculty has an intermediate position, since it can be ruled by reason, on the one hand, and can rule the appetitive faculty, on the other. Now, if each of the three faculties fulfills «its task regarding ruling and being ruled» (433b), and thereby reaches its perfection, then the soul acquires the three virtues of moderation, bravery and wisdom and, by the harmonious order of all the three, the virtue of justice. This global virtue, justice, is, so to speak, the health of the soul which has its analogy in the health of the body and corresponds to the nature of the soul: «Effecting justice means that we bring the (above mentioned) faculties of the soul in the natural relation of ruling and being ruled to one another; effecting injustice, however, means that we bring them in an unnatural relation of ruling and being ruled» (444d).

Since from the natural order in the soul the virtue of justice comes forth, it is in this order that the «natural right» is present. J. Wild refers to this text, too<sup>9</sup>. He also quotes other texts which always mention a certain order in the soul and characterize it as natural. The «*Laws*» (870b) speak of the subordination of external goods to the good of the body, and of the subordination of the bodily goods to the good of the soul; for «the body is naturally for the sake of the soul». According to another passage (631d) «the human goods» (health, beauty, bodily strength and so on) are «naturally» subordinate to the «divine» ones (insight, prudence, justice, bravery and others).

The «natural right» rests on the natural faculty of reason to rule in the soul over the other faculties. Reason can win insight in this natural order. A certain self-knowledge of soul is connected with the virtue of

---

<sup>9</sup>J. WILD, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago-London 1953, 155. The quotation of other texts see 138-149.

moderation. The Dialogue «Charmides» which deals with this virtue, speaks of a «science of science» (168b sqq., what is later called «conscience»).

### 3) THE NATURAL RIGHT, ACCORDING TO PLATO AND CONTRARY TO THE SOPHISTS, IS BASED ON THE RATIONAL NATURE OF MAN

Along with the discussion in the Dialogue «Gorgias» concerning the natural right there is another one in the «Laws», book X, which deals with the presupposition of this right in the nature of man. Plato is here again in confrontation with the Sophists, this time because of their endeavour to base their concept of natural right (as the advantage of the more powerful men) on human nature, and on nature taken as a whole, as the Presocratics understood it. This motivates Plato to elaborate a new concept of nature and natural right.

The larger context of book X is determined by the penal laws against violent acts, especially the violation of the religious cult. This sort of violation is sustained by the Sophists, who deny the existence of the gods. Plato, in the prooemium to book X, first examines their doctrines in order to refute them and then goes on to prove the existence of the gods. The Sophists' atheism results from their principal view-point according to which all cultural efforts of men, like religious cult, the constitution and legislation of civil society and so on, have come to be «not by nature», but «by law» (convention), «by art» (888d sqq.) This is argued with the help of Presocratic doctrines, in particular of Empedocles, according to whom «by nature» there are only certain material elements so that the human soul or reason, as well, which produces all the cultural efforts, does not exist by nature, because it is composed out of those natural material elements. Thereby the existence of the gods is negated also; for the astral gods, like of sun and moon, are nothing else than lifeless «earth and stones»<sup>10</sup>.

The Sophists deny expressly, as Plato reports further on, that there would be a natural right in jurisdiction and legislation: «Concerning finally the right, there is no one by nature, but always men are in conflict thereof and determine it now in one way, now in another...» (899e).

Plato, in order to clarify his opposition to the Sophistic concept of right, takes up again the Sophistic distinction between that which is by art or convention and that which is by nature and even accepts it himself. But he criticises their (Presocratic) concept of nature as being too narrow (891c sqq.). Plato himself enlarges and deepens the concept by

---

<sup>10</sup> Cfr ANAXAGORAS, fragm. (Diels-Kranz) 59 A 1, A 42.

arguing that «nature» represents generally every first cause or principle by which something comes to be or is and that it does not only embrace the material elements, but also — even in a higher degree — immaterial principles, such as the soul or reason, which therefore by no means can be derived from material elements (891e sqq.). «The soul» and «all that is kindred to the soul», like the cultural efforts, are «more original than all that belongs to the body» (892a). «Thus opinion and care, reason, art and law must be more original than hard and soft, heavy and light» (b); for they are in a higher degree by nature than those material things. Accordingly, we can add, there is a natural right, based on the nature of man, because this nature rests specially also on the rational soul<sup>11</sup>.

That there are immaterial principles, and thereby also gods, Plato proves, then, by means of a long argumentation (893b sqq.) which, starting from the moved material things and their different types of movement, concludes finally to principles which move themselves and must be immaterial (because being moved is a main characteristic of material things)<sup>12</sup>. Now, the souls of the terrestrial animals and of men are defined as such principles, as well as the souls of the heavenly bodies which, in ancient view, are endowed with souls. These are identified with the astral gods whose existence thereby is proved.

In conclusion, our examination of Plato's texts can be summarized in the following items:

1) Plato does not deny the important distinction, first made by the Sophists, between the conventional and the natural right as such. In the Platonic position the natural law does not compete with the positive law and right, nor with the free moral decision to action, but is rather the natural foundation of these<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> How natural right, the foundation of moral good life, is connected in man with the divine, universal law, we can see from other places as e.g. book IV 715a: «The God who — as the well known (perhaps Orphic?) old saying reveals to us — keeps in his hand the beginning, the end and the middle of all things, proceeds without a fault, according to nature, his eternal way. Justice accompanies him always, the avenger against those who abandon the divine law. Everyone who desires to become happy, follows justice in humility and modesty». He who does injustice, the text continues, and trespasses against the natural order, established by God, commits this «abandoned by God», not without punishment.

Regarding the concordance of the human soul or reason with divine reason, see also X 897b.

<sup>12</sup> The argument has been taken over by Aristotle in *Physica* VIII who enlarges it by an important further step, leading from that which moves itself — which is, strictly speaking, only the living being — to the unmoved moving principle: first to the soul in the living beings, and finally to those of the celestial spheres. Later, ST. THOMAS AQUINAS has adopted the kernel of this argument (in his first proof of the existence of God, *ex parte motus*, *Summa theol.* I, q. 2, a. 3), cfr my edition: Thomas v. Aquin, *Die Gottesbeweise* (Meiners Philos. Bibl. vol. 330), Hamburg 1986.

<sup>13</sup> About the relation between the conventional and the natural law, cfr also R.W.

2) The cultural efforts of men, also in fulfilling the right, is based upon a natural order in the human soul which is linked to a higher order in the larger community of the state and, finally, in the whole cosmos. Reason is always the principle of order, in the first instance a divine reason and a cosmic one<sup>14</sup>, in the second instance a human one which can apprehend the order in the cosmos and in the soul, taking orientation therefrom. Self-knowledge is also required. The existence of order in the soul is seen in the principal virtues of justice and moderation. Thus the natural law indicates, in general, how to live and to act well, i.e. justly and moderately, avoiding injustice and immoderateness.

3) Since natural principles are not only certain material elements, but also, and in a higher degree, the soul or reason, it results that the nature of man is not only determined by the body, but also, and even more decisively, by the soul and the highest ruling principle in it, i.e. by reason<sup>15</sup>.

---

HALL, *Plato*, London 1981, Chap. 2: «The Controversy of Convention or Nature as the Basis of the State».

For the rest, we find the present point and the other two points of view also in Aristotle and St. Thomas Aquinas who have elaborated them further. The natural law corresponds here to a natural morality in man, cfr my article: *Natürliche Sittlichkeit und metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas v. Aquin*, in «Studi tomistici», 25 (*The Ethics of St. Thomas Aquinas*), Rome 1984, 95-117; with reference to the natural law in ARISTOTLE's *Nicom. Ethics*, 109-111.

<sup>14</sup> Regarding the cosmic reason, see e.g. in *Phileb.* 28d sqq.

<sup>15</sup> In regard to these presuppositions from the side of natural philosophy and psychology in the Platonic ethics, a place in *Phileb.* 23c. sqq. is particularly revealing: According to this text the sensual and the intellectual part of the soul are related to each as an undetermined, but determinable principle to the determining efficient principle, i.e. the reason. The virtues, then, are the forms, measures, determined by intellect/reason in the indetermined sensuality. According to the «Laws» 631c reason gives the measure, norm, for the «divine virtues». Cfr also 897c sqq.



## AVORTEMENT, DÉMOCRATIE ET PLURALISME

MICHEL SCHOYANS \*

Nous entendrons beaucoup parler, dans les prochains mois, du deux centième anniversaire de la Révolution française, et en particulier du deux centième anniversaire de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Nous entendrons également beaucoup parler, en cette année 1988, d'une autre déclaration particulièrement importante dans l'histoire de l'humanité: la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, de 1948. Un troisième événement, dont l'importance est comparable aux deux premiers, a été célébré le 13 mai 1988, avec une surprenante discretion: c'est en effet le 13 mai 1988 qu'a été proclamée au Brésil l'Abolition de l'esclavage. C'était il y a 100 ans à peine.

Les trois événements que nous venons d'évoquer présentent une importance vraiment capitale dans l'histoire de la maturation de la conscience démocratique dans nos pays. En effet, ce qu'ont fait, en quelque sorte, les Révolutionnaires de 1789, c'est prendre conscience d'un fait majeur: si la liberté est bonne pour les rois et pour les nobles, elle l'est aussi pour les autres citoyens. La liberté ne découle pas d'une concession émanant du pouvoir royal; elle est attachée au fait que dès qu'un homme est homme, il a le droit d'être reconnu titulaire de «droits inaliénables» et «im-prescriptibles» — pour reprendre les célèbres expressions apparaissant dans cette Déclaration. Au terme d'une longue discussion, que font donc les Nations Unies, en 1948, lorsqu'elles se mettent d'accord pour déclarer l'universalité des droits de l'homme? Considérons les préambules de cette Déclaration: on y voit que les Nations Unies tirent les leçons de la guerre mondiale 1939-1945, qui venait de se terminer. Les Nations Unies s'interrogent sur les causes profondes de cette guerre, et elles envisagent les remèdes qui doivent être pris si l'on veut prévenir à tout jamais de tels désastres.

1988, c'est la date où au Brésil, les esclaves noirs sont proclamés, déclarés hommes libres: ce qui justifie que des hommes soient reconnus libres ne tient pas à leur santé physique, ni à la couleur de leur peau, ni à leur statut social; cela tient tout simplement à leur condition d'hommes.

---

\* Professeur à l'Université de Louvain

De fait, si nous jetons un coup d'oeil sur l'histoire de l'Occident, et en particulier sur l'histoire politique de nos nations, nous constatons aussitôt que ce qui fait marcher les peuples, et en particulier ce qui fait marcher les opprimés et les pauvres, c'est la conscience qu'ils ont de leur dignité. Une dignité qui ne tient pas à une concession octroyée par un pouvoir quelconque, mais qui est innée, naturelle, inaliénable. L'histoire atteste que les hommes font l'expérience du déni de cette dignité, de la non-reconnaissance de cette dignité. Les hommes savent très bien qu'ils ont droit à la vie, non parce qu'une instance quelconque leur concède ce droit, mais tout simplement parce qu'ils sont hommes.

C'est pour le même motif fondamental que les hommes ont droit à la liberté: celle-ci est constitutive de notre être; chacun d'entre nous a le droit d'être reconnu comme un être libre, comme quelqu'un qui a droit à la vie. Cette communauté de droits inaliénables et imprescriptibles est à la fois le fondement et l'expression de l'égalité fondamentale de tous les hommes. La grande marche faite par l'humanité au fil des siècles a donc conduit à cette idée très simple selon laquelle *tous les hommes*, du simple et seul fait qu'ils sont hommes, *sont libres et égaux*, qu'ils ont tous la même dignité; qu'en particulier ils ont tous le même droit fondamental à la vie, et le droit d'être respectés et reconnus comme égaux par tous les autres hommes.

C'est ce que la tradition libérale, dans ce qu'elle a de meilleur, a parfaitement compris. C'est par exemple ce que cette tradition a entériné en Belgique, en 1867, le jour où, sous un gouvernement libéral, a été proclamée une loi interdisant l'avortement. Remarquons immédiatement que cette interdiction, assortie de sanctions pénales, n'était que l'envers négatif d'une disposition positive. La loi de 1867 a en effet été mise en place pour protéger la vie et les droits fondamentaux de l'être humain au stade le plus infime de son existence.

D'une certaine façon, du reste, nous nous retrouvons en 1867. Les problèmes que l'on débat actuellement en matière de respect de la vie sont en effet d'une conséquence décisive pour l'avenir de notre société. Aussi bien, lorsqu'on presse le législateur de libéraliser l'avortement, on ne s'attaque pas à un problème ponctuel. «Un petit changement dans les lois civiles, remarque Montesquieu, produit souvent un changement dans la constitution. Il paraît petit et a des suites immenses»<sup>1</sup>. En fait, ce qui se produit lorsqu'on s'attaque à la législation protégeant l'enfant non-né, c'est un changement profond dans la qualité de la société elle-même. A partir du moment où la loi opère une discrimination entre différentes catégories d'êtres humains selon le degré de leur développement physique,

---

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, *Matériaux pour «l'Esprit des lois»*, Extrait de «Mes pensées», n. 414, dans *Oeuvres complètes*, Edition R. CAILLOIS, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1951, tome 2, p. 1112.

elle apporte sa sanction à un système de discrimination faisant échec à l'idée d'universalité, c'est-à-dire à la conquête majeure de la conscience démocratique en Occident. Ce qui fait la dignité de l'universalité des hommes, c'est tout simplement qu'ils soient hommes. Or à partir du moment où cette reconnaissance est conditionnée, et plus précisément subordonnée à des critères finalement subjectifs, on réintroduit dans la pratique politique et dans la pratique juridique des critères arbitraires de discrimination et de ségrégation, qui ne peuvent que déboucher sur des formes sophistiquées de totalitarisme.

Ce qui caractérise la démocratie, ce ne sont pas «des opinions», «des façons de voir», entre lesquelles la majorité pourrait opter. Ce qui fait l'essence même du *consensus* démocratique est *antérieur* à toute discussion où interviendrait le critère de la majorité. Ce qui signale l'entrée en démocratie, c'est en effet un événement d'ordre éminemment *moral*. C'est pourquoi il n'est vrai qu'en démocratie tout puisse être réglé selon le seul critère de la majorité. A la racine de l'instauration de la démocratie, se trouve très précisément la volonté inébranlable de respecter tout homme sans distinction, sans aucune discrimination, et cela quelles que soient par ailleurs les différences — qui sautent aux yeux — caractérisant chacun d'entre nous. Ce qui signale l'entrée en démocratie, c'est le libre consentement de tous à l'idée selon laquelle tous nous sommes égaux en dignité, que tous nous sommes nés libres, et que tous, par conséquent, ont le droit primordial à la vie.

On pourrait exprimer les choses autrement. Le pivot de toute société démocratique c'est ce qu'on appelle, dans toutes les grandes traditions morales de l'humanité, la *règle d'or*. «Ce que tu tiens pour haïssable, ne la fais pas à ton prochain»: tradition judaïque. «Ne blesse pas autrui de la manière qui te blesserait»: tradition bouddhiste. «Telle est la somme du devoir: ne fais pas aux autres ce qui à toi te ferait du mal»: tradition hindouiste. «Voici certainement la maxime d'amour: ne pas faire aux autres ce que l'on ne veut pas qu'ils vous fassent»: tradition confucianiste. «Nul de vous n'est un croyant s'il ne désire pour son frère ce qu'il désire pour lui-même»: tradition islamique. «Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-même pour eux: voilà la Loi et les Prophètes»: christianisme. Maintes fois reprise et reformulée par les philosophes, dont Kant, cette règle d'or se résume à ceci: «Tu ne feras pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse». Cette même règle trouve l'une de ses expressions multiples dans un autre précepte, simple, élémentaire, fondamental — et néanmoins mis en question aujourd'hui: «Tu ne tueras pas».

Car en effet ce qui est aujourd'hui en question, c'est le principe même du respect de la vie physique et de la vie psychologique de tout homme: c'est l'intégrité de tout homme; c'est la liberté, l'égalité de *tous* les hommes. C'est le droit de *tout* être humain à la vie. Ce sont ces droits qui justifient, de la part du législateur, une protection juridique. Le

régime démocratique se caractérise par le consentement de tous à ce principe fondamental. C'est à partir de là que l'on peut *et que l'on doit faire jouer le pluralisme*. Le fondement de celui-ci n'est pas à chercher ailleurs que dans le respect dû à chacun. C'est à partir de cette reconnaissance de tous par tous que peut jouer la règle de la majorité. Mais si la règle de la majorité est réduite à une pure question arithmétique, si cette règle est invoquée pour faire échec au principe fondateur de la démocratie, alors la démocratie devient évanescante, entre en sursis et est, à terme, vouée à la perversion.

Ce que nous exposons ici est confirmé de façon surprenante par les études contemporaines consacrées au *totalitarisme*. Depuis l'expérience fatidique du régime hitlérien, on s'est beaucoup interrogé sur la nature du totalitarisme. Plusieurs ouvrages célèbres dont l'un d'Hannah Arendt, qui fut l'une des confidentes de Heidegger, sont consacrés à ce dossier<sup>2</sup>. Parmi les ouvrages plus récents sur cette question figure celui de Jean-Jacques Walter, intitulé *Les machines totalitaires*<sup>3</sup>. Dans cette étude, M. Walter explique que l'essence du totalitarisme consiste à *s'attaquer au moi*. Le totalitarisme s'en prend non seulement au corps, à l'intégrité physique; il s'attaque aussi au moi *psychologique*, à la personnalité, qu'il détruit donc dans ses deux dimensions physique et psychologique. L'essence du totalitarisme consiste donc à détruire le moi dans les deux dimensions fondamentales de son existence.

Il n'est dès lors guère étonnant que nous retrouvions aujourd'hui une alliance aussi curieuse qu'inattendue entre *le mensonge et la violence*. Car pour que la violence physique puisse s'exercer sur des êtres humains, il faut qu'a un certain degré notre psychisme soit pour ainsi dire domestiqué, que notre volonté soit colonisée, que notre intelligence soit trafiquée au point que nous soyons amenés à appeler bien ce qui est mal, mort ce qui est vie.

Et c'est bien là le coeur du drame. Non seulement on s'attaque à des êtres humains sans défense, mais on ne pouvait en arriver à ce degré de perversion sans passer par la destruction du moi, sans s'en prendre à *notre* moi. Le totalitarisme pervertit les volontés et les intelligences. Il tabille sur la capacité extraordinaire qu'ont les hommes de s'aveugler face à des vérités évidentes, de refuser la lumière, et de se fermer à toute interpellation venant d'êtres sans défense. En ce qui concerne le cas précis de l'avortement, jamais les sciences biomédicales ne nous ont donné des motifs aussi pressants de reconnaître la présence d'êtres humains dès le stade le plus infime de leur surgissement. Mais jamais non plus n'a été aussi

<sup>2</sup> HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 2<sup>e</sup> édition, Meridian Books, New York 1959.

<sup>3</sup> JEAN-JACQUES WALTER, *Les machines totalitaires*, Edition Denoël, Paris 1982. On se reporterà non moins utilement à l'ouvrage d'IGOR CHAFAREVITCH, *Le phénomène socialiste*, Edition du Seuil, Paris 1977.

profonde la capacité d'aveuglement des hommes face à des vérités qui pourtant, aujourd'hui, s'imposent avec plus de force encore que naguère.

Les débats qui nous interpellent aujourd'hui portent précisément sur le rôle des pouvoirs publics, et en particulier de l'Etat, en matière de respect de la vie. Paradoxalement, si la liberté et l'égalité de tous les hommes ne sont guère discutés dans nos pays de tradition démocratique, il n'en va nullement de même à propos du droit à la vie. Certains milieux pressent les pouvoirs publics d'intervenir afin de définir *qui* peut vivre et *qui* doit mourir. Or à partir du moment où l'on demande à l'Etat de procéder à ce genre de définition discriminatoire, la démocratie elle-même se trouve pervertie dans son essence. A partir de ce moment en effet, ce qui est objet de contestation, c'est le respect qui, en démocratie, est dû à chaque homme.

En outre ce qui est également mis en route, c'est un processus pratique qui se concrétise dans la constitution d'un corps d'agents d'un type nouveau qui vont concrétiser les changements opérés dans les mentalités et entérinés par les législations.

Un exemple peut être invoqué ici — mais il est de taille —, c'est l'exemple du corps médical. On sait combien le rôle du corps médical a été considérable dans la consolidation du régime nazi, et dans la mise en oeuvre des programmes hitlériens d'eugénisme<sup>4</sup>. On sait également combien est importante, jusqu'aujourd'hui, la collaboration d'un certain nombre de médecins, en particulier de psychiatres, avec le régime soviétique<sup>5</sup>.

Ce que l'on sait moins c'est qu'il existe aujourd'hui de nombreux médecins qui, travaillant dans le Tiers Monde, coopèrent à la mise en route de vastes programmes de stérilisations, dont les plus pauvres sont les premières victimes. Un médecin de Rio de Janeiro, particulièrement averti de ces questions, nous assurait récemment que quelque 70% des stérilisations pratiquées au Brésil étaient faites dans les cliniques publiques, qui ne sont guère fréquentées que par les pauvres. Ainsi, en plus des avortements de convenance, des programmes sont-ils mis en route en vue d'instaurer un eugénisme actif dont la pratique concrète se traduit par des stérilisations et des avortements.

Aussi bien, une fois que les mentalités ont été perverties, qu'on a inversé l'ordre des valeurs, que le mal est déclaré bien, que la mort est ap-

<sup>4</sup> Sur ce dossier, voir ROBERT J. LIFTON, *The nazi doctors. Study of the psychology of evil*, Ed. Macmillan, Londres et New York 1986; GERHARDT HIRSCHFELD, *The policies of genocide. Jews and soviet prisoners of war in nazi Germany*, Ed. Allen & Unwin, Londres 1986; YVES TERNON - SOCRATE HELMAN, *Les médecins allemands et le national-socialisme. Les métamorphoses du darwinisme*, Ed. Casterman, Tournai-Paris 1973.

<sup>5</sup> L'importance de la répression psychiatrique apparaît dans l'ouvrage d'AVRAHAM SIFRIN, *L'URSS: sa 16ème république. Premier guide des camps de concentration et des prisons en Union Soviétique*, Stephanus-Edition, Seewis (Suisse) 1980. Dans cet ouvrage, on trouve, pp. 24-33, une carte et une liste des prisons psychiatriques connues. Détails par villes et régions dans le corps de cet ouvrage.

pelée vie et la vie, mort, — à partir de ce moment-là on trouve toujours une partie du corps médical consentant à exécuter ces programmes «biopolitiques». Ainsi ceux-là mêmes qui, par vocation, devaient être les bergers de la vie, deviennent-ils artisans de la mort.

Ce dont nous sommes actuellement témoins n'est du reste qu'une étape. Ainsi qu'on l'a maintes fois expliqué, l'avortement et la stérilisation ne sont que des jalons vers d'autres «conquêtes», et en particulier vers l'euthanasie<sup>6</sup>.

Plus fondamentalement encore, ces différentes étapes nous acheminent vers un changement radical de morale. Les problèmes auxquels nous sommes présentement confrontés ne sont en effet pas d'ordre simplement médical ou juridique; ils sont d'ordre philosophique. Quels sont ces problèmes? On peut les résumer en quelques questions: Suis-je moi la mesure d'autrui? Ai-je le droit de mesurer autrui à l'une de mes convenances? De calibrer son existence au gré de mon utilité particulière, de mes intérêts, des intérêts de mon entourage? Autrui n'aurait-il pas tout simplement des droits du seul fait qu'il est différent, qu'il est lui-même? Puis-je, moi, et à quel titre, m'imposer à autrui à tel point que, me posant en nouveau Prométhée, je m'estime autorisé à le posséder non seulement dans sa liberté, mais dans son existence même? La nouvelle morale que l'on veut introduire n'est-elle pas une morale hédoniste, c'est-à-dire du plaisir individuel? Une morale au service de laquelle se mettrait le médecin complaisant, faisant de la médecine *pour faire plaisir*? Allons-nous balancer une morale au terme de laquelle l'autre, tout simplement parce qu'il est autre, mérite non seulement d'être toléré, mais reconnu, accepté et même aimé? Voilà donc un premier enjeu de ce débat.

Or ce même débat comporte un volet qui dépasse les problèmes soulevés par une morale étroitement individualiste. Il faut en effet que nous nous interrogeons sur la question de savoir s'il existe, et pourquoi, de par le monde, une minorité «éclairée» habilitée à dire ce qui est bon ou ce qui est mauvais pour l'espèce humaine. On sait que sous la modальité de la morale de la race, cette morale de l'espèce a fleuri sous le IIIe Reich. Cette morale est du reste encore largement préconisée aujourd'hui. Parmi les partisans les plus bruyants de l'avortement, il en est qui, actuellement, préconisent une sélection systématique à opérer par un personnel «éclairé» et «qualifié». Ce personnel «spécialisé» purgera l'humanité de ses mauvais ferment. Elle ne retiendra comme être humain à part entière que ceux qui auront été sélectionnés selon des critères d'eugénisme à la fois physique et psychologique. Ce qui est ici en jeu, c'est la restauration d'une catégorie particulière d'êtres humains, auxquels Hitler avait donné un nom tout à fait significatif. Après Nietzsche, qui avait inventé le «sur-

---

<sup>6</sup> Nous avons examiné plus en détails les divers problèmes que nous touchons ici dans *Maitres de la vie, domination des hommes*, Coll. «Le Sycomore», Ed. Lethielleux, Paris 1986.

homme», Hitler a inventé l'*Unmensch*, celui qui n'est pas homme et qu'on peut par conséquent utiliser à toutes les fins imaginables.

Il convient donc que nous prenions la mesure de notre extrême fragilité. Konrad Lorenz a consacré des études célèbres aux mécanismes instinctifs qui gouvernent la conduite de l'animal. Ces mécanismes sont pour ainsi dire «imparables», ils ne ratent jamais. Or contrairement à ce qui se passe chez l'animal, les mécanismes instinctifs qui se retrouvent chez l'homme peuvent, eux, être détraqués. L'animal peut être inhibé instinctivement au moment où il est sur le point de porter à son adversaire un coup mortel. Chez l'homme ce mécanisme peut être déverrouillé. Le psychisme humain est vulnérable, fragile. Des études récentes suggèrent qu'il est possible de «dématerniser» une femme, c'est-à-dire d'inhiber en elle l'instinct maternel, de l'expurger de son sentiment maternel. Il est possible aujourd'hui de déposséder des couples de toute responsabilité dans le domaine de la transmission de la vie. L'exemple de la Chine en est une vivante illustration. Il est possible de procéder à une large étatisation de la procréation humaine, selon des critères strictement définis par les pouvoirs publics, qui n'hésitent pas à assortir leur planification d'un appareil de coercition d'une totale efficacité.

Cela revient à dire que nous sommes témoins de nouvelles formes d'*aliénation* de la personne humaine. Ces formes d'aliénation passent par le psychisme humain, et atteignent finalement l'homme dans son intégrité physique. C'est en effet l'homme qui est visé dans ce qu'il a de spécifique au niveau de son *intégrité* et de son *intégration*, c'est-à-dire au niveau des deux registres selon lesquels se déploie la vie humaine: physique et psychique.

En conclusion, le débat que nous avons évoqué concerne certes les chrétiens en particulier, mais il nous concerne tous d'abord en tant qu'hommes. Dans ces matières, il est faux que les chrétiens désirent imposer leur morale à tout le monde. Heureusement, pour l'honneur de l'humanité, la défense inconditionnelle de la vie humaine n'est pas le monopole des chrétiens. Il existe de par le monde d'innombrables hommes de bonne volonté qui, à la façon des libéraux belges de 1867, partagent intégralement la vision chrétienne de la vie humaine. Le problème est donc *d'abord* philosophique, juridique, et il trouve un éclairage saisissant dans les découvertes biologiques et médicales contemporaines.

Ceci dit, le respect de la vie humaine intéresse le chrétien à des titres particuliers. Il faut rappeler d'abord à ce propos qu'à partir du moment où l'homme introduit dans sa façon d'agir, et par conséquent dans sa façon de penser (ou inversément c'est selon), un principe de discrimination, il cesse de voir dans *tout* autre homme l'image resplendissante de la munificence de Dieu. A partir du moment où on considère que telle catégorie d'êtres humains ne méritent pas d'être respectés, s'introduit dans la conduite un principe d'athéisme pratique qui aboutit tôt ou tard à l'athéisme théorique et à l'athéisme militant. En effet, à partir du moment

où, sur un seul cas particulier, nous enfreignons le principe *universel* selon lequel tout être humain est une image vivante de Dieu, nous usurpons le rôle de Dieu; nous nous posons en mesure d'autrui, et nous considérons que d'une certaine façon il nous revient d'être *créateurs* d'autrui.

En second lieu, face à la poussée individualiste que le climat néolibéral actuel contribue à stimuler, le chrétien doit réagir en refusant de résoudre les problèmes moraux selon des critères d'intérêt, de plaisir ou d'utilité. Le critère fondamental qui doit guider la vie morale du chrétien, c'est finalement le désir de s'ouvrir à l'autre. Comment pourrions-nous accueillir Dieu dans notre existence, si nous refusions de l'accueillir lorsqu'il se présente à nous sous la forme personnalisée d'un être humain? (cfr *1 Jn* 4, 20).

Ainsi ne sommes-nous point des individus isolés. L'homme n'est pas un être que l'on devrait produire ou éliminer selon les convenances d'un couple ou l'utilité de la société.

Au début du présent article, nous rappelions l'anniversaire de l'Abolition de l'esclavage au Brésil, en 1888. A la lumière de cette célébration, il est inquiétant d'observer qu'aujourd'hui existent de par le monde des gens qui rêvent de planifier strictement la transmission de la vie humaine selon des quotas définis par des planificateurs et des technocrates, ou selon des normes qui répondent à l'utilité politique ou économique de certaines sociétés.

Ainsi les problèmes que nous avons abordés ici se développent-ils selon deux dimensions: ils concernent notre relation à autrui, ils concernent la transmission de la vie dans la cellule familiale, dont la survie même est hypothéquée par certains. Aussi bien, quand la cellule familiale est dépossédée de la fonction de transmettre la vie humaine, les conjoints y sont renvoyés à leur plaisir solitaire, et la société s'approprie les prérogatives qui leur échoient naturellement. Une fois de plus, au-delà des problèmes individuels et familiaux, nous retrouvons les dimensions politiques de notre dossier, avec toutes les implications que l'on devine.

## LIBERTY OF INDIFFERENCE AND SIN

STEPHEN THERON \*

The topic of sin is not explicitly raised in much philosophical ethics. However, since there is no presumption that breaches of the moral law, or of the ethical code, and instances of disregard for personal conscience for that matter, are not in fact sins, it would seem to me to follow that this topic demands consideration, and in philosophical ethics at that.

The notion of sin, I think we are on safe ground to say, carries with it, analogies apart, the notion of an offence against a divine person. A corollary of this, familiar in theology but not always drawn by the thoughtless, is that as an offence against a person of infinite worth the offence itself is infinite, and hence not open to forgiveness by finite beings.

So it is clear that from the moment we bring in sin we open up ethics to a scheme of things transcending it, to theology or at least metaphysics, and to the drama of personal salvation, to just the perspectives, in fact, which the notion of a «pure» moral philosophy, untainted by anthropological or other considerations, would exclude from the start.

Yet, as I said, there is no presumption that sin can be so excluded. We are all familiar with the notion, and I doubt if many philosophers can truthfully say they have never experienced the sense of sin, as opposed to a mere feeling of having done a wrong which must in consequence be acknowledged and put right. Loss of virginity (in girl or boy) under illicit circumstances is perhaps the most common example that comes to mind (or the first lie), and the split milk or whatever will insist on being cried over, the more so as the crying's uselessness is the more keenly felt, at least for a time. And of course there is no putting right of this, only the shabby, death-producing expedient of asserting it had to be, was quite «natural», and so on; so long, that is, as repentance is excluded.

I say there is no presumption, meaning that the exclusion of sin has to be argued for. At least on the face of it the history of philosophy, from and before the Platonic myths down to the failed compromises of Kant and beyond, urges its inclusion. History apart, and if we confine

---

\* University of Stockholm.

ourselves to systems where ideas of moral good and moral evil still find a place, it is worth asking how the exclusion of sin affects these basic moral notions. This might give us a kind of *reductio ad absurdum*.

The secular moralist finds himself in a world where, as he likes to say, we all make mistakes, though in the words of the song he often goes on to assure us we are worrying all over nothing at all, even if we're sorry and the teardrops fall, for that matter. The only sin, in fact, is inconsistency in one's opinions and prescriptions; if one's *actions* don't measure up to expectations this is more a fault in one's use of language than it is a moral fault. The latter item is scarcely conceived, at least in R.M. Hare's system, which I have here in mind.

This state of affairs could in fact be viewed as an extreme but logical consequence of the Ockhamist idea of the liberty of indifference. It is a short step from saying that freedom requires we be equally poised between good and bad choices to saying we are *impartially* poised between them, so that the only remnant of the awareness of the morally bad is pushed, inexactly, away from the two matters towards which we are supposed, if free, to be indifferent in the sense of able to opt for good as good or for evil as evil, and towards the *form* of the choice or option, whether we are consistent about it, whether we stick to the way of life we have chosen.

My idea is that the liberty of indifference and a proper notion of sin are incompatible, that the former indeed succeeds to the demise of the latter. At the same time I have been arguing that the liberty of indifference can't be maintained, that it yields to the existentialist subjectivism differently typified by Hare or Sartre. Objective ethics stand or fall with sin. Actually I would claim further that in this situation the predilection for consistency or «acting rationally» is just an irrational prejudice. But I have discussed that elsewhere (*Morals as Founded on Natural Law*, Frankfurt 1987) and it takes us too far from our topic here.

The verse in *My Fair Lady* about the Lord above exposing man to temptation «to see if he could stay away from sin» corresponds virtually to the idea of a liberty of indifference, and certainly one could argue the scenario is scriptural, whether we think of the testing of Abraham or of theological speculation about an initial testing of the angels before they succeeded to their present state of grace. The trouble arises when what is merely at scenario level is made into a fundamental philosophical doctrine without further ado. For if I am placed indifferently between good and evil then I really can choose either. In metaphysical terms, either will be just as good, which means there can be no evil choice or even, alternatively, no good choice. The only role left for good and evil will be in the *manner* of the choosing. We can ignore the various interim, more or less confused positions.

What this shows is that the placing of freedom at the basis of moral life, plausible and praiseworthy as this seems, is very dangerous, and

where this expedient deliberately replaced the traditional primacy of good, its unity with being and reality, it was in fact bound to be fatal. St. Thomas could state with effortless, unpolemical ease, «*Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem»* (*STh I-II*, q. 21, a. 1).

This would mean that the normal and natural thing is to follow the good, in accordance with our natural inclinations. This is the *regula*, the law, in our case reflecting the divine wisdom or *lex aeterna*. How we pursue these ends is up to us, but there is no necessity that such freedom, this dignity of being as a providence for ourselves, has in the first instance anything to do with choosing between good and evil, anymore than choosing to eat beef or fish for lunch implies some sort of choice between eating food and eating sawdust. Such a choice is too fundamental to exist, since all choice is itself built on the foundation of spiritual being, a good. God doesn't exist because he chose to exist; the understanding of his freedom is to be sought within his simple, necessary and free act of being, however incomprehensible that be to us.

What we should not do, then, is to write the possibility of sin into our account of moral reality, of created human nature, anymore than we write the possibility of eating sawdust into our account of nutrition. The sense in which it is, of course, possible to eat sawdust is not a sense involving any kind of inclination thereto in the nature of the consumer. The liberty of indifference suggests a balance of tendencies in the creature towards good or towards evil, often understood by moralists as a balance between two fundamental options of selflessness or «selfishness».

This gets all its plausibility from our present situation, the «scenario» again. But if that's all that is to be said then there is nothing much wrong with this scenario. But the whole point about it, its dramatic force so to say is generally supposed to be that it is a tragic scenario, that man is in desperate straits, that the world is fallen and original sin reigns. The tendency towards evil, against which we must choose, is a tendency we *ought not to have*. For Abraham, the just man, there is no doubt but that he must obey God, and scripture records no conflict (agony, contest, on a later, blessed occasion, but no personal conflict: «not my will be done...»).

A conception of wrong-doing emerges as being much more than the wrong choice. It is something much more analogous to the perverse, the *inexplicably* deviant and sterile. From the point of view of philosophy we can say that this character is brought out in proportion as we hold to a genuine, even a «biological» doctrine of natural law, of our human nature as the rule of the right. Natural law, the safeguard of objectivity in morals, is also the safeguard of the notion of sin.

And to the same extent we suggested it makes of sin the inexplicable. Making of sin the inexplicable must not be confused with rendering sin inexplicable. Subjective ethics, as, I have argued, does the liberty of

indifference, makes sin impossible, makes it inexplicable how there could be sin, except in the nominalist sense of something arousing God's hostility, though not much reason is given why he should be so quick to take offence on these particular points.

The better account, we shall see, gives meaning and wisdom to the hallowed language about sin offending God. If our nature is indeed the rule of right and if indeed, as we can show, it is made to the image and likeness of God, then to disregard that nature, to deface that image, is indeed more akin to a slap in the divine and holy face than to anything else we might imagine here.

The nominalist theologian, though, may claim to be justified in stressing first the absolute power of God, his sovereignty. He may say, «God's decrees may or may not be arbitrary. You *may* be right about natural law, but it's a mere human opinion upon which religious obedience and love must not be made conditional. What I say is that God is God and is to be obeyed, and the root of all sin is disobeying God, something at least as perverse as your idea of defacing nature, and rather less fanciful at that».

I strongly suspect that such a view calls up a false God, an ideological spectre against which men can consistently feel entitled to rebel, since they can see that such a God cannot in truth be God in the sense of the ground of all being, and it is only because God is in fact this ground, closer to us than we are to ourselves, as St. Augustine said, that total obedience is his unquestionable right. This is not to put a limitation upon his unlimited sovereignty, it is to delimit (*abgrenzen*) the conditions for the *existence* of such an absolute sovereignty. It makes sense of course to say that a person has a duty to go on worshipping this absolute sovereignty even when insight into its deeper implications is denied him, as also to resist as certainly flawed those plausible presentations of it which make it look ethically unattractive. Any believer worth his salt should suspect the cogency of G.E. Moore's naturalistic fallacy doctrine from the moment Moore encourages us to admit as valid the question whether it is good to obey God. But by the same token it should lead him to develop or discover a doctrine of natural law in terms of which such a form of words gets no grip on reality, God being the exemplar and efficient cause of all that is good in us.

So much for the nominalist theologian: natural law, we said, makes of sin the inexplicable, and this will be the only explanation of sin that does not explain it away, viz, that it is the realised inexplicable, the actualization of what is against all reason, the ultimate alienation of freely choosing to act against one's own nature. Of course *if* man were what he makes himself and nothing else no such alienation would be possible, what had once been called sin would be the norm, a flattering unction indeed.

Thus only an account of human reality where sin can't be demys-

tified is one which can account adequately for sin. At the same time, we have argued, there is no defensible explaining away of sin. As I have said though, making sin out to be the inexplicable does not render it, as notion, inexplicable. It gives us the clue as to how to explain it.

One thing we do know about sin and this is that it makes no sense to ascribe it to God. God does whatever he wills in heaven and on earth and all his ways are true and good; that's what God is. Only the creature can sin. Sinning, then, being able to sin, has something to do with being a creature. But if the creature has his particular nature from which his operations proceed, while sin is understood as an operation proceeding in defiance of that nature, how is sin possible even to the creature? «Sin», said Aquinas, aware of this problem, «is ultimately not explained as disobedience to law», inexplicable if law is natural inclination, «but as unsuitability of action to end».

This might suggest sin were nothing more than a mistaken choice of means to happiness. It certainly is that, if we believe that the wages of sin are death, and indeed a culpable ignorance and weakness plays its part in most sinning, as St. Thomas makes clear elsewhere. But I want to suggest a particular essence common to all sinning which points to a particular type of unsuitability of action, and I want, with St. Thomas, to base this too on an inclination of nature, but on the nature not of man, animal or angel but on that common nature we might call creatureliness or negatively, not being God. I want to say sin is a particular reaction to the tension in a rational creature of existing without being God. It is thus something at deeper, second level, and not merely a failure to follow one or other of our natural inclinations, though these further sins be its typical fruit.

God, after all, is the only natural being. Only God exists by his nature. This most stupendous fact of all is *ipso facto* often forgotten. Only God exists as it were by right, and in fact only God is cause of any other existence. This is the background to the understanding of sin. Those who forget it are immersed in sin and so cannot see it. «Sin speaks to the sinner in the depths of his heart; there is no fear of God before his eyes; all wisdom is gone».

The creature is thus obliged to God, it must tend to him by its situation *qua* creature: it must love God, as the source, explanation and maintainer of its being, more than itself, need I argue. Itself it can only love as *image* of that primal reality. If it doesn't love the exemplar it can't love itself either, can't see any good in itself.

But just this situation of creatureliness, demanding a response unknown in the divine nature, might seem intolerable to that self the creature, especially the rational creature, has. It has dominion over its own acts, yet it is *penitus nihil*. «I am that which is, you are that which is not». For at all that there is a you as there is an I. Here perhaps we have that «natural» temptation we were looking for to explain sin. Thus

St. Thomas says the first sin of the angel could only have been pride («*non subdi superiori in eo in quo debet*», *STh I*, q. 63, a. 2), followed by envy, adding that the devil wanted that happiness he could attain by his own powers and not that which only God's grace could give (as if his creation were not already a grace).

The «natural» temptation to this pride and consequent envy seems in proportion to the natural tendency of any creature to non-being, when not divinely supported. It is sorry that it is not God, even to the point of disdaining the participation God might promise. It wants to be first, to set up on its own. *Non serviam*. There is a misery in being my non-divine self.

I only say it is natural to a creature in that it can occur to any creature, not that it is likely to do so. For its only issue is wilful disobedience to just those laws constituting the creature in its specific being and directing it to its perfection and happiness. To disdain *these* laws, so intimate to its being and needs, just because they are God-given, is the ultimate alienation and misery. The creature hopes, perhaps, to «get away with it», to become like God «knowing good and evil». Better to reign in hell than serve in heaven, since this my resentment is unappeasable. Yet even the Devil, in Milton's vision, had to say «Evil be thou my good», which would bring us back to St. Thomas's account rather than that of the *libertas indifferentiae*. Good, happiness, is sought even here. Indeed, the later moralists sought to separate what they called «moral good» from the «physical» good of happiness. They had no alternative, on their premises.

What should have emerged from this consideration of sin is that sin is such that the account of moral reality which renders it most difficult to give an account of sin is more likely to be the right account of reality, it being of the essence of sin to be a surd, to be that which ought not to be.

It may be objected that this account has strayed too far from the concrete experience of sin, which is typically an indulgence of self in forbidden pleasures, a pointer to the soundness of the account of moral life in terms of an option for or against selfishness, identified with that against or in favour of charity.

What is wrong with the latter account is that it postulates an impossible and for that matter undesirable altruism as condition for good moral living, thus casting doubt upon the genuine goodness of the latter. Goodness is a category we can't do without, since goodness is a reality, and hence genuine goodness can come to be seen as something removed from moralizing claptrap, with which morality itself comes to be identified.

For in fact any choice, any way of life, is ultimately a way of working out the subject's happiness, even when he believes he should deny himself in all things. He suffers through his failure to do this. And in fact if we go on to examine the sins generally connected with sensuality,

we will find they typically involve more than a purely sensual indulgence. What gives the sexual sins their fatal fascination is almost always a spiritual quality, a complicity in the forbidden, exactly that quality, in fact, which St. Augustine's analysis of his juvenile stealing of fruit brings out, and which corroborates our theory of sin here as a wish to do what one knows one was not made to do. This is of course what it is to do what one ought not, and no doubt many sinners derive the same poisoned satisfaction from doing the forbidden as such, while remaining in fatal ignorance of the self-destructiveness involved, at least to the extent that they don't admit it to themselves. Nonetheless a deeper analysis of motivation might well reveal this self-destructiveness in any case, as I think psychiatry would agree. There is an abdication of responsibility, involving proportionate degrees of malice against God as the sin becomes more spiritual. This should not be taken as an alibi for «sins of the flesh». It is after all obvious that the sexual sinner is in this capacity drawn from the start to a spiral of shamelessness and perversion, wishing to violate his sexual nature as much as any other part of him. Hence licence and cruelty go together, and hatred of God, like spiritual blindness, is one of the daughters of lust. There may be sins of mere self-indulgence: in the sexual area they are not, however, the typical ones. More is aimed at.



# SOBRE EL SENTIDO DE LA SEXUALIDAD

ANTONIO RUIZ RETEGUI \*

## I. LA SEXUALIDAD HUMANA EN GENERAL

### 1. *Amplitud del fenómeno*

La sexualidad humana, es decir, el hecho de que los seres humanos sean varones y mujeres es, sin duda, uno de los fenómenos más profundos, complejos e interesantes de la existencia humana. La condición sexuada del hombre es una cualidad de extraordinaria amplitud, de modo que puede decirse que caracteriza de un modo peculiar todos los estratos y componentes de la compleja unidad que constituye al hombre. No se trata, pues, de una mera determinación morfológica e anatómica, ni tampoco de una característica que pueda reducirse a categorías fisiológicas.

Trascendiendo la consideración puramente individual de la persona, la sexualidad se presenta, especialmente en el ámbito de la Revelación, con una amplitud histórica. En el segundo relato del Génesis sobre la creación, el origen de la división de la humanidad en dos formas sexuales se presenta de un modo altamente significativo. Eva, y, en ella, la feminidad, aparece como la determinación de la persona que es sacada del Hombre para ser ayuda, es decir, para que la condición humana fuera plural y se diera comienzo así al diálogo entre los hombres y a la historia terrestre de la humanidad. Con Eva aparece la pluralidad humana, el tiempo psicológico, y la posibilidad misma de que el hombre viva una vida de libertad. Por esto no es extraño que San Pablo afirme que el pecado entró por Adán, a pesar de que la narración genésica diga que primero pecó Eva, y luego Adán<sup>1</sup>: el pecado de Adán, de la humanidad, debía comenzar en Eva, que es el símbolo de su dimensión histórica, y por tanto, de su capacidad de actuación moral.

Si Eva, madre de los vivientes y principio de multiplicidad, marca el

\* Profesor de Antropología cristiana, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona.

<sup>1</sup> Cfr *Rm* 5, 12; *Gn* 3.

comienzo de la historia, al llegar la plenitud de los tiempos, la destinataria del mensaje divino del Angel es caracterizada antes aún de por su nombre, por ser Virgen. María, recibiendo aquel «Ave» de la boca de Gabriel se muestra como antítipo de Eva<sup>2</sup>. La Virgen da entrada a la culminación de la historia en Cristo, que siendo el Unificador — «Todo lo atraeré hacia Mí» — salva la multiplicidad nacida en Eva de la dispersión babilónica.

La sexualidad es signo de temporalidad, de historicidad terrestre; la virginidad es signo de plenitud, de cumplimiento del tiempo, de su resolución salvadora.

Más que una simple determinación corporal, la sexualidad se nos insinúa como una determinación metafísica de la humanidad, propia del presente eón.

## *2. «Constante» humana*

Las cuestiones relacionadas con la condición sexuada del hombre aparecen como altamente relevantes en todas las formas culturales, como una parte decisiva del modo de entenderse el hombre a sí mismo. Puede decirse que las cuestiones relacionadas con la división de la humanidad en hombres y mujeres, constituyen una «constante» humana.

El lenguaje del amor humano está tan vinculado al ser mismo del hombre en cuanto tal que, allí donde se encuentra el fenómeno humano, aparece, de una forma u otra, la expresión de la condición sexuada, y, en consecuencia, allí se entiende perfectamente ese lenguaje. Junto con el tema del poder político y el tema de la alimentación, el amplio tema de la sexualidad es un asunto que siempre ha interesado y entendido toda cultura y toda forma de autocomprendión del hombre. Quizá algunas formas de construcción cultural puedan resultar difícilmente inteligibles para otras culturas; es posible que, para entender por qué algunos asuntos o problemas resultaban interesantes para personas de culturas o tiempos lejanos, se requiera una comprensión previa del proceso que dió lugar al nacimiento de esas cuestiones; e incluso puede ser que, en determinados casos, no podamos hacernos una idea plenamente adecuada de ellas. Esto se debe, quizás, a que esas cuestiones son de tal manera resultado de la propia actividad libre de las personas en esas sociedades, que sólo en la comprensión de esa historia concreta resultan inteligibles. Se trata, pues, de cuestiones no naturales, no vinculadas, próxima e inmediatamente, con la propia condición del hombre en cuanto tal, es decir, con la naturaleza

---

<sup>2</sup> Himno *Ave maris stella*: «Sumens illud “ave” / Gabrielis ore / funda nos in pace / mutans Evaen nomen».

humana. En cambio, los dramas pasionales o los poemas amorosos realizados en culturas que distan de nosotros histórica o geográficamente nos resultan en su raíz perfectamente inteligibles. Por esto decimos que constituyen una «constante» humana, y que son una referencia «clásica», es decir, que trata asuntos que trascienden la determinación cultural concreta en que tienen lugar y, por tanto, son cuestiones válidas universalmente para el hombre.

### *3. Profundidad humana de la sexualidad*

La sexualidad no se presenta sólo con las características de amplitud antes mencionadas. Además, la sexualidad tiene una característica decisiva que es su importancia. El fundamento de esta importancia podría situarse en la vehemencia de los impulsos que desata en la persona, pero, en última instancia, la densidad de la significación humana de la sexualidad hay que situarla en su vinculación con el origen empírico de cada persona humana. Cada hombre existe, toma su origen, en el ejercicio de la sexualidad por parte de sus padres. La importancia de la sexualidad está, pues, estrechamente vinculada con la conciencia del carácter único que tiene la persona, y depende de ella. Es la advertencia de la misteriosa singularidad de cada persona, más o menos explícita, más o menos expresada, la que reclama para su origen una fuerza misteriosa y, en definitiva, trascendente. Si cada persona se presenta como dotada de libertad, es decir, como un ser inédito, único e indeducible de las circunstancias anteriores, entonces la persona no es un simple trozo de la naturaleza, es algo más, y su origen no puede entenderse como completamente sumergido en los meros procesos naturales por medio de los cuales la materia se multiplica, y las causas naturales actúan. Por supuesto que no todas las culturas han dado una expresión suficientemente adecuada y exacta de la dignidad humana. Incluso es posible que hayan tenido explicaciones muy ambiguas de la realidad de la libertad humana. Sin embargo, la conciencia implícita de la peculiar singularidad humana es innegable. Justamente por esto el origen del hombre singular había de ser dotado de un carácter misterioso, que trascendía la mera causalidad mundana y reclamaba la intervención de fuerzas superiores. Siendo, por otra parte, evidente que el origen de la persona era causado por el ejercicio de la sexualidad, la sexualidad misma había de ser considerada como manifestación de una fuerza trascendente. Evidentemente, la sexualidad es una potencia existente en el hombre, pero no es una potencia creada por la racionalidad humana; de ahí el origen de la consideración religiosa o divina de las fuerzas humanas naturales contenidas en su potencial sexual.

Puede afirmarse que la divinización del sexo en algunas formas culturales constituía una deformación, a veces manifiestamente aberrante,

pero es igualmente evidente que esas deformaciones y aberraciones no suponían una banal glorificación del placer o un mero hedonismo materialista. Incluso las exaltaciones culturales de la pasión amorosa distaban mucho de ser un rebajamiento materialista. Eran más bien todo lo contrario. En esas exaltaciones no se glorifica al hombre en su búsqueda ciega del placer. El placer sexual no resultaba significativo en sí mismo; si era glorificado era porque en él se reconocía implícita o explícitamente que la persona era poseída por un poder trascendente: justamente el poder al que remite el origen de un ser humano.

#### *4. Banalización de la sexualidad en la cultura actual*

Frente a esa concepción de la sexualidad cargada de misterio y trascendencia, la situación cultural de nuestro tiempo presenta un contraste sorprendente. No se trata únicamente de la desdivinización del sexo. Esa desdivinización fue realizada de un modo definitivo en la victoria del cristianismo sobre el politeísmo. Se trata más bien de la banalización que la sexualidad va sufriendo de un modo progresivamente acelerado en nuestro mundo cultural. Las vías de esa trivialización son varias. Me limitaré a señalar dos: la banalización científica y la banalización lúdica.

Banalización científica. - La banalización científica de la sexualidad corre pareja a la reducción científica del hombre, como consecuencia del método propio de la ciencia positiva. En virtud de su corporalidad, el hombre es una parte del mundo material y, por tanto, puede ser objeto de investigación, experimentación, explicación y manipulación por parte de la racionalidad científica y técnica. En virtud de la unidad de la persona, los fenómenos humanos tienen una dimensión corporal, por medio de la cual no sólo son expresables según el conocimiento científico, sino que consecuentemente resultan manipulables por la técnica derivada de esa Ciencia.

No es necesario detenerse ahora a considerar detalladamente la reducción de perspectiva que supone el método científico y la ausencia de significados propios y de finalidades naturales en las explicaciones científicas. Baste recordar que en la medida en que se absolutice el método científico como vía de conocimiento de la realidad, ésta se presentará a la mirada humana en una curiosa mezcla de conocimientos e ignorancia. Conocimiento exacto, experimentado y comprobable de las dimensiones cuantitativas de la realidad. Ignorancia de cualquier significado propio o de finalidad natural. La ciencia positiva da acceso a un conocimiento de las leyes de la regularidad del comportamiento empírico, y, al ignorar metodológicamente cualquier sentido propio, remite necesariamente a una forma de conocimiento distinto, más amplio, más tensionado hacia la totalidad de lo real, y por eso más profundo. Si esas formas de conoci-

miento extracientífico son negadas por la absolutización del científismo, los significados propios naturales desaparecen y queda únicamente el significado y la finalidad que el hombre pueda imponer con su decisión incondicionada y dominadora, sin más límites que las posibilidades que se encuentran en el material, neutro de significación, que le es ofrecido por la Ciencia.

Es claro que en esta perspectiva la sexualidad humana queda privada de su importancia y trascendencia. Analizados científicamente, los fenómenos que se refieren a la sexualidad pueden ser descritos con precisión y exactitud, pero ya no puede darse esa veneración arrodillada que encontrábamos aún en formas más primitivas de cultura. Que aquí se ha producido un empobrecimiento, no hace falta insistir en ello. No se trata simplemente de una profundización que sitúa el fenómeno humano de la sexualidad en su justa medida. Se trata de un cambio de perspectiva que ignora metódica, y por eso radicalmente, todo significado que trascienda el conocimiento científico.

La sexualidad resulta así un conjunto de fenómenos biológicos con unas propiedades operativas particulares y que ofrecen a las posibilidades científicas y técnicas perspectivas muy variadas, es decir, se ponen en manos de los científicos y técnicos capacidades de manipulación y utilización del «material humano» en su sexualidad para que realice con ellas lo que deseé. Estas posibilidades, que hasta hace poco eran relativamente reducidas, se presentan ya con un alcance profundamente inquietante: desde las manipulaciones genéticas, hasta la más diversa fragmentación de los procesos naturales de generación humana y la utilización de las sustancias humanas correspondientes para finalidades comerciales variadas.

En la perspectiva científica, la sexualidad se reduce a un fenómeno biológico que no se distingue esencialmente de la asimilación del nitrógeno nítrico por parte de las plantas, o de las proteínas por los animales. Las únicas diferencias se refieren a las posibilidades que se ofrecen a la razón técnica. Con el científismo, la sexualidad, como el hombre y como el mundo mismo, ha perdido su misterio, pero no por un desvelamiento en profundidad, sino por una negativa a priori y voluntarista.

Para defender a la Ciencia del asalto del científismo se requiere una conciencia particularmente presente de la limitación que impone el método, y la vez una conciencia del riesgo de que ese método engendre una mentalidad pretendidamente omnicomprensiva. En otras palabras, se requiere un ejercicio constante e intenso de conocimiento al nivel más elevado. Hoy más que nunca el científico necesita ser rico en humanidad, en sentido de lo humano.

Banalización lúdica. - La banalización lúdica, depende en cierto modo, de la científica y es como una consecuencia de ella. Las intervenciones técnicas en los procesos de generación, y en particular el desarrollo de la farmacología contraceptiva, permiten una separación casi total entre la generación y el uso de las facultades sexuales, tanto corporales

como afectivas. La cuestión del aborto viene a advertir que esa separación no se ha logrado por completo. Pero el empeño por imponerlo muestra hasta qué punto esa separación se pretende como total. La sexualidad ha venido así a quedar como dividida en dos aspectos prácticos: por una parte la capacidad para engendrar, y por otra, completamente separada, la capacidad para gozar placeres específicos, desligados de cualquier significación humana. La intensidad y atractivo de esos placeres pueden utilizarse a voluntad como un elemento más, de los más fuertes, de la «fisiología» de la sociedad que, en cuanto conocido y dominable, puede resultar tan útil para el dominio de las personas, como la metalurgia es útil para la construcción de artefactos.

Es indudable que la erotización creciente de la sociedad, la procacidad desenfrenada, el impudor casi impuesto por las modas, etc, no tiene nada en común con algunas formas aberrantes en sociedades primitivas. En éstas, esas manifestaciones muestran una visión trascendente de la sexualidad. En la actualidad esa referencia al misterio ha desaparecido y no queda más que una empobrecida visión de la sexualidad como capacidad de gozar y, derivadamente, como fuente de dominio de aquellos que tengan en sus manos alguna forma de poder sobre la comunicación y sus formas de conducta.

##### *5. Sentido humano de la sexualidad*

Como se ha apuntado al comentar la reducción científica, la sexualidad no es un caso aislado en lo que se refiere a la pérdida de sentido. Tampoco la banalización lúdica ha afectado de modo exclusivo a la sexualidad. Ni el científismo, ni la concepción lúdica ni, en general, la trivialización de todas las dimensiones humanas por la funcionalización, son fenómenos sectoriales sino perspectivas de acceso a la realidad que tienden a engendrar una mentalidad totalizante. La cuestión de fondo es precisamente la relación con la realidad y, sobre todo, la relación con la propia humanidad del hombre, es decir, con el hombre en cuanto tal, en cuanto persona. Es esta relación la que determina la importancia o gravedad de los diversos aspectos que aquella trivialización tiene, al afectar a cada una de las dimensiones de la existencia humana.

En evidente, por otra parte, que en la compleja unidad de la persona hay diversas dimensiones que afectan de manera distinta a la propia persona. Su dignidad se expresa, o es involucrada, de un forma peculiar por cada una de las dimensiones. En cierto modo esas formas son incommensurables, pero es evidente que hay dimensiones que involucran más profundamente la realidad personal. Por esto, para ver la importancia de cada una de esas dimensiones y consecuentemente, para detectar la peculiar gravedad de su violación, se requiere captar adecuadamente la manera

como esa dimensión involucra la dignidad de la persona. Esto quiere decir que es necesaria la consideración atenta de cada una de esas dimensiones como dimensión de la persona humana, es decir, el estudio de esas dimensiones existenciales como expresiones de la realidad personal y como articulación concreta de la vida de un ser absolutamente digno.

Sobre la sexualidad abundan, casi de modo excesivo, los estudios descriptivos y los análisis fenomenológicos y culturales. También en este aspecto se puede sufrir la embestida del cientifismo y su pasión por describir «hechos» prescindiendo de los significados y finalidades propias. En el fondo esa actitud conduce a prescindir de si algo es significativo o no, es decir, a abandonar la significación o el interés de las cuestiones al ámbito emotivo o a la vigencia cultural. Las descripciones del fenómeno de la sexualidad, si se hacen abstractas, es decir, desligadas de la fuente de significación, pueden constituir un material científico que no muestre más interés que el de una colección ordenada y rigurosa «científicamente» de unos hechos cuya importancia de ningún modo está fundamentada científicamente.

Se requiere, pues, ahora adentrarse en el estudio de la significación humana de la sexualidad. Sólo desde esta perspectiva podrá darse una fundamentación adecuada a la gravedad que su trivilización supone respecto a la persona. Podremos entonces responder a las preguntas que, en este aspecto, son las decisivas: ¿de qué modo la trivilización de la sexualidad supone una trivilización de la persona? O, dicho de modo positivo, ¿de qué modo la dignidad absoluta de la persona se expresa en la dimensión humana de la sexualidad?

No se trata primariamente de una reflexión moral, sino de una consideración antropológica o incluso metafísica. En la medida que la verdad del hombre resulte interpelante para la libertad, estas reflexiones derivarán en cuestiones propiamente morales.

## II. LA SEXUALIDAD COMO DIMENSIÓN DE DONACIÓN

### 6. *La sexualidad como dimensión de donación peculiar*

Los abundantes y pormenorizados análisis y descripciones que la fenomenología nos ofrece sobre la sexualidad nos la muestran como una realidad compleja, que presente a la vez una unidad profunda. No se trata de fenómenos dispersos, sino hondamente coherentes. La coherencia aparece como la articulación de una dimensión de donación personal. La sexualidad nos aparece, en un nivel todavía muy general, como aquella determinación de la persona humana en virtud de la cual la persona es

capaz de una donación interpersonal específica: la sexualidad es, en efecto, una dimensión de donación peculiar. Esto nos da una primera advertencia de la importancia humana de la sexualidad, pues la donación no es un aspecto accesorio, secundario o derivado, sino el aspecto más propio de la persona en cuanto tal. El amor, en efecto, se ha considerado como la regia de oro en toda la ética de inspiración humana y cristiana. Ciertamente la persona humana, en virtud de la amplia complejidad de sus elementos y de su actividad puede considerarse bajo la pluralidad de dimensiones: el hombre puede considerarse en su pura corporalidad mecánica, o en su capacidad de producir artefactos, o bienes económicos, o en su capacidad de conocer o de crear obras artísticas, o en su capacidad de guiar la sociedad, etc., pero todas esas son capacidades o dimensiones sectoriales, que no terminan de alcanzar el núcleo de la realidad personal. Una persona puede realizarse muy plenamente en alguna o algunas de ellas y, sin embargo, frustrarse como persona. La dimensión del hombre en cuanto tal no es una de esas dimensiones sectoriales, sino de otro tipo. Es la dimensión de donación que impregna cada una de las dimensiones parciales. El modo concreto cómo la dimensión de donación humana penetra cada una de las dimensiones sectoriales es la orientación o la exigencia moral que, en efecto, no es una dimensión más, junto con las otras, sino la dimensión humana en virtud de la cual todas las dimensiones sectoriales exigen ser realizadas como «medida» humana, es decir, orientando la actividad concreta hacia la realización del hombre en cuanto tal, en cuanto persona, y no únicamente a la realización del hombre en cuanto a la dimensión concreta que se trate (en cuanto artista, en cuanto filósofo, en cuanto médico, etc.).<sup>3</sup>

Si la sexualidad es una dotación de la persona para donarse de un modo específico, es necesario considerar atentamente de qué modo la donación propia de la sexualidad está implicada en la donación que es propia el hombre en cuanto tal. Sólo aquí puede situarse la clave para distinguir los equívocos y ambigüedades que se esconden en las referencias al «amor» como justificación de la conducta humana. El amor es, efectivamente, la donación personal. La articulación de la dimensión radical de donación nos dará el criterio para valorar la rica fenomenología del amor en la vida de las personas.

La sexualidad aparece, pues, como una dimensión singular en la estructura de la persona. Por una parte, no aparece como una dimensión más junto a las demás dimensiones operativas, sino como vinculada a la dimensión radical del hombre en cuanto tal. Por otra parte, aunque esté vinculada con esa dimensión radical humana, no se identifica con ella, puesto que es una dotación o cualidad de la persona que se ordena a una donación peculiar, característica, concreta.

---

<sup>3</sup> Cfr C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 49-51 y 75-83.

La peculiaridad de la donación mutua de que son capaces dos personas, en virtud de su cualificación sexuada como varón y mujer, es patente en general, y, evidentemente, distinta de la capacidad de donación que las personas tienen por su propia condición humana. Para una determinación articulada y precisa de la donación propia de la sexualidad se requiere una descripción de la donación como dimensión humana.

#### *7. La donación como dimensión humana*

Los hombres, en cuanto tales, son capaces de donación. Esta donación se expresa en todas las dimensiones horizontales o estratos componentes del ser humano, desde los más intelectuales hasta los gestos más corporales. Su núcleo está en la voluntad en cuanto que por esta potencia espiritual las personas son capaces de la afirmación del ser de la otra persona. El amor personal propio del hombre, en cuanto tal, se expresa nuclearmente en la afirmación gozosa del ser mismo de los demás: querer en la forma más pura del amor personal es amor de benevolencia, que es distinto del amor de dominio o del amor de concupiscencia. El amor de benevolencia es como el reflejo del Amor Creador, que afirma a la criatura humana por sí misma, y se vuelca sobre ella dándole a participar su propio bien. Por eso el amor de benevolencia, el buen amor entre las personas no puede concebirse como una neutra afirmación de su existencia, sino que connota necesariamente una donación personal. Y por esa misma razón incluye las muestras de una unión personal en los aspectos o estratos corporales de la persona. El amor entre las personas tiene un ámbito, o un lenguaje propio, en el campo de las expresiones corporales, desde la mirada o la sonrisa, hasta las formas de unión física, sea por el contacto de los cuerpos, o por la inclusión en el ámbito personal del hogar. Hay una rica fenomenología que describe muy pormenorizadamente este lenguaje del cuerpo, en el que los gestos corporales adquieren un sentido que trasciende la pura significación mecánica y alcanza un nivel propiamente humano<sup>4</sup>. Así, aún cuando el acontecer mecánico de una bofetada se identifica con la palmada amistosa, no identificamos su sentido.

Por supuesto la forma humana de amor interpersonal no puede considerarse únicamente como un querer lo mejor para las personas sino un querer mejor a la misma persona. Esta distinción es esencial pues de su confusión se siguen a veces errores prácticos. Si el amor interpersonal es verdaderamente humano nunca será una simple consideración de la persona desde los universales. Querer lo mejor para una persona es una afirmación peligrosamente ambigua, pues tiene el gravísimo riesgo de querer

<sup>4</sup>Cfr E. BARBOTIN, *Humanité de l'homme*, Aubier, París 1970.

a la persona como encarnación de un universal, lo cual equivale en la práctica a la exclusiva afirmación de la cualidad universal, mientras que la persona singular sólo sería afirmada como expresión, real o potencial, de ese universal.

El amor adecuado a las personas en cuanto tales, el amor de bondad, es siempre un amor a la singularidad irrepetible de la persona. Su exigencia de plenitud se expresaría, como antes se ha señalado, en un querer mejor a la persona. Desde esta perspectiva puede entenderse el sentido recto que puede tener la expresión «querer lo mejor para la persona». En efecto, el amor auténtico que afirma la existencia del ser humano querido, no es mera afirmación estática de lo que ya es. El Amor creador es afirmación del bien, del cumplimiento de la plenitud feliz de su criatura. Si no se alcanza esta plenitud desde el primer momento de la creación es porque esa plenitud requiere para su cumplimiento el consentimiento, el dejarse querer de la propia criatura. Por eso, la participación en la sabiduría creadora que tiene el hombre en su inteligencia no descansa en la mera afirmación de la existencia, sino que está continuamente tensionada hacia la búsqueda de sentido para la propia vida, o una búsqueda, consciente o no tan consciente, de realización personal. Del mismo modo el amor personal no es mera afirmación de lo que ya es la persona querida. No sería amor bueno el que afirmara el ser de una persona en su situación de miseria o de hambre o de ignorancia: el amor que afirma a la persona implica amor a su verdad, a su cumplimiento: «Te quiero» no significa simplemente «¡que bueno que existas!», sino que implica el «te quiero feliz». En este sentido el amor verdaderamente personal incluye el deseo de la plenitud de la persona querida y, en la medida en que esa plenitud puede considerarse como un universal pues — existe una peculiar «verdad del hombre» en universal —, querer mejor a una persona, puede significar querer lo mejor para esa persona. En esta donación, la entrega de un médico a sus enfermos, de un maestro a sus discípulos y, en general, la entrega de una persona a sus amigos no está de suyo limitada más que por las posibilidades físicas de espacio y tiempo.

#### *8. Características de la donación sexuada*

La capacidad de donación que tienen los hombres en virtud de su condición sexuada se expresa en una forma de amor que es del todo peculiar. Esta peculiaridad no consiste en que se dirija a la persona en su singularidad, pues, como hemos visto, esto es propio del amor verdaderamente humano. Tampoco consiste esa peculiaridad en el mero hecho de que involucre la corporalidad. El amor que es propio de la sexualidad no puede expresarse exclusivamente afirmando que es un amor que incluye

la singularidad personal y la corporalidad. Evidentemente tampoco sería aclaratorio decir que consiste en un amor que se refiere a la otra persona en su condición sexuada, pues estaríamos cayendo en un razonamiento circular.

Para caracterizar la forma de donación humana expresada en el amor sexuado es necesario recurrir, en primer lugar, a una descripción de las características de ese amor en la vida humana. En segundo lugar, será necesario un recurso a los fundamentos ontológicos y antropológicos de esa peculiar forma de amor, que podríamos denominar amor de enamoramiento o amor sexuado.

a) *Exclusividad*. - La primera nota en la que se expresa el amor de enamoramiento es su peculiar carácter exclusivo. El fenómeno de los «celos», aunque pueda tener una dimensión patológica, hunde sus raíces en la propia naturaleza del amor sexuado. Se habla, a veces, de celos referido al sentimiento de un alumno que se duele porque su profesor dedica más atención a un condiscípulo, o cuando se refiere al artista que sufre porque otro ha conseguido robarle el favor que el público le dispensaba. Pero en estos casos habría que hablar más propiamente de vanidad, y sólo figuradamente de celos. Los celos en el amor sexuado apuntan a una propiedad que aparece íntimamente reclamada por ese amor que no pide solamente ser personal sino ser exclusivo. De ese modo, el amor sexuado aparece como una forma de donación en virtud de la cual una de las personas es exclusivamente de la otra, y querer con la forma de amor sexuado a una de ellas por parte de una tercera persona aparece como una intromisión injusta.

Esto supone una distinción radical respecto del amor humano no sexuado. En efecto, aunque las exigencias del amor puedan originar un cierto límite al «numero de amigos», de suyo, el amor humano no sexuado no impone exclusividad; más aún, reclama comunicación de amistad. Cualquier persona pretende, en cierto modo, que sus amigos, o, en general, las personas que quiere sean también queridas por sus amigos y sufre cuando advierte el desprecio o indiferencia de los demás. Por el contrario, el amor sexuado crea una especie de comunidad de amor que de suyo es reducida naturalmente a las dos personas de sexo contrario.

b) *Fecundidad*. - La segunda nota es la referencia a la fecundidad. Sería, ciertamente, una visión reduccionista y funcionalista de la sexualidad, convertirla simplemente en un medio de reproducción. Aparte de que, como veremos, es impropio hablar del nacimiento de la persona en término de reproducción — la palabra consagrada por la tradición es «procreación» —, la sexualidad no es un simple medio que pueda entenderse, y consecuentemente normarse, desde el fin, sino que, como se va exponiendo en estas páginas, es una dimensión humana: su significado le viene no de su eficacia sino de la persona; su norma no es instrumental

sino personal. No obstante, hay algo profundo que se expresa al decir que la sexualidad es un medio de reproducción, pues la dimensión humana de la sexualidad instituye una forma de donación que se abre a la donación de la vida como una expansión de su dinámica propia. No se trata únicamente de que la condición sexuada de los cuerpos dé la capacidad, e inscriba la inclinación, para realizar los actos que posibilitan el nacimiento de la nueva vida. La realidad es más profunda y afecta de modo más profundo a las propias personas que se entregan en su condición sexuada. El niño que nace no es advertido por sus padres como simple producto o consecuencia biológica de su cohabitación, sino verdadera y propiamente como fruto de su amor. Esta advertencia no se da exclusivamente a posteriori, sino que está presente desde el principio. El amor sexuado entre un hombre y una mujer lleva implícito el deseo, o al menos la perspectiva, de la fecundidad. Un amor que cerrase explícitamente esa perspectiva sería un amor incompleto. El amor de enamoramiento alcanza perspectivas adecuadas cuando incluye también explícitamente la apertura a la donación de la vida. El sufrimiento de un matrimonio que no puede tener hijos es una muestra de que, a pesar de las dificultades biológicas o físicas corporales, el amor humano es ámbito de generación de la nueva vida.

#### *9. Sexualidad y corporalidad*

a) *La corporalidad como condición de posibilidad de la fecundidad.* La apertura a la transmisión de la vida supone, como su condición biológica, una determinada dotación corporal. Podríamos decir que así como la existencia del músculo risorio es condición de posibilidad para la sonrisa humana, así también la dotación orgánica de los órganos dispuestos para la reproducción son la condición de posibilidad material para la fecundidad del amor sexuado. Pero explicar la naturaleza profunda de la fecundidad humana en simple término de fisiología sería tan incompleto como tratar de explicar el profundo significado de la sonrisa en un rostro humano en simples términos de contracción del músculo risorio. Ciertamente, la descripción científica de la fecundidad es mucho más interesante que la de un movimiento muscular, pero eso no es más que una posibilidad de equívoco respecto de la cual hay que estar prevenidos.

La cuestión es, pues, determinar el significado humano de la unión corporal propia del cuerpo sexuado y abierta a la generación. Este significado humano lo encontramos en que, como hemos dicho, la donación personal se hace fecunda a través de la mediación de la corporalidad, que es condición de posibilidad, de modo análogo a como la alegría del alma se expresa en el rostro personal a través de la medicación material del músculo adecuado.

b) *Prioridad de significado de la fecundidad.* - La sexualidad humana hace referencia a la fecundidad, y esta fecundidad del amor humano es la que da sentido a la existencia de la sexualidad corporal. Podría decirse que la fecundidad del amor humano precede a la dotación corporal en el nivel de la causalidad formal, y a su vez la dotación corporal a la fecundidad en el orden de la causalidad material. Esto quiere decir que la compleja constitución de la sexualidad del cuerpo humano es inteligible desde la perspectiva de la donación amorosa propia de la condición sexuada de la persona humana, y no al revés. Los fenómenos corporales reciben su significación propia humana desde la dimensión de la donación.

Aquí se requiere de nuevo una advertencia respecto del cientifismo que es justamente la explicación de todos los fenómenos desde el punto de vista de la corporalidad considerada, además, en su simple dimensión material cuantificable. La tendencia científica tiende a ver la sexualidad desde la materialidad; tiende, dirían los filósofos, a concebir su significación como epifenómeno o mera consecuencia de la materia, y, por tanto, a entender los significados como secundarios o derivados, es decir, la sexualidad sería una realidad básica y, en última instancia, coporal, y todo significado habría que considerarlo como un añadido extrínseco de los componentes o procesos fisiológicos.

c) *Significado propio de los gestos corporales.* - Si se trata de alcanzar una comprensión de la sexualidad en su múltiple complejidad como dimensión humana entonces la disposición fisiológica y morfológica del cuerpo sexuado a de ser considerada desde la sexualidad como dimensión humana de donación. La donación humana sexual no es exclusivamente asunto corporal, pero su apertura a la transmisión de la vida incluye particularmente al cuerpo como condición de posibilidad. La expresión corporal no es asunto exclusivo del amor sexuado, pero éste requiere expresiones corporales propias y características. Estas expresiones del amor sexuado en la corporalidad reciben su significación no simplemente del hecho de ser manifestación de la donación personal, ni tampoco de ser expresión del amor personal singular, sino de ser la expresión cumplida de la donación personal fecunda. Justamente por esto las muestras corporales del afecto personal sexuado adquieren su significación propia en relación con la unión corporal propia de la generación. Los gestos corporales de afecto propiamente sexuado son siempre parte, camino, ordenación a la unión corporal fecunda.

La dotación del cuerpo humano sexuado en orden a la fecundidad es muy compleja y no se reduce a los órganos corporales inmediatamente dispuestos para la generación: el cuerpo humano no es sexuado exclusivamente por su genitalidad. La amplitud del dimorfismo sexual es sólo una muestra de la tenacidad con que la sexualidad se inscribe en el cuerpo humano. Esta amplitud de la caracterización sexual origina una variedad tan grande en las posibilidades de gestos específicamente sexuales que

sean expresión y vehículo del afecto sexuado. Pero toda esta variadísima gama de gestos afectivos propiamente sexuados sólo alcanzan su significación desde la perspectiva de la unión corporal plena. Con toda razón las antiguas formulaciones catequéticas del decálogo decían: «sexto, no fornecer». Es una formulación inequívoca. Posteriormente, quizás para evitar el equívoco respecto a los actos incompletos y quizás también para dar una formulación más delicada se expresó: «no cometerás actos impuros». Pero ésta es una formulación que requiere explicaciones ulteriores, pues sin ellas quedaría demasiado formal, como si se añadiera: «séptimo, no cometarás actos injustos», etc., y podría resumirse todo el decálogo en un conciso: «no cometarás actos ilícitos». La formulación antigua tiene la ventaja de no ser nada formal, sino expresar la ilicitud moral de un acto concreto. Si ha recibido una formulación distinta no ha sido ciertamente porque se haya ampliado el campo de las prohibiciones en el ámbito de la sexualidad, sino porque los actos impuros son aquellos que constituyen, de una forma u otra una relación corporal sexual indebida, y todas las relaciones corporales sexuales son reconducibles en su significación a la unión corporal completa. Los gestos corporales sexuados — las caricias o besos propios de la condición sexuada — son describibles en su acontecer mecánico como hechos concretos y cerrados, pero así no se puede obtener la significación humana que permite la consiguiente valoración moral. La única significación que tienen la reciben de la unión corporal completa: son o su simulación o su incoación. La posible interrupción se debe a su extensión material, no a su significación que es unitaria y única. El sexto mandamiento en su formulación antigua estaba plenamente expresado y tenía la misma amplitud material que en la nueva formulación.

#### 10. *Dimensiones humanas afectadas*

La sexualidad humana podría describirse como una dimensión de donación humana caracterizada por la fecundidad, efectiva o potencial. Por esto en la dimensión humana de la sexualidad, la corporalidad tiene una importancia peculiar y, en cierto modo, principal: la corporalidad humana está implicada en la sexualidad de una forma determinante. Esto no quiere decir que la sexualidad sea una cualidad exclusiva del cuerpo como el peso o la estatura. La sexualidad es una dimensión propiamente humana que afecta a todos los estratos del ser y que se halla vinculada al ser mismo de la persona en cuanto tal: desde la inteligencia y la voluntad, que son determinadas por aspectos peculiares en su conocer y en su amor, hasta las dimensiones más propiamente corporales. El amor de enamoramiento se ha llegado a describir como un fenómeno fundamental cognoscitivo en el cual una persona determinada se destaca en el amplio campo

de personas conocidas solicitando o reclamando una atención particular. Así es ciertamente, pero esto no significa que sea fundamentalmente cognoscitivo. Esa explicación se limita a exemplificar la vinculación e interrelación que existe entre el conocer y el amar humanos en todos los ámbitos. Si aludo a esta explicación es porque muestra cómo la inteligencia, la facultad del conocimiento, está también afectada, y no sólo en ese aspecto, por la sexualidad. En realidad, esa afección es aún mucho más amplia, pero las consideraciones sobre las determinaciones o formas de inteligencia masculina y femenina podrían, por ahora, resultar afirmaciones gratuitas sin más significado que el vagamente poético o de residuos de culturas pasadas.

Lo decisivo es que todas las determinaciones que la sexualidad inscribe en la persona humana tienen, directa o indirectamente, referencia a la corporalidad, y más explícitamente a la donación corporal fecunda; o, dicho de otro modo, la sexualidad es una peculiar dimensión de la persona humana justamente en cuanto persona, que existe de modo corporal y fecundo. Conectamos así de nuevo con la sexualidad como medio de reproducción, pero ahora alcanzaremos más implicaciones de esta realidad. La sexualidad está tan fuertemente inscrita en la corporalidad porque la sexualidad es principio de pluralidad. Si la condición humana es necesariamente plural, es decir, si el hombre es inconcebible en una existencia puramente individual aislada, si la vida del hombre es necesariamente convivencia, esa exigencia se expresa en la sexualidad.

La sexualidad hace referencia a la corporalidad como mediante o como exigencia metafísica de la multiplicidad. Es la determinación humana en virtud de la cual cada persona lleva escrita la condición plural del hombre, y derivadamente la condición social y mundana de la existencia de la persona.

Resumiendo este punto podemos decir que se trata de una dimensión existencial humana de donación peculiar en virtud de la cual hombre y mujer se hacen principio de la pluralidad humana y consecuentemente de la historia.

### III. SEXUALIDAD Y CREACIÓN

#### 11. *La generación humana como procreación*

La fecundidad humana hace que la sexualidad aparezca como estrechamente relacionada con el amor creador por el que Dios tiene una intervención creadora directa en toda persona que nace. En efecto, el dogma cristiano de la creación del alma individual de cada persona, nos permite advertir una relación estrecha entre la sexualidad y el amor creador de

Dios. La antropología cristiana, ajena a todo dualismo, nos impide la explicación simplista que afirma que los padres engendran el cuerpo mientras que Dios crea el alma. El término de la generación humana no es el cuerpo sino la persona del hijo; los padres no engendran un organismo material que recibirá un alma espiritual creada por Dios: los padres causan verdaderamente al hijo que, no obstante recibe su determinación humana por una intervención creadora de Dio. Por esto puede afirmarse que entre los padres que engendran y Dios que crea el alma se establece una relación para dar origen a la persona que nace, que no tiene parangón alguno. Desde luego no puede expresarse esta relación en términos de instrumentalidad, pues los padres no pueden, de ninguna manera, ser considerados meros instrumentos en la generación de su hijo. Toda causa instrumental tiene una eficiencia propia que es vehículo para la eficiencia de la causa principal, de modo que el resultado, el efecto, es proporcionado exclusivamente a la eficiencia de la causa principal: si los padres no engendran al hijo, no se podría hablar de generación. Mas bien hay que reconocer que esa singular concurrencia entre Dios y los padres no tiene analogía en el mundo, y que por esto es vano el intento de entenderla en términos de una universalidad que incluya otros casos análogos. El tipo de concurso entre Dios y los padres que se da en la generación humana agota su género. Podría afirmarse que los padres disponen la materia de modo que concurren adecuadamente a la creación del alma directamente por Dios (*fit necessitas ad formam*) mientras que el alma al ser creada directamente por Dios causa formalmente la disposición de la materia. Por esto se dice con propiedad, no figuradamente, que los padres que engendran un hijo participan del poder creador de Dios: la generación humana es propiamente denominada procreación.

## 12. Sexualidad y trascendencia

El singular concurso con Dios que tienen los padres al engendrar al hijo permite caracterizar teóralmente la sexualidad como aquella dimensión humana en virtud de la cual dos personas humanas caracterizadas como varón y mujer, se hacen capaces de participar del poder creador de Dios que crea. La alianza es entre dos polos: por una parte Dios y por otra parte los padres que constituyen como un sólo elemento en esta alianza. No se trata, pues, de una peculiar concurrencia de tres — Dios, el padre y la madre — sino, como hemos dicho, de dos elementos, uno de los cuales es la unidad constituida por el padre y la madre en virtud de su mutua donación sexual.

La unidad constituida por el padre y la madre en su unión fecunda, es, pues, como el símbolo eficaz del amor de Dios que interviene creando

el alma de cada persona. En efecto, la intensa participación que la unión de padre y madre tiene respecto a la potencia creadora de Dios, hace que esa unión sea una expresión, particularmente elocuente de la misma potencia creadora, en la que intervienen según su modo elementos de este mundo. Esto nos permite por una parte acceder a un cierto conocimiento de Dios a partir de su símbolo real. Con una consideración atenta de la unidad específica que hombre y mujer constituyen en virtud de su condición sexuada podemos alcanzar un cierto conocimiento de la realidad que simboliza: el Amor de Dios creador de la persona de cada persona.

A la vez, en la revelación cristiana tenemos acceso a un cierto conocimiento de la «estructura interna» del Ser infinito de Dios, podremos conocer también las características de la unión sexuada que es símbolo real de ese ser infinito en cuanto causante o creador de la persona que nace.

En cualquier caso, es decisivo comprender que, precisamente por ser símbolo real del Amor creador de Dios, la unión sexual de hombre y mujer no puede ser plenamente inteligible si no es referencia a Dios. No quiere decirse con esto que, mientras no se alcance un conocimiento explícito del Amor Creador, la unión sexuada permanezca opaca y sin sentido para el conocimiento humano, como una realidad de la que se pueda alcanzar únicamente su acontecer material. La unión sexual fecunda no es en absoluto una realidad inaccesible a la razón humana, no es falta de significación lo que presenta, sino más bien todo lo contrario, un exceso de contenido, una excesiva riqueza que no puede ser agotada por el conocimiento que se detenga en la consideración cerrada de la pura donación sexuada en sí misma. Hay tal desproporción, tal desequilibrio entre los hechos de la unión en su acontecer físico, por un lado, y la persona del hijo, con dignidad absoluta, que es causado, por otro, que no podría resultar adecuadamente entendido más que si ese desequilibrio consigue nivelerse. Esto sólo puede conseguirse: o bien negando la dignidad de la persona engendrada y reduciendo así al hijo a un «producto fisiológico de la gestación»; o bien reconociendo que el acto de la generación involucra por sí mismo fuerzas trascendentales que van más allá de los puros procesos mecánicos o fisiológicos.

La tradición cristiana, en virtud de una revelación sobrenatural, establece con una profundidad insospechada, la naturaleza de esa referencia trascendente, pero en ningún modo puede afirmarse que es una afirmación meramente gratuita. La noticia que la fe cristiana nos da sobre el concurso entre Dios y los padres es una aclaración sobrenatural de lo que es detectable por la razón en su ejercicio natural. Cuando formas primitivas de cultura presentan manifestaciones de divinización del sexo, muestran que los hombres, aún en situaciones de conocimiento muy rudimentario, se inclinan por la segunda de las posibilidades señaladas. En este sentido puede afirmarse que esas manifestaciones culturales respon-

den a una intuición vaga e imprecisa de lo que la fe revelada nos comunica.

En cambio, cuando desde un racionalismo cerrado a priori a la trascendencia se niega toda referencia explícita a Dios creador, la cadencia del pensamiento, según su lógica propia, conducirá inevitablemente hacia la primera posibilidad. Por más que se afirme solemnemente la dignidad de los derechos de la persona, la fuerza de la lógica científica acabará por calificar esas declaraciones como un elemento extraño en la visión del mundo de la cultura que esa ciencia crea, y la persona en su nacimiento terminará por ser considerada un elemento de la naturaleza igual que cualquier otro producto sometido al dominio técnico. Ya lo expresó con claridad Foucault desde una perspectiva positivista: el hombre es un invento del siglo XVIII.

### *13. El Amor creador*

a) *La revelación cristiana sobre la intimidad de Dios.* - La potencia creadora de Dios es la causalidad infinita del ser infinito. La reflexión natural se detiene cuando afirma que la creación, precisamente porque supone una especie de salto infinito desde la nada a la existencia, ha de ser causada por un ser de potencia infinita, que, por tanto, ha de ser el ser sin restricciones, sin mezcla de potencialidad, al ser puro y simplicismo. La reflexión natural, aún en sus intentos más audaces de entender algo de Dios, no puede evitar dar una visión un tanto elemental, cerrada, con muchos elementos ambiguos. La revelación cristiana sobre Dios abre en este aspecto perspectivas muy ricas de significación para el tema que tratamos, pues nos da a conocer que la simplicidad del Ser infinito no es monista, no es elemental o inarticulada, sino trinitaria. La omnipotencia creadora es el mismo ser de Dios, que es idéntico a su vida trinitaria. Esto nos da conocimientos decisivos sobre la estructura interna, el «núcleo activo», del que es omnipotente. La revelación cristiana, expresada en la tradición de la Iglesia, nos dice que el Ser de Dios, en su intimidad, es la comunión de Padre, Hijo y Espíritu Santo. No afirma separadamente un ser infinito y la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Hace, sí, numerosas afirmaciones sobre el ser o la naturaleza de Dios pero, dando un paso más, afirma que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que aparte de la Trinidad de Personas, en Dios no hay nada más: todo lo que Dios es, todo que se explica sobre la naturaleza de Dios, está constituido por la Trinidad divina. Así pues, hay identidad entre Dios y Trinidad: Dios es la Trinidad, Dios es la comunión del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Dios es tres Personas. Pero siendo, como afirma la tradición cristiana, las Personas divinas relaciones puras, podemos expresar con toda propiedad que la estructura interna del

ser infinito está constituida por relación: Dios es tres relaciones puras que se distinguen realmente entre ellas porque se oponen de un modo irreductible, y nada más. El poder creador infinito es una comunión pura. Dios es Amor. La fuerza de esta afirmación non debe ser diluida pensando que las tres Personas que forman esa comunión poseen algo más de su ser relación. No son substancias que se relacionen, sino relaciones puras, y por eso no se debe buscar, junto a las relaciones, una especie de ser oculto que sea poseído por cada una de las Personas. Más bien hay que afirmar que hay como dos niveles: el ser de Dios, su naturaleza, su mostrarse en la creación, su omnipotencia y los demás atributos de Dios. Este ser es perfectamente uno, tiene una unidad perfecta, pero esta unidad perfecta, y en este sentido simple, tiene una estructura interna y esta estructura es relacional. Así como puede resultar sorprendente que la materia sólida esté constituida en su estructura microscópica no por cuerpos sólidos sino por ondas, resulta aparentemente extraño que el ser subsistente, la subsistencia perfecta, esté constituida exclusivamente por tres relaciones irreductibles que requieren sujetos distintos de atribución. No obstante esta afirmación, es indiscutible en el ámbito de la fe: la confesión de que «Dios es tres Personas» (y aquí la cópula significa identidad) equivale a «el Ser infinito es tres relaciones puras» o, dicho de otro modo, como afirmábamos más arriba, «el Poder infinito es la comunión pura».

Ciertamente, estas afirmaciones son sólo un aspecto de la reflexión sobre la Trinidad y de ninguna manera incluyen exhaustivamente la rica doctrina bíblica y cristiana sobre el Dios de Jesucristo. Debemos reconocer, además, que las limitaciones de nuestro modo de expresarnos en el lenguaje nos inducen a simplificaciones que advertimos como inadecuadas a la realidad divina. Así, el denominar al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo «Personas» o «Relaciones» está cargado de ambigüedad, pues no son tres realidades que puedan considerarse como casos individuales de las nociones universales de «Persona» o «Relaciones». Incluso el decir que en Dios hay tres Personas exigiría unas aclaraciones sobre el significado de la palabra «tres». El «tres» en Dios no debe considerarse como un número natural, ni siquiera como un número matemático, sino meta-matemático, pues el tres es el término para expresar que la unidad de Dios es la unidad del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo.

Como es obvio, no podemos continuar nuestras reflexiones en esta dirección, pero no será inútil advertir que todo esto que parece desmesuradamente abstracto, es plenamente significativo. La revelación de la Trinidad inunda de claridad las más cotidianas experiencias humanas.

b) *«Imágenes»* de la comunión divina en el «poder» humano. - En efecto, la afirmación de que el poder infinito es una comunión pura no es más que el fundamento último y teológico de hechos humanos fundamentales. Aunque la aplicación más directa que aquí nos interesa es la re-

ferente a la comunión conyugal, también arroja luz sobre todo el amplio mundo del poder auténticamente humano.

Si consideramos la distinción que existe entre el poder verdaderamente humano de la fuerza mecánica como su forma más degradada y elemental, advertimos que una reunión de personas que, aunque evidentemente no puedan nunca constituir una comunión pura, pues no son púras relaciones, comuníquen intensamente, es muy poderosa. Aunque no tengan fuerza mecánica, esas formas de comunión intensa crean vida, constituyen núcleos vitales poderosos. Las instituciones en que se da comunión humana al más alto nivel son poderosas, mientras que aquellas comunidades en las que la unión no es confiada a la unión personal sino a reglamentos y ordenaciones que articulan extrínsecamente individualidades, podrán tener fuerza mecánica, pero carecen de verdadero poder humano<sup>5</sup>. Los ejemplos podrían multiplicarse. Baste uno de los más conocidos históricamente.

Cuando en junio de 1789 los Estados Generales de Francia se constituyeron en Asamblea Nacional, sus miembros tomaron conciencia implícita de la naturaleza de su poder, y se negaron a disolverse y a volver a sus ciudades respectivas. «Sólo podréis disolverse con la fuerza de las bayonetas», fue la respuesta de Mirabeau a los emisarios de Luis XVI. Sabían bien que la ruptura de la comunión haría desparecer el poder que advertían tener cuando estaban unidos. Efectivamente, los momentos explícitos de comunión son decisivos en toda pluralidad humana que es animada por una misión común. Las «tertulias», la «reuniones de café», han sido siempre consideradas como momentos vitales de esas pluralidades humanas vivas. Por esto mismo, en los períodos en que los que gobernan a un pueblo por la fuerza, advierten el peligro de rebelión, una de las primeras medidas que toman los tiranos es encarcelar — apartar de la comunión — a las personas que aglutinan, que alimentan con su espíritu la comunión, y prohibir violentemente la reunión de dos o más personas. La orden que resuena entonces es «¡dispérsense!», es decir, «interrumpan la comunión, pierdan su poder».

c) *La creación por el Amor.* - La afirmación «Dios es Amor», aunque sea primariamente significativa para las relaciones de Dios con el hombre, y con la historia en general, tiene su referencia fundamental en la «estructura» interna de Dios, en la plenitud de vida que El es. Desde aquí puede entenderse, de modo relativamente adecuado, que su obra creadora — y todas las obras ad extra — sea amorosa, es decir, obra de Amor. El Amor por el que Dios crea y salva es, en última instancia, la donación íntima y plena que constituye la vida divina. Dios crea, vivifica,

---

<sup>5</sup> Cfr H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago Press 1958, pp. 199-207.

desde la plenitud de su vida infinita. Es imposible realizar una explicación teórica exacta de la relación que existe entre el Amor de Diós que constituye la vida trinitaria y el Amor histórico de Diós a la criatura. Es imposible porque el Amor a la criatura no se deduce de ninguna manera necesaria de la dinámica de la vida íntima propia de Diós. Buscar una explicación racional de esa articulación supondría que hay alguna vinculación lógica, es decir, alguna necesidad de la creación, lo cual es falso.

Aún señalando el salto indeducible que existe entre el Amor interno propio de la vida de Diós y el Amor a la criatura, sí podemos decir que el Amor a la criatura por parte de Diós tiene su fuente en su propia vida. Es el libérmino e indeducible designio creador el que hace que la plenitud infinita de la vida divina se vuelque eficazmente en la comunicación de la vida — del ser — a la criatura; pero, aún indeducible y libérmino, es el Amor interno el que se vuelca fuera en la creación. Por eso la tradición cristiana afirmaba que las Tres Personas divinas constituyen un único y simplicísimo principio de la creación: no se trata simplemente de que en la creación se manifieste solamente el «Diós Uno», y no se vislumbre en ella la Trinidad de las Personas; es que las Tres Personas constituyen la una e indivisible vida — Ser — de Diós.

Dios crea desde la plenitud de vida infinita. Siendo *in se et ex se beatissimus*<sup>6</sup> la creación no puede ser *ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam*<sup>7</sup>. Por esto enseña la tradición que lo que Diós ama al crear es su propio bien. En términos de la teología clásica cristiana se expresa diciendo que Diós mismo es el *finis qui* de la creación, y que la criatura es el *finis cui*. La decisión creadora es un dar a participar, libérmino consilio<sup>8</sup>, lo que ya es plenitud infinita. No se trata, pues, de la actualización de una potencia que sin el acto creador quedaría baldía. La creación no se refleja tanto en el poderoso que lleva a cabo una acción fuerte desplegando su poderío, cuanto en las formas de comunión personal humana que se muestran eficaces y fecundas y a las que hemos aludido antes.

Esas formas de comunión manifiestan un poder hacia fuera que es consecuencia de la vida íntima de esas comunidades. La eficacia externa nace de la riqueza vital constituida por la comunión interna. Teniendo en cuenta que se trata de una analogía imperfecta con la comunión personal divina, podría decirse que quienes constituyen comunidades humanas poderosas no miran primariamente hacia fuera, sino que, ante todo, comunican entre sí, aunque el ideal o el espíritu en que comuniquen esté orientado hacia la actuación externa. Por esto es sólo el conjunto, la «comunión» la que se muestra como una unidad fecunda y poderosa: se trata

<sup>6</sup> CONC. VATICANO I, *Const. Dogm. «Dei Filius»*, cap. I, DS 3001.

<sup>7</sup> *Ibid.*, DS 3002.

<sup>8</sup> *Ibid.*

del poder eficaz de una cierta plenitud vital interna. Sólo desde esa plenitud brota el poder auténticamente humano, distinto de la mera fuerza mecánica, violenta, no vital, que sí puede detentar una persona sola.

Aunque esas comunidades puedan derivar en degeneraciones infecundas y aisladas como el «espíritu de cuerpo», la «conciencia elitista» o los «cenáculos cerrados», su principio es plenamente humano y reflejan la «estructura» propia del poder divino. De hecho, el riesgo interno que amenaza a las comunidades vivas y fecundas es que su propia fecundidad al ampliar el ámbito de personas que participen del mismo espíritu, debilita las posibilidades de comunicación real y de este modo vaya, paulatinamente, agostando aquella vida originaria hasta alcanzar una magnitud tal en que, anulada prácticamente la comunión, la única energía residual se agote en mantenerse, pero ya sin crecimiento. El punto en que se detiene el crecimiento es el que da la medida de la grandeza del espíritu participado, es decir, de su capacidad de ser poseído por muchos sin perder su vigor; y da también la medida de la intensidad de esa participación.

Es ilustrativo que incluso los movimientos políticos de masas, que aspiran a englobar la mayor parte del cuerpo social, si quieren evitar el peligro de disolución por gigantismo, deben organizarse en un «partido» relativamente pequeño — como advirtió agudamente Lenin — donde puedan subsistir núcleos de comunicación vital, eficaces y fecundos. Por esto, esos movimientos toman la curiosa forma de una pequeña cabeza — el partido — con una cola desproporcionadamente larga y, de un modo u otro, distinguen — por utilizar la expresión de Orwell — entre el «partido interior» y el «partido exterior».

Estas imágenes del poder de la comunión humana son, como decíamos, el reflejo de la eficacia infinita — Omnipotencia — de la plenitud vital del Dios Trinitario. Por paradójico que pueda parecer, sólo desde esta perspectiva puede entenderse algo del misterio de la creación y de la dignidad absoluta de la persona. En efecto, si la creación no es un acto vital primario de Dios es decir, si el acto creador no constituye propiamente lo que es la vida eterna de Dios, sino que es una derivación indeducible, libérrima y absolutamente gratuita, de la plenitud que ya posee, la creación tendrá por finalidad dar a participar fuera esa plenitud interna de Dios, su ser, su vida. Y este dar de Dios no añade nada a El. Es plenitud ya poseída, que se da a participar. Justamente por esto el que participa resulta querido por sí mismo, y no en función de un presunto enriquecimiento divino. Pero esta generosidad pura, sin mezcla de búsqueda de algo propio, sólo puede nacer de una plenitud de vida infinita, de la plenitud de vida que constituyen el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Sólo desde esta plenitud de vida de Amor puede nacer un Amor puro, indebido, gratuito, perfectamente generoso en que la criatura humana sea constituida en un bien absoluto porque ha sido absoluta — no relativamente — querida.

Resulta por esto que la patria ontológica propia de la persona es el Amor de Dios que lo ha creado y que lo sustenta. Esta realidad tiene su reflejo psicológico en el hombre cuando éste advierte que su lugar propio no es el desarollo de la eficacia, o el triunfo, o el no somentimiento del mundo, etc., sino el hogar, el ámbito del amor.

#### 14. *La donación sexuada, símbolo real del Amor creador*

Dejando aparte los casos estrictamente sobrenaturales de comunión — la comunión de los santos — como detentadores de poder sobrenatural en el orden de la salvación, que es el podere más grande y trascendente del que puede participar la criatura humana, pasemos a considerar explícitamente la participación en el poder creador de Dios que es la generación humana.

a) *Radicalidad de la donación sexuada.* - En la generación humana, precisamente por ser una participación natural, no mediada por factores de decisión arbitraria, del poder creador de Dios, la similitud con el poder divino es particularmente patente.

Se trata de una participación en el poder creador de Dios. Participación que, como hemos visto, es verdadera y no metafórica o figurada. Por esto, en la forma de comunión humana que participa de ese poder, la semejanza con la comunión divina debe ser cualitativamente diversa de cualquier otra comunión humana natural y no plena.

En primer lugar, hay que señalar que quien participa del poder creador de Dios no es una persona individual, sino la comunidad peculiar constituida por dos personas en virtud de su condición sexuada, y, además, esta comunidad alcanza su eficacia participativa en el acto de engendrar. El acto específicamente sexual de la unión corporal ordenada a la generación tiene, pues, una importancia decisiva para entender las múltiples dimensiones de la comunidad humana basada en la sexualidad. Nuevamente aparece aquí la importancia y profundidad de aquella definición de la sexualidad como medio de reproducción, pero ahora estamos en condiciones de avertir sus implicaciones más plenamente.

En efecto, si nosotros nos preguntamos que es lo que hacen propiamente hombre y mujer cuando se unen corporalmente en orden a la generación, no obtendríamos una respuesta satisfactoria con la mera descripción material, mecánica o científica. Esa explicación no puede ser suficiente porque no establece la relación del hecho cuyo sentido se pregunta con la fuente de significación real que es la persona humana. Al preguntarnos que hacen varón y mujer cuando se unen corporalmente, estamos preguntando por el contenido humano, por la afección de ese acto a la persona en cuanto tal. La respuesta adecuada no puede ser más que: rea-

lizan una donación peculiarmente plena, total, de la propia persona. En esa unión se instituye una forma de comunión única en virtud de la cual cada una de las personas se entrega a sí misma plenamente a la otra, hasta el punto de formar una comunión que expresa, como su símbolo real, la comunión perfecta de Dios creador.

Evidentemente, en el proceso de la generación se da una comunicación material que es observable y analizable con los métodos de observación de la materia, pero sería un reduccionismo afirmar que cuando dos personas, hombre y mujer, se unen corporalmente, lo que se entrega es simplemente líquido seminal por parte del varón a la mujer. Ciertamente se da esta donación material, pero la condición humana de ser vivo que existe en un cuerpo sexuado permite, que, a través de esos gestos corporales, se realice una donación peculiar de la propia persona.

b) *Singularidad de la donación sexuada.* - El caso es, pues, radicalmente distinto de cualquier donación por la que se entrega algo que se posee. Es esencialmente diferente de la donación, también peculiar, por la que una persona puede donar a otra un órgano para trasplante. Este caso merece ser tratado aparte y por extenso. En él, la persona, al donar una parte de su cuerpo, no da algo que tiene, pues el hombre no posee su cuerpo, sino que lo es. No obstante, la donación de un órgano es sólo donación de un órgano, y no donación de sí mismo. Podrá expresar la donación de sí por el amor generoso y aún heroico que le induce a hacerlo, pero esa donación no supone, no expresa, no realiza de suyo la donación personal, es sólo una consecuencia o signo de ella.

Sin embargo, la donación corporal sexuada sí es de suyo realización de donación personal. Por esto hemos dicho desde el principio y de acuerdo con las experiencias más directas que la sexualidad es un dimensión de donación humana peculiar.

## 15. *Sentido de la sexualidad*

Para entender lo que se realiza en la donación sexual fecunda debe hablarse, pues, de sentido o significado, más que de eficacia generadora<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> «Die christliche Moralttheologie ist dadurch charakterisiert, daß sie zwar eine theologische Moralbegründung liefert, das Telos aber so formuliert, daß das Resultat inhaltlich auf eine deontische Moral mit ausnahmslos geltenden Gesetzen hinausläuft. Das Telos ist die Verherrlichung Gottes. Aber dies ist kein operationalisierbares Ziel. Gott wird verherrlicht, indem wir seine Gebote halten, also das tun, was in sich das Gute ist. Der Zweck ist von der Art, daß er nicht die Mittel heiligt, sondern nur durch heilige Mittel erreicht wird. Wir sprechen daher besser von Sinn als von Zweck» («La Teología Moral cristiana se caracteriza porque proporciona una fundamentación moral teleológica. Per formula el "telos" de tal

En efecto, si consideramos como exclusiva fuente de significación la finalidad extrínseca, se correría el riesgo de adoptar una perspectiva funcionalista y la moral que se derivara sería exclusivamente teológica, es decir, los actos se calificarían moralmente o, lo que es lo mismo, adquirirían su significación humana, exclusivamente por lo que producen, por lo que causan fuera. En este caso la significación propiamente humana habría desaparecido. Evidentemente, si esa fuera la realidad no se presentarían reservas morales sobre los procesos de fecundación extracorpórea, pues ésta, al igual que la fecundación natural cumpliría la finalidad extrínseca de la generación. Más aún, en los casos de esterilidad, sería casi una exigencia de esa finalidad, impedida por deficiencias naturales.

De hecho, en los recientes documentos del Magisterio la argumentación para resolver las cuestiones relativas al ejercicio de la sexualidad y la dignidad de la procreación, ha pasado, de poner el acento en la finalidad, a ponerlo en el sentido o en el significado. Ciertamente esto no supone un cambio radical de enfoque, pero sí implica una precisión de la noción de finalidad que se estaba utilizando. Esta precisión se ha hecho necesaria pues podía ser interpretada en términos de finalidad extrínseca o mécanica, dando pie así a un planteamiento moral de tipo consecuencialista. Al hacer gravitar la argumentación sobre el sentido o el significado se asegura la noción de finalidad y se fundamenta sólidamente la argumentación moral en la dignidad de la persona. Esto es lo que permite una cualificación moral adecuada salvando el riesgo de concebir la moral como un legalismo extrínsecista, y situará la ética en su plena significación, como orden de la persona. El sentido humano incluye la eficacia o finalidad extrínseca, pero no se agota en ella. Por eso la tradición moral cristiana consideraba como primera referencia, como primera «fuente de moralidad», la «naturaleza del acto» o el «*finis operis*». En estas expresiones laten algunas ambigüedades, pues los actos no tienen naturaleza y hablar de «*finis operis*» es un antropomorfismo, pero en el fondo su sentido es claro y decisivo, y apunta directamente a lo que venimos diciendo.

La unión sexual no puede entenderse en su alcance humano si sólo se mira a lo que se produce: se requiere ver qué es lo que realizan las personas en cuanto tales, es decir, cuál es la significación humana. Esta significación es la que dará la clave del modo en que la persona humana es involucrada en esos actos, y, derivadamente, de cómo esos actos suponen una interpelación moral para la libertad.

---

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 operacional. Dios es glorificado cuando observamos sus mandamientos, es decir, cuando hacemos lo que es bueno en sí mismo. El fin es tal que no satisface los medios, sino que sólo por medios justos se puede alcanzar. Por eso hablamos mejor de sentido que de fin», R. SPAEMANN, *Einsprüche (christliche Reden)*, Johannes, Einsiedeln 1977, p. 81.

Ya hemos dicho que esa significación se expresa en términos de donación personal. No obstante, la realidad corporal del acto requiere un análisis más detenido. El hecho de que una unión corporal específica incluya una donación personal tan plena reclama una valoración ética peculiar de los órganos dispuestos para esa unión, pues en ellos se expresa de una forma particularmente densa de significación humana. Si la sexualidad se inscribe en todo el cuerpo, en los órganos dispuestos para la unión, la sexualidad se encuentra más intensamente condensada. Y siendo la donación corporal sexual tan significativa humanamente, se deriva que la exigencia de fidelidad a la verdad de la persona tenga una expresión especial. El sentido humano del pudor se inscribe en todo el cuerpo, no en sus puras dimensiones materiales, sino en su significación humana; por eso se ha considerado siempre que el pudor respecto a esos órganos es particularmente exigente. Estos órganos corporales no deben ser considerados como meros productores de las células. La unión corporal no sería captada o entendida en su verdad plena, es decir, en su significación humana, sólo a partir de esa dimensión biológica. Su realidad humana es unión personal. Justamente por esto es inseparable, en su dimensión completa, la unión corporal en cuanto realización de unión personal, y esa misma unión en cuanto que posibilita biológicamente la fecundidad propia de la comunidad. Es inseparable, hemos dicho. Con ello quiere decirse que la posible separación mecánica en virtud del dominio de la técnica, por medio la fecundación extracorpórea — o como se denomina a veces eufemísticamente, «fecundación asistida» — supone una violación del sentido humano de ese acto, y, por tanto, una violación de la persona.

Por la materialidad del proceso, se hace posible una fragmentación: es decir, es posible separar la afectividad sexuada de la fecundación, el ejercicio de la genitalidad de la fecundación, la fecundación de la gestación, etc., pero esas rupturas requieren un factor eficaz que directamente separe lo que en sí es un proceso unitario de significación humana y de eficacia procreadora. La entrega personal expresada y realizada en la unión corporal es un elemento esencial del comienzo de la vida humana. Los padres no deban «hacer» un hijo. El hijo será un fruto de la unión amorosa entre ellos dos — el varón y la mujer — como es también fruto de la comunión vital de Dios de la que ellos se hacen símbolo eficaz.

Despojar la facultad generativa de su dimensión de entrega corporal, por medio de la fecundación *in vitro*, supondría hacer la procreación independiente de la entrega propia de la dimensión sexuada que es entrega personal. Entonces aportar las células para una posible generación no se distinguiría esencialmente de la donación de sangre a quien la necesita para sobrevivir. Por supuesto, no basta que esa donación se haga por amor (lo cual ciertamente puede admitirse en muchos casos), pues en esa donación se entregaría sólo un producto del propio cuerpo, es decir, no se trataría de la donación personal peculiar que tiene lugar en la unión corporal sexuada. Tampoco sería aceptable decir que esa entrega corporal

sí se ha realizado en otras ocasiones, pues aquí no se trata de una entrega «en general» sino de la entrega concreta que será aliada del poder creador para el nacimiento de ese hijo.

Análogamente se debe afirmar que usar de los órganos dispuestos para la generación, con objetivos diversos, como es la obtención del placer propio del acto sexual supone un desorden en una de las dimensiones más peculiares y cargadas de sentido humano que tiene el cuerpo. Por esto supone un atentado grave, viola gravemente la realidad personal, y por tanto tiene una cualificación ética propia, distinta de la que se expresa en otras dimensiones del cuerpo.

#### IV. MATRIMONIO

##### 16. *Carácter «fontal» de la significación de la donación sexuada*

Hasta ahora hemos hablado de la sexualidad como dimensión humana de donación peculiar, y de la misma donación como en dos niveles. Por una parte nos referíamos al amor específico que se instituye entre un varón y una mujer, en cuanto tales, y por otra parte hemos situado el núcleo de la donación sexual en la unión corporal potencialmente fecunda. Esta donación, es decir, la unión sexual, en su acontecer corporal está dotada como hemos visto, de un significado humano propio, pero ese acto es a la vez separable de cualquier actitud personal de donación amorosa. El acto en su materialidad corporal no es identificable con el amor personal.

Se requiere, pues, establecer con más precisión la relación que existe entre la entrega corporal sexuada y la donación amorosa personal, que, precisamente por ser personal, requiere el ejercicio directo de las facultades superiores del hombre.

Para entender la articulación de las múltiples dimensiones humanas implicadas en la unión sexual, conforme a la verdad del hombre, hay que dirigir la mirada al núcleo a partir del cual esta unión sexuada adquiere su significación humana. Y este núcleo o fundamento es la participación en el poder creador de Dios. Por esto, cuando hablamos de que la unión sexuada es una comunidad humana que involucra de un modo peculiarísimo el amor creador de Dios, nos estamos refiriendo primariamente a la unión de las personas instaurada por la unión corporal potencialmente fecunda. Ese es el principio a partir del cual hay que deducir el sentido del amor peculiar de la condición sexuada de la persona.

En esta unión se cumple una donación personal total que es símbolo eficaz de la comunión perfecta que constituye la omnipotencia de Dios-Amor creador. No se trata de una relación humana paragonable con cual-

quier relación amorosa. En la unión corporal sexuada cada persona se dona plenamente en acto, no en promesa. Es un verdadero y propio acto de disposición de la propia persona para donarla y, a la vez, el mismo acto es aceptación de la donación de la otra persona. No es del todo impropia la expresión del lenguaje común cuando afirma que establecer una relación corporal es «poseer» a la persona correspondiente (prescindimos aquí evidentemente de las diferencias complementarias que tienen la donación-posesión propia del varón, de la donación-posesión propia de la mujer). En la donación corporal sexuada se alcanza, pues, el núcleo mismo de la persona en cuanto tal.

### *17. Exigencias personales de la verdad del acto de donación*

El acto de unión corporal sexual es un acto material en su acontecer, y un acto material no puede ser por sí mismo un acto de donación personal: la persona no puede entregarse si no es voluntariamente. El acto sexual puede forzarse, pero la donación personal no puede ser arrancada sin el consentimiento propio. Esto, ni siquiera Dios puede hacerlo sin destruir a su criatura personal. La situación parece que es de perplexidad: lo que es afirmado en virtud de la fecundidad parece negado en virtud de la condición personal. No obstante, los términos del problema están sólidamente establecidos. Se trata ahora de expresar su mutua dependencia y su articulación concreta.

Efectivamente, la unión corporal fecunda es símbolo de la comunión divina y cumple una comunión humana plena, pero por eso mismo reclama, como una exigencia suya interna, la donación de las personas en su dimensión espiritual. Nos encontramos aquí como una exigencia de unidad que marcha en sentido contrario de las otras formas de unión humana. En efecto, si nos situamos en un plano de fundamentación de los gestos humanos, del lenguaje del cuerpo, podemos decir que en los ámbitos generales de comunión humana, las expresiones corporales aunque, en cierta medida estén inscritas naturalmente, adquieren su significación, desde la actitud espiritual. En cambio, es la significación propia inscrita en el gesto corporal de la unión la que reclama o determina la actitud afectiva y espiritual correspondiente. Para ilustrar esto la misma biología puede acudir en nuestra ayuda.

Decíamos que los órganos dispuestos para la generación, no son simplemente órganos de producción de células o medios para disponer el adecuado encuentro de éstas. No deja de ser sorprendente que sean los mismos órganos los que segreguen las sustancias que afecten decisivamente desde el dimorfismo sexual hasta la afectividad adecuada. Por supuesto la materialidad de estos procesos permite su descomposición analítica y su fragmentación técnica, pero la unión natural es altamente ilustrativa: aque-

llo por lo que el hombre es biológicamente capaz de engendrar es también principio decisivo de la capacidad de donación afectiva y, correspondientemente, espiritual. Aunque lógicamente el proceso psicológico y temporal recorra un camino inverso.

La comunión personal instituida por la sexualidad no puede entenderse como originariamente fundamentada en una decisión o promesa personal. Aquí es la significación propia del acto corporal sexual el que impone el contenido de la decisión personal. Por esto la decisión o promesa de entrega entre un hombre y una mujer no es disponible al arbitrio. La entrega espiritual es una condición reclamada por la estructura y el significado de la unión corporal.

No se trata pues de entender la comunidad personal sexuada como fundamentada en una decisión particular que incluya el derecho a la relación corporal sexual con la otra persona. Si así se entendiera no habría forma de evitar otros modos de decisión personal, es decir, otros modos de comunión personal sexuada. Entre las personas, consideradas no en su sexualidad, se pueden instaurar múltiples formas de comunidad precisamente porque esas formas tienen su origen fundamentalmente en la decisión personal, cuya única exigencia es la fidelidad a la dignidad de la persona: las sociedades humanas, desde las más simples a las más amplias, pueden tener formas diversas de finalidad, organización etc. y ser todas fieles a la dignidad de la persona. En cambio, la comunidad humana fundada en la sexualidad reclama que la decisión libre de constituirla tenga una forma determinada: justamente la forma que sea la expresión espiritual de la donación total de la persona significada y realizada en la unión corporal sexual.

Evidentemente esta visión connota un reconocimiento de la «naturaleza». En concreto supone un reconocimiento del significado propio del acto corporal de donación sexual. Esto, hoy, supone una dificultad porque lo natural, los significados propios, son negados por la mentalidad científica y el racionalismo omniconfigurador. Si el acto de engendrar es despojado de toda significación humana propia, y contemplado exclusivamente en su descripción científico-positiva, ya no podrá ser origen de significación para la comunidad sexuada humana. En consecuencia éste recibirá su configuración desde la voluntad de las personas considerada como principio absoluto. Entonces la sexualidad podrá ser implicada, pero como puro instrumento para hacer lo que se quiera: placer, o satisfacción afectiva, o hijos...

Si la significación humana natural — es decir, no disponible al arbitrio — del acto de donación corporal sexual no se sitúa en el comienzo mismo, es decir, si no se toma como fuente de significación la comunicación humana entre el hombre y la mujer, pasará inevitablemente a ser disponible, lo cual equivale a decir que podrá ser objeto de dominio configurador de quien tenga poder para ello.

La moderna doctrina del divorcio no es más que una consecuencia

del cientifismo y del racionalismo moderno y su cadencia será necesariamente la de la disolución de la comunidad propia que la naturaleza determina entre hombre y mujer, hasta «liberarla de toda hipoteca iusnaturalista». La apología de los encuentros episódicos, las comunidades homosexuales, y, cuando las posibilidades técnicas lo han permitido, la variada fragmentación y combinación de los elementos que integran el proceso de la generación, no son más que la expresión, en el ámbito concreto de la sexualidad, de aquel escepticismo respecto de los significados que se formuló explícitamente en el siglo XVII, y que la mentalidad científica y racionalista ha elevado a dogma culturalmente impuesto.

#### *18. El consentimiento personal*

Tomar como punto de partida el significado natural del acto concreto por el que hombre y la mujer se unen de modo que puedan engendrar, significa poner como fundamento, como «la ley propia» e intrínseca, de la comunión de personas que instituyen la sexualidad, la donación real y total. La sexualidad, podríamos decir ahora, es una cualidad humana, en virtud de la cual una persona puede hacerse totalmente de otra, pues el acto sexual corporal expresa y realiza una donación personal completa, no una mera promesa o una mera afirmación afectiva, sino efectiva y actual donación de sí. Esto no significa que toda la realidad de la persona quede como expropriada, sacada de sí misma y entregada a la otra para que ella ejerza su existencia. El hombre y la mujer que se entregan personalmente y libremente, y cumplen esa entrega en la unión corporal ordenada naturalmente a la fecundidad, son totalmente del otro, pero no en todas las dimensiones de la persona, sino únicamente en la dimensión personal constituida por la sexualidad. La sexualidad crea pues una dimensión personal en la cual un hombre puede ser totalmente de la mujer y viceversa. Como, en ese aspecto, la donación y la pertenencia mutua es total, constituyen un símbolo real de la comunión perfecta divina. Pero por ser la sexualidad sólo una dimensión de la persona y no toda la persona, la unión sexuada es sólo una participación de la comunión perfecta de Dios.

La comunión personal instituida por la sexualidad, teniendo su ley de significado humano de la unión personal fecunda, afecta de un modo peculiar a todos los estratos de la humanidad de la persona.

En primer lugar, se inscribe en los apetitos sensitivos, luego en los afectivos, hasta alcanzar por último a las dimensiones espirituales. De ese modo la unión corporal alcanza plenamente su significación humana propia, es decir, cumple su verdad personal, cuando constituye una unidad con la dimensión de entrega sexuada inscrita en los variados estratos del ser personal.

La complejidad de la unidad humana hace que esta unidad pueda

romperse, y la debilidad de la naturaleza hace que se rompa de hecho. Es así posible una multitud de casos: unión sexual corporal sin unión afectiva, o unión afectiva sin verdadero amor espiritual, etc. También pueden darse unión afectiva sin la unión corporal, etc. Pero éstos son actos imperfectos en su significación, y para entender su sentido humano se requiere hacer referencia a la unidad de la totalidad significante.

Consideraremos el caso de una unión corporal separada de la afectiva. Estos encuentros encierran en sí mismos una contradicción humana, es decir, no corresponden a la verdad del hombre, pues como hemos dicho, la entrega corporal contiene una significación propia que necesariamente integra la entrega personal. Sin ella, queda truncada, y así sería una mentira ontológica, pues el acto de donación corporal tiene un significado ontológico propio, no dado por el hombre, y sin la entrega personal verdadera ese significado natural es falseado.

También es posible, decíamos, un ejercicio del componente afectivo sin la entrega corporal. El caso sería similar al anterior aunque, por incluir la donación corporal sólo como referencia o fuente de significado, la violación de la verdad humana sería menos radical. De todas formas conviene señalar el alcance de ese desorden, que con frecuencia es menos advertido. El afecto sexuado, o el amor de enamoramiento, alcanza su pleno equilibrio cuando culmina en la donación personal que, como veremos enseguida, se «instituye» en el matrimonio. Mientras no se llega a esa situación es esencialmente una parte que reclama la totalidad de la unión, en todas las dimensiones. Esta situación es propia de la preparación para el matrimonio, pero puede darse también cuando se consiente ese tipo de afecto respecto a una persona con la cual no hay perspectiva de unión matrimonial. Este tipo de afectos, cuando se consienten y se mantienen dentro de límites forzados por la voluntad, resultan no sólo un desorden personal concreto, sino que genera distorsiones afectivas que impiden la maduración de la persona en el amor y pueden, en virtud de ese mismo forzamiento, dificultar la misma capacidad de querer en otros ámbitos.

Los casos podría multiplicarse, y en todos ellos el criterio de valoración humana sería el mismo.

Pasemos ahora a considerar las características que el significado de la donación corporal impone al consentimiento personal. Si la donación corporal significa una donación personal plena, el consentimiento deberá ser ante todo precisamente consentimiento, es decir, no mera decisión arbitaria, sino aceptación de una forma de donación que no es disponible al arbitrio. Por eso es verdadero consentimiento y no única ni primeramente porque sea el consentimiento de dos personas sobre una misma materia. No se trata de consentir con cualquier posibilidad que haya sido creada por una libertad incondicionada, o por el capricho de otra persona, sino consentimiento a la donación personal impuesta por el significado propio inscrito en la donación corporal.

Esto significa que el consentimiento, es decir, la donación libre, el acto voluntario por el que el varón decide darse y dispone de sí mismo para entregarse a la mujer — y viceversa — ha de estar presidido por la realidad de la donación personal completa realizada en el acto sexual. Por esto, el consentimiento debe ser consentimiento a la donación de la propia persona. Cuando este consentimiento se ha dado libremente y se ha cumplido en la donación corporal, las personas que lo han realizado pasan a ser plenamente de la otra, de modo que ya no se encuentran en la situación anterior, sino que son de la otra persona.

Evidentemente no puede tratarse de un mero consentimiento a la donación corporal, sino de un consentimiento a la donación personal que la unión corporal expresa y cumple. El consentimiento personal cumplido con la unión corporal crea pues una situación objetiva, real que no es disponible por los que la realizan. En este sentido, la entrega personal unida a su cumplimiento en la unión corporal sitúa a las personas en la situación de personas entregadas, que ya no es reversible, porque no se trata de una entrega prometida sino de una entrega realizada.

#### *19. La institución matrimonial. La donación y el tiempo*

Esto nos da entrada a la consideración del alcance temporal de la donación personal creada por la donación corporal en su verdad, es decir, consentida con el consentimiento reclamado por la significación propia de la unión corporal. Aquí no se trata simplemente del vínculo creado por una promesa entre las personas. En ese caso la decisión se refiere a algo futuro, se dirige directamente a una realidad o a unos actos que sólo podrán realizarse en el decurso del tiempo, y de ningún modo pueden anticiparse en su realidad, sino únicamente en su previsión. Cuando el vínculo es fundamentado en la promesa personal, ciertamente reclama fidelidad, pero puede ser rescindido, porque no es algo cumplido. Es posible que esa rescisión constituya en muchos casos una auténtica falta moral, es decir, un acto contrario a lo debido a la dignidad personal del que prometió y por eso se hizo comprometido. Puede ser un pecado de infidelidad romper el vínculo creado por la promesa pero si se hace el vínculo queda destruido. Esto es posible porque su único fundamento era la decisión personal. En cambio, el caso es completamente distinto cuando se trata del vínculo creado por la decisión de la entrega personal propia de la condición sexuada. Ese consentimiento no es tan soluble como cualquier otro, porque se refiere a una donación actual y cuando la entrega se cumple en la unión corporal nos encontramos en una situación nueva. Ya no se trata de una decisión de entrega, sino de una entrega cumplida, realizada. Por esto, en la tradición cristiana se hablaba de consumación del matrimonio por medio del acto conyugal. La razón por la

que el acto conyugal consuma o cumple el matrimonio realizado por el consentimiento mutuo del hombre y mujer, no es algo extrínseco, sino exigencia propia de la significación humana del acto de la unión corporal. De este modo la donación corporal realizada tras la entrega personal por el consentimiento realizado según la «ley» propia de la unión entre hombre y mujer, constituye, junto con ese consentimiento, una unidad de significación. A partir de esa unidad, el hombre y la mujer que la cumplen son ya, definitivamente, uno del otro, son esposos, no por denominación extrínseca sino por determinación real.

La unión personal y definitiva, es decir, la «institución» del matrimonio es, pues, una institución natural que se deriva del significado real de la unión corporal. En efecto, la unión corporal, por ser de suyo unión entre personas, lleva inscrita en sí misma la exigencia intrínseca de la donación personal realizada, la cual tiene como consecuencia propia el ser estable en el tiempo. Podemos afirmar que el matrimonio es una institución natural porque hunde sus raíces en la naturaleza espiritual-corporal de la persona a través del sentido propio natural del acto sexual.

Esta fundamentación de la realidad del matrimonio nos permite entender su significación humana, es decir, su conexión con la persona como centro de significación y a la vez su situación en la historia de la salvación.

## 20. *El matrimonio en la historia de la salvación*

Lo dicho hasta ahora es la realidad propia del matrimonio en una consideración que podríamos denominar intemporal o válida en todo tiempo, es decir la consideración desde la naturaleza de las cosas o, lo que es lo mismo, desde la perspectiva de la verdad de la creación.

En esta visión, la unión matrimonial es el símbolo real del Amor de Dios que se vuelca gratuitamente en la creación. Este Amor es el que constituye al hombre y lo llama a la comunión amorosa con Dios. Se trata de un Amor divino que constituye la realidad que ama. La comunión del hombre con Dios se culmina en la plenitud del cumplimiento personal, pero se incoa realmente en la relación de amistad tiene un principio frontal en la misma llamada creadora, pero requiere para realizarse el consentimiento humano. Cuando el hombre pecó, la relación entre Dios y su criatura quedó rota. La salvación realizada por Cristo restaura la amistad del origen, de un modo sobreabundante. No obstante, la negativa del hombre en el pecado original no fue sólo una separación accidental sino una ruptura, un rechazo del Amor creador que le constituye. Esta ruptura no podía no repercutir directamente en la realidad del matrimonio, que es su símbolo real. Por esto, en el tiempo histórico entre la caída y la restauración de Cristo, el matrimonio, símbolo real del amor entre

Dios y su criatura, se encuentra en una situación de «deterioro» respecto a su realidad originaria. Sólo cuando la unión de Dios con el hombre en la Encarnación se hace definitiva, alcanza e incluso supera el matrimonio la unidad del principio. La «dureza de corazón» a la que apela Jesús para explicar la institución del libelo de repudio, no puede ser simplemente una situación individual. En ese caso no habría ninguna razón para admitir ahora una menor dureza de corazón, y por tanto par negar la posibilidad de ruptura del vínculo matrimonial. La «dureza de corazón» ha de ser la situación objetiva de pecado, situación de no redimida, en que se encontraba la humanidad en la esperanza de Cristo y que se expresa particularmente en el pueblo escogido.

Si hemos dicho que el pecado original, en cuanto ruptura del hombre con el Amor creador, no podría no herir la naturaleza humana, y en concreto la realidad misma del matrimonio, ahora debemos reconocer que la unión entre Dios y su criatura que se realiza en la Encarnación también ha de dejar su huella en la realidad del matrimonio. Puede afirmarse que uno de los «lugares» donde la donación de Dios al hombre en Cristo se transcribe de un modo más directo ha de ser en el matrimonio. Aquí radica la honda del significado de la realidad sacramental del matrimonio cristiano<sup>10</sup>. Así como el lenguaje del Amor conyugal expresa de una manera particularmente adecuada la relación de Dios con su pueblo en el Antiguo Testamento, así también, en el Nuevo Testamento, la unión definitiva e irreversible de Dios con la humanidad en Cristo se expresa en la imagen matrimonial de la Iglesia en la enseñanza de san Pablo (*cfr Efesios*, V).

---

<sup>10</sup> Cfr J. RATZINGER, *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, en *La «Familiaris consortio»*, Libreria Editrice Vaticana 1982, 77-88, pp. 81-84.

## EL CONCEPTO DE RESPETO EN LA INSTRUCCIÓN *DONUM VITAE*

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO

### 1. EL RESPETO DE LA VIDA Y DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA COMO ESENCIA ESPIRITUAL DE LA MEDICINA

El objeto de estas páginas es mostrar cuál es el sentido y el fundamento de la actitud ética fundamental que se denomina *respeto*. Nos referiremos principalmente al respeto de la vida humana y de la procreación, pero sin adentrarnos en el estudio pormenorizado de cada uno de los problemas médico-morales tratados en la *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (Donum vitae)*, del 22-2-87.

Querría comenzar recordando las palabras dedicadas a la citada Instrucción por el Vicepresidente de la Comisión de Ética del Comité Permanente de los Médicos de la Comunidad Económica Europea. «No estamos ante una declaración provisional o un borrador para discutir y enmendar. Estamos — añadía el prof. G. Herranz — ante una obra de *gran tonelaje*, uno de los documentos más serios que se han producido en la historia de la bioética. La Instrucción es una respuesta lúcida, precisa y llena de humanidad a algunos de los problemas más serios que hoy se plantean al hombre de ciencia y al hombre de la calle»<sup>1</sup>.

Entre las diversas cualidades de la Instrucción a las que el prof. Herranz se refería en la motivación de ese juicio, voy a fijarme en dos. La primera es su *transparente coherencia ética*. En contraste con algunos documentos emanados por comisiones nacionales o interacionales de expertos (piénsese por ejemplo en el informe Warnock), el texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe es unívoco y consistente consigo mismo. Los juicios morales se desprenden con evidencia de principios explícitamente formulados, principios cuya intrínseca virtualidad ética ha podido desarrollarse libremente hasta el final, sin las fracturas que se originan

---

<sup>1</sup> G. HERRANZ, *Una respuesta llena de humanidad*, declaraciones de prensa aparecidas en varios periódicos españoles. Citamos por *Servicio de Documentación de la Iglesia de la Exaltación de la Santa Cruz*, Año XIV, n. 160, Zaragoza 1987, p. 34.

cuando se entabla una subrepticia mediación entre las exigencias de la dignidad humana e instancias e intereses de índole extra-ética.

En relación con la materia tratada, la coherencia representa un particular valor: conocemos la facilidad con que conceptos tales como «dignidad humana», «respeto y tutela de la vida», etc. pueden convertirse, mediante una manipulación lingüística relativamente simple, en fórmulas vacías de exigencias concretas y operativas, cuando no en preámbulo altisonante de disposiciones legales que con la dignidad humana nada tienen que ver.

Pero cabe añadir algo más. Se trata en este caso de coherencia con la razón y la Fe, que responde a una actitud básica de fidelidad y justicia con la realidad de las cosas, perteneciente al rico depósito de la tradición viva de la Iglesia. Son altamente significativas a este respecto las palabras escritas por Atenágoras en el siglo II: ¿Cómo podemos ser homicidas nosotros, que afirmamos que cuantos recurren al aborto cometen un homicidio del que tendrán que rendir cuenta a Dios? No es posible al mismo tiempo considerar que vive el ser que está en el vientre materno, y matarlo en el momento en el que nace a la vida (...). Nosotros somos en todo y para todo semejantes e iguales, pues *lejos de querer imponernos a la razón estamos sometidos a ella*<sup>2</sup>.

Diré, en segundo lugar, que la citada Instrucción subraya y enriquece algunos conceptos bioéticos fundamentales. Ya en su mismo título, destaca el valor del *respeto*, considerado desde siempre como una actitud ética fundamental de la Medicina<sup>3</sup>. Citaré dos formulaciones particularmente significativas. La primera es el artículo 5º de las Normas de Deontología del Colegio de Médicos de Barcelona (1979): «el respeto más escrupuloso de la vida y de todos los derechos de la persona ha de constituir *la primera actitud ética de la conciencia profesional*». La segunda, tomada de las Normas de Ética Médica de la Federación Médica Colombiana (1981), va todavía más lejos, pues afirma que «el respeto por la vida y los fueros de la persona humana constituye *la esencia espiritual de la Medicina*». La Instrucción *Donum vitae*, al reclamar un respeto coherente de la vida humana y de la dignidad de la procreación, llama a la Medicina actual a ser fiel a su estructura ética de base y a su propia esencia espiritual.

Un tal llamamiento no puede ser interpretado razonablemente como un freno del progreso científico. «La investigación científica, fundamental y aplicada — leemos en la Instrucción —, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación»<sup>4</sup>. Es preciso evitar el

<sup>2</sup> ANTENAGORAS, *Legatio pro christianis*, 35, 6; PG 6, 970.

<sup>3</sup> Cfr G. HERRANZ, *El respeto, actitud ética fundamental de la Medicina*, Lección inaugural del año académico 1984-85, Universidad de Navarra, Pamplona 1985.

<sup>4</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Respuesta a algunas cuestiones de actualidad*, 22-2-87, Introducción, 2. La citaremos en adelante Instr. *Donum vitae*.

peligro de concebir la responsabilidad ética y el progreso científico como instancias en conflicto, porque ello supondría aceptar un concepto muy reductivo de progreso. En efecto, se acuña un concepto muy incompleto de progreso si se lo concibe como simple adquisición de habilidades manuales o productivas. Cabe explicarlo con un ejemplo muy gráfico: que un ingeniero fuese capaz de proyectar y fabricar un automóvil que supera los 350 kms. por hora no significa que ya posea las cualidades necesarias para pilotarlo. Progreso médico no es únicamente adquirir la destreza y los instrumentos necesarios para realizar ciertas técnicas clínicas; es, sobre todo, adquirir las cualidades éticas y profesionales imprescindibles para «pilotar» los conocimientos médicos en beneficio de todo el hombre y de todos los hombres, también de los que no pueden defenderse por hallarse todavía en estado embrionario o fetal.

El texto que comentamos dice lo mismo con palabras del Concilio Vaticano II: «Nuestro tiempo, más que los tiempos pasados, necesita de esa sabiduría para humanizar más todas las cosas nuevas que el hombre va descubriendo. Está en peligro el destino futuro del mundo, a no ser que surjan hombres más sabios»<sup>5</sup>. Cuanto mayor es el incremento del poder técnico, mayor ha de ser también la sabiduría, porque mayor y más grave es la responsabilidad. La habilidad técnica y la sensibilidad ética deben crecer a la vez. Sólo el desarrollo técnico que va acompañado por el desarrollo ético constituye un verdadero progreso humano.

La Instrucción *Donum vitae* señala dos valores fundamentales cuyo repeto define, en el campo de la procreación, la fidelidad de la Medicina a su propia esencia espiritual: «la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores»<sup>6</sup>. El texto no oculta que la comprensión equilibrada de lo que significa respetar tales valores constituye un problema delicadísimo, ya que «presupone una adecuada concepción de la naturaleza de la persona humana en su dimensión corpórea»<sup>7</sup>, concepción sobre la que la Revelación aporta luces y perspectivas de capital importancia<sup>8</sup>, como lo es el hecho fundamental de que la persona humana es creada por Dios a su imagen y semejanza<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Instr. *Donum vitae*, Introducción, 2. La Instrucción cita la Const. past. *Gaudium et spes*, n. 15.

<sup>6</sup> Instr. *Donum vitae*, Introducción, 4.

<sup>7</sup> Instr. *Donum vitae*, Introducción, 3.

<sup>8</sup> Cfr Instr. *Donum vitae*, Introducción, 5.

<sup>9</sup> Juan Pablo II ha recordado recientemente que «un desarrollo no solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio parámetro interior». Ese parámetro «está en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (cfr Gén 1, 26). Naturaleza corporal y espiritual, simbolizada en el segundo relato de la creación por dos elementos: la *tierra*, con la

El respeto de la vida humana y de la originalidad específica de su transmisión es hasta tal punto un problema central, que el diverso modo de entenderlo representa en la actualidad la característica distintiva de dos opuestas concepciones del hombre, del mundo y de Dios. El examen de ambas concepciones nos llevará, por una parte, al estudio del contexto cultural y social al que la Instrucción *Donum vitae* se opone decididamente, y, por otra, a la consideración de los principios fundamentales que, en esta materia, vinculan intrínseca y connaturalmente a la recta conciencia.

## 2. EL RESPETO DE LA VIDA HUMANA Y DE LA DIGNIDAD DE LA PROCREACIÓN: ¿UN DERECHO-DEBER O UNA CONCESIÓN?

La inviolabilidad de la vida humana constituye sin duda uno de los principios más evidentes de la conciencia moral y jurídica de la humanidad. Cabe observar, no obstante, que se registran lesiones de tal principio desde los mismos inicios de la historia. En el capítulo IV del Génesis encontramos la narración del primer delito de sangre: un hombre mata a su hermano, que es lo que en realidad sucede en todo homicidio. Lo que quizás sea una triste característica de nuestro tiempo es la banalización de la vida y de la muerte como fenómeno social pacífica y legalmente aceptado.

La contracción y el aborto han logrado abrir una importante brecha en la percepción común del valor de la existencia humana, porque la atacan en su flanco más débil, que es el momento de su transmisión y el de su inicio. Es verdad que la vida de cada uno de nosotros depende de múltiples modos de los demás. Pero el hombre adulto puede administrar su propia existencia y, si es el caso, puede al menos intentar defenderla. La transmisión de la vida, y la vida humana en estado embrionario, son en cambio un don confiado a otros hombres; más concretamente, a su capacidad de amor y de respeto. Cabe decir por ello que la debilidad de la vida humana en estado embrionario es en realidad la debilidad del talante moral de la madre que ha de llevarla en su seno y la de los médicos y otras instancias sociales que han de respetarla.

La moderna genética demuestra que el embrión unicelular es ya una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, y que ya está fijado en él el programa de lo que ese hombre será<sup>10</sup>. Pero sigue siendo verdad que ese nuevo ser está confiado a otros hombres: si éstos no le respetan, ese nuevo ser humano no llegará nunca a conocer ni a amar, y terminará

---

que Dios modela al hombre, y el bálsito de vida infundido en su rostro (cfr *Gén 2, 7*)» (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 29).

<sup>10</sup> Cfr Instr. *Donum vitae*, I, 1.

su breve existencia, sin pena ni gloria, entre la basura de una clínica o en el alcantarillado de un centro de experimentación científica. Tanto los lectores como el autor de este artículo hemos pasado un largo tiempo en estado embrionario y fetal; si ahora podemos hacer estas reflexiones, es porque los adultos de entonces nos respetaron — como personas humanas — desde el primer momento. Tal respeto resultaba entonces tan indispensable, para el desarrollo libre e indisturbado de nuestras intrínsecas virtualidades evolutivas, como nuestro propio patrimonio genético.

Aquí se abre la línea divisoria entre las dos concepciones a que antes me refería. El respeto de que hemos gozado desde el primer instante, ¿es algo a lo que teníamos derecho — por lo que éramos y somos —, o es algo que nuestros padres y la sociedad de entonces nos concedieron graciosamente? ¿Estamos ante un derecho de la persona — con su correlativo deber — o ante una concesión social constitutiva de nuestra personalidad? La Iglesia Católica, fiel a la razón y a la Fe, afirma que se trata de un derecho estricto y sagrado; la sociedad del aborto y una parte de la comunidad científica internacional sostienen que se trata de una concesión constitutiva, que será otorgada en la medida en que las exigencias individuales y las de los profesionales de la investigación científica lo permitan.

El problema no es de naturaleza científica, sino de índole rigurosamente filosófica y teológica, y en último término de índole moral. Ya hemos dicho que la ciencia experimental ofrece preciosas indicaciones<sup>11</sup>, pero me parece que la ciencia ni ha originado el problema que nos ocupa ni podrá resolverlo definitivamente. En el siglo I, el mundo greco-romano practicaba el aborto; los apóstoles y sus discípulos consideraban, de modo taxativo e inequívoco, que el respeto de la vida humana desde el primer instante de su existencia en el seno de la madre es una actitud moral irrenunciable<sup>12</sup>. Ni los abortistas ni los cristianos de entonces disponían de los actuales conocimientos de genética y de embriología.

Decía que el problema es de índole filosófica y teológica. De índole filosófica, porque la alternativa entre el respeto como derecho y el respeto como concesión está determinada por la aceptación o el rechazo del planteamiento existencial-ontológico, que no debe identificarse con lo biológico, sino más bien con lo personal. El problema es también de naturaleza

<sup>11</sup> Cfr *ibid.* Sobre las indicaciones ofrecidas por la ciencia actual, cfr A. SERRA, *La realtà biologica del neo-concepito*, en «La Civiltà Cattolica» 126 (1975) pp. 9-23; *Quando comincia un essere umano. In margine ad un recente documento*, en E. SGRECCIA, (a cura di), *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 91-105; J. GALLAGHER, *Is the Human Embryo a Person?: A Philosophical Investigation*, Human Life Research Institut, Toronto 1985; AA.VV., *L'embryon: un homme*, Actes du Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique (Lausanne 8-9 noviembre 1986), Lausanne 1987; A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione «in vitro»: aspetti medici e morali*, Città Nuova editrice, Roma 1986, pp. 69-79 (trad. española: *La fecundación «in vitro»*, Palabra, Madrid 1986, pp. 90-103).

<sup>12</sup> Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Quaestio de abortu procurato*, 18-11-1974, n. 6.

teológica, porque la aceptación o el rechazo de lo existencial-ontológico coincide con la aceptación o el rechazo de la verdad de la Creación. En el fondo es un problema moral, que nace en el corazón del hombre y en el corazón del hombre debe ser resuelto.

Lo dicho a propósito de la vida humana debe aplicarse, introduciendo ligeras variaciones, a la transmisión de la vida humana. ¿El respeto de la estructura de la sexualidad es un derecho-deber, determinado por los valores en ella contenidos — es decir, determinado por lo que la sexualidad humana *es* —, o se trata más bien de una decisión que ha de ser tomada por cada uno según las expectativas y los deseos que en un determinado momento suscita en nosotros?<sup>13</sup>.

### 3. EL RESPETO COMO CONCESIÓN

Detengámonos ahora en examinar brevemente la concepción del respeto como una concesión social constitutiva de la personalidad. Según esta tesis, el ser humano en estado embrionario es un «material biológico», potencialmente humano, que sólo adquiere el estatuto de persona mediante el libre reconocimiento y la libre aceptación por parte de la sociedad de los adultos. René Frydman lo expresa claramente cuando afirma que los embriones no poseen los atributos de la persona humana, sino sólo su potencialidad. Para adquirir esos atributos, les debe salir al encuentro el deseo del hijo por parte del adulto, y deben superar las dificultades concretas del desarrollo<sup>14</sup>. La persona, en cuanto este término significa dignidad y titularidad de derechos inviolables, es una construcción social, fruto artificial de una adopción selectiva y éticamente arbitraria.

Esta última tesis desemboca en dos criterios operativos diferentes, según se aplique a seres humanos que no pueden ejercer en ese momento la capacidad de autodecisión o a seres que gozan de esa capacidad en acto. En el primer caso (seres humanos en estado embrionario, dementes, algunos enfermos terminales, etc.), se piensa que el sujeto es persona no en virtud de lo que es, sino en virtud de lo que se le reconoce y concede según algún criterio de humanidad socialmente aceptado. Esta concepción es el presupuesto asumido por todo aquél que se arroga la prerrogativa de preguntarse y de decidir si y cuándo este individuo vivo, concebi-

<sup>13</sup> He desarrollado extensamente este punto de vista en A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LOPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione «in vitro»...*, cit. pp. 91-116 (trad. española cit.: 121-156).

<sup>14</sup> R. FRYDMAN, declaraciones en «Le Monde», 31-4-1986, p. 31. R. Spaemann ha mostrado que este tipo de concepciones niegan el concepto mismo de derecho humano y, por ello, destruyen los fundamentos del Estado de Derecho; cfr. R. SPAEMANN, *Discussioni sulla «vita degna di essere vissuta»*, en «Cultura & Libri» (Roma) Anno IV, n. 27 (1987), pp. 506-512.

do por madre humana, debe ser considerado como una persona con derecho inviolable a la vida.

Cuando se trata de adultos capaces de pensamiento y decisión, se considera que el sujeto es exclusivamente lo que él mismo piensa y decide ser, de forma que sólo sería contrario a la dignidad personal lo que el mismo sujeto decida que lo es<sup>15</sup>.

Estas ideas se traducen, en el plano de la Medicina, en lo que actualmente se llama «medicina del deseo»<sup>16</sup>. Es nuevamente Frydman quien lo expresa con notable claridad: después de la era de la contracepción, la relación entre el enfermo y el médico ha cambiado: «los hombres y las mujeres de hoy piden a sus médicos que les ayuden a alcanzar la felicidad, de la que cada uno da su propia definición... Hemos llegado a la medicina del bienestar, a la medicina del deseo»<sup>17</sup>. Por lo que respecta a la procreación, la medicina del deseo se expresa en la siguiente fórmula: «¡un niño si yo lo quiero, cuando yo lo quiero!»<sup>18</sup>. Sólo la vida deseada, y en cuanto deseada, tendría derecho a existir. El médico, por su parte, debería limitarse a satisfacer la demanda sanitaria tal como ésta se le presenta, sin que le esté permitido cuestionar su humanidad y su racionalidad.

Las técnicas de procreación artificial han supuesto *de hecho* — no enjuiciamos aquí las intenciones subjetivas — un importante éxito para los que conciben a la persona como una construcción artificial y social. El don de la vida, que en otro tiempo quedó protegido por la intimidad del amor conyugal frente al poder configurador de las instancias sociales, puede ser sustituido ahora por un proceso productivo a gusto del consumidor. Las técnicas de predeterminación del sexo y de modificación de la identidad del nascituro ampliarán la gama de la oferta y desencadenarán la espiral de las pretensiones y necesidades supérfluas.

La brecha abierta en la conciencia moral por estos cambios ha sido propiciada por un conjunto de circunstancias. Se ha hablado acertadamente del afinamiento de las técnicas de adulteración del lenguaje, que ha permitido la manipulación del contenido de datos reales y de los principios éticos. Con la publicidad comercial y el propagandismo político se ha adquirido una tal habilidad en el manejo de las definiciones persuasivas, que resulta posible introducir en las masas, de un modo atraumático, expresiones que hacen tolerables, e incluso necesarios, comportamientos

<sup>15</sup> Cfr las acertadas observaciones de C. CAFFARRA, *Premesse antropologiche della «Donum vitae»*, en «Cultura & Libri», (Roma), Anno IV, n. 27 (1987), p. 463.

<sup>16</sup> Para una crítica de la filosofía que sustenta esa concepción de la Medicina, cfr A. SUAREZ, *Engendré, non pas fabriqué*, en AA.VV., *L'embryon: un homme*, cit., pp. 114 ss.

<sup>17</sup> R. FRYDMAN, *L'irrésistible désir de naissance*, PUF, París 1986, pp. 25-27. Para una valoración crítica: G. COTTIER, *Les bébés-éprouvettes. Problèmes éthiques*, en «Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia», 2 (1987), pp. 125-153.

<sup>18</sup> R. FRYDMAN, *L'irrésistible...*, cit., p. 25.

que lesionan evidencias éticas de carácter fundamental, logrando a la vez que lo bueno aparezca al hombre en el lenguaje como ridículo<sup>19</sup>. La comunicación humana no ha escapado a la instrumentalización. Existe también un pecado lingüístico.

En la manipulación lingüística y argumentativa se ha llegado hasta el chantaje moral. Las conclusiones éticas — se afirma — serán siempre discutibles, por lo que es preferible supeditarse a los hechos. Todo el que rechace la experimentación con embriones tendría que admitir que el trabajo que ha culminado con el nacimiento de millares de niños-probeta ha sido un error, conclusión que no aceptarán las madres que salieron de la desesperación gracias a la fecundación *in vitro*. Es un argumento intimidatorio: quien se atreva a disentir de él, será mostrado a la opinión pública como un ser sin entrañas, cruel, enemigo cerril del progreso científico<sup>20</sup>. Considerar cruel a quien se niega a tratar la vida de los más débiles como un medio para satisfacer los deseos de los más fuertes es, evidentemente, una distorsión<sup>21</sup>.

#### 4. EL RESPETO MORALMENTE DEBIDO A LA PERSONA Y A LA PROCREACIÓN HUMANA

La Instrucción *Donum vitae*, en continuidad con las enseñanzas anteriores de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, responde a una visión del hombre y del mundo diametralmente opuesta a la que acabamos de esbozar. La vida y la procreación humana merecen un respeto incondicionado en virtud de lo que ellas *son*, esto es, en virtud de la índole personal que las pone en una estrecha y particularísima relación con Dios. «El hombre es la criatura en la tierra, leemos en la Instrucción, que Dios “ha querido por sí misma”, y el alma espiritual de cada hombre es “inmediatamente creada” por Dios; todo su ser lleva grabada la imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta “la acción creadora de Dios” y permanece siempre en una especial

<sup>19</sup> Cfr G. HERRANZ, *El respeto, actitud...*, cit.

<sup>20</sup> Cfr *ibid.*, donde G. Herranz hace certeras observaciones al respecto.

<sup>21</sup> Son altamente significativas, a este respecto, las cifras presentadas en el Tercer Congreso Mundial sobre la fecundación «*in vitro*» (Helsinki, mayo 1984): en los 9.641 tratamientos contemplados en el estudio multicéntrico se recogieron 24.000 ovocitos, y a 7.733 mujeres se transfirió al menos un embrión. De estos 7.733 *transfers*, muchos de ellos de múltiples como es habitual, nacieron un total de 590 niños. La cantidad de embriones perdidos es, pues, elevadísima. Cfr *Proceedings of the III World of In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*, Helsinki 1984; J. FERRE JORGE - V. MARTINEZ DE ARTOLA, *Fecundación artificial: aspectos médicos y cuestiones éticas*, en «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra», XXIX/3 (1985), pp. 203-204.

relación con el Creador, su último fin»<sup>22</sup>. La procreación humana, por su parte, «presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios»<sup>23</sup>.

De esta visión del hombre se desprenden criterios prácticos precisos. Veamos primero el que se refiere al respeto de la vida humana. «El ser humano ha de ser respetado — como persona — desde el primer instante de su existencia (...). El fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual»<sup>24</sup>. No me ocuparé aquí de los aspectos científicos de este principio. Me interesa señalar ahora, desde el punto de vista práctico, que este criterio es el único que respeta incondicionadamente a la persona, porque es el criterio preciso e inequívoco de humanidad presupuestado por cualquier otro que no quiera ser una posición arbitraria e instrumental. Ni los aspectos relacionales de la persona, ni las manifestaciones sensibles de la racionalidad llegarán a ser evidentes, si el fruto de la generación humana no es respetado desde el primer instante de su existencia. *De ahí que considerar estos signos y manifestaciones como criterio básico de humanidad sería hacer del respeto humano, del que la aparición de tales signos depende, la instancia constitutiva de la persona*<sup>25</sup>. Por otra parte, ya dijimos que el principio formulado por la Instrucción es el aceptado unánime e universalmente por la Tradición de la Iglesia.

Por lo respecta a la procreación, leemos en la Instrucción *Donum vitae* que «el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos»<sup>26</sup>, actos que respetan «el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero»<sup>27</sup>. «El acto conyugal, por su estructura natural, es un acción personal, una cooperación simultánea e inmediata entre los cónyuges, la cual, por la misma naturaleza de los agentes y por la propiedad del acto, es la expresión del don recíproco que, según las palabras de la Sagrada Escritura, efectúa la unión “en una sola carne”»<sup>28</sup>. La sexualidad humana es una dimensión esencial e inme-

<sup>22</sup> Instr. *Donum vitae*, Introducción, 5.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Instr. *Donum vitae*, I, 1.

<sup>25</sup> Desde un punto de vista análogo, afirma Spaemann: «El modo mismo en que el niño se hace hombre implica que se lo debe considerar desde el principio como un ser humano, y no como una cosa. Si el educador lo tratase como una cosa mientras no aparezcan los primeros signos de la racionalidad, estos primeros signos no se manifestarían jamás. El hombre tiene derecho a gozar por adelantado de un crédito de humanidad» (R. SPAEMANN, *Discussione sulla «vita degna di essere vissuta»*, cit., p. 510).

<sup>26</sup> Instr. *Donum vitae*, Introducción, 5.

<sup>27</sup> Const. past. *Gaudium et spes*, n. 51; citado en la nota 22 de la Instr. *Donum vitae*.

<sup>28</sup> Instr. *Donum vitae*, II, B, 6.

diatamente ligada a la persona. Tratarla sin respetar la totalidad de su significado específicamente humano, es decir, instrumentalizarla, equivale a instrumentalizar la persona incluso en los aspectos que inicialmente se querían promover. La experiencia de estos últimos años ha demostrado de modo suficientemente claro y suficientemente dramático hasta qué punto la nueva vida ha llegado a ser un mero objeto. La transmisión de la vida humana ha de realizarse en el contexto del amor y de la donación, y no en el del deseo.

Aquí es particularmente importante advertir que el deseo humano, las intenciones subjetivas, el modo personal de ver y de sentir, no es constitutivo de la dignidad de la sexualidad ni de la dignidad de un determinado modo de actuarla. Como señalaba el card. Ratzinger en la presentación oficial de la Instrucción, «la objeción que se pone continuamente a la enseñanza de la Iglesia (y que seguramente también se pondrá a la presente Instrucción) se deduce de las intenciones subjetivas (del deseo) de quienes toman parte en estos procesos (los padres, los médicos): en el fondo, la intención (el deseo) de tener un hijo, y la intención de los investigadores de aumentar los propios conocimientos para el bien futuro de la humanidad son intenciones buenas, moralmente laudables». Aunque comprende las legítimas aspiraciones de los esposos y aprecia los esfuerzos de la investigación médica con miras a curar la esterilidad conyugal, «el Magisterio de la Iglesia no puede plegarse al más mínimo compromiso con esta visión en la que el deseo subjetivo constituye el criterio único y suficiente para legitimar cualquier intervención médica. Semejante concepción se funda, en fin de cuentas, en la negación de la verdad de la creación»<sup>29</sup>.

La misma Instrucción nota, y nosotros lo hemos advertido ya, que estos criterios presuponen una adecuada concepción de la naturaleza humana en su dimensión corpórea<sup>30</sup>. Esa adecuada concepción sostiene, en primer lugar, que el elemento material de mi ser está siendo estructurado como cuerpo humano por el alma espiritual; ésta, al configurar la materia como cuerpo humano, le comunica el acto de ser personal que es propio e inseparable del espíritu. Por eso, aunque la persona humana no es solamente cuerpo, el cuerpo humano es, en todas sus dimensiones, tejidos y funciones, una realidad verdaderamente personal. El alma espiritual es aquello por lo que primeramente tengo cuerpo humano, me muevo, crezco, entiendo y amo. Es la tesis de la unidad de la persona, en la que la Instrucción *Donum vitae* fundamenta buena parte de sus explicaciones.

Implica, en segundo lugar, que el acto de lo humano es el ser, es decir, el vivir (*vita est esse videntibus*), y no la operación, sea cognoscitiva

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Gli aspetti antropologici*, in *L'Osservatore Romano*, 11-3-1987, p. 4. La traducción al castellano es nuestra.

<sup>30</sup> Cfr Instr. *Donum vitae*, Introducción, 3.

o de voluntad. Cuando el hombre conoce o decide se produce ciertamente una actualización, pero lo que pasa a estar en acto no es la naturaleza, sino la facultad correspondiente (la inteligencia o la voluntad). El criterio de humanidad es la vida humana, y no el ejercicio actual de una o varias de sus operaciones específicas. El *viviente* generado por una madre humana es un ser humano y, en virtud de la tesis de la unidad de la persona, la vida de ese ser, aunque por el momento tenga sólo manifestaciones vegetativas, es una realidad personal.

La naturaleza racional del hombre es el principio *radical y mediato* de las operaciones y manifestaciones fenomenológicamente características de la racionalidad (conocimiento universal, autodeterminación, etc.), de sus presupuestos orgánicos y de sus expresiones somáticas. Sus principios *inmediatos* son las potencias activas o facultades (la inteligencia, la voluntad, etc.), que vienen a ser como ramificaciones o canales operativos del principio radical único (la naturaleza). Vale la pena citar por entero la clara explicación de Millán Puelles: «la naturaleza de un ciego es la de un ser humano, y lo mismo sucede con la de un sordomudo, la de un cojo, la de un "mongólico", la de un subnormal, etc. Y, en un hombre dotado de todas las facultades que son propias de la peculiar naturaleza humana, la debilidad de una o de varias, o incluso de todas ellas, no tiene por resultado el que ese hombre deje de poseer una naturaleza humana auténtica. Continúa siendo un hombre y teniendo, por ello, la naturaleza respectiva, aunque, evidentemente, mermada en sus facultades. Por consiguiente, la naturaleza — la del hombre, o la de cualquier otro ente — no es la suma de todas sus facultades, sino el principio intrínseco remoto de todas las operaciones asequibles a un ente determinado. Es un principio intrínseco de todas ellas, de esas operaciones, porque se encuentra en el ente de que en cada caso se trate, pero no es inmediato, sino remoto, porque no es ninguna facultad, ni la suma de todas las facultades de ese ente»<sup>31</sup>. La naturaleza racional y la personalidad es un concepto antropológico de alcance ontológico, y no una categoría de la Biología o de la Psicología experimental, así como tampoco es un privilegio de raza o de nivel social. En la personalidad no cabe un más y un menos: ningún hombre es menos persona que otro. Persona se es o no se es.

Diremos, en tercer lugar, que el concepto de naturaleza de la persona humana nos pone en una perspectiva ontológica, y nos obliga a considerar la vida y las realidades humanas también y principalmente desde ese punto de vista. Para las ciencias físicas y para la cosmología lo natural es lo mecánico y lo determinado *ad unum*, por lo que ese concepto *físico* de naturaleza no es aplicable a lo específicamente personal. En sentido ontológico, lo natural es en cambio lo anclado en el ser, se trate de un ser vinculado a la materia o de un ser espiritual. Natural es lo que se

<sup>31</sup> A. MILLAN PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 438.

tiene o lo que se merece (derecho natural) en virtud de lo que se es. El sentido de la naturaleza de la persona y de sus dimensiones esenciales no es producido por el hombre — ni por la sociedad o el Estado — como un artefacto. Por esa razón, la libertad humana es autonomía e inviolabilidad en la realización del destino personal, pero no es *en modo alguno capacidad de otorgar el sentido constitutivo a la persona y a sus dimensiones esenciales, espirituales y corpóreas*. El significado fundamental de las realidades personales no depende de la intención, de los intereses ni de los deseos, individuales o colectivos. El concepto filosófico de naturaleza expresa en último término que las cosas, siendo algo distinto de Dios, tienen su arquetipo y norma originaria en la Sabiduría creadora. El concepto de naturaleza es rigurosamente solidario de la concepción creacionista. A la luz de la perspectiva creacionista la persona es respetada según lo que ella verdaderamente es.

Esto no quiere decir que la naturaleza de la persona humana sea un dato impenetrable para el trabajo interpretativo de la razón humana y dotado de una normatividad indiferenciada y siempre inmediata. La naturaleza, y la racional en mayor medida, es *principio de racionalidad*<sup>32</sup>. No porque la razón humana sea el *principium* y la naturaleza de la persona el *principiatum*, sino por otras razones, que son fundamentalmente tres: a) la naturaleza de la persona responde a un proyecto de la Sabiduría creadora; b) por consiguiente está dotada de una inteligibilidad intrínseca; y c) es comprensible para el hombre — aunque no de modo ilimitado — cuando éste despliega íntegramente la propia capacidad cognoscitiva, evitando el peligro de autolimitarse mediante la absolutización de metodologías parciales y el de dejarse ofuscar por pretensiones que poco o nada tienen que ver con el conocimiento. Hacer de los deseos, de los intereses, o de la disponibilidad subjetiva para el respeto un criterio de realidad es una pretensión que quiere imponerse a la razón, en vez de estar sometida a ella.

---

<sup>32</sup> Cfr J. SANGUINETI, *La naturaleza como principio de racionalidad*, en «Anuario Filosófico», XIX/1 (1986), pp. 207-216.

## **NOTE CRITICHE**

---

### **SUBSTITUTION OF THE CONJUGAL ACT OR ASSISTANCE TO IT? IVF, GIFT, AND SOME OTHER MEDICAL INTERVENTIONS. PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON THE VATICAN DECLARATION «DONUM VITAE»**

JOSEF SEIFERT

The declaration on bioethics, *Donum vitae*, which the Vatican issued through the Sacred Congregation for the Faith, founds its rejection of In-vitro-Fertilization (IVF) and other practices on a fundamental distinction between replacement of the conjugal act and assistance to it. It sees in IVF an attempt to substitute the conjugal act, as expression of mutual love of the spouses, which it deems to be the only worthy origin of a new human person, by the medical intervention that gives rise to procreation *in vitro*.

Many readers of this document have wondered whether the distinction which is so crucial in the document is valid and, if so, could be explained further philosophically. The following paper constitutes an attempt in the direction of answering these two questions.

At the same time, the following reflections pursue another goal. Many have raised the question whether the new document also proves that certain other practices such as Gamete Interfallopian Tube Transfer (GIFT) should be rejected by the document in virtue of the very same distinction.

Cardinal Ratzinger himself and his spokesmen have declared that the document as such does not address GIFT and related practices. As Ratzinger expressly declared, however, it seems to be reasonable and in fact necessary to reflect on the purely ethical principles laid down in the document, and then to apply them also to the question as to which other practices not mentioned in the document can be regarded as illicit.

Also, some practices should be described which qualify indeed as assistance to the conjugal act and thus are legitimate in perfect accordance with the principle of the distinction between assistance to the conjugal act and substitution for it.

The scope of the following reflections is limited. I shall not try here to investigate the anthropological and ethical reasons which indeed prove

that and why any human act that does not assist but replace the conjugal act and aims at the conception of a new human person is immoral. We presuppose this here and believe that this point has very well been shown in *Donum vitae* and elsewhere. We shall rather concentrate solely on the distinction itself between assistance and substitution and then apply it to different concrete medical procedures in order to determine whether they constitute an assistance to the conjugal act or a replacement of it.

### 1. WHAT CONSTITUTES AN ASSISTANCE TO THE CONJUGAL ACT? WHAT CONSTITUTES AN ASSISTANCE TO AN ACT IN GENERAL?

In order to define the distinction between assistance to an act and its replacement or the substitution for it, by another act, we can use various important criteria.

In the first place, it seems clear that the most basic requirement for the correct application of the term «assistance» or help to any act — rather than speaking of its substitution — is that a certain effect proceeds from the act as from its cause in such a way that we can speak of a continuity of the process which leads from the cause to the effect.

Such a «continuity» of the causal process, in its turn, can situate itself on two levels: on that of the mere natural causality and on that of the personal act that gives rise to something. And on each level it can involve a temporal continuity or a «logical unity» of the causal process itself, or both.

The two orders, that of natural causality and that of personal acts, are most intimately intertwined in the mode in which the conjugal act gives rise to procreation. For of course it is never the personal act as such which leads to procreation, but all kinds of physiological processes which are distinct from the personal act of conjugal union but in part flow from it (in form of psycho-physiological causality, but also in the form of being intended consequences and goals of the act), and which continue to follow the conjugal act hours and days after its consummation, and which in part are simply produced by the various physiological processes inside the bodies of the spouses.

We could see the way in which a new human person proceeds from the conjugal act even in a different and more differentiated light if we took into the consideration the fact that the human activity is only a partial cause of the new human person, whose spiritual-substantial being (whose soul) can never be sufficiently explained either by biological chains of causality or by human personal acts. Yet we prescind here from this aspect as much as possible because it involves a complexity in the causes of a new human person to clarify which is not necessary in order to understand the distinction between assistance and substitution of the conjugal act.

A) *The Need for the Continuity of the Causal Chain That Leads from a Causing Act to Its Consequences, in order to Speak of Assistance; The Various Elements of Causal Continuity*

Inasmuch as we speak of the purely physical side of the conjugal act (which can also be separated from any conjugal act in extra-marital intercourse, or in rape, etc.), one could speak of the continuity of the causal process that leads from the sexual intercourse to the fertilization and generation of a new human being. The continuity of this process requires a temporal and more absolutely still an ontological moment: that it never comes to such a standstill or halt that an entirely new causality, which can no longer be regarded as continuing the original one, sets in and becomes the actual cause of fertilization.

Of course, a cause may show continuous action while in its effect a temporary standstill occurs. For example, the sperm could be at a complete state of rest for some time after intercourse and only after some lapse of time reassume action. Without claiming that this is the case, I just say that this would not constitute an interruption of a continuous causal chain. Such an interruption would only be produced if — prior to the realization of the last effect — all effects (programmed stops, locomotion, or other events) had completely stopped for some time, and without retaining any tendency, proceeding from the original cause, to bring about further results. Then the time lag between the last effect of the first causal chain and a new event would be inseparable from an interruption of the causal chain. There must still be at all times some motion, some processes, or some tendency to further caused action, as they were originally initiated by the principal cause for us to speak of continuity of the causal process and thus of a second cause as assistance to that original cause.

Continuity involves also ontological unity. If an entirely new cause, though it may use mere consequences causally produced by the original cause, initiates an entirely new causal chain that does not, in some form of unitary process, continue in any way the original causal chain, we can no longer speak of assistance to the principal cause.

The elements which make up the continuous character of a causal process are at closer inspection many:

1. A first condition we have already touched upon. It does not apply universally but only to certain cases: some temporal continuity. Let us investigate this moment more closely. For the continuity of a causal chain to be safeguarded, there must be — in many cases — either simultaneity between the effectiveness of the cause and the effect which it brings about, or there must be a continuous time span, during all of whose phases consequences of the original cause continue to occur. In other words, there must never be a complete temporal hiatus between the initi-

ation of the causal chain through the principal cause and the last effect produced by it. This does not apply to legal causality, for example to conditional contracts which take effect after a complete temporal hiatus. It does not apply either to psychological causality and not even to all natural causality. Thus a rock thrown down by a mountain climber may encounter obstacles and have the effect of killing a man only after a complete temporal hiatus. Nevertheless, in some instances temporal continuity is required for causal continuity.

Perhaps this could be best perceived if we turn to examples from sport. If a soccer player hits a ball which continues to move, in virtue of the player having shot it, and if it never stops completely from moving in consequence of the original shot, then we are confronted with one minimal condition for the continuity of the causal process that proceeds from the original player and his action. If the ball comes to a complete standstill, during which it does not move in any way under the influence of the original cause, we can no longer say that a further pushing of the ball by another player is an assistance to the original chain of causality. The complete temporal hiatus, during which the ball rests, contradicts the continuity of the causal chain. It requires an entirely new cause to move the ball from where it came to a standstill; and this new cause can no longer be interpreted as a mere assistance to the original causal chain.

Of course, it is still possible that the two causal chains interact so that we can say that one player assists the other to get a goal shot. In fact the whole team should and does in that larger sense assist each other. Nevertheless, it would not be right to say that a player that places the ball near the goal where it came to a complete standstill shot a goal if another players moves it after it has come to a complete standstill and shoots the goal. We cannot say that here the second player assisted the first one's shooting a goal. Everybody will recognize that then the last player shot the goal, albeit all will admit that the activity of the first player decisively contributed to, and in that sense assisted, the activity of the second player by rendering it possible.

The temporal continuity required for some kind of causal continuity does not necessarily involve, however, a temporal continuity of locomotion or of motion in a wider sense of the term. As mentioned, if stops and resumption of action are programmed by the cause and dependent on it, then the temporal continuity of the causal action is preserved because the cause continues to be responsible for the periods of rest as well as for the resumption of the movement.

It is of course also possible that a cause has its effects simultaneously, that it does not ever cease to exercise a causal influence, and that its effect does not occur or continue after the activity of the cause stopped but is simultaneous with it. For example, if someone carries a child, he causes the motion of the child but the kind of causality at stake here requires that the activity of the cause is simultaneous with the chain of

events which are effects: the person being carried from one place to another. The same applies to Augustine's example of the simultaneity of cause and effect that of the foot making a footprint in the sand.

It could also be that a spiritual cause such as an eternal free will has effects in time and operates throughout the duration of its effects and thus is simultaneous to its effects in still another sense of this word which does not concern us here. For a similar simultaneity of the conjugal act with fertilization is obviously neither given nor required for the continuity of the causal chain. The nature of the temporal continuity, and of the possible simultaneity of cause and effect, is modified profoundly by other factors: such as whether we deal with immediate or «first effects» or with distant effects, whether the effects demand a free cooperation or not, etc. Yet we may safely prescind from these problems in the context of our more limited question.

If we speak here only of temporal continuity inasmuch as it is required for the sameness of a causal process, we must conclude that it is preserved neither in IVF nor in GIFT. In both these procedures there is a clear temporal hiatus between the process initiated by the conjugal act and the process that leads to fertilization. And it appears that the role of the conjugal act as cause of procreation, via initiating a series of biological events, requires a temporal continuity that is interrupted by these interventions.

2. Linked to the discussed temporal continuity (or simultaneity) of the causal action is a more important continuity already relied on before that of the process itself in virtue of which an effect can be ascribed to a cause and flows from it. There must be a real and «logical» continuity of the process, in virtue of which a cause gives rise to its effect.

Of course, we speak here only of efficient cause and prescind from other types of causality, such as final cause, etc. to which entirely new reflections would apply.

We first distinguish the continuity of the causal process (including both the causal action itself and the flow and sequence of effects), inasmuch as it unfolds in time, from the continuity which is an essential mark of any process of motion. Adolf Reinach has shown in fascinating analyses of the essence of motion that continuity is an essential mark of motion<sup>1</sup>. As soon as the process of motion, for example, of the motion of a ball from a certain point to another one, comes to a complete stop, the motion is no longer existent. A new process of motion of a given body may follow upon the first one but it will not constitute a continuation of the first motion, even if the goal should be the same.

---

<sup>1</sup> Vedi A. REINACH, «Vom Wesen der Bewegung», in Reinach, *Gesammelte Schriften* (Halle 1921; Monaco 1989).

If a train, for example, once makes a stop for a little while, it may then continue the original motion in the sense that the goal of getting to a certain final destination is preserved; but nevertheless a radically new process of motion sets in as soon as the train recommences to move after it has come to a complete standstill.

Now the continuity which is required for a causal chain of events is different from the temporal continuity of (loco-)motion elaborated by Reinach, and yet it partakes in it and bears similarity with it. It concerns the chain of events itself and not the single motions which may form part of it. For example, it is quite possible that a billiard ball hits another billiard ball and comes to a complete standstill in the moment in which it hits the second billiard ball. In fact, the first ball may be caused through the clash to turn back in the opposite direction. Nevertheless, it is possible that it transmits its kinetic energy to the second billiard ball and that the latter moves in consequence of the motion of the first so that the temporal and the logical continuity of the entire process of the causal action and of the motion in the whole causal chain of events (rather than the continuity of the motion of a single member of the chain of causes) is still preserved. The second motion (of the second billiard ball) is clearly a causal consequence of the motion and energy of the first one.

Thus the causal chain would in this case in no way be interrupted even if thousands of billiard balls were pushed under the influence of the first push. If, however, that simultaneity or temporal continuity which is presupposed for the onto-logical unity of the causal process is not preserved and if thus both the temporal and the logical continuity of the causal chain of events is entirely interrupted, an entirely new cause is indeed needed to bring about a certain effect because the action and the effectiveness of the original cause has come to a complete halt.

This happens, I submit, both in IVF and in GIFT.

3. A further moment in, and responsible for, the continuity of the causal process is another aspect of the *logical unity*: one that derives from the end or goal. We could say that this dimension of logical unity derives from final causality. We find finality both in biological chains of causality and in the sphere of human actions. Take for example a bird that builds its nest. One could say, even if the single motions in virtue of which the bird builds its nest are separate in time and do not have the continuity of one process of motion, that the bird still keeps building its nest and that all the actions in virtue of which the bird achieves its goal, are united logically through this end.

This logical unity would be entirely interrupted if a boy found the nest, took the eggs or young birds out, and started a fire with the nest in which he would burn it. Although the activity of the boy would also be exercised with regard to the nest, similarly to the activity of the bird, the chain of causal events would lose not only the continuous action of

the cause presupposed for their unity but also their logical unity that derives from their end.

This unity of a causal activity, derived from its end, is independent from the question of how many agents achieve a certain result. For if two birds build the same nest, both their activities, inasmuch as they are related to the same goal, are comprised under the same logical unity of one «action».

The reverse also holds. It may be that there is a continuity in the process of motion but the complete reversal of the end towards which the chain of events tends, breaks up the logical unity and continuity of the causal process. To stay with our analogy from soccer games: as soon as a player of the opposite team takes hold of the ball and pushes it even in the same direction but in order to deviate it and later turn it to the goal of his enemy team, the logical unity of the causal process is broken up. We can no longer speak of one causal line leading to a certain end.

It need not be doubted that this purely logical unity which derives from the end can be maintained in IVF with respect to the end of the original process initiated through the conjugal act. For the medical team can precisely wish to assist the act in the sense that they wish it to bring about its original purpose.

On the one hand, this unity of the process derived from the sameness of the end does not suffice to constitute a continuous causal action. On the other hand, this unity of purpose seems to be a condition of continuity of any causal process. As soon as a medical team uses sperm and ovum for the sake of pure experimentation and later annihilation of fertilized eggs, it reverses the proper purpose which should be freely affirmed — at least in principle and in the form of an openness to procreation — in a personal way by the couple. And for this reason alone the acts of the medical personnel could no longer qualify in any form as an assistance to the original act.

In this sense, however, that is with respect to the logical unity derived from the purpose, In-vitro-Fertilization, GIFT, and like medical procedures could in many cases qualify as assistance.

4. Finally, and very importantly, the assistant cause must be precisely that: an assistance. This means that it possesses a subservient and modest role in bringing about an effect. For example, it can remove obstacles to the principal cause carrying out its action. It can provide means (for example, it could insert slippery S mucus into the vagina or introduce artificial tubes to replace the obstructed Fallopian tubes) which render possible the effects of the conjugal act, etc. The line that severs the assistance to the conjugal act from its replacement is fine and often must be detected by a prudential cognition which cannot be captured by formulable general laws. This line, according to some, might already be crossed

in the case defended in Niemeyer's *Pastoral Medicine* written under Pius XII, where it is recommended that the doctor could move the sperm, by artificial means, from the vulva to the rim of the uterus so that it can more easily reach the Fallopian tubes. Others insist that this action is clearly subservient and does not substitute the conjugal act.

In order to determine the subservient role of an act, one needs some criterion of a meaningful wholeness and «form» of a causal whole. From such a logic of the causal action which provides a guideline to determine what is assistance and what substitution, one could say that the nature of an act which just moves the ovum or the sperm physically in order to bridge a physical stretch not bridged by the chain of causes set in motion by the conjugal act remains within the logical unitary context of the continuous process which leads from marital intercourse to conception. By its «form» as an action, it serves and does not replace.

This may be in fact the strongest argument proposed by the defenders of GIFT.

There is, finally, a logical unity which an act possesses in its own unfolding, and which is not due to its goal. This sense of logical unity is not derived from the end or goal as such towards which a causal chain tends. It also does not characterize the physical causal activity itself. Instead of investigating this mark of unity as a fifth requirement of the continuity of a causal process, we recognize in it an entirely new moment. We could also speak here of an entirely new ontological unity which makes a certain process one, rather than many distinct ones, a personalistic one.

*B) The Unity and Continuity of a Process Derived from Its Meaningful Link to Personal Acts: Another Criterion for the Distinction between Assistance and Substitution*

In this sense we speak of logical unity as more than just the continuity of the process itself which is even found in acts or chains of causality the goal of which and the logical unity of which is broken up, as we have seen. Logical unity or ontological unity in this sense demands more than the unity of goal or purpose. It demands that with respect to its origin and end, as well as to the inner unity of the process itself which is at stake, we can speak of a unified whole which has its own meaningful structure.

And this source of unity stems only, or at least in the full sense (with possible analogies in animals), from the peculiar bond between a personal act and a process which it directs, «informs», or at least originates.

It is not necessary, however, for the realisation of such a unity of an

action, that there be only one personal agent. The conjugal act in fact is a classical example of an act which has two agents and yet possesses the logical unity of one process meant here. We could speak here of a certain unity of personalistic *Gestalt* of an action which accounts for this logical unity of a causal process linked to personal acts, or of a personal act itself.

With this observation, we return to our initial considerations of the elements of continuity which characterize the relation of an act to its consequences. And it is precisely when we deal with personal acts at the origin of chains of causal events, that we encounter completely new principles of unity of a causal process. To see this, we need to reflect on personal acts as origin of actions and to see how profoundly personal agents differ from impersonal causes.

A personal act can originate events in many different ways: 1. Being the act of an incarnate person which implies a link to the biological and material world, a link that is independent of the conscious relation to the world, it may give rise merely objectively to results. It can do so, moreover, a) quite accidentally or b) in a meaningful way. 2. It can also do so in a way that the results are desired by the personal agent. 3. Finally, it can have as its object a *finis* or end which is realized consciously and freely through the agent.

The latter takes place in the most properly personal relationship between an act and objects or states of affairs which proceed from it. When we do something or make something, we find this specifically personal relation between cause and «effect», namely the relation between an agent and that which he knowingly and freely realizes. Procreation never proceeds in this last (third) way, from the personal act which gives rise to it. For the spouses neither directly and consciously perform or bring about the coming-to-be of their child nor do they normally even consciously intend in the conjugal act the child's. Rather, they are consciously directed coming-to-be towards each other and intend, or ought to intend, the expression of their love. This is a consequence of their neither comprehending nor creating their children. These can only be the object of divine comprehension and will.

In the second kind of relationship between a person's act to its consequences, when these are explicitly desired, for example, parents are related to the baby which springs from their union when they actually want to have a child through the conjugal act. It will normally not be the case that parents «plan a pregnancy» through a specific sexual act. This is not even the most desirable form of intending a pregnancy but still is one which may be necessary in couples who have fertility problems and who, e.g. using the Billings method, select the fertile days for an act expressly performed in order to lead to a pregnancy. Normally, however, parents will rather have a general intention to have a child but not intend pregnancy directly.

Let us turn, however, to the case in which parents do not even desire to have children but are still open to the procreative meaning of their act. Is in this case their child a mere effect of their sexual union as cause? Not merely. The way in which the personal act of the spouses gives rise to a child is not an entirely accidental external manner in which their act would just happen to have this result. The manner in which the marital act gives rise to a child falls within the category of personal acts having objective consequences in a meaningful way (1b). It causes conception in an objective way which is, whether desired and intended or not, objectively very meaningful. And the unity and continuity of the causal process that leads from the conjugal act to conception also is due to this meaningful bond between the personal conjugal act and its effects, that culminate in conception. In fact, this meaningful bond is morally relevant such that no other cause is a worthy cause of a new human being except the personal act of the spouses.

Thus assistance to the conjugal act can be defined as an activity which respects the meaningful and non-substitutable bond between the personal conjugal act and procreation as its effect.

### C) *Towards Understanding the Difference between Assisting and Substituting the Conjugal Act*

In the light of these distinctions we may now say that an activity, in order to qualify as assistance to the conjugal act, rather than substituting it, must fulfill the conditions — inasmuch as they concern the relation between the sexual intercourse and conception — which are required quite generally for the continuity of a causal process and which also apply to the causal link between the conjugal act and conception.

Moreover, the unity and continuity of the process requires the preservation of the personal act's meaningful bond to conception. It must not be the case that another personal act lacking the inner unity and meaningful rapport to conception, becomes the principal cause of conception.

Let us now, in the light of these findings, ask whether GIFT can qualify as assistance to the conjugal act.

### 2. REFLECTIONS ON THE QUESTION OF GIFT AS ASSISTANCE TO, OR SUBSTITUTION FOR, THE CONJUGAL ACT

In the context of the discussion about the so-called GIFT method of controlling infertility (by Gamete Interfallopian Tube Transfer), the dis-

tinction between *assistance* to the conjugal act and its substitution must be applied. The declaration *Donum Vitae* says that an assistance to the conjugal act which allows it to achieve its goal is licit, whereas a substitution for it is intrinsically wrong.

The argument of *Donum Vitae* is that in the process of In-vitro-Fertilization we cannot speak any more of an assistance to the conjugal act which would remain the primary source of new human life, and which is the only source worthy of the origin of man. Rather, it is suggested that the act of collecting gametes, even if done after the normally completed conjugal act, and then fertilizing the ovum in a tube, constitutes an entirely new free act, separate from the conjugal act. Moreover, this act is neither meaningfully united with fertilization, as is the conjugal act, nor is it compatible with the existence of a continuous causal chain between sexual intercourse and conception which is presupposed for assistance (rather than substitution). Thus IVF does not assist the conjugal act, a procedure which would be — everyone agrees — perfectly legitimate, but it substitutes for it.

With respect to GIFT, however, this method is practiced under many forms such as the one practiced in San Antonio, Texas, where the sperm is obtained on the basis of masturbation, and only after a long time lag and after washing and screening the gametes, etc., are the sperm and ovum placed in the Fallopian Tube. Some authors have argued that, while this and other forms of GIFT demand a negative ethical judgment, yet there is one form of GIFT at least which is legitimate. Thus at Gemelli hospital, GIFT is performed after marital intercourse, by an immediate transfer of gametes, without screening, etc. Here it is argued we no longer deal with a substitution of the conjugal act but rather with an authentic assistance to it.

In this form of the GIFT method the ovum is collected right after the moment of ovulation, it is brought into a test tube, together with sperm (that is obtained after a conjugal act). In the method under discussion, an air bulb or other obstacle even prevents expressly the fertilization in vitro. Ovum and sperm are then transferred and inserted into the Fallopian tube, where, once the air bulb does longer separates sperm and ovum, fertilization occurs.

Some argue that this procedure is authentically an assistance to nature, i.e. an assistance to the conjugal act. For it does not substitute the latter's primary role and causality. In fact, one could adduce in favour of this view the fact that the activity of man here works rather in preventing fertilization occurring in the testtube than producing or causing it. Fertilization takes place in the body of the woman, not in a test tube, and the origin of the process of fertilization in the conjugal act is preserved because the activity of the medical staff has the character of just overcoming obstacles which lie in the way of the normal course of purely biological and natural events which prevent fertilization in the normal form.

To remove obstacles to fertilization is no doubt a classical case of assistance to nature and to the marital act, as opposed to substituting it by something else.

While undoubtedly a great difference between GIFT and In-vitro-Fertilization lies in the two facts (1. that the activity of man does not directly bring about fertilization but for a time prevents it and 2. that the fertilization occurs *in vivo*, not *in vitro*), I still cannot see how this procedure fails to constitute a substitution of, rather than an assistance to, the conjugal act.

For it does not fulfill the analyzed criteria for assistance to nature, particularly for the following reasons:

1. The process that is initiated by the conjugal act does not give rise to conception in a continuous process. It only fulfills the condition of the sameness of end. For the causal action that proceeds from the sexual intercourse is stopped, in such a way that the conjugal act as cause is replaced by another cause albeit the latter brings about the same effect. The continuity of the causal chain that leads from the conjugal act to conception may certainly be preserved by ovum transfer or by other actions mentioned above which remove obstacles that prevent fertilization from occurring or insert missing mediae.

However, in the GIFT method, even in the Gemelli-case which significantly differs from some others, the process which is initiated by the conjugal act is brought to a complete standstill, and this precisely by a direct human interaction of collecting and removing the gametes. After the intercourse is completed, both gametes are collected and placed back into the fallopian tube by a human act of the technical personnel. The process of fertilization is thus, just as in artificial insemination, and with respect to both gametes, initiated by an entirely independent chain of causality which merely *uses* the gametes and replaces the conjugal act by assuming the role of principal cause. Thus likewise anything that could be interpreted as a logic of causality that links organically the conjugal act to conception, is clearly absent. The chain of consequences of the act is interrupted. The conjugal act just provides the materials of the gametes with which then an entirely new action and process is started. And only this new action is the principal cause of fertilization.

Thus I cannot see how continuity of the causal process, the first condition of the assistance to an act, could possibly be ascribed to the GIFT method. Without such a continuity, however, the new act, in our case the free choice of the medical staff to re-insert the gametes into the tube, becomes the clear cause through which fertilization occurs. This alone seems to me to be sufficient to exclude that we are confronted here with an «*adjutorium naturae*» (an assistance to the conjugal act).

A second reason for which I believe it is impossible to maintain that GIFT is an assistance to nature is the following:

2. For an action to be classified as help or assistance, as we have come to see, it must possess a subordinate role with respect to the principal cause. That is, its activity and causality must be such that, for example, it removes obstacles, facilitates motion, possibly transfers gametes in such a way that their initial direction is completed, etc. However, as soon as the activity which is classified as «assistance» begins to assume the main role in the initiation of causality, we have precisely no longer assistance but replacement. To take up again the analogy from sports: if a ball is kicked by a first player and comes to a complete standstill, and if then another player runs in another direction and captures the ball again and starts to kick it to the goal, one can no longer say that the second player just assists the previous player's kick. No, he becomes the principal cause and possibly the sole cause of the goal.

In a mode similar to this faintly analogous case, the medical intervention in GIFT, so it seems, takes on the character of the principal cause and can in no way be interpreted as just playing a subordinate role. Not only would nothing happen anymore in terms of fertilization, not the slightest movement towards it, as a consequence of the conjugal act. This applies also to some form of (necessary) assistance. Rather the medical intervention is not just serving and subordinate. On the contrary, it is the intervention and activity of the medical staff alone which initiates anew, and from itself, the process that leads to fertilization.

3. Moreover, these acts lack any organic bond with conception worthy of human origin. Thus they also fail to adapt to the norm of assistance which derives from the reference to the personal act. As we have recognized, assistance to an act must respect its morally relevant bond with its effect. Thus as assistance of the conjugal act we can classify only such activities which leave intact the meaningful bond between the personal conjugal act and its being the principal cause and origin of new human life. The conjugal act becomes reduced to the cause of the materials, the gametes, by means of which other personal acts, those of the medical team, lead to fertilization. Instead of procreation through the acts of mutual love, we then have a «making» or «fertilizing» by activities which clearly substitute the personal spousal act as origin of new human life.

In the light of our different criteria for distinguishing substitution versus assistance, it seems clear that GIFT does not qualify as assistance but has the character of a substitution of the conjugal act and should therefore be rejected.

If we accept the ethically and metaphysically profound distinction between assistance and substitution, we have to say with all clarity that the acts of doctors which lead, in GIFT as in IVF, to conception, are not worthy of being the origin of a new human being, but only the sexual

act of the spouses which, by its profound origins in human nature and by its noble calling to express and incarnate the personal love of the spouses, remains the only origin worthy of leading to a new human person endowed with a rational nature and created by the mystery of Divine Love.

## IN RILIEVO

---

### ABSOLUTE MORAL NORMS: THEIR GROUND, FORCE AND PERMANENCE \*

JOHN FINNIS

#### I

I want in these four lectures to offer some reflections on a very far-reaching debate which, for almost exactly 25 years, has tested the foundations of Catholic moral doctrine.

This description of the debate may seem surprising to some. After all, one might suppose, all Catholic teachers and theologians accept that there are moral absolutes. Surely there is dissension only about the precise number and content of the true moral absolutes — a relatively marginal debate, a question which can hardly test the foundations?

And indeed, the moral norms whose truth is in dispute are not the fundamental principles of morality. Nor do they mark out the whole range of questions of conscience, the whole substance of the faith which is to be applied in one's life: *fides credenda et moribus applicanda* (LG 25). In fact, in the sense of «absolute» relevant to the dissension on which I wish to reflect, there are many moral norms which are true, but not absolute: for example, all those norms which specify the responsibility to feed, care for and educate children — the norms which Fr Michael McGivney responded to and participated in making possible of fulfilment by the widows and children for whom he took and promoted such creative and provident care. Thus: «Feed your children» is a moral norm not only true, but forceful; yet it is not absolute. If the only food available is the body of your neighbour's living child, one (morally) cannot apply that norm in one's action; nor does one violate it by abstaining from applying it in that situation.

---

\* This is the first of four lectures on «Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth», given at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington DC, in September 1988, initiating a series of annual «Michael J. McGivney Lectures» sponsored by the Institute and by the charitable foundation, the Knights of Columbus, initiated in 1882 by Fr. McGivney. The other three lectures by Prof. Finnis, together with an annotated version of this lecture, will be published as a book entitled *Moral Absolutes*.

Nevertheless, though relatively few and not themselves fundamental, the norms whose truth is now contested are of decisive and strategic importance in shaping conscience and conduct (and civilisation). And, as I shall try to show, their intrinsic relationship to the foundations of morality and faith is such that to deny their truth is to overlook, ignore or challenge those foundations.

The strategic character of the norms in question was recalled in John Paul II's Apostolic Exhortation *Reconciliatio et paenitentia*, following up the Synod of 1983. There he stated what he called a «doctrine, based on the Decalogue and on the preaching of the Old Testament, and assimilated into the *kerygma* of the Apostles and belonging to the earliest teaching of the Church, and constantly reaffirmed by her to this day» (para. 17); indeed, he later said, «the whole tradition of the Church has lived and lives on the conviction» that this doctrine is true (Address to Moral Theologians, Oss. Rom. Eng. ed 28 April 1986, p. 12). What doctrine? That «there exist acts which, *per se* and in themselves, independently of circumstances, are always seriously wrong by reason of their object». Or, in his later, simpler formulation: There are human actions which «are always and everywhere in themselves and of themselves illicit». Correspondingly, «there are moral norms that have a precise content which is immutable and unconditioned... for example, the norm... which forbids the direct killing of an innocent person». That was the norm you had in mind if you agreed, a moment ago, that truly, even if one's own children are starving, one is not to kill one's neighbour's sickly child for food.

In these passages (which I have cited not to settle but to set up a question), the Pope speaks more often of actions and their intrinsic wrongness than of norms and their absoluteness. And this is fitting. For the absolute moral norms he was reasserting in the face (as he said) of dissension have the following characteristic: The types of action identified in them are specifiable, as potential objects of choice, without reliance upon an evaluative term, and without referring to a presupposed moral judgment. Yet this non-evaluative specification enables moral reflection to judge that the choice of any such act is to be excluded from one's deliberation and one's action.

Thus, the norms in dispute exclude not merely needless acts of city-destroying directed against non-combatants and combatants alike, but every act so directed; not merely those abortions which are chosen as a means to some insufficiently important end, but all killing of unborn babies as a means to an end; not merely the manufacturing of babies for frivolous or selfish purposes, but all generation of babies by production instead of sexual union; not merely adultery in the sense of extra-marital intercourse by a spouse inadequately attentive to the goods of marriage, but adultery as that term was used throughout Jewish and Christian tradition: extra-marital intercourse by a spouse.

This list of exceptionless norms which are proposed by the Church can easily be continued, of course. But my present aim is to clarify the concept and the terminology. «Exceptionless moral norms» seems to me a good name for the disputed absolutes. For in this context, «absolute» is not to be confused with «absolute» in other contexts, such as the absoluteness of God. The norms in question are not supreme, fundamental, unconditional; to call them absolute is to say no more than that they are «exceptionless».

Notice, however, that they are «exceptionless» in an interesting way. Exceptions to them are logically possible, and readily conceivable, but *morally* excluded. In some of them, the type of act is described partly by reference to «circumstances»; for example, the circumstance that one of the parties to a sexual act is married to someone else. But of all these norms, the following is true: Once the type has been precisely described, the norm which identifies each chosen act of that type as wrong remains true and applicable to every such choice, whatever the (further) circumstances.

Other sorts of norms could be called «exceptionless», but not in an interesting sense of the word. For example: The completely specific judgments of conscience we make in particular situations are, indeed, highly specific norms of action, applicable in principle to *such* circumstances on other occasions. And each of these norms is exceptionless, but only by logical, not moral necessity; the conscientious judgment that *this is a true norm in all the circumstances* is a judgment which holds good only for all such circumstances. Similarly, the exceptionlessness of the disputed moral norms is quite different from that of the merely «formal» moral norms which no-one will dispute, such as «Do not engage in unjust killing, inordinate sexual intercourse...», and so forth. Norms of this uncontroversial sort logically cannot have any exceptions, for any morally relevant factors which might suggest an exception have already been implicitly provided for by the norm's own morally evaluative formulation: «unjust», «inordinate», and so forth.

Often the interestingly exceptionless moral norms, the moral absolutes in dispute, are called «material». But only, I think, by those who deny their truth. By those who think, as I do, that some specific, exceptionless moral norms are true, the labels «material», «physical», and «behavioural» are rejected, for reasons which I shall make clear in Lecture III. So I shall often speak, for brevity, simply of moral absolutes, meaning exceptionless moral norms such as those I mentioned earlier in relation to killing children or non-combatants, manufacturing babies, adultery, and so forth.

## II

The reasons why specific moral absolutes have been affirmed in Christian faith are not hard to find. The New Testament and the Apostolic Fathers, the earliest witnesses to the completed revelation in Christ, resort spontaneously, both explicitly and implicitly, to the Decalogue. Indeed, the Decalogue is mentioned more frequently in the New Testament than in the whole of the Old Testament, and the zeal with which Christians preached it seems to have been the reason why it was suspended from use in the Synagogue within a few decades after Pentecost. The New Testament and the early fathers reformulate the Decalogue's prologue and envisage it as a manifestation of God's sovereignty in the perspective not simply of exodus but now rather of creation itself. They present its precepts not only as written on the hearts and in accordance with the nature of humankind but also and equally as precepts of Christ. Those precepts Christ is shown reaffirming in the encounter with the rich young man, interiorising and in other ways radicalising without disincarnating in the Sermon on the Mount, summarising without dissolving in the supreme commandments of love of God and neighbour, and interpreting paradigmatically in his teaching on adultery.

I call the New Testament's representation of the teaching of Jesus on adultery *paradigmatic*, for, both on its face and in its interpretation and transmission in the whole tradition (which the findings of contemporary exegesis have neither challenged nor undermined), that teaching conveys the typical meaning and force of a specific moral absolute. By its novel and careful identification of differing situations (described in non-evaluative terms) in which one commits adultery, it altogether excludes the possibility that this is mere *parenthesis* — mere exhortation to follow norms whose content is to be found elsewhere, in the culture of the listener, and is neither identified nor reaffirmed by the exhortation. Rather, we have here, to say the least, instruction: identification, clarification and specification of moral truths, designed to exclude error and misunderstanding of their proper content.

Thus, we here find adultery understood as always and necessarily wrongful, yet not defined in terms of its wrongfulness. It is not *specified* as wrongful or inordinate or unchaste sex by a married person outside marriage — as sex without proportionate reason. It is defined as sex by a married person outside marriage. The specification needs interpretation and elaboration, since there are questions to be answered about just who is indeed married — questions which Christian tradition, as Paul makes clear, has never treated as quite simple. But where, as in most cases of adultery, there is no doubt that the one party, if married, is not married to the other, then the Lord's precept applies exceptionlessly.

On the grounds for this absoluteness, I shall say something in a few minutes; and in Lectures II and III I shall illustrate its paradigmatic force

in the Christian understanding of morality. For the moment, suffice it that the same absoluteness of the properly (but still non-evaluatively) specified norm excluding adultery is found in the constant Christian tradition, from the beginning, against abortion, suicide, fornication, homosexual sex, and blasphemy and disclaimer of the faith. The tradition is massively solid. And it is witnessed to by martyrdom willingly suffered rather than consent to what the martyr takes to be an act of such a description. The oppressors, the tempters, the crowd, all persuasively present the act as an evil lesser than death, disgrace, ruin for the martyr's family; Thomas More or Maria Goretti judge the act to be wrong *per se* and *in se* and, precisely because immoral, to be an evil greater than any amount of evil set in train by refusing to choose such an act. The Church judges them to be saints, along with the many unnamed martyrs.

### III

The earliest Christian philosophers and systematic theologians lose no time in developing the thought already articulated in *Romans* 1 and 2. Already in the second century they are insisting that the commands of the Decalogue are precepts of natural law: In Irenaeus' terms, the Decalogue's precepts are *naturalia legis; naturalia praecepta quae ab initio in fixa dedit hominibus; naturalia et liberalia et communia omnium* (*Adv. Haer.* IV, 13, 1; 15, 1; 16, 5). This means not merely that they are rational norms, available (as Justin Martyr had noted) to the non-Christian conscience which is not blinded by sin. It means also that they guide one towards human fulfilment, by disclosing the plan, the mind, the *consilium* of God for that glorious fulfilment. Irenaeus links the Decalogue tightly to his theology of human fulfilment: the glory of God is living man, but the life of man is the vision of God; and God has no need of our love or service; it is we who have need of God's glory, which can in no way be attained save through service of God; and to prepare us for this life of friendship with God and concord with neighbour, the Lord articulated the Decalogue which Jesus reaffirmed, amplified and perfected (*Adv. Haer.* IV, 20, 7; 16, 3 & 4; 12, 5; 13, 1 & 3).

Whether one builds on Irenaeus or on Vatican II, one can equally affirm: Human fulfilment is the fulfilment of persons, in community; above all it is constituted by participation in the perfected community of the Kingdom which Christ will hand over to the Father. Each of the precepts of the second table of the Decalogue protects some aspect of each human person in some fundamental aspect of his or her reality. Given the Christian conception of the significance of free choice, which I explore in Lecture III, each of those precepts, and each of the specific moral absolutes proposed to us by the tradition, is therefore to be understood as an implication of the supreme principles: «Love God above all

things», «Love your neighbour as yourself», and «Seek first the Kingdom». The precepts protecting fundamental aspects of human personal good are guides to human choice, and if we *choose*, as end or means, to destroy, damage or impede some such aspect of some person's good, we act inconsistently with love of that person, the very person whom the logic of that choosing makes our nearest neighbour.

In the Synoptics and Paul, in Irenaeus, Augustine, Aquinas and Vatican II, and in common Christian faith, teaching and belief, right action is not blind submission to unintelligible will. Rather it is the wisdom of action which expresses a heart really in line with, towards, the ultimate human end and good, the integral human fulfilment which cannot be found outside that Kingdom whose material is being formed here on earth but whose completion lies beyond history. The rightness of action is always intelligibly related to human good, indeed to the good of particular individuals or groups of individual persons. The upright heart, the will, the choice, is always a choice, will, heart which does and pursues that good, and avoids what harms that good.

There is never a case in which to adhere to a true specific moral absolute is to «honor rules above values». Rather, in adhering to the moral truth articulated by the «rule», one honours the value, the person (perhaps oneself, deliberating about, say, suicide) whose good in some fundamental respect one would be choosing to destroy, damage or impede, by the act which the norm specifies as: always to be excluded from deliberation, choice and action. And one does not thereby dishonour, discount, or in any way reject the values, the human goods, which one supposes could be secured by violating the moral absolute; indeed, in deliberating and in arriving at one's moral judgment, one does not even rank them as lesser in value than the human good respected by adherence to the moral absolute. Here, prior to moral judgement and choice, greater and lesser amounts of goodness are not the issue; as I begin to argue in this Lecture and argue further in Lecture II, they cannot possibly be the issue.

Certainly, in what we all call the hard cases, the prospect of loss of human good, of damage apparently avertable by violating the moral absolute, can seem indubitable and be felt as overwhelming. But these are cases in which we do not see the relevant parts of the scheme of providence — a scheme of which we never, in this life, see the whole or even much. They are cases, then, where we refuse to dishonour the basic human good directly at stake in our choice, and leave providence to settle the «balance» of human goods, a balance which we would merely deceive ourselves if we supposed we could truly see and settle for ourselves.

Because the ultimate rational criterion of right human action is its chosen relationship to human persons precisely in their fullest good, and because that fullest human good in fact consists in the participation of persons in the Kingdom of God, present now but only in mystery and

«under construction» (cfr GS 39), no-one in the Christian tradition supposed that the rightness of action consisted in its efficacy, its effectiveness, real or envisaged, in bringing about the ultimate human end and good. Each of us must exist and work on some fragmentary part of the building-up of the Kingdom. Its completion is in the hands of divine providence and grace. To hope to take on the architectonic role of providence is not wisdom but folly.

#### IV

However insecurely the specific moral absolutes are articulated and affirmed outside Christian faith, the formal rejection of all such absolutes, the claim that none of them can be true, is a post-Christian phenomenon. It emerges in the eighteenth and nineteenth centuries amongst men who, like Bentham and Marx, self-consciously rejected Christianity, who rebelled against the false moral-cultural absolutes unjustly protecting property and status, and who in their hopes and intentions transposed the Christian conception of a Kingdom, built up by faith and good works brought to their transcendent fruition by divine grace and providence, transforming it into the innerworldly realm of justice, prosperity and fraternity to be constructed by enlightened human planning and providence.

Today, the empty presumption of Benthamite and Marxian ambitions to take charge of history is generally felt. But their modelling of ethical deliberation and judgment on technical assessment and judgment — a modelling which the whole pre-Enlightenment ethical tradition had envisaged and rejected — remains powerfully attractive. Technical thinking, after all, is everywhere, and yields many desirable and/or desired consequences. It is, moreover, the thought-form of children, as soon as they become able to organise themselves to get what they want. One envisages a determinate goal which one wants and which can be attained by thoughtful disposition of effective means; one scrutinises alternative courses of action for their efficacy as means and their cost in terms of other goals; and one selects and undertakes the action promising to be most effective in attaining the goal with least cost.

Catholics who, during the past twenty-five years, have formally denied the truth of the tradition's specific absolutes do not envisage an ultimate human goal or end comparable to Bentham's or Marx's (I leave to one side some theologians of liberation). They reject utilitarianism's impoverished conception of human good, and Marx's fantasy of the all-round man liberated equally from the division of labour and from the disposition to raise questions about the ultimate source of existence, meaning and value. Some of them accept a sound theory of the basic goods which mark out the basic forms of human flourishing and thus the potentialities of human nature. But most of them do little work in basic

moral theory. Their theory, although (as I shall show in Lecture IV) it has gone far beyond the few and modest theses of 1963/4, is intended by most (though not all) of them rather as a principle for resolving what they call conflict or borderline situations, rather than as a general ethical method. They take for granted as much of the tradition as they find helpful, lack understanding of its organic philosophical and theological unity, and propose alterations without having an overall plan of renewal. (So their work brings the whole structure tumbling down, though that was not their intention).

But, limited or general, their principle and method shares the Enlightenment conception of morality: One's ultimate and immediate responsibility is to bring about good states of affairs in the world, and (here they wrongly suppose that this is the same or a consistent, not a competing, principle) to prevent the occurrence of bad states of affairs. And if some good, then, of course, more good. Hence their characteristic moral principle and method: Pursue the course which promises, in itself and its consequences, a net greater proportion of good states of affairs, or a net lesser proportion of bad, overall, in the long run. For the sake of a label, let us call this «proportionalism».

Often proportionalists will add that this responsibility, self-evidently, is the requirement of love of God and neighbour which Jesus came to teach and exemplify.

If one now enquires why no-one in the Catholic tradition until about 20 years ago, and no-one in the Protestant tradition until about 50 years ago, articulated this self-evident principle save to reject it, answers are not hard to find. The philosophical answer which I shall develop in Lecture III, Paul already indicated in *Romans* 3 and 6. But here I shall give it in an independent form, as a *reductio ad absurdum*.

Divine providence involves the permission of evil (of any and every kind) only so that out of it God may draw a somehow greater good. So, if the supreme or decisive moral responsibility is to pursue a state of affairs embodying greater good, the moral norm in every problem-situation would be, quite simply, «Try anything» or «Do whatever you feel like! For if you accomplish what you attempt, you can be certain that what you chose tended toward overall long-run net good (since God's providence permitted it), while if you fail to accomplish what you attempt, you can be certain that your failure tended toward overall long-run net good since God's providence excluded the success of your effort. So, try anything!».

Thus the proportionalist moral method, whether advanced as the method of ethics or only as a principle for resolving conflict situations, entails absurdity. And the reason for the absurdity is that the method confuses human with divine providence.

And here an interesting irony emerges.

A principal objection made by many proportionalists against the

truth of specific moral absolutes is that these irrationally abstract *some* elements from the total reality of a human action. Reason, objectivity and truth require, they say, that an action be evaluated only as a totality which includes all the circumstances and motivations, considered in relation to all the pre-moral (but morally relevant) goods and bads involved in that totality, with a view to ascertaining the behaviour which will effect human good; but in adhering to a moral absolute one rejects an option as soon as one understands it as including an action of the type specified in the norm; and thus one narrows one's focus unreasonably.

Now, this is certainly an unsound objection. The *rightness* of one's option cannot be assessed without taking into account all morally relevant circumstances — *bonum ex integra causa*. But one can judge an agent's action *wrong* as soon as one identifies a morally significant defect in the agent's motivations, or in relation to the circumstances, or in relation to the agent's chosen means — *malum ex quocumque defectu*. In other words, one who follows the guidance of a moral absolute and excludes an option as wrong is in no way excused from doing all that is morally possible to pursue the goods which could have been sought by violating the moral absolute. Such a person's horizons are in no way narrowed; indeed, the situation, thus morally structured, challenges the chooser to expand the horizons of possibility with creativity and zeal — the challenge which, famously, was often adequately met by those hospitals which, on a moral not a legalistic principle, refused to perform abortions. Instead of, like a bureaucrat, encouraging the very poor to practice abortion and contraception, a Michael McGivney will expand the horizons of possibility.

The irony I foreshadowed is this: Those who undertake to assess and compare the amount of pre-moral but humanly relevant goods and bads promised in alternative options are *bound* to narrow their focus, to shrink the horizons of their assessment, in order to make the assessment and comparison even *seem* possible. And this narrowing cannot be guided by any *moral* principle of responsibility. For, either «Pursue the greater pre-moral good» is their exclusive moral principle, or at least their question is whether moral principles generally applicable are *overridden* by the proportion of pre-moral goods and bads promised by one option compared with others in a situation of «conflict». Hence, in their indispensable narrowing of horizons, proportionalists are guided primarily by what they happen to want, by desire not reason.

This point is worth dwelling on. The task of commensurating the goods and bads involved in alternative options — where this commensurating is proposed as governing, not governed by, moral principles and norms of responsibility — is well beyond the power of human reason to encompass. For example: The goods and bads involved in bringing a child into the world go far beyond those which a couple can envisage as they try to imagine and compare not having a child with having one and

bringing it up over the next twenty years. The goods and bads involved in nuclear destruction of Hiroshima and Nagasaki go far beyond the numbers of lives destroyed or damaged then and there, compared with the number of lives at stake in a sea-borne invasion of Japan.

Thus, a couple who settle the morality of a contralife choice (precisely to impede the coming-to-be of a possible baby) by telling themselves that they are choosing a lesser amount of pre-moral evil have willy nilly narrowed the horizons of their assessment. What makes them feel that the future without the baby will be better than the future with it is: their not wanting the possible baby and certain of the likely consequences of the baby's coming-to be. To know that the one future embodies more pre-moral good than any and all of its alternatives would be to know and understand the future, both of this world and of the Kingdom, in a manner that lies utterly outside the reach of human providence. (To say this is not to say that one cannot make a moral judgment that we should not have another baby; nor is it to say that one cannot express that moral judgment by saying that not having a baby is, in the situation, the greater good; but this is not the sort of «greater good» which proportionalists need in order to *arrive* at moral judgment; and the moral judgment it expresses takes its place alongside, not overriding, other moral norms).

Or again: The attempt to settle the morality of intentionally killing non-combatants in Hiroshima and Nagasaki (not to mention Hamburg and Dresden), by assessing amounts of pre-moral good at stake, was bound to involve, and did involve, a drastic shrinking of horizons. It was so drastic and arbitrary that even the amoral historian readily notices that the decision-procedure overlooked or arbitrarily discounted relevant alternatives, such as maintaining an air and sea blockade together with discriminating attacks on Japan's dwindling residue of naval, air and military forces, or more fundamentally, renouncing the declared goal of unconditional surrender to which all strategic, political and moral thinking had been subordinated as if to a simple, *given* technical objective. The consequences, bad and good, of deciding to force unconditional surrender by staging a gigantic massacre of civilians are not even remotely exhausted yet, and remain overall far beyond assessment by human *reason*.

## V

I have been suggesting that to deny the truth of moral absolutes by arguing that they block the rational and responsible pursuit of greater amounts of pre-moral human good is incoherent with faith in divine providence, and that it results, necessarily, in reducing morality to a pseudo-technical reasoning in pursuit of goals defined not by reason (or morality) but by feelings which shrink the horizon of deliberation in order to create the illusion of commensurating what is in reality rationally incom-

mensurable. But there is a further range of reasons why the tradition, both of philosophy and of faith, treated as obviously untenable what proportionalists today profess to be self-evident. These reasons concern the reflexivity of moral choice, the intransitive significance of freely chosen action.

The secular philosophical discussion of proportionalism has been more penetrating and careful than any of the treatments published by theologians denying the truth of absolutes. Some secular philosophers have felt obliged to admit — and their admission has not been shown to be needless — that in seeking to settle problems of choice by looking to the anticipated proportions of pre-moral goods and bads, one becomes a different sort of person, one who stands ready to do and become anything, transforming oneself into a mere conduit through which, as one supposes, history will work greater amounts of good or lesser amounts of bad. Some of these philosophers have, indeed, felt obliged to concede that this reflexive consequence of adopting proportionalism might make adopting it the greater evil: Adhering to moral absolutes would (they think) yield better outcomes, not because of the obvious risk of miscalculation of outcomes and their respective value(s), but because this reflexive outcome, in the self, is so significant and undesirable.

But we should neither seek nor accept this concession. We should be content with the more accurate reflection: This sort of consequence simply cannot be commensurated with the other features and consequences of one's particular choices. The sacrifice it requires, of personal commitments and stable identity, may be good or bad. What is certain is that these are goods or norms of a type radically different from the lives lost, prevented, preserved or initiated, from the truths concealed or disclosed, or from any of the other bringings about, blockings or damagings of instantiations of human goods affected by chosen activity.

Let us take another example of reflexivity, less abstract than the decision to adopt proportionalism and deny the truth of any specific moral absolutes. Maintaining a nuclear deterrent for the sake of liberty and justice and the rule of law has morally significant implications going far beyond its effectiveness in maintaining those goods of social life. These implications include also the impact on the human well-being, and the whole moral life, of those who make or are willing to carry out the threat to carry out a final retaliatory massacre and demolition of an enemy society. Equally, if the deterrent were unilaterally renounced out of concern for human life, the morally significant implications of that renunciation would go far beyond its effectiveness in preventing death. These implications would include also the impact on human well-being, and on the whole moral life, of a willingness to undergo tyrannous domination rather than be ready to carry out vast massacres. And the implications, which I do not in any way prejudge, would differ widely according to the reasons for this willingness. If the reason were of the form «Better

Red than dead», the implications would be very different from those of a willingness to accept anything, even martyrdom, rather than do wrong. The one thing clear is that human reason cannot possibly make a comparative assessment of all these implications, all these different types and possible instantiations of goods and bads, so as to arrive at a conclusion of the form: «Reason, guiding rather than guided by moral judgments, identifies one of these options as promising overall greater net good, or net lesser evil, than its alternatives».

The reflexive significance of action was pointed to by Aristotle, when he observed that making (*poiesis*) differs from doing (*praxis*), i.e. technology from morality, and that the decisive point of human *praxis* is the activity itself. Aristotle thus indicated that chosen actions make an important difference not only to the matters which agents are trying to achieve or avoid but also, willy nilly, to the agents themselves (and in another way, to anyone who admires them or adopts their principles of action).

Christian reflection, taking its cue from the Old Testament (*Deuteronomy, Sirach*), identified the ground of the morally significant reflexivity of actions: free choice. Since a choice is free precisely inasmuch as it is settled by nothing whatever except the chooser's own act of choosing, it has a truly originating, creative, soul-making significance. It is no accident that the forerunners of proportionalist moral methodology, Bentham and Mill, Marx, denied the reality of free choice. Rejecting that reality they could believe that moral deliberation and judgment is a quasi-technical matter of finding one's way to the greater good, or the less bad state of affairs. For, denying free choice, they could ignore the soul-making significance of moral action. Equally, it is no accident that among the moral theologians who have adopted the methodology, several, perhaps many, find in their depiction of human reality little or no place for the free choice whose constitutive significance is so emphasised in the dogma, the practice and the theology of the tradition.

In my next Lecture I shall make a different though not unrelated point about free choice: that the proportionalist belief in the commensurability of the pre-moral goods involved in alternative possibilities is incompatible with belief that there is any free choice which an identification of the greater net pre-moral good (or lesser evil) might guide aright. For the present, suffice it that the incommensurability of reflexive with non-reflexive goods and bads already gives us sufficient reason for the following conclusion: Reason does not and cannot show that a specific moral absolute, protecting a basic aspect of human personal reality against any and every choice to destroy, damage or impede it, is unreasonable; reasoning which appeals to the balance of pre-moral goods and bads is impotent to show that any of the moral absolutes transmitted to us by the tradition is untrue.

## VI

But not all denials of the truth of exceptionless moral norms are predicated on such an appeal. Some are based on the view that no moral norm, or no moral norm with the specificity of the absolutes in the tradition, could possibly be exceptionless, for none can be *permanent*, but all must be subject to change, because human nature, at least in the relevant respects, is changeable.

In the fifteen years since Karl Rahner gave this thesis voice and vogue, it has been widely repeated and adopted. But it remains as sketchily explained and lightly defended as at its launching. Rahner himself never ventured to make clear what he thought changeable and what constant in human nature, or how he thought any moral norm is «based on» human nature; he merely talked abstractly about concrete as opposed to transcendent human nature. A sound moral theory, as Aquinas and Vatican II in differing ways make clear, does not deduce moral norms from some presupposed knowledge of human nature, but rather from an understanding of the basic aspects of human fulfilment. Neither Rahner nor anyone else has made any serious or even noticeable effort to indicate a change in any of the basic aspects of human fulfilment, i.e. in the goods which are protected by the specific moral absolutes of the tradition.

The position, then, remains exactly as stated by *Gaudium et spes*. There, having indicated the great changes which mark the modern world, the Council affirmed:

«The Church also maintains that beneath all changes there are many realities which do not change and which have their ultimate foundation in Christ, who is the same yesterday and today, yes and forever. Hence in the light of Christ, the image of the unseen God, the firstborn of every creature, the Council wishes to speak to all men in order to illuminate the mystery of man and to cooperate in solving the principal questions of our time» (GS 10).

Approaching then the question of war, «the Council wishes to recall first of all the permanent binding force of the natural law of peoples and its universal principles». Immediately the Council goes on to denounce «actions deliberately opposed» to these permanent principles, actions which are not excused by being done simply in obedience to superior orders. (This reference to the obedience-to-orders motive eliminates any possibility that the «principles» the Council has in mind are merely formal principles defining acts in terms of immoral motives.) The Council then solemnly pronounces a specific moral absolute: «Every act of war which is directed indiscriminately to the destruction of whole towns or wide areas with their inhabitants is a crime against God and man». (As the political and religious terminology of the period makes clear, «indis-

criminally» here is not a moral qualifier, but signifies an intention to kill noncombatants along with combatants.) No one has yet tried to indicate how a change in human nature might render untrue a moral norm which was pronounced in reflective judgment on acts most of which had, only twenty years earlier, been carried out in the just cause of defending human civilisation and indeed the Church against a genocidal enemy.

To be sure, historicity and social change affect moral judgment. Social and cultural entities such as borrowing and lending change; the development of a capital market linking interest on loans with the return on joint productive enterprises means that outwardly similar behaviour in 1288 and 1988 can involve very different relationships between the wills of those doing it and the relevant human goods: same behaviour, different actions, as I shall explain in Lecture II. Again, options can be transformed by conceptual clarification. A correct moral judgment on the position which mingled religious freedom with indifferentism can be transformed, for example, into two correct moral judgments on alternatives now adequately differentiated. Emotional biases which blocked differentiation, for example between penal *servitudo* and chattel slavery (also *servitudo*), can be removed by changed social conditions, allowing the latent moral insight to be clearly articulated, as in the specific moral absolute which excludes slavery. New or apparently new forms of behaviour, such as taking the Pill, can raise the question whether they are instances of a familiar and more or less well-understood form of action, such as contraception; and reflection on such a question can clarify and deepen understanding of that action and of precisely where the wrongness of willing it lies. Other new behaviour may prove, on analysis, to be indeed a new form of action, such as baby-production; yet this, as the magisterium now implies, seems to possess one morally decisive feature in common with the fairly recently clarified moral evil of slavery.

All such historical changes and developments are remote indeed from the talked-of but never specified «changes in human nature». Indeed, they are very remote from something which will impress anyone who reads the publications denying the truth of exceptionless moral norms — I mean, a pervasive and in my view quite unhistorical sense that, in relevant ways, the modern world differs profoundly from the past from which the moral absolutes have been transmitted to us. Let me quote a representative passage from a theological publication of the type:

That [yesteryear] was the age in which man was convinced he knew right from wrong... Doubt as to the rectitude of one's conduct was easily dispelled. A glance at any of the standard moral texts made it so easy to judge the moral quality of any given human action. ... Surety was easy to be had in a world not yet sensitive to the full range of human values. Certainty was relatively easy to attain when a small number of decisions had to be made. ... Virtual unanimity was easy to come by when all men and women faced almost identical sets of circumstances in their lives. (RAYMOND F. COLLINS, *Foreword*, «*Louvain Studies*», 6 [1977] 206).

As a portrayal of Socrates' Athens, of the Roman empire of Jesus and Paul, the Lyon of Irenaeus, the collapsing imperium of Augustine, or the new city culture of Bonaventure and Thomas Aquinas, such a word picture is indeed a burlesque. The moral norms about abortion, infanticide, suicide, adultery, contraception, homosexual sex, theft and lying spoke to men and women in circumstances no less complex and varied than they do today.

Nor was it ever the case that a glance at a standard moral text «made it easy to judge the moral quality of any given action». Everything in the New Testament, Augustine and Thomas (and much in Plato and Aristotle) tells you that judging the *rightness* of action is no easy task; it is the task of virtue, of discerning one's vocation and following it out with creativity, intelligence, fairness, humility and all the other needful dispositions. The moral absolutes now in dispute identify wrong actions, not right; they are negative norms (*praecepta negativa*) which hold good always and on every occasion (*semper et ad semper*), while the many other essential and affirmative moral principles and norms (*praecepta affirmativa*) hold good *semper sed non ad semper* — are always somehow relevant but leave it to your moral judgment to discern the times, places and other circumstances of their directiveness.

The dialectic of negative and positive in the moral life is even richer than I have just suggested; Germain Grisez makes this clear in one of the many illuminating passages in his masterly discussion, *Moral Absolutes: A Critique of the View of Josef Fuchs, SJ*, in «Anthropotes» (1985):

«The meaning of the good of marital love is not exhausted by anyone's present understanding of it... It would be a mistake to think that husbands and wives today have no more responsibility to and for one another than did married people in Old Testament times.

Precisely for the sake of marital love's growth, we must not attempt to define it in positive terms. To say, once for all, what marital love is and must be, would be to mummify it. Yet if married people have no way of identifying authentic love, they cannot pursue and foster it. Thus marital love is "defined" negatively, in terms of *exclusive* and *permanent* rights, mutually given and received, to marital acts. Thus, negative moral norms which absolutely exclude divorce (with remarriage) and adultery hold open the way for the constant growth and creative newness of marital love.

Remove the moral absolutes which make marital love possible without delimiting its possibility. Marital love will then be defined positively, in terms of certain skillful performances..., psychological satisfaction..., or social advantages... Even if people succeed in pursuit of such goods, they will only complete projects, not receive a continuous and inexhaustible gift.

Maintain these absolutes and others like them. Human self-realization and progress have content which can generate operative (i.e. specific) norms. These do not ideologically define a this-worldly goal, historically and culturally conditioned and constantly changing. But they do direct one to the service of the various goods of the person, to reverence for persons, and to preparing the material for the King-

dom (*Gaudium et spes*, 38 & 39). Conforming to moral absolutes, one sometimes will pay the price of not effecting certain goods or of suffering certain evils. But one may confidently hope that God's recreative act will respond to one's faithfulness» («Anthropotes», 1985 (2) at 176-177).

My next two Lectures will explore the philosophical and theological underpinnings of such a view. But I should not conclude my remarks about the stability of the nature of human fulfilment without stating very briefly what Grisez elaborates in the same article.

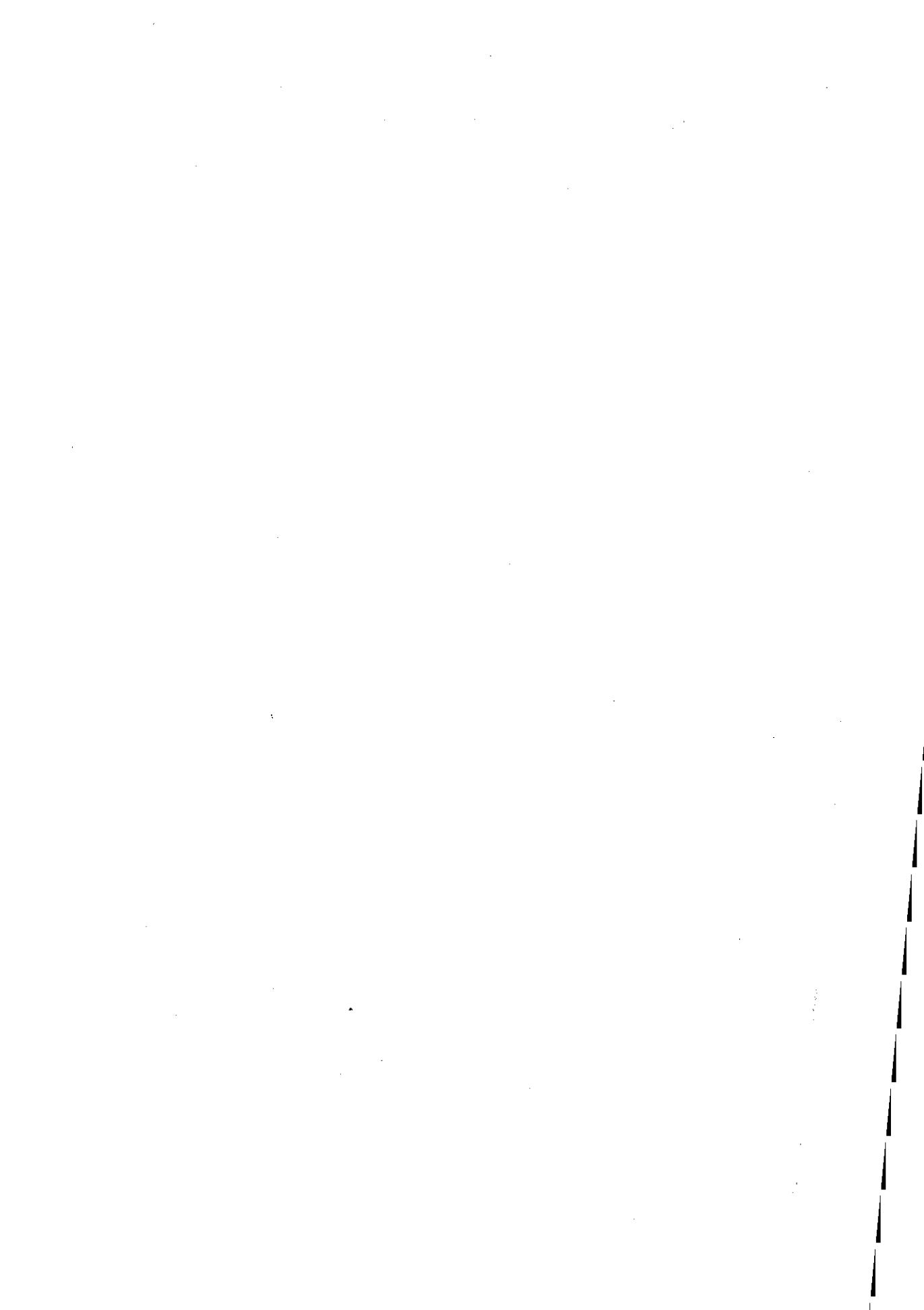
A revealed moral absolute such as that excluding adultery is indeed to be understood as a requirement of human reason and nature; but it is not deduced by us from a prior knowledge of human nature; rather it discloses to us a form of human fulfilment and thus an aspect of human nature. Moreover, it is essential to the revelation of *God's* nature. Unless God had created sex, and thus familial relationships, we could not begin to understand the meaning of «Father», «Son», Trinity, Incarnation and adoption as children of God. By its utmost intimacy which yet preserves the individual identities and roles of those who share it, marriage (defined by negative moral absolutes in the way Grisez recalled above) discloses the possibility of divine-human communion, initiated by a covenant-relationship to which we trust God will remain faithful unconditionally, exceptionlessly, by a commitment which has the moral necessity of what we call absolute moral norms.

## VII

What, then, is driving the rejection of the truth of moral absolutes? Bad arguments, many of which I shall discuss. But they are so many and so poor that one cannot fail to speculate about other motivations. These seem easy enough to find and understand. 1) Pastoral considerations: lightening the load when norms are conceived of not as truths about service of goods which will be found again, transfigured, in the final Kingdom but as laws imposed on freedom by fiat in the interests of some divine obstacle-race with rewards dubious, if any, and merely extrinsically related to the content of one's choices. 2) Personal considerations: we all are sinners and would like to consider ourselves not so. 3) The Enlightenment psycho-pathology of progress from a benighted past — the psychology which I illustrated above. And in general, 4) a loss of the sense that revelation was completed in the life, the words and the deeds of Jesus, communicated to and handed on by the apostles as a gospel which is «the source of all saving truth and all moral teaching» and «includes everything which contributes to the holiness of life... of the People of God» (*Dei Verbum*, paras. 4, 7 & 8).

The reality of the matter seems to me to be, at bottom, clear. To affirm that Bentham, Mill, Marx and, in his different way, Machiavelli,

were right in their rejection of the moral absolutes, and that the whole People of God was wrong until yesterday in accepting them as truths integral to salvation itself, and that the magisterium is wrong in proclaiming their truth to this day, is to take a long step towards denying that God has revealed anything to a people, or ever constituted a people of God at all.



## **VITA DELL'ISTITUTO**

---

### **SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO**

#### **DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA**

*Anno accademico 1986-1987*

ROBERTO J. YANNUZZI, *La diferencia entre contracepción y continencia periodica.*

*Anno Accademico 1987-1988*

MIROSŁAW MROZ, *Il principio sacramentale dell'uomo e del matrimonio alla luce dell'insegnamento di Giovanni Paolo II.*

ARISTIDE AYITEY TESSI, *Essai pour l'enracinement du sacrement de mariage et de la famille chrétienne dans le milieux Ewe et Ghen du Togo nouveau.*

FERNANDO CAINDEC G., *The Filipino Family and Migration.*

#### **LICENZA IN SACRA TEOLOGIA**

AGOSTINO MOLTENI, *Trinità e creazione: analisi di testi delle «Collationes in Hexaëmeron» di S. Bonaventura.*

CHRISTOPHER RUFF, *The Psychology of the «Passions» in C. Bears.*

LOUIS EDAKALATHUR, *Marriage as Covenant in the East Syrian Tradition (A Historico-Theological Study).*

REGINA CORLEY, *Richard McCormick, s.j. First Principles in Transition: 1957-1985.*

#### **MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA**

BERNARD KITONYI, *Youth Fertility and Moral Education in Kenya today.*

## INDICE DELL'ANNO 1988

---

### ARTICOLI

C. CAFFARRA	<i>La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate</i>	pag. 7
F. OCÁRIZ	<i>La nota teologica dell'insegnamento dell'«Humanae vitae» sulla contraccezione</i>	» 25
R. GARCÍA DE HARO G. GRISEZ/J. BOYLE/ J. FINNIS/W.E. MAY	<i>Magistero, norma y conciencia</i> <i>«Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita»: verso una comprensione più precisa</i>	» 45
F. GILL HELLÍN	<i>La sociedad de hombre y mujer expresión primera de la comunión de personas</i>	» 73
H. SEILD	<i>Plato's doctrine concerning the natural right of man in confrontation with the Sophists</i>	» 123
M. SCHOOYANS S. THERON A. RUIZ RETEGUI A. RODRÍGUEZ LUÑO	<i>Avortement, démocratie et pluralisme</i> <i>Liberty of indifference and sin</i> <i>Sobre el sentido de la sexualidad</i> <i>El concepto de respeto en la Instrucción Donum vitae</i>	» 201 » 211 » 219 » 227 » 261

### NOTE CRITICHE

PH. CORMIER J. SEIFERT	<i>L'amour in vitro</i> <i>Substitution of the conjugal act or assistance to it? IVF, GIFT, and some other medical interventions. Philosophical reflections on the Vatican declaration «Donum vitae»</i>	» 145 » 273
---------------------------	---	----------------

### IN RILIEVO

P.-J. VILADRICH	<i>L'habitat primario della persona in una società umanizzata</i>	» 167
J. FINNIS	<i>Absolute moral norms: Their ground, force and permanence</i>	» 287