La persona y el bien en el acto moral

Publicado: Jueves, 16 Febrero 2017 18:13
Escrito por Juan José Pérez-Soba

Se trata de descubrir la presencia del bien en la acción humana de una forma específica en la cual se manifiesta la propia dignidad de la persona

¡Ser un hombre bueno! ¿Quién no lo quisiera?
Dar todo a los pobres, ¿por qué no?
Si todos son buenos, Su reino está ahí fuera.
Su luz divina nunca molestó.
¡Ser un hombre bueno! ¿Quién no lo quisiera?
Pero en este pobre y maldito planeta
los ricos son pocos, sí señor, aquí
¿A quién le disgusta una cena completa?
Pero las cosas no son así[1].

Así expresa, a su modo, Bertolt Brecht un monólogo inspirado en el encuentro del joven rico que deforma intencionadamente. Con esta forma provocativa quiere formular la pregunta cínica que está detrás de esta afirmación y que es casi programática de cierta cultura contemporánea. Es la que se puede resumir en lo que hace decir a uno de sus personajes al extrañarse que: “la palabra ‘bueno’ tenga cierto regusto desagradable”[2]. Como es propio de cualquier posición cínica el modo como lo intenta sostener es la disolución del bien honesto en el bien útil.

Phoca PDF

Por una parte, se refleja la deformación que se produce en el contenido que se le da al calificativo de "ser bueno". Y por otra, se produce una crítica de fondo de alejamiento de la realidad. No podemos por menos que señalar que en esta especie de desplante a toda una "moral de buenos" se nos ofrecen los puntos clave de respuesta a esta "culta provocación" del conocido autor teatral.

Comienza con la dificultad de reconocer el bien que se presenta bajo una apariencia poco atractiva que no mueve a la persona sino que más bien la repele y el problema consiguiente de la relación interior entre lo que uno desea hacer y lo que "parece bueno" que deba obrar.

El "ser bueno" no ofrecería entonces sino un horizonte determinado y mezquino en el que desarrollarse. Además, aparecería ligado de tal modo a ciertos comportamientos sociales, que todo intento de definición del bien no sería sino un modo de parcializar la realidad, y detrás de ello, el cínico no puede dejar de sospechar la existencia de intereses ocultos que serían los que realmente explicarían la "corrección social" de determinadas normas.

No es extraño entonces que ante estas preguntas claves haya existido la tentación de fundar una moral ajena a la categoría del bien. Entonces la pregunta del joven rico debería cambiar y convertirse en: "¿por qué he de ser bueno? ¿Por qué he de ser moral?"[3]

La emergencia del bien verdadero: el bien honesto

La sensación general de alejamiento del bien es esencial para comprender el porqué de estas críticas, se deben fundamentalmente a considerar el bien como el resultado de un juicio exterior y no de la manifestación de una excelencia. Se quiere centrar en una elección de un acto exterior determinado y no en la forma de dirigir una vida. La divergencia de ambas posturas es lo que llevó a Iris Murdoch a escribir su "soberanía del bien"[4] para insistir en la emergencia del bien en la vida en la medida en que se abandona la postura de querer "juzgar" el mismo bien desde fuera de su atracción.

Se trata de descubrir la presencia del bien en la acción humana de una forma específica en la cual se manifiesta la propia dignidad de la persona.

La autora a la que nos hemos referido recurre para ello a la concepción platónica la cual frente al reduccionismo utilitarista de los sofistas que quieren reducir la categoría del bien especialmente al útil, emerge la originalidad del que se ha de llamar "bien honesto" que participa de la propia irreductibilidad de la persona. Es un

Phoca PDF

camino específico fundado en el modo de implicación de la persona en el bien a partir de la apetibilidad del mismo en un marco de referencia que ha de superar lo fragmentario de los afectos humanos para poder verlos en la integridad de la persona. Un platonismo que apunta a la real trascendencia que conlleva la impresión del bien como el que apunta al Bien absoluto que es Dios, tal como se contiene en el encuentro con el joven rico cuando le responde "Por qué me llamas bueno, nadie es bueno sino sólo Dios" (Mt 19,17)[5].

La pregunta cínica se nos revela ahora como la expresión de una inmoralidad anterior, la de rechazar la experiencia vivida de la atracción del bien en una totalidad de sentido. Rechazo que incluye la decisión de juzgar los propios actos desde una medida inmediata del interés. Es algo muy alejado de la felicidad que no puede ser nunca buscada utilitariamente la finalidad que presenta no lo es a modo de producción, como un todo a construir por medio de pasos, sino como la plenitud incoada en una excelencia que es la luz del actuar humano. Esto lo que los griegos denominaban *vida lograda* o *felicidad verdadera*, muy alejada de la mera sensación subjetiva con la que aparece en la modernidad toda referencia a la felicidad. Un bien tan eminente y trascendente que se quiere por sí mismo y al que no alcanza la crítica kantiana del interés egoísta.

La dificultad de mantener esta primera verdad del bien es la dificultad de discernirla en los actos concretos por su relatividad respecto a los deseos humanos. Sie teóricamente el cinismo, como el escepticismo radical, no tiene posibilidad de existencia, su fuerza reside en el momento práctico de determinar dónde se encuentra el pretendido bien honesto. Nuestro autor ya lo expresa cuando termina diciendo: "las cosas no son así". Es aquí donde aparece de nuevo el intento práctico de reducir el bien honesto a un tipo de impresión que tenga que ver con el placer o lo agradable. Hemos de comprender la fuerza de este desafío: la reducción del bien a la mera impresión subjetiva que es el gran problema del emotivismo contemporáneo que se remonta a Moore.

Es precisamente a partir de esa división primera como se ha querido fundamentar una posterior diferencia entre el bien ontológico y bien moral a modo de un salto entre lo objetivo de una realidad exterior y lo subjetivo de una intención que se proyecta. Es la división que podemos ya encontrarla en Abelardo, y que en la actualidad se ha hecho principal en el utilitarismo moderno[6] y en la cual la pregunta anterior de "¿Por qué ser moral?" no podría tener una respuesta válida para todos, cada uno tendría que darle un sentido propio, sus propias razones para "su moral". Es necesario destacar esta falsa interpretación por el hecho de su asombrosa extensión en la moral política y en los acuerdos internacionales.

Phoca PDF

Esta pretensión encuentra una confutación en la experiencia moral donde todo relativismo aparece negado de raíz por la emergencia de una plenitud que es el principio de todos los actos. La misma dinámica afectiva es incomprensible su se mide sólo desde la satisfacción pues lo que busca el deseo es un amor y no un placer. Pero la comprobación de una jerarquía interior a los bienes no sirve para la determinación práctica del bien honesto.

El modo de definirlo: "según razón" plantea una dificultad en una adecuada teoría de conocimiento que parte de los sentidos y en la que la afectividad forma parte del mismo. Pero sobre todo quiere determinar su referencia a una objetividad de lo real que marca todo el dinamismo volitivo.

En el fondo se quiere acudir a una cierta intuición del bien, que Platón ofrece como la primera de las ideas y que en la actualidad se ha desarrollado en la moderna teoría de los valores[7]. De aquí la dificultad de explicar la ceguera de los mismos y porqué depende del carácter moral. Si el bien honesto fuera ante todo una intuición, ¿por qué nos dejamos llevar tan fácilmente del bien aparente. La diferencia entre los mismos no puede proceder del salto entre los sentidos y la inteligencia, como si un conocimiento puramente racional fuera la mejor condición para conocer el bien moral.

El bien de la acción, un bien operable

Aristóteles precisamente seguirá el camino diverso, con la intuición fundamental de que, cuando hablamos de bien moral nos referimos ante todo al *bien del acto humano*, esto es, a un bien operable que sólo se puede determinar en concreto por la racionalidad práctica.

Aunque para el modo de funcionamiento de esta racionalidad remite a una primera apetibilidad que tiene que ver con las tendencias naturales y el dinamismo de las potencias como sustrato de las virtudes que marcan los fines de las acciones. En el planteamiento de Aristóteles todavía no se puede ver el criterio definitivo para descubrir la relevancia moral de la persona en su acción y tal referencia última parece ser en gran medida la vida de la polis.

La pregunta ahora se convierte en ¿qué he de hacer para lograr la vida buena? Es importante ver que ahora el interrogante alcanza un valor muy distinto al del cínico, éste con su pregunta muestra una distancia sobre el objeto de la cuestión, en la perspectiva aristotélica el interrogante es el de una persona que busca la especificación de su acción en un obrar excelente, se trata de la tensión propia de la persona que actúa. Aquí, en la forma de plantear los interrogantes,

Phoca PDF

vemos una manifestación más de la conocida diferencia entre la denominada moral de la primera persona, la perspectiva del que construye su acción, de la de la tercera persona, que se pone como "observador imparcial", en la posición de un juez exterior.

La diferencia entre ambos no se acaba en la racionalidad, sino en el modo como la persona se manifiesta en su acción, la persona como verdadero sujeto de las acciones. Por eso no podemos contentarnos con el camino que nos ha mostrado Aristóteles, hemos de ver la raíz auténticamente personal del actuar humano que nos remite a la raíz última del bien como el "bien de la persona".

El bien de la persona en la acción

Podemos destacar entonces una propia correlación entre la realidad, la persona y el bien que es clave para la comprensión de la moral. "Pues que exista un bien-moral no reductible a los otros bienes-males humanos es la consecuencia necesaria e inmediata de la *verdad de la creación*, que funda de modo último la *dignidad propia* de la persona humana"[8]. La mención de la creación significa en este caso la remisión al principio de un dinamismo de comunicación en el bien que se refiere a la persona y que incluye su libertad y en vista a una perfección del hombre que no está en su simple existencia sino en una llamada al auténtico "bien de la persona".

El "bien de la persona" es irreductible a cualquier otro bien, pero lo es no como una mera referencia ontológica sino en cuanto se manifiesta originalmente en la acción libre del hombre por la cual éste "es más", como dice San Gregorio de Nisa: "somos en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos"[9].

En esta perspectiva, la *Veritatis splendor* nos ofrece un camino específico en el cual la determinación del bien de la acción se realiza desde un pensamiento personalista: se trata de la relación dinámica que establece entre "el bien de la persona" y los "bienes para la persona".

En la misma nomenclatura adoptada que gira en torno a las categorías del bien y de la persona, la determinación de la diferencia se establece por el modo como el bien se relaciona con la persona, con esta preferencia se perfila la posición de fin de ésta en la construcción de la acción[10]. Pero se hace ahora dentro de una comunicación del bien, precisamente la que antes presentábamos como inscrita en la dinámica de la creación y que permite situar la determinación real del valor moral del bien en la relación

Phoca PDF

interpersonal que requiere siempre la mediación de la categoría del bien.

Es así como se supera la indeterminación aristotélica de la apetibilidad en una referencia a la *perfección personal* que permite redefinir la *felicidad* en la *bienaventuranza* que es un don que crea una comunión de personas. La relación social que en el Estagirita establecía las amistades humanas, en el cristianismo adquiere un relieve nuevo la κοινωνια pasa ahora a significar una auténtica comunión entre personas[11], libre y fundada en un don de sí que llega incluso a inscribirse en la intimidad de Dios.

Se establece así una vinculación tan estrecha con la acción de hombre que es un elemento propio de la bondad que permite calificar al hombre en cuanto tal. Un bien que va a ser el cauce para la relación fundamental del dinamismo humano que la misma *Veritatis splendor* expresa así (n. 86): "La libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión". Con todos estos elementos en mente podemos entrar en la presentación que nos hace la encíclica de esa específica relación dinámica del bien y la persona en la acción humana. Éste es el texto principal:

"El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su *«ordenabilidad» al bien y al fin último que es Dios*. Tal «ordenabilidad» es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral, y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los «bienes para la persona» que se ponen al servicio del «bien de la persona», del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural"[12].

El texto sigue la teoría de la racionalidad práctica en su terminología y razonamiento. El elemento que especifica una acción no es algo exterior a la persona, es un elemento racional: el de ordenar la acción hacia el fin excelente. Esta "ordenabilidad" propia de la acción y que es la que centra la moralidad del fin próximo de la acción[13], la sitúa no en una intuición del bien, sino en una relación dinámica dentro de la determinación del bien. Para ello distingue entre "bienes para la persona" y el "bien de la persona"[14].

El primer tipo de bien, que se pone en plural, nos indica aspectos relevantes del perfeccionamiento humano. Son bienes que se pueden

Phoca PDF

determinar a partir de las tendencias naturales humanas y los fines de las virtudes. Por ser elementos activos de la acción que la condicionan internamente no se puede denominarlos "bienes pre-morales", por eso mismo ha sido un importante argumento para responder al utilitarismo ya sea a nivel de moral social[15], como un medio específico de determinación de los "absolutos morales"[16]. Lo plural de estos bienes conduce a establecer un modo de relacionarlos de forma que por su medio se respete el valor personal del que actúa.

Pero todavía más importante es el juego que se realiza por medio de la relación "dativo-genitivo". El primero tiene que ver con la atracción de los bienes en la comunicabilidad que tienen hacia un fin propio que es la posesión de las personas. Por eso el dativo es el caso reservado para las personas, sólo ellas son capaces de "poseer". El segundo tiene que ver con la propia calificación de la persona y, por eso, sólo se puede comprender adecuadamente en la relación dinámica con la anterior de los "bienes para la persona" y significa entonces que es la persona misma, no como un bien ontológico, sino la autorrealización de la persona en su propia acción. Se trata del bien específico de que la persona "es más" en su acción buena, es la excelencia moral de la persona.

Con ello se revela el hecho de que en las acciones particulares y en vista a bienes finitos y limitados la persona misma queda calificada con un cierto valor de absoluto y es capaz de ser el principio de la determinación verdadera de los actos intrínsecamente malos que en sí misma es una forma privilegiada de defensa de la persona.

De aquí que el segundo texto fundamental de la *Veritatis splendor* sobre la división anterior tenga como objeto la afirmación clara del valor de los mandamientos en la vida humana, precisamente el primer contenido de la respuesta de Cristo a la pregunta del joven rico.

"Los mandamientos, recordados por Jesús a su joven interlocutor, están destinados a tutelar *el bien* de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus *bienes particulares*. El «no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio», son normas morales formuladas en términos de prohibición. Los preceptos negativos expresan con singular fuerza la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama"[17].

El bien de la persona "en Cristo"

La respuesta de Cristo al joven no acabó en los mandamientos, sino que

Phoca PDF

en una mirada de amor se dirigió al seguimiento, sólo así la pregunta sobre el Bien alcanza su valor último que puede ser una auténtica luz para los demás.

Así lo presenta ya desde un inicio la *Veritatis splendor* con la cita del salmo 4 desde la Vulgata: "¿Quién nos hará conocer el bien? ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor!"[18] Lo toma de Santo Tomás de Aquino que lo emplea para la determinación de la ley natural en su sermón sobre los dos mandamientos de la caridad, en un texto que será recurrente en la encíclica. Éste es el texto: "no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley al hombre en la creación. Pero muchos creen excusarse de no observar esta ley por la ignorancia. Pero contra esto dice el Profeta en el Sal IV (6): *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?*, como si ignorasen qué se debe obrar. Pero él responde (7): *ha señalado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor*: es decir la luz del entendimiento por la cual nos es conocido lo que debemos hacer. Nadie ignora que aquello que no quiere que le hagan, no lo debe hacer a otro, y otras cosas del estilo"[19].

La importancia de la cita es la relación que establece entre el conocimiento del bien, que se compara a la luz y la relación personal, en este caso centrada en el "rostro de Dios".

Con estas claves es muy fácil destacar el aspecto cristológico que domina toda la cita y que recorre toda la encíclica internamente: "La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo"[20].

No es extraño que el texto inicial fuera un monólogo y no el diálogo que nos presenta el Evangelio. Desde una razón que se mira a sí misma de forma narcisista es imposible comprender la dinámica personal del bien que comunica y que llama a una auténtica comunión.

Juan José Pérez-Soba Díez del Corral

Fuente: ***jp2.madrid.es****.*

---

[1] B. BRECHT, *La ópera de cuatro cuartos*, en *Teatro Completo*, III, Aguilar, Madrid, 44-45. Un estudio religioso de este autor en: H.U. VON B, *Skizzen zur Theologie, III: Spiritus Creator*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 366-406, que centra precisamente en la cuestión del bien.

Phoca PDF

[2] ID., *Prosa*, II, Shurkamp, 206.

[3] Cfr. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000, 90: "La pregunta «¿por qué ser moral?» sigue abierta".

[4] Cfr. I. MURDOCH, *The Sovereignity of Good*, Routledge, London 1970.

[5] Sigue esta explicación platónica: W. PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, su alcance y límites se ha podido comprobar en el "forum Pannenberg".

[6] Desde: W.D. ROSS, *The Right and de Good*, Oxford University Press, Oxford 1930. Para su intento de aplicación católica hay que destacar a: J.F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's* "Summa Theologiae", Georgetown University Press, Washington, DC 1992.

[7] Sigue este intuicionismo del bien: L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2002).

[8] JUAN PABLO II, *Discurso* (10-IV-1986), 3, en *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova, Roma 1987, 8: "Che esista infatti un bene-male morale non riducibile ad altri beni-mali umani è la conseguenza necessaria ed immediata della *verità della creazione*, che fonda ultimamente la *dignità propria* della persona umana"

[9] *De vita Moysis*, II, 2-3 (PG 44,327-328). Citado en *Veritatis splendor*, n. 71.

[10] Recordemos que es lo que algún autor ha denominado "norma personalista": cfr. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Fe y razón, Madrid ²1978.

[11] Cfr. L.-M. DEWAILLY, "*Communio-Communicatio*. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54 (1970) 46-63.

[12] *VS*, n. 79. Otros textos: nn. 13, 48, 72, 73, 78, 81.

[13] Según la definición del n. 78: "El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que nace de la voluntad de la persona que actúa".

[14] Una buena explicación de esta relación en la que me inspiro es: L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of* Veritatis splendor, Catholic University Press,

Phoca PDF

Washington, DC 2001, 72-89.

[15] Así lo hace Taylor al hablar de los "hiper-bienes".

[16] Aquí se ha de citar a los famosos "modos de responsabilidad" de la teoría de los autores G. Grisez y J. Finnis.

[17] *VS*, n. 13.

[18] *VS*, Prólogo y n. 2.

[19] S. THOMAS AQUINATIS, *In duo praecepta caritatis et in decem legis preacepta*, Prologus, en *Opuscula Theologica*, II, Marietti, Taurinii 1954, n. 245. La primera frase la cita *VS*, nn. 12 y 40. Vuelve a repetir esta argumentación en la *STh*., I-II, q. 91, a. 2: "Unde cum Psalmista dixisset *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quasi lumen rationis naturales, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis".

[20] *VS*, n. 2.

Phoca PDF