

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS  
DOCTORALES  
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

ADOLFO LUIS QÜERIO CASAS

El pensamiento teológico-moral  
de Charles R. Pinches

VOLUMEN 65 / 2016

---

SEPARATA

---

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827  
VOLUMEN 65 / 2016

---

DIRECTOR/ EDITOR

**J. José Alviar**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

**Juan Luis Caballero**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Fernando Milán**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO

**José María Pardo**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración, intercambios y suscripciones:**  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.  
Facultad de Teología.  
Universidad de Navarra.  
31080 Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600.  
Fax: 948 425 633.  
e-mail: [faces@unav.es](mailto:faces@unav.es)

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31080 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2016:**  
Suscripciones 1 año: 30 €  
Extranjero: 43 €

**Fotocomposición:**  
[pretexto@pretexto.es](mailto:pretexto@pretexto.es)  
**Imprime:**  
Ulzama Digital  
**Tamaño:** 170 x 240 mm

DL: NA 733-1984  
SP ISSN: 0214-6827

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 65 / 2016

---

**Alfonso Fernando GARCÍA-HUIDOBRO CORREA**

El maná en la tradición bíblica

5-69

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Francisco Varo

**Ricardo Vladimir FERNÁNDEZ SANABRIA**

El dato biológico en la reflexión moral sobre la vida humana naciente.

Valoración del tema en los escritos de A. Hellegers, J. Diamond,

B. Häring y R. McCormick

71-147

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José M<sup>a</sup> Pardo

**Luis Ramón QUESADA BÉJAR**

La Teología espiritual del trabajo alrededor del Concilio Vaticano II

149-217

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

**Adolfo Luis QÜERIO CASAS**

El pensamiento teológico-moral de Charles R. Pinches

219-312

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

**Ignacio MIRÓN LÓPEZ**

La espiritualidad del matrimonio en la Teología del cuerpo de San Juan Pablo II

313-393

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

**Daniel Ricardo DE BONI ARGENTA**

A Teologia da missão nas obras de São Gregório Magno

395-471

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Antonio Gil

**Paweł BŁAŻEWICZ**

El *ethos* espiritual en el *Ad adolescentes* de san Basilio de Cesarea.

Una aproximación filológica

473-555

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Marcelo Merino

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Adolfo Luis QÜERIO CASAS

# El pensamiento teológico-moral de Charles R. Pinches

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2016

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis maii anni 2016

Dr. Thomas TRIGO

Dr. Ioannes ALONSO

Coram tribunali, die 15 mensis decembris anni 2014, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXV, n. 4

---

## Presentación

**Resumen:** A mitad del siglo pasado han surgido autores en el ámbito de la filosofía moral que se propusieron revitalizar el estudio de la ética de las virtudes. Buscaron dos objetivos principales: desarrollar una mejor comprensión de la dinámica del perfeccionamiento moral del hombre moderno y denunciar el fracaso de los planteamientos éticos basados en una moral del deber, de la utilidad, de la obligación o la norma.

Uno de los autores que en la actualidad trabaja en esta línea de renovación de la moral es el Profesor Charles R. Pinches, Director del Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Scranton, en Pennsylvania, Estados Unidos. Realizó su tesis doctoral en 1984 en la Universidad de Notre Dame bajo la guía de Stanley Hauerwas.

Su propuesta se apoya de una manera significativa en las obras de santo Tomás de Aquino. Así también en la visión aristotélica de las virtudes siguiendo sobre todo el enfoque de autores como G. E. M. Anscombe, A. MacIntyre y S. Hauerwas los cuales promovieron una lectura de las obras del Estagirita con el fin retomar la fundamentación de la perfección moral y la búsqueda de felicidad desde la práctica de la virtud.

Es de suma importancia en su planteamiento entender al hombre como un ser dependiente de una historia, de una comunidad y una narrativa determinada. El actuar humano y su descripción moral no debe ni puede concebirse como una realidad irreductible, como si las acciones particulares fueran entidades individuales discretas, que puedan ser analizadas de manera aislada de las peculiaridades del sujeto.

**Palabras clave:** virtudes, narrativa, descripción moral.

**Abstract:** In the middle of the last century there have been authors in the field of moral philosophy proposed to revitalize the study of virtue ethics. They searched for two main objectives: to develop a better understanding of the dynamics of moral development of modern man and denounce the failure of ethical approaches based on a moral duty, moral utility, or moral obligation.

One of the authors currently working on this area of moral renewal is Professor Charles R. Pinches, Head of the Department of Theology and Religion at the University of Scranton in Pennsylvania, United States. He completed his Ph. D. in 1984 from the University of Notre Dame under the guidance of Stanley Hauerwas.

His proposal is based on a meaningful way in the works of Thomas Aquinas. It also rests in the Aristotelian view of virtue, especially following the approach of authors such as G. E. M. Anscombe, A. MacIntyre, and S. Hauerwas. The three of them have promoted the reading of Aristotle's works to reestablish the foundation of moral perfection and the pursuit of happiness from the practice of virtue.

It is imperative in its approach the understanding of the human being as dependent from its history, community and, a particular narrative. The human action and moral description should not be conceived as an irreducible reality, as if the individual actions were discrete individual entities, which can be analyzed in isolation of the peculiarities of the subject.

**Keywords:** virtues, narrative, moral descriptions.

Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación sobre diversos autores anglosajones que, a partir de los años 50 del siglo pasado, han tratado de renovar e impulsar la reflexión filosófica y teológica sobre la ética de las virtudes. Estos pensadores han intentado dar un nuevo enfoque –cada uno a su modo– a la necesidad de recuperar el concepto de virtud para el perfeccionamiento moral del hombre moderno, en el contexto de una ética orientada a la búsqueda de una vida feliz. Este movimiento de renovación denunciaba el fracaso de los planteamientos éticos basados en la obligación o la utilidad, tan propios del ideal ilustrado y del individualismo liberal, que habían abandonado por completo el concepto de *telos* de la vida humana y la perspectiva de la primera persona para situarse en la posición del observador del fenómeno moral.

Pensamos que este proyecto de investigación puede ser sumamente interesante para la teología moral en el ámbito hispanoparlante en general y en España en particular, ya que contribuye a conocer los fundamentos del pensamiento de autores que durante varias décadas, desde el campo de la filosofía moral, en Inglaterra y en los Estados Unidos, están abordando temas cruciales para la renovación, todavía inconclusa, de la teología moral. Además, como hemos podido comprobar, las traducciones de sus libros al español son sumamente escasas, lo que hace que estos pensadores sean muy poco conocidos en países de habla castellana.

Hemos elegido para nuestro trabajo al filósofo y teólogo Charles Robert Pinches, director del Departamento de Teología y Religión de la University of Scranton, situada en Pennsylvania, Estados Unidos, donde ejerce la docencia desde 1990. Ha sido también profesor de Princeton University, University of Central Arkansas y en la facultad de Medicina de University of Arkansas. En 1979 comenzó sus estudios en la University of Notre Dame. Bajo la guía del teólogo metodista norteamericano Stanley Hauerwas, Pinches centró sus estudios en Ética Teológica y en 1984 defendió su tesis doctoral titulada *Describing Morally*, dirigida por el mismo Hauerwas. En 1984 fue nombrado Profesor Asistente de Filosofía en la University of Central Arkansas donde ejerció la docencia en las carreras de Filosofía y Teología. Trabajó en dicha universidad hasta 1990 cuando fue nombrado Profesor Asociado de Teología en la University of Scranton. Más tarde, en 1996, fue promovido al puesto de Profesor, asumiendo también la dirección del Programa Master en Teología en ese mismo año. Fue elegido presidente del departamento de Teología y Religión en 2005.

La elección de Charles Pinches como objeto de nuestro estudio no fue determinada, ciertamente, por la extensión de su obra, sino por su calidad, pero también por su directa relación con Stanley Hauerwas, autor sobre el que se han realizando algunas tesis doctorales en nuestra Facultad de Teología. El pensamiento del autor que nosotros estudiamos amplía y, a la vez, ilumina el de Hauerwas. El conjunto supone, en nuestra opinión, una aportación original y sugerente para la ética y la teología moral contemporáneas.

El objetivo de esta tesis doctoral ha sido estudiar, analizar y describir las aportaciones de Charles Pinches a la Teología moral actual y, en particular, su concepción de las virtudes. Realizando la valoración crítica de sus principales postulados, nos hemos propuesto ponerlos en relación con los de otros grandes autores que se sitúan en su misma línea, a fin de alcanzar un conocimiento más extenso de la ética de las virtudes en el mundo anglosajón. Para esto fue necesario situar su pensamiento en el propio contexto filosófico-teológico de donde surge.

El método que hemos seguido para alcanzar los objetivos propuestos fue el siguiente: a) lectura y estudio de las publicaciones del autor; b) reflexión sobre el pensamiento del autor, especialmente de su pensamiento teológico-moral, a fin de realizar un análisis crítico y contextual del mismo; c) individuación de las ideas más importantes y originales del autor; d) comparación de su pensamiento con el de otros autores afines, especialmente con el de Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre y Stanley Hauerwas; y e) a partir de todo lo anterior, hacer una valoración de sus aportaciones.

Como los escritos del Profesor Charles Pinches no han sido traducidos todavía al castellano, un paso previo para realizar este estudio ha sido la traducción y análisis de todos ellos, tanto libros como artículos y ensayos.

En el primer capítulo nos hemos planteamos situar a nuestro autor dentro de su tradición intelectual. Se estudió brevemente a los autores que más han influido en lo académico y en el desarrollo de su pensamiento. Una vez presentados los principales postulados de cada autor, hemos descrito y contrastado aquellos asuntos que tienen una relación más estrecha con las obras de Ch. Pinches, para tener una primera aproximación de su contexto. Hemos optado por dejar para los capítulos siguientes la profundización de su pensamiento. El orden de elegido fue el de la importancia de la influencia ejercida en el pensamiento de nuestro autor.

Tras el enmarque contextual, exponemos en el capítulo II los rasgos fundamentales del planteamiento moral del autor. Estudiamos particular-



mente su posición respecto a las teorías de la acción que consideran el actuar humano de manera atomizada, produciendo una escisión analítica entre la acción externa y las facultades o dimensiones interiores del sujeto. Se presentó también la forma en que comprende la naturaleza de la vida moral, concretamente en relación con el modo en que los actos humanos deben ser descritos: vinculados a la narrativa, a las tradiciones y a las prácticas de las que surgen dichos actos y que conforman una conducta determinada. Una vez expuestas las líneas principales de su pensamiento, hemos tratado de demostrar cómo aplica esas reflexiones a un extenso debate sobre la acción, en cuyo itinerario la encíclica *Veritatis Splendor* supone un punto importante. En especial, nuestro autor demuestra lo nocivos que pueden llegar a ser los errores de las posturas de corte consecuencialista para la buena comprensión de la vida moral. Su concepción de la ley natural y la teología narrativa cierran ese capítulo. Este es el capítulo que se presenta en el presente *excerptum*, porque como dice el mismo título, representa los rasgos fundamentales del pensamiento del autor. Por razones de espacio hemos optado por suprimir dos sub-apartados de la tesis, en concreto el 5.3.1 y 5.3.2 en donde se menciona las diferencias y matices de pensamiento entre Jean Porter, Julius Kovesi y nuestro autor. Por la misma razón hemos tenido que comprimir el contenido del capítulo quitando algunos párrafos secundarios que no alteraron lo esencial de los contenidos.

El siguiente capítulo (III) trató sobre un concepto muy concreto: la memoria moral. Se expuso y analizó lo que entiende nuestro autor por este término. El autor la concibe como una potencialidad humana que debe ser dirigida por la voluntad y, por consiguiente, poseedora de un componente moral. Por nuestra parte intentamos mostrar cómo explica Pinches la existencia de un acto electivo en el ejercicio de la memoria cuando se presentan ante la razón diversas alternativas de bienes a conseguir. Los tres ámbitos del ejercicio de la memoria que enmarcaron esta parte fueron: la familia, la nación y la Iglesia. Por último, se describieron las concepciones sobre la memoria de algunos pensadores que influyeron en Pinches, como también los contrastes con sus postulados.

El capítulo IV, donde se detalla su concepción de las virtudes en la vida moral del hombre, es el más extenso del trabajo. Como Pinches no realiza una exposición sistemática de las virtudes, hemos tenido que recoger y sintetizar todos los escritos en los que aborda las virtudes. Se puede decir que Pinches estudia, de una manera u otra, todas las virtudes teologales y cardinales. Pero,

dentro de las teologales, desarrolla con más extensión su pensamiento sobre la esperanza, por lo que dedicamos un amplio apartado a comentar su noción de esta virtud. Las demás virtudes teologales están presentes de manera transversal en el capítulo. Desde el inicio hemos presentado el modo en que nuestro autor valora la doctrina aristotélica sobre las virtudes para la necesaria renovación de la ética en la actualidad. También expusimos las limitaciones que observa en dicha doctrina. Por otra parte, el recurso a las ideas de santo Tomás de Aquino, sobre la acción humana en general y sobre las virtudes en particular, es una constante en las publicaciones de Pinches.

Por último, en el capítulo V, hemos presentado y comentado tres temas de actualidad en los debates éticos. Si bien nuestro autor no ha dedicado mucha extensión en sus escritos a estos asuntos, pensamos que su exposición sirvió para tener una visión más global sobre su pensamiento.

---

# Índice de la Tesis

SIGLAS	9
INTRODUCCIÓN	11
<b>Capítulo I</b>	
<b>CONTEXTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO</b>	19
1. INTRODUCCIÓN	19
2. STANLEY HAUERWAS	20
2.1. Virtudes y carácter	20
2.2. Narrativa	25
2.3. Ley natural	29
2.4. Comunidad	33
2.5. Pacifismo	36
2.6. Sermones	37
2.7. Influencia en el ámbito católico	39
3. ALASDAIR MACINTYRE	43
3.1. Prácticas y bienes internos	43
3.2. Moral en narrativa	50
3.3. Tradición	51
3.4. Relativismo moral	52
3.5. Similitudes	55
4. G. E. M. ANSCOMBE	61
4.1. Intencionalidad	61
4.2. La virtud moral como disposición electiva	68
4.3. Absolutos morales	69
4.4. Semejanzas	72
5. JOHN HOWARD YODER	79
5.1. Pensamiento	79
5.2. Influencias	86
6. DAVID B. BURRELL C. S. C.	91

7. OTROS AUTORES	95
7.1. Julius Kovesi	95
7.2. Fergus Kerr O. P.	97
7.3. Gilbert Meilaender	100
7.4. Wendell Berry	101
8. VALORACIONES	104

## Capítulo II

### RASGOS FUNDAMENTALES DEL PLANTEAMIENTO MORAL DE CHARLES

R. PINCHES	107
1. INTRODUCCIÓN	107
2. CRÍTICA DE CH. PINCHES A LAS TEORÍAS DE LA ACCIÓN	110
2.1. Conductas sin hogar	110
2.2. Teorías analíticas modernas y árboles de acción	111
2.3. Descripción de la acción	117
2.4. Ética de la situación y monismo ético	121
2.5. Una ética cristiana no monista	124
3. EL DEBATE SOBRE LA ACCIÓN Y LA ENCÍCLICA <i>VERITATIS SPLENDOR</i>	126
3.1. Introducción	126
3.2. Debate católico contemporáneo sobre la acción	129
3.3. Intención y motivo de una acción	133
3.4. Visión proporcionalista de la acción	140
3.5. El objeto de la acción moral	146
4. LOS ACTOS HUMANOS	149
4.1. Introducción	149
4.2. Los actos humanos son actos morales	151
4.3. Frente al fisicismo	155
4.4. Descripción de las acciones morales en relación con las virtudes	159
5. LAS ACCIONES HUMANAS: SUS NOMBRES Y USOS	161
5.1. Introducción	161
5.2. Acción y descripción	162
5.3. Nociones y actos morales	168
5.3.1. Racionalidad, lenguaje y moral	168
5.3.2. Nociones morales en Kovesi	174
5.3.3. Aplicaciones	178
5.4. Memoria moral compartida	179
5.5. La importancia de no realizar algo	181
6. LEY NATURAL	188
6.1. Ley natural, lenguaje del amor de Dios al hombre	188
6.2. Ley y gracia	195
6.3. Ley natural y Decálogo	198
6.4. Importancia de la pertenencia a la sociedad	200

## ÍNDICE DE LA TESIS

6.5. Leyes humanas	202
6.6. Ley natural y multi-culturalismo	205
6.7. Valoraciones	207
7. TEOLOGÍA NARRATIVA	211
7.1. Introducción	211
7.2. La historia de Abraham	213
7.3. Los evangelios en clave de narrativa teológica	216
7.4. Narrativa y escatología	219

### Capítulo III

<b>MEMORIA MORAL</b>	225
1. INTRODUCCIÓN	225
2. NATURALEZA DE LA MEMORIA	229
2.1. Familia	229
2.1.1. La corporeidad y la familia	229
2.1.2. Arrepentimiento, limitación y olvido	232
2.1.3. El olvido divino	237
2.1.4. Redención desde la familia	241
2.2. Nación	247
2.2.1. Memoria, patriotismo y reconocimiento de los pecados	247
2.2.2. Territorio y memoria	253
2.3. Iglesia	256
2.3.1. Aprendizaje de la memoria judía	258
2.3.2. Memoria de la última Cena y su contexto	264
2.3.3. Memoria de Judas	269
2.3.4. Memoria y esperanza	272
2.3.5. Memoria y bautismo	273
3. LA NOCIÓN DE MEMORIA EN OTROS AUTORES	278
3.1. San Juan Pablo II	279
3.2. Paul Ricœur	286
3.3. Memorial: Algo más que un símbolo	291
4. VALORACIONES	295

### Capítulo IV

<b>VIRTUDES</b>	299
1. INTRODUCCIÓN	299
2. LA NOCIÓN DE CARÁCTER EN RELACIÓN CON LAS VIRTUDES	304
3. LA BÚSQUEDA DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES	307
3.1. Felicidad	312
3.1.1. Necesidad de las virtudes	313
3.1.2. El hombre magnánimo y las virtudes	314

3.2. Amistad	317
3.2.1. Amistad y autosuficiencia	317
3.2.2. Amistad, semejanza y hombre magnánimo	321
3.2.3. Amistad en perspectiva teológica	323
4. RESPUESTAS A ALGUNOS INTENTOS CONTEMPORÁNEOS DE RENOVACIÓN DE LAS VIRTUDES	329
4.1. Introducción	329
4.2. Virtudes en clave de obligación	330
4.3. Virtudes en clave narrativa	332
5. LAS VIRTUDES CARDINALES	337
5.1. Introducción	337
5.2. Virtudes infusas y adquiridas	340
5.3. Prudencia	341
5.3.1. Prudencia cristiana y prudencia pagana	342
5.3.2. Prudencia y virtudes teologales	344
5.3.3. Prudencia kantiana	349
5.4. Justicia	351
5.4.1. Primacía de la justicia-amistad en relación a la prudencia	352
5.4.2. Obediencia	354
5.5. Fortaleza-Templanza	368
5.5.1. Fortaleza, ira y orgullo	368
5.5.2. Visión griega y visión tomista	371
5.5.3. Fortaleza y temor	375
5.5.4. Paciencia	378
6. ESPERANZA	388
6.1. La esperanza natural	388
6.2. Virtudes relacionadas con la esperanza	394
6.3. La esperanza y las demás virtudes teologales	396
6.4. Esperanza y realidades terrenas	401
6.5. Esperanza y justificación	402
6.6. Esperanza, perdón y telos	408
6.7. Carácter y entereza en la esperanza	411
6.8. Pecado y esperanza	413

## Capítulo V

ALGUNAS CUESTIONES MORALES DE ACTUALIDAD	415
1. INTRODUCCIÓN	415
2. ECOLOGÍA	415
2.1. Documento de la WCC	420
2.2. Teología trinitaria y ecología animal en S. Hauerwas	425
2.3. Ecología animal en Charles Pinches	429
2.3.1. La integridad de la creación	433
2.3.2. Especismo teológico	436
2.3.3. Valoraciones	441

## ÍNDICE DE LA TESIS

2.4. Debate con Tom Regan	444
2.4.1. Introducción del debate	444
2.4.2. Filosofía de los derechos animales	445
2.4.3. Discusión sobre el especismo teológico	446
2.5. Valoraciones	448
3. BIOÉTICA	453
4. HOMOSEXUALIDAD	459
CONCLUSIONES	469
ANEXO	483
BIBLIOGRAFÍA	487

### 1. FUENTES

#### *Libros*

- PINCHES, Ch., *Theology and Action: After Theory in Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- *A Gathering of Memories: Family, Nation, and Church in a Forgetful World*, Brazos Press, Michigan, 2006.
- PINCHES, Ch. y MCDANIEL, J. B., *Good news for animals?: Christian approaches to animal well-being*, Orbis Books, Maryknoll, 1993.
- PINCHES, Ch. y HAUERWAS, S., *Christians Among the Virtues: Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997.
- PINCHES, Ch.; JOHNSON, K. S. y COLLIER, Ch. M. (eds.) *Unsettling Arguments. A Festschrift on the Occasion of Stanley Hauerwas's 70th birthday*, Cascade Books, Oregon, 2010.

#### *Artículos*

- PINCHES, Ch. y MATZKO MCCARTHY, D., «Natural Law and the Language of Love», *Journal of Moral Theology* 1 (2012) 113-146.
- PINCHES, Ch., «Considering Stanley Hauerwas», *Journal of Religious Ethics* 40 (2012) 197-198.
- «On Hope», *pro manuscripto*, 2012.
- «America, and the Church: Inviting Wendell Berry into the Discussion», en SHUMAN, J. y OWENS, R. (eds.), *Wendell Berry and Religion: Heaven's Earthly Life*, University of Kentucky Press, Lexington, 2009, pp. 239-260.
- «Miracles: A Christian Theological Overview», *Southern Medical Journal* 12 (2007) 1236-1242.
- «The Glory of War and the Glory of God: Danger, Courage and the Modern Predicament», *Josephinum Journal of Theology* 11 (2004) 3-13.



- «The Virtues of Aging», en HAUERWAS, S. (ed.), *Growing Old in Christ*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 202-225.
- «Human Action and the Meaning of Morality: A Critique of Jean Porter on Action and Aquinas», *Pro Ecclesia* 12 (2003) 133-158.
- «Review of Kallenberg, B. J., Ethics as Grammar: Changing the Postmodern Subject», *Pro Ecclesia* 12 (2003) 242-243.
- «Liberalism's Need for Virtue and Christian Theology», en TESSITORE, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2002, pp. 208-230.
- «Virtue» en *The Oxford Companion to Christian Thought*, HASTINGS, A., MASON, A. & PYPHER, H. (eds.) (2000) 741-743.
- «Debating Homosexuality: Disagreements Held in Patience and Hope», en KEENAN, J. F. (S. J.) y KOTVA, J. (eds), *Practice What You Preach: Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Pastoral Ministers and their Congregations*, Sheed and Ward, Maryland, 1999, pp. 239-251.
- «Eco-minded: Faith and Action», *The Christian Century* 115 (1998) 755-757.
- «Ecobooks: Journey Through the Wilderness», *Pro Ecclesia* 4 (1997) 488-495.
- «The Saints of AIDS», *First Things* 5 (1994) 11-12.
- «Principle Monism and Action Descriptions: Situationism and its Critics Revisited», *Modern Theology* (1991) 249-268.
- «Friendship and Tragedy: The Fragilities of Goodness», *First Things* 1 (1990) 38-45.
- «Christian Pacifism and Theodicy: The Free Will Defense in the Thought of John H. Yoder», *Modern Theology* 5 (1989) 239-255.
- «On the New Popularity of Medical Ethics: Some Misgivings», *The International Journal of Applied Philosophy* 4 (1988) 37-42.
- «Moral Relevance in the Killing/Letting Die Debate», *The Southern Journal of Philosophy* 25 (1987) 193-205.
- «On Form and Content in Christian Ethics», *Sophia* 26 (1987) 4-14.

## 2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ANSCOMBE, G. E. M., *Causality and Determination*, Cambridge University Press, London, 1971.
- «Under a Description», *Noûs*, 13 (1979) 219-233.
  - «Moral Modern Philosophy», en *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, 26-42.
  - «The Two Kinds of Error in Action», en *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, III, Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
  - *Intención*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990.
- AROCENA, F. M., *En el corazón de la liturgia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2006.

- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista: cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid, 1995.
- BELLVER CAPELLA, V., *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada, 1994.
- BENNETT, J. M., «Stanley Hauerwas's Influence on Catholic Moral Theologians», *Journal of Moral Theology* 1 (2012) 148-169.
- BERKMAN, J. y CARTWRIGHT, M. (eds), *The Hauerwas Reader*, Duke University Press, Durham-London, 2001.
- BURRELL, D. B., *Aquinas: God and action*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.
- BERRY, W., *Fidelity*, Nuevo Inicio, Granada, 2012.
- CASEY, J., *Pagan Virtue: an Essay in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- COSTA, J., *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- DAVIDSON, D., *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- *Essays on actions and events*, Clarendon Press, Oxford, 1980
- DEL POZO ABEJON, G. (dir), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, BAC, Madrid, 1994.
- FERRY, L., *El nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- FLETCHER, J., *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia, 1966.
- FOOT, Ph., *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.
- GARCÍA DE HARO, R., *L'agire morale & le virtù*, Ares, Milán, 1988.
- GEACH, P. T., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid, 2006.
- HAUERWAS, S., *A community of character: toward a constructive Christian social ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, Trinity University Press, San Antonio 1985.
- *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations into Christian Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985.
- *Vision and virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986.
- *In Good Company: The Church as Polis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.
- *Sanctify Them in the Truth. Holiness Exemplified*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
- *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, SCM Press, London<sup>2</sup>, 2003.
- *A Cross-Shattered Church: Reclaiming the Theological Heart of Preaching*, Brazos Press, Grand Rapids, 2009.
- *Hannah's child*, SCM Press, London, 2010.
- HOMERO, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1993.
- JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.
- *Carta a los sacerdotes*, Noticias Cristianas, Barcelona, 2005.

- KACZOR, Ch. R. (ed.), *Proportionalism: for and against*, Marquette University Press, Milwaukee, 2000.
- KERR, F., *Twentieth-century catholic theologians: from neoscholasticism to nuptial mysticism*, Blackwell, Malden, 2007.
- KOVESI, J., *Moral Notions*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Critica, Barcelona, 1987.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.
- *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Illinois, 1999.
- MEILAENDER, G., *Bioethics: A Primer for Christians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- MOLINA, E. y TRIGO, T. (eds.), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, Eiunsa, Madrid, 2009.
- PARDO, R. A., *Vida virtuosa como realidad de la vida humana en el pensamiento anglosajón: G. E. M. Anscombe – A. Ch. MacIntyre*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.
- PELLEGRINO, E. y THOMASMA, D., *Las virtudes en la práctica médica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana: Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona, 1988.
- PINCOFFS, E., *Quandaries and Virtues: Against Reductionism in Ethics*, University of Kansas Press, Kansas, 1986.
- PLANTINGA, A., *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974.
- REGAN, T., *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley, 2004.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2007.
- *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.
- *Ética della procreazione*, Pontificia Università Lateranense, 2000.
- RICCEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, Arrecife, Madrid, 1999.
- *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999.
- *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- RODRIGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica*, Ares, Milano, 1988.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1956.
- *Suma Contra Gentiles*, BAC, Madrid, 1953.
- SARMIENTO, A.; MOLINA, E. y TRIGO T., *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, 2013.
- SINGER, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999
- STOUT, J., *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2004.

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- TEJADA PINTO, P. E., *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra, 2004.
- TRIGO, T. (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, Eunsa, Pamplona, 2010.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- YODER, J. H., *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Eerdmans, Grand Rapids<sup>2</sup>, 1994.
- *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, Brazos Press, Grand Rapids, 2009.

## MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7-XII-1965.
- JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991.
- JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993.
- BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007.
- BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009.

---

## Siglas de la Tesis

- TA* PINCHES, Ch., *Theology and Action: After Theory in Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- GM* PINCHES, Ch., *A Gathering of Memories: Family, Nation, and Church in a Forgetful World*, Brazos Press, Michigan, 2006.
- GNA* PINCHES, Ch. y MCDANIEL, J. B. (eds.), *Good news for animals?: Christian approaches to animal well-being*, Orbis Books, Maryknoll, 1993.
- CAV* PINCHES, Ch. y HAUERWAS, S., *Christians Among the Virtues: Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997.

---

## Rasgos fundamentales del planteamiento moral de Charles R. Pinches

Presentaremos los rasgos principales del pensamiento moral del Profesor Pinches. En gran medida el hilo conductor de estos apartados estará marcado por el contenido de su libro *Theology and Action*. Mostraremos cómo Pinches entiende la naturaleza de la vida moral, en concreto en relación con el modo en que los actos humanos deben ser descritos vinculados a la narrativa y a las tradiciones del sujeto.

Es plenamente manifiesto su recurso a la doctrina de santo Tomás de Aquino para iluminar aspectos del actuar moral, reconociendo que toda conducta humana, por el hecho de ser elegida voluntariamente por la persona, es una conducta moral. Charles Pinches considera a santo Tomás como un pensador interesado sobre todo en discernir la realidad, y no en confeccionar un sistema para resolver problemas particulares combinando trozos de tradiciones o ideas de pensadores diversos, tal como muchos autores modernos han pretendido sin éxito. También hace notar nuestro autor que no es casualidad el orden de los temas que santo Tomás establece para la *Prima Secundae* de la Suma. Afirma que, si bien el Aquinate podría haber empezado su análisis por las virtudes o las pasiones, tiene bastante sentido comenzar con el tratamiento de los actos humanos como fundamento de todo lo siguiente.

«Con respecto a nuestro propio estudio de la acción humana, que sigue a Tomás de Aquino, llama la atención que, mientras él ayuda sin duda a la identificación de actos particulares en sus especies y variación, también su discernimiento va más allá de esto. Al igual que el suelo de un bosque, la acción humana no es una cosa más dentro de un conjunto de cuestiones que se dan en la vida moral del hombre, sino que es algo esencial para su propia existencia. Si utilizamos a Aquino como guía, estaremos bien encaminados para comenzar cualquier investigación sobre la vida moral»<sup>1</sup>.

Con lo cual, todo lo que el hombre realiza tiene lugar –según nuestro autor– en un mundo que es, inevitablemente, moral. No puede haber lugar para

la escisión, si se quiere realizar un análisis verdadero del actuar humano. Esta idea se repetirá en numerosas oportunidades en el presente capítulo.

Para Pinches las descripciones verdaderas de cualquier acto se consiguen mejor cuando se encarnan en estilos de vida capaces de hacer mejores a las personas. Esto quiere decir que esas descripciones deberán *confrontarse* con estilos de vida que desarrollen la potencialidad de la naturaleza humana. Esto no es otra cosa que tener la vida virtuosa como parámetro del actuar. De este modo muestra cómo algunos moralistas contemporáneos desaciertan en sus postulados cuando dejan de lado las enseñanzas del Aquinate. En sus análisis recorre la filosofía y la teología acudiendo a pensadores medievales y contemporáneos con el fin de iluminar las cuestiones complejas involucradas en las correctas descripciones de las acciones humanas.

Un ámbito de aplicación concreta de sus reflexiones se verá plasmado en relación con las discusiones intelectuales de diversos autores entorno a la encíclica *Veritatis Splendor*. Pinches –como veremos– enfrenta de modo más directo los postulados del concecuencialismo y del proporcionalismo.

Un apartado se dedicará al modo en que nuestro autor entiende que deben nombrarse los actos humanos particulares, aunque no ofrece una fórmula determinada, brinda algunas claves de orientación que no deberán dejar de lado quienes se dediquen a la ética. Más adelante las consideraciones se centrarán en los casos en donde el *no actuar*, es decir las omisiones, son el objeto de atención. Con ejemplos muy oportunos pensamos que Pinches logra explicar la relación entre acciones y omisiones en situaciones específicas.

En otra sección, casi al final del capítulo, expondremos la concepción la ley natural de nuestro autor. Charles Pinches está convencido de que el hombre es un ser que, aunque haya caído, es sobre todo una criatura de Dios que ha sido hecho de modo admirable. Por eso, para él, el estudio de la vida humana, de la vida moral, no revela meramente características particulares interesantes de la misma, sino algo también de la naturaleza de la realidad del Dios que nos ha creado y redimido.

## 1. CRÍTICA DE CHARLES PINCHES A LAS TEORÍAS DE LA ACCIÓN

### 1.1. *Conductas sin hogar*

Según nuestro autor, es imposible hablar de moral sin traer a colación el tópico de la acción humana. O mejor dicho, sin focalizarnos en alguna acción particular como objeto de nuestro juicio. Afirma también que generalmente

entendemos mejor las acciones cuando las realizamos que cuando nos detenemos a discutir sobre ellas.

Pinches llama «conducta sin hogar» al comportamiento que parece surgir del interior de la persona, pero que no podemos describir dándole un significado concreto. Una conducta así nos llevaría a preguntar: ¿Qué está haciendo esta persona? Si el significado de tal acción nos resulta oscuro o poco claro, todavía no podríamos llamarla con propiedad una «acción», aunque sea candidata a serlo.

«Hay algunos tipos de conductas que se esperan de los seres humanos. (...) Cuando buscamos un hogar para la conducta, estamos tratando de encajarla con una forma de vida»<sup>2</sup>.

Como explica MacIntyre la conducta humana siempre necesita ser situada en el contexto de una historia o narrativa<sup>3</sup>. En esta línea, las conductas extrañas no encajarían claramente en ninguna narrativa humana reconocible. «Para la descripción de una acción de modo que la entendamos, se debe localizar dicha acción dentro del contexto de un pueblo, de una cultura, a través de la cual ciertas acciones son realizadas con pleno sentido»<sup>4</sup>.

Aunque se podría pensar que la persona que actúa está en la mejor posición para designar su propia acción o explicar su «hogar», puede fallar. Dicho de otro modo, Pinches apunta que los comportamientos extraños de una persona no son extraños porque no tengamos un acceso directo a la particular intención del que lo realiza. Son extraños, más bien, porque carecen de lugar en un estilo de vida o en una narrativa donde se pueda entender o incluso imaginar la vida de un ser humano. Carece de un hogar humano.

### 1.2. *Teorías analíticas modernas y árboles de acción*

Que toda acción debe tener un hogar es para Pinches una afirmación obvia, aunque muchos filósofos y teólogos no han pensado lo mismo. Al igual que MacIntyre critica el discurso de los filósofos analíticos de la segunda mitad del siglo pasado. Por tratar las acciones como si fueran entidades individuales discretas: «una» acción humana. Esto último podría expresarse en una fórmula: «La persona *P* realizando la acción *x* en el tiempo *t*». De este modo, una vez que reunimos varias acciones que caracterizan las entidades expresadas en la fórmula –es decir, cuando a cada acción llevada a cabo la ponemos en juego con las demás acciones que la explican– estaríamos en condiciones de caracterizar la acción concreta.



El problema de esta descripción de la acción es que su inteligibilidad inicial puede convertirse con facilidad en ininteligibilidad. «Pero el efecto global del paso es, de hecho, describir la discusión de las teorías de la acción más allá de los hogares humanos que estamos sugiriendo que las acciones humanas requieren»<sup>5</sup>. Un ejemplo de esto es considerar que la descripción «el libro golpea el suelo en el momento *t*» necesitará una contextualización mayor que «*P* arroja el libro al suelo en el momento *t*» porque esta última está más cerca de un *hogar*.

Una cuestión compleja es cómo entender el elemento humano que, añadido a un evento, conformaría una acción. Es decir, al pasar desde un evento (imaginación o pensamiento sobre una posible acción a realizar) a una acción concreta es dificultoso identificar y describir exactamente cómo es añadida la intención humana. Donald Davidson habla de «eventos mentales»<sup>6</sup>: que serían los que ocurren en la mente del agente en relación con su actuar. Pinches sostiene que los debates sobre las teorías de la acción están basados en una falsa suposición. Esa suposición es que para obtener la explicación de «lo que esa acción es» podamos empezar expresando candidatos a respuesta con la fórmula «*P* realizando la acción *x* en el tiempo *t*». Toda la argumentación anterior sobre las acciones sin hogar muestra esto.

«El procedimiento que los analistas han adoptado no provee modo de distinguir entre lo que he llamado conductas sin hogar y actos humanos. En efecto, no parecen para nada interesados en la distinción»<sup>7</sup>.

Es decir que no tienen en cuenta los *hogares* que Pinches ve necesario para que cada acción particular tenga sentido o incluso sea identificada como una acción humana como tal. Debemos conocer *las historias* que hacen inteligible a una acción.

Pinches realiza unas matizaciones de un concepto usado por MacIntyre que se relaciona con lo que venimos diciendo. Y es el concepto de «acción ininteligible». Pinches pone en duda –con cierta ironía– que la noción de «acción ininteligible» sea inteligible. Esto es así ya que decir que alguien actuó implica que su acción tiene algún tipo de sentido, que tiene un hogar en relación con su propia historia. O que participa de comunidades y otras historias desde las cuales surge su propia vida, aunque no se entienda completamente esas relaciones. Así entendido, el término «acción ininteligible» es redundante. Es por eso que Pinches usa más bien el término «acciones sin hogar» o «comportamientos sin hogar» en vez de «acciones ininteligibles» como lo hace Ma-

McIntyre. Piensa que es muy dificultoso establecer una regla universal válida que determine que una acción sea ininteligible, o lo sea de tal o cual manera. Esto se explica, según Pinches, por el hecho que los seres humanos somos tan inventivos que nuestro comportamiento, como nuestras palabras, son siempre susceptibles de interpretación. De esta forma, un juicio en el que la conducta  $x$  que  $P$  realizó es simplemente ininteligible (y por eso no es una acción humana) deberá siempre quedar abierto a desaprobación. Por lo tanto la «acción inteligible» de McIntyre puede tener sentido en la medida en que digamos: « $P$  hizo  $x$ , pero ahora mismo no puedo darle sentido». Para que tenga un sentido apropiado el término del filósofo escocés requiere este tipo de designación, que él no le da. Así, concluye Pinches, su uso es engañoso.

Nuestro autor también critica a los teóricos de la acción en su manera de explicar el actuar humano. Uno de los desarrollos teóricos han sido los «árboles de acciones», que más que responder a cuestiones han producido más desconcierto añadido a muchas discusiones filosóficas sobre la acción humana desde los comienzos del siglo XX.

El punto de partida de los teóricos de la acción ha sido considerar que las acciones son *especies de eventos*. Estos eventos son considerados por los filósofos analíticos para existir *irreductiblemente*, pudiendo así servir de asidero ontológico a las acciones, y pensados como átomos con los cuales se construye el mundo.

«Los eventos, ahora entendidos como unidades ópticas diminutas, desde donde puede surgir una coherente perspectiva analítica, tienen una curiosa característica: existen solo en un instante particular y en ningún otro»<sup>8</sup>.

Pinches observa que aquí se nos presenta un gran problema. Ya que esto significaría que nunca podremos realizar la misma cosa dos veces. Esto es así porque cada acción tiene una entidad individual. Para nuestro autor estas teorías han logrado desvincular los «eventos» y «acciones» del lenguaje ordinario.

Algunos teóricos de la acción han propuesto ciertas aproximaciones a estos inconvenientes. Uno fue Alvin Goldman con su distinción entre «actos tipo» y «actos muestra»<sup>9</sup>. Un «acto muestra» sería un acto particular llevado a cabo por una persona concreta en un momento determinado, que existe en el instante y nunca más. Y un «acto tipo», sin embargo, sería más bien como un evento, una entidad recurrente que se puede llevar a cabo por diferentes personas en diversas circunstancias.

Con el retorno a los diminutos e irrepetibles eventos, ve surgir otro problema en la superficie de la discusión. La pregunta es: ¿Cómo se puede individualizar una acción, ahora concebida como la actividad particular realizada en el momento  $t$  (acto muestra)? O ¿cómo se puede aislar e identificar lo realizado en distinción con otras cosas hechas en el momento  $t$ ? Esto nos lleva directamente al surgimiento de los árboles de acciones.

Aquí nuestro autor propone un ejemplo de la descripción de la secuencia de una acción y el problema que surge de los árboles de acción<sup>10</sup>:

1. S está dispuesto a mover su dedo al momento  $t$
2. S está moviendo su dedo al momento  $t$
3. S está apretando el gatillo al momento  $t$
4. S está disparando un arma al momento  $t$
5. S está dándole un disparo a la diana de tiro al momento  $t$
6. S está violando una ordenanza que prohíbe el uso de armas de fuego al momento  $t$

Los árboles de acciones revelan, observa Pinches, que para cada expresión « $P$  haciendo  $x$  en el momento  $t$ » hay varias expresiones adicionales siguiendo precisamente la misma forma que parece tener que ver con lo que  $P$  realizó al hacer  $x$ . Se pregunta cómo distinguir entre «S practicando tiro al blanco» y «S dándole un disparo a la diana». Podríamos imaginar que son temporalmente distintos. Por esta razón Pinches piensa que estas teorías están intelectualmente en un callejón sin salida.

Algunos filósofos, como Davidson, han dicho que de hecho son las mismas acciones, bajo diferentes descripciones. Otros, en cambio afirman que se tratan de distintos actos. Pero como aquí queda sin explicar la relación tan cercana entre estos actos, surgieron varias alternativas, como la de los «pluralistas». Estos intentan recolectar varias acciones como partes de un todo más grande que estarían vinculadas con una relación especial de «*by relation*»<sup>11</sup>. Por ejemplo: S disparó a la diana de tiro *apretando* el gatillo. «*S shot at the bull's-eye by pulling the trigger*»<sup>12</sup>.

Pinches ve en todas estas discusiones algo que no va bien. Nos lleva de nuevo a la idea central de que cada acción necesita un hogar. Porque si uno toma la secuencia del ejemplo y se queda con la descripción 1 la encuentra bastante misteriosa y sin relación clara con la 2 a la 6. Así también la descripción 2, es interesante sólo después de la 3 hasta la 6 siguientes. Todas las descripciones colocan a «lo que  $S$  hizo» en un hogar. O cada una lleva lo que  $S$  hizo dentro de una narrativa o conjunto de narrativas. Por lo tanto, piensa nuestra

autor, las teorías de la acción están destinadas al fracaso ya que «nos ha dirigido por la presión del interés por extraer acciones particulares de la rica mezcla de narrativas que caracteriza la vida humana, por eso esas acciones pueden ser identificadas como entidades en sí mismas, separadas de dicha mezcla»<sup>13</sup>.

De esta manera se crea como un nuevo mundo en donde cada acto tiene su propio espacio que no se intercepta con ningún otro, como átomos en una molécula o ladrillos en una pared. Pero así considerados, no serán en absoluto reconocibles como acciones humanas, sino como trozos de *conductas sin bogar*.

### 1.3. Descripción de la acción

G. E. M. Anscombe es uno de los pensadores que más han criticado y polemizado con los teóricos de la acción. Un artículo que está en esta línea es el publicado en la revista *Nous* que se titula «*Under a Description*»<sup>14</sup> En este escrito ofrece diversas respuestas a variadas críticas que recibió por sus ideas de la acción humana<sup>15</sup>. Pinches cree que su propio pensamiento, sobre este asunto, está alineado con las ideas que subyacen a las de la escritora británica. Nuestro autor trata de comentar algunas respuestas de Anscombe que marcan con bastante claridad las divergencias con las teorías de la acción. Ella se pregunta si una acción puede tener varias descripciones, ¿Cuál es en realidad *la acción* que tiene todas esas descripciones? O ¿Cuál es el sujeto que tiene todos esos predicados? Entonces la respuesta apropiada a ¿Cuál es la acción que tiene todas esas descripciones? es la de dar *una* de esas descripciones. Cualquiera, sin importar cuál. «Toma la que prefieras»<sup>16</sup> diría Anscombe.

Hay un concepto utilizado por Anscombe que se relaciona con lo que Pinches sostiene sobre la necesidad de los hogares para las conductas. Es el concepto de «área de particulares aislados»<sup>17</sup>. Relacionándolo con lo que sugiere Pinches, este concepto significa que los árboles de acciones se levantan o se desarrollan cada uno en suelos diferentes a los que nosotros vivimos nuestra vida diaria. Crecen, dirá, en otra área o zona distinta a la que los seres humanos habitan. Como las teorías de la acción consideran cada parte de la realidad como distinta e irreductible, sin replicación ni conexión entre historias o actividades de las personas, se puede decir que dejan de vivir en la tierra donde habitan los hombres y se van a una tierra despojada, donde sólo hay *particulares aislados*. En esta *tierra* la realidad es fabricada por el hombre. Un mundo con estas características supone simplemente que, debajo de las variadas formas que uno podría referirse a una acción, la *acción básica en sí misma* queda des-

pojada de forma en sus particulares y especificaciones. Queda aislada y sin conexión con su contexto.

Pinches, junto a lo que piensa Anscombe, quiere mostrar que los teóricos de la acción han olvidado esta característica esencial del actuar del hombre. Se pregunta por qué lo habrán hecho. Quizás, afirma, porque quieren hacer algo más que considerar las acciones como son en nuestro mundo, precisamente porque ese mundo se resiste a las fórmulas que los teóricos de la acción han elaborado.

«A pesar de dificultades conceptuales evidentes, estos teóricos han persistido en extraer ‘acciones’ de sus hogares en actividades humanas, de sus fines y de sus narrativas. Como he afirmado, su proyecto estaba destinado a fracasar. Porque toda acción humana requiere un hogar»<sup>18</sup>.

Lo que nuestro autor pretende afirmar es que lo que una persona realiza no puede separarse fácilmente del *por qué* lo realiza. Las acciones morales no pueden entenderse –incluso describirse correctamente– al margen de las razones que el sujeto actuante da para llevarlas a cabo<sup>19</sup>. Ni tampoco puede separarse de la consideración de *quién* es en concreto el sujeto que actúa, y cuál es su historia, su narrativa.

#### 1.4. *Ética de la situación y monismo ético*

El planteamiento de la ética de la situación puede definirse resumidamente como la visión de la moral en la que la rectitud o maldad de una acción dependerá en su conjunto, de la situación. Dicho de otro modo, el bien y el mal son extrínsecos a la acción. Por lo tanto los defensores de esta teoría dirán que el bien y el mal no son propiedades, sino predicados o atributos, y lo que algunas veces es bueno puede ser en otras malo, y lo que es erróneo puede, en otras ocasiones, ser correcto cuando sirve para un fin suficientemente bueno<sup>20</sup>.

Fletcher sostiene que las acciones y las descripciones de las acciones son –en y por sí mismas– moralmente neutrales. Como si fuesen hechos en bruto en los cuales debemos añadir nuestro asentimiento. Pinches responde al extrínsecismo de Fletcher diciendo que las acciones, como las palabras usadas para describirlas, tienen un lugar relativo fijado en la conexión de signos y símbolos que es el medio de nuestra comunicación. «Muchas descripciones de acciones –y frecuentemente los términos que las componen– lleva un asentimiento moral. De hecho, estas descripciones, ajustadas con nuestra capacidad

de elegir cuál de ellas queremos de la multitud de posibilidades, son precisamente lo que nos permite ser sensibles, como Fletcher [paradójicamente] recomienda, a los particulares morales de una situación dada»<sup>21</sup>.

El situacionismo ético justamente pretende convertirse en un monismo<sup>22</sup> ético. Pinches entiende el monismo como el principio ético que sostiene la existencia de un principio supremo donde se puede fundar toda la moralidad. Pero esto no quiere decir que exista un solo principio ético válido, sino que ese principio supremo produce otros varios principios morales válidos. Sin embargo estos principios deben estar en relación de dependencia con el principio supremo del que se derivan. Son, en cierta manera, subsidiarios de éste. Los monistas destacan también dos características. Primero que el principio del monismo es constitutivo de la moral. Será moral lo que esté en consonancia con el principio. Será inmoral lo que diverja del mismo. Si en alguna situación concreta se encuentra que el principio no puede aplicarse para nada, entonces se puede entender como no moral. En segundo lugar, utilizan un método deductivo. Las reglas subsidiarias son deducidas del principio supremo, cuando una premisa menor adicional es suministrada por la particularidad de una situación nueva y desconocida.

Nuestro autor se propone mostrar cómo interactúan el monismo y la descripción de acciones. Y por qué dicha interacción se debe considerar problemática. Ve que el monismo necesariamente anula las descripciones de las acciones, arrancando de estas cualquier fuerza moral independiente. Dependiendo del específico tipo de monismo, estas descripciones morales pueden o no ser consideradas como válidas; sin embargo cuando lo son, su validez reside en el principio monista más que en la descripción. Piensa que esto es impracticable y que es esencialmente reductivo, negando la diversidad y variedad de la vida moral.

«El supremo principio es así el solo árbitro del significado o relevancia moral. En el utilitarismo, por ejemplo, solo las consecuencias que tienen que ver con la 'felicidad' o dolor y placer son relevantes; todas las demás consideraciones son simplemente puestas a un lado»<sup>23</sup>.

Además Pinches ve un problema no resuelto en el monismo, y es el de cómo justifican los monistas que su principio es el correcto. Les plantea la pregunta de por qué es mejor tener un principio fundacional en ética en vez de muchos. Sin embargo ve el atractivo que tiene el monismo en cuanto que otorga la esperanza de una fuerte justificación para nuestra particular creen-

cia moral. También por la uniformidad que podría proporcionar. El principio monista podría pensarse para proveer una escala en la que podrían medirse las acciones particulares. Ante dos acciones preferiremos la que maximice la utilidad o sea la que más amor alcance.

«Al final podemos simplemente decir que no hay una razón de peso para reducir los muchos términos y descripciones de los seres humanos y sus acciones a un principio moral. Estas descripciones y términos son numerosos y, como tales, responden a las muchas particularidades de cómo es realizada un acción, a quién, con qué intención, etc.»<sup>24</sup>.

En definitiva, lo que nuestro autor ve en esta teoría es que cualquier monismo impone la autoridad de un principio moral por encima de la variedad compleja de la vida moral, desviando nuestra atención fuera de lo que realmente interesa en nuestras vidas.

### 1.5. *Una ética cristiana no monista*

Charles Pinches se plantea avanzar hacia una ética teológica que responda e integre una adecuada explicación de la acción humana y su descripción.

Para esto se ve en la necesidad de buscar alternativas. Se plantea si es posible el pluralismo en la ética cristiana, en contraposición de las teorías monistas que ha analizado. Piensa que cualquier ensayo en esta dirección de una alternativa pluralista al monismo, necesariamente disminuirá la potencia de la ética cristiana ya que requerirá un conservadurismo lingüístico y una estructura moral acordada. Un pluralismo, piensa Pinches, no puede exigir una justificación de todas nuestras nociones y/o actividades morales, por ejemplo, en el mandamiento de Jesús de «que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12). Mandamiento que podría pensarse como un principio monista capaz de estar por arriba de nosotros, trayendo un juicio crítico sobre tradicionalismos y convencionalismos de nuestro lenguaje moral heredado. Lo que no se puede hacer, sostiene nuestro autor, es situarse en una posición en la cual todas nuestras creencias morales y todas nuestras prácticas pueden evaluarse. En efecto, remarca Pinches, este mandamiento depende a la vez de una historia. Retomando un término del primer apartado, este mandamiento –su hogar– está en la narrativa del capítulo 15 de san Juan por el cual ya se ha dado claramente a los discípulos como algo que debían vivir. Ellos saben lo que es el amor porque conocieron a Jesús, y conocerán mejor ese amor en

los sucesos posteriores de su sufrimiento, muerte y resurrección. Por lo tanto el mandamiento del amor no es para nada como el supuesto *principio universal* (como el buscado por Kant en el siglo XIX). Para saber lo que significa el mandamiento, afirma, uno debe conocer la historia de Jesús como es contada en los evangelios y en la Iglesia<sup>25</sup>.

Por otro lado la posibilidad de plantear una ética específicamente cristiana podría resultar sombría ya que una ética fundada del todo en un principio supremo distintivo simplemente no podría funcionar. No es posible configurar una ética específicamente cristiana en base a un principio cristiano totalmente distintivo. Pero Pinches señala que eso no está del todo claro. «(...) Los cristianos no tienen que pensarse navegando el mismo barco, en el mismo mar que las personas que no comparten sus convicciones o su vocabulario»<sup>26</sup>. Quiere decir que los cristianos no tienen que pensar que la reflexión ética se da en los mismos términos que los no cristianos, ya que se manejan una serie de conceptos que no son usados por otros como perdón, pecado, Eucaristía, humildad, sacrificio personal, etc. Aún más, a veces los cristianos rehúyen de usar –o usan de manera corregida y con prudencia– términos que son como estándares en otros cuando hablan de moral, como «derechos», «poder» o «justicia».

«Los cristianos, en otras palabras, no son ‘personas que aman’ o ‘personas cuyos principios de moralidad están fundados en el ágape’; son personas guiadas por la historia contada en la Biblia y relatada de varias maneras a lo largo de la iglesia»<sup>27</sup>.

## 2. EL DEBATE SOBRE LA ACCIÓN Y LA ENCÍCLICA *VERITATIS SPLENDOR*

### 2.1. *Introducción*

La encíclica *Veritatis Splendor* de san Juan Pablo II publicada en 1993 significó un punto de inflexión en el debate moral, sobre todo en ámbito católico, acerca de la manera de entender ciertos presupuestos de la cultura dominante muy arraigados en nuestra sociedad<sup>28</sup>. No pretendemos aquí resumir los pormenores históricos ni las influencias filosóficas en las distintas teorías morales que estuvieron en juego para situar la encíclica, ya que excede al objetivo de este trabajo. Sino más bien destacar algunos factores que sirvan para entender lo que Pinches sostiene sobre el asunto y el enfoque por el cual se aproxima al mismo.



Durante años, por el influjo de corrientes subjetivistas, pragmatistas y positivistas se han difundido entre algunos moralistas ciertas dudas y objeciones que pusieron en tela de juicio el patrimonio moral de la Iglesia. Quedando debilitado y a veces negada la dependencia de la libertad respecto a la verdad objetiva y universal. También se interpretaba de una manera novedosa la relación de la ley moral con la libertad, con la naturaleza humana, con el bien y con la conciencia, surgiendo criterios innovadores de valoración moral. Además se cuestionaba la doctrina y la validez de la ley natural, considerando inaceptables algunas enseñanzas de la Iglesia<sup>29</sup>.

Estos asuntos, como es lógico, afectaban a cuestiones de notable importancia no solo a un nivel teórico, sino también para la vida de fe de los cristianos y la convivencia humana. La encíclica surgió, en gran medida, para reorientar el camino moral de los cristianos ya que sus rasgos distintivos se estaban desdibujando en las teorías de algunos moralistas<sup>30</sup>. Como por ejemplo la de la moral autónoma, la opción fundamental, la moral trascendental, el consecuencialismo teleológico y el proporcionalismo. Como más adelante mencionaremos algunos nombres de autores que podemos asociar con algunas, o varias, de estas corrientes de pensamiento, solo indicaremos las teorías que se relacionan más con el campo de estudio de nuestro autor, que en este caso serán el consecuencialismo y el proporcionalismo.

El consecuencialismo es la doctrina ética donde la moralidad de un acto se deriva exclusivamente de sus consecuencias exteriores en cuanto responsablemente previstas como fines de la acción misma. Por lo tanto, la base de la moralidad será la intención del agente.

El proporcionalismo sería como una variante del consecuencialismo. Proponen restringir la aplicación del consecuencialismo a los casos que en la doctrina clásica se llamó como *actos de doble efecto*, proponiendo un nuevo tratamiento de los mismos. Lo que terminan por realizar es extender el alcance de este principio a toda la moral, a través de una nueva interpretación, según la cual la licitud de una acción viene determinada por la existencia de una causa o «razón proporcionada». Si se permite un mal como consecuencia este será, según este enfoque, un mal óntico, premoral o físico.

Lo que está detrás en definitiva, es la negación de la existencia de actos intrínsecamente malos comprendidos según la moral clásica. Se cuestionará, por tanto el valor absoluto de algunas normas morales y la capacidad del Magisterio para señalarlas como tal. Se olvidó lo que el Concilio Vaticano II había afirmado: «la índole moral de la conducta no depende solamente de la

sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos»<sup>31</sup>.

## 2.2. *Debate católico contemporáneo sobre la acción*

Pinches se propone limitar sus comentarios sobre la encíclica *Veritatis Splendor* al tema central de su libro *Theology and Action* que es la acción humana y su correcta descripción, con lo que se focalizará en relacionar estas cuestiones con el contenido de la encíclica. Para esto comienza poniendo en diálogo al teólogo jesuita Richard McCormick, a Russel Hittenger que fue criticado por McCormick por su defensa a *Veritatis Splendor* y a Martin Rhonheimer, que intervino en el debate que surgió después de la publicación de la encíclica contestando a algunas publicaciones de McCormick<sup>32</sup> y de otros que han seguido sus mismas ideas éticas.

Según Pinches, McCormick sostiene que la intención de un acto hace al acto ser lo que es. Por lo tanto un cambio en la intención traerá un cambio en el acto. Además McCormick hace una distinción entre *intención* y *motivo* que pueden darse en el actuar. Los motivos *ocurren*, no cambian el nombre del acto, y éstos serían las intenciones que son ulteriores al objeto de un acto. Un ejemplo que propone McCormick es que se podría distinguir entre «auto-estimulación» (masturbación) para auto placer, de «auto-estimulación para una prueba de esperma» pretendiendo que estos dos casos sean en realidad dos actos diferentes porque las intenciones son diferentes. A nuestro autor le parece importante destacar que McCormick, en primer lugar, no distingue con claridad entre la noción de intención y de motivo y; en segundo, que acusa a la encíclica de caer en el error del fisicismo, en la consideración del objeto de la acción. Pinches nota y pone atención en cómo el Papa reconoce explícitamente esta acusación<sup>33</sup>.

Por otro lado, Hittenger es acusado por McCormick de ser un fisicista ya que afirmaría que los actos pueden y deben ser definidos de acuerdo con los movimientos físicos llevados a cabo en la realización del mismo. También es acusado por McCormick de defender que la intención solo significa una cosa: algo que se añade a la acción una vez constituida.

Rhonheimer dirá que los que realmente tienen que llamarse fisicistas son los que defienden el proporcionalismo<sup>34</sup> como McCormick. Le interesa aclarar que los «actos intrínsecamente malos» de que habla el número 80 de la *Veritatis Splendor* se refieren a decisiones de ciertas conductas, o sea que se

refiere al objeto de la acción. Es decir, conductas, en la medida en que sean objetos de elección voluntaria.

Para centrar el debate surgido en torno a la encíclica, Pinches observa que el fisicismo sería la doctrina que afirma que los actos humanos pueden y deben ser definidos en términos de movimientos físicos que lo componen. De esta manera la identificación de los actos humanos seguirían las mismas líneas de movimientos. La idea sería que si una persona realiza una cierta serie de movimientos especificados por una descripción de un acto dado, entonces se puede decir con seguridad que esa persona ha realizado ese acto. A esto nuestro autor advertirá que «la objeción básica contra el fisicismo es que éste deja de lado la participación crucial de la voluntad en el acto»<sup>35</sup>.

Pinches observa que si en la encíclica se habla de la importancia de «la perspectiva de la persona que actúa»<sup>36</sup> o de «la voluntad de la persona que actúa» esto por sí mismo, muestra que no puede considerarse a Juan Pablo II un fisicista. De hecho, afirmará nuestro autor, cuando el Papa emplea las frases antes mencionadas, es porque quiere evitar expresamente ese fisicismo<sup>37</sup>.

El Papa aparece sugiriendo que la reducción moderna de la naturaleza a una esfera mecanicista, una esfera que coloca lo biológico aparte de la libertad, en verdad es la que produce un planteamiento fisicista, a lo que la Iglesia se opone. Aquí, según nuestro autor, habría que situar a la oposición de Rhonheimer contra los proporcionalistas, al sostener que en realidad ellos son los verdaderos fisicistas.

Pinches se propone desenmascarar a los proporcionalistas y mostrar que realidad ellos son los fisicistas. Le llama la atención cómo procedió el Papa al defender las enseñanzas tradicionales de la Iglesia católica contra la acusación de ser fisicista, cuando, a decir verdad, la acusación fue elevada desde dentro de los mismos presupuestos fisicistas. En un contexto de este tipo, la mejor estrategia fue criticar las suposiciones subrayando las acusaciones y cambiando los términos del debate. Pinches piensa que una lectura cuidadosa de ciertos pasajes de la encíclica da la impresión de que esto es exactamente lo que el Papa ha intentando realizar. Un claro ejemplo es un párrafo del número 48.

«Una libertad que pretende ser absoluta acaba por tratar el cuerpo humano como un ser en bruto, desprovisto de significados y de valores morales hasta que ella no lo revista de su proyecto. Por lo cual, la naturaleza humana y el cuerpo aparecen como unos presupuestos o preliminares, materialmente necesarios para la decisión de la libertad, pero extrínsecos a la persona, al sujeto y al acto humano. Sus dinanismos no podrían constituir puntos de referencia para

la opción moral, desde el momento que las finalidades de estas inclinaciones serían sólo bienes 'físicos', llamados por algunos 'premorales'. Hacer referencia a los mismos, para buscar indicaciones racionales sobre el orden de la moralidad, debería ser tachado de fisicismo o de biologismo»<sup>38</sup>.

Podemos ver cómo desde la base de la posición proporcionalista se cae, sin demasiado esfuerzo, en un esquema fisicista.

Pinches propone buscar si hay argumentos en la encíclica –y si los hay, cómo son– que encarnen los supuestos fisicistas. Además, si el fisicismo implica que las descripciones de las acciones humanas se entienden en términos de los movimientos físicos involucrados en ellas, entonces podremos chequear en *Veritatis Splendor* si esto sucede. «Esto es, ¿El papa en alguna ocasión habla acerca de la acción humana como si solo fueran los movimientos involucrados en ella?»<sup>39</sup>. Para esto tendremos que hacer foco en los conceptos de intención y motivo.

### 2.3. *Intención y motivo de una acción*

Pinches considera que el Papa trató de no usar demasiado el término «intención» ya que es uno de los conceptos que subyacen en el esquema de los proporcionalistas al que él se opone. En los números 74 a 76 de la encíclica Juan Pablo II se pregunta, de manera retórica, de qué depende la moralidad del actuar libre del hombre. En estos puntos pone como posibles respuestas la intención, las circunstancias y el objeto del actuar. Nuestro autor ve que la razón de este planteamiento es que el Papa ha querido establecer los términos del debate sobre la acción y, por eso, los considera separadamente, concluyendo que es el *objeto* la respuesta al interrogante. En los números 75 y 76, de hecho, muestra que tanto el concecuencialismo como el proporcionalismo sobrevaloran la intención y las circunstancias por sobre el objeto. Después de explicar la importancia que tienen la intención y la consideración de las circunstancias en el análisis de calificación de la moralidad de la acción, el Papa dice que «La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada»<sup>40</sup>. Pinches piensa que «establecer los términos de una forma tan rígida es desafortunado. Uno podría querer aceptar con el Papa que existe una cosa tal como el objeto de la acción, y es eso lo que fundamentalmente define lo que *es* una acción. Al mismo tiempo uno podría también querer decir que, por ejemplo, algunos tipos de «intenciones» (qué tipo será importante) son fundamentales para determinar cuál *es* el objeto»<sup>41</sup>. A primera vista estas palabras pueden hacer

pensar que Pinches no está de acuerdo con lo que Juan Pablo II sostiene acerca del objeto de la acción como componente determinante de su moralidad. Veremos más adelante que no es así.

Por otra parte, nuestro autor hace notar que el término «intención directa» de un acto, que se utilizó bastante en los debates sobre el principio del doble efecto<sup>42</sup>, no se encuentra en la *Veritatis Splendor*. Según él, la noción que está detrás del término tiene que ver históricamente con que se puede aplicar varios niveles de intencionalidad a diversas acciones. Estarían la intención en sí misma o intención directa, y después un conjunto de intenciones del agente que llevan al acto en una circunstancia particular. Reconoce que se dan bastantes dificultades con la suposición de niveles, pero también que tiene mucho sentido. En efecto, nuestro autor sostiene que la distinción tiene relevancia en la cuestión que se viene considerando. En ambos lados del debate, afirma, han ido adoptando una cierta convención lingüística, aunque no siempre haya sido bien utilizada. Por ejemplo, la encíclica habla de *intenciones ulteriores*: «Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados intrínsecamente malos («*intrinsece malum*»): lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las *ulteriores intenciones* de quien actúa, y de las circunstancias»<sup>43</sup>. Richard McCormick se fija en este pasaje y responde llamando –o renombrando– a estas ulteriores intenciones como «motivos» llevados al acto por el agente. Nuestro autor piensa que en realidad en una discusión técnica la «intención directa» puede ser llamada simplemente «intención» y cualquier otra intención del agente puede denominarse «motivos». Pero reconoce que la regla se puede quebrar con el uso ordinario porque se usa el término intención y motivo de manera indistinta.

Ahora bien, el uso del término *intención* en la *Veritatis Splendor* no provoca caer en el fisicismo de una manera clara, según Pinches. «En ningún pasaje el Papa supone que el objeto de un acto es descrito correcta y completamente en términos de una serie de movimientos corporales»<sup>44</sup>. Piensa que mientras se presume la intervención de la voluntad en la acción humana, cuando la encíclica entra en la discusión sobre los actos intrínsecamente malos no se explica del todo cómo y por qué esos actos no pueden ser entendidos en términos fisicistas. Es decir, no se explica, a juicio de nuestro autor, por qué ningún acto intrínsecamente malo no es simplemente un movimiento corporal sino que también implica un acto de la voluntad. Según Pinches deberíamos esperar una explicación que demuestre cómo estos actos no son simples movimientos

físicos y también mostrar cómo están fijados de tal manera que algunos tipos de intenciones o motivos no puedan dejarse a un lado. Pero cree que no recibimos esto de la encíclica.

«Yo creo que es seguro concluir que el fisicismo no subyace en la encíclica de ninguna manera clara, sin embargo hay puntos donde el lenguaje podría ser más claro para distinguir sus opiniones de un fisicismo malentendido»<sup>45</sup>.

Para ver si fisicistas pueden ser considerados entre los proporcionalistas Pinches se apoya en la defensa que hace Rhonheimer del tratamiento que se realiza en la encíclica del término «objeto». Defensa de la acusación de ser fisicista. Para esto comentará sobre todo dos citas de artículos que escribió Rhonheimer aclarando y contestando a acusaciones de McComirck en torno a la *Veritatis Splendor*<sup>46</sup>.

En resumen, nuestro autor destaca el esfuerzo que hace Rhonheimer por conectar el concepto de «objeto» con el de «intención» para entender correctamente la composición y realización de un acto moral. Ya que el objeto de una acción es una elección concreta, que puede describirse en términos de conducta, sin embargo toda elección implica una intención de la voluntad y correspondientemente un juicio de la razón. La causa por la cual la encíclica habla de ulteriores intenciones y no de intenciones como tal es porque objeto e intención no son conceptos que se excluyen mutuamente. Se requiere una intencionalidad a fin de que un objeto de un acto humano se constituya. Rhonheimer critica a McComirck de imputar a la *Veritatis Splendor* de tener otro punto de vista respecto a lo anterior. Y de ocultar, en realidad, la debilidad del proporcionalismo y el consecuencialismo, que sería la de evitar hablar de acciones o de intenciones implicadas en la elección de acciones concretas. Dice que solo hablan de intenciones relacionadas con consecuencias previsibles, de este modo describen la acción desde el punto de vista de un observador. Rhonheimer afirma que McCormick evita preguntarse lo siguiente: ¿Cómo se conforman las intenciones?, ¿De qué dependen? Y finalmente: ¿Qué es la *acción intencional*? Además de la intención o la intencionalidad.

Pinches se da cuenta que Rhonheimer quiere considerar la intención en el específico sentido en el que se relaciona con una acción particular, oponiéndose a la consideración de mayor alcance en el que el término se refiere más a la intención del agente o a su intencionalidad. Por esto, Pinches piensa que la noción de objeto de una acción nunca podrá abandonarse en la consideración y discusión del actuar moral.

Pinches comenta que las visiones estándar de la acción humana asumen que el mundo es una realidad inerte, objeto de investigación científica teórica, más que el lugar donde uno vive y actúa<sup>47</sup>. De una forma similar el monismo imaginó que la única manera adecuada de hablar y evaluar la moralidad es la de congregar nuestros juicios sobre la acción moral bajo un solo principio. Lo resume en la siguiente cita:

«Todas estas visiones, que son parte de la misma gran visión, fallan al ver que los seres humanos obran en un mundo humano. Este no es un mundo separado del mundo de los cuerpos ni, de hecho, de todas las cosas físicas de la creación divina, sino más bien uno confusamente entrelazado con él, puesto que, como el papa reitera en la encíclica, los hombres son creados por Dios como una unidad de cuerpo y alma. Esta unidad no puede romperse nunca si se quiere tener un sentido pleno de la acción humana»<sup>48</sup>.

#### 2.4. *Visión proporcionalista de la acción*

Para ver la valoración de nuestro autor sobre el proporcionalismo nos sirve traer a colación las ideas de un moralista católico que tuvo un papel destacado en el debate entorno a la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI: Josef Fuchs, que es el autor de un artículo titulado *The Absoluteness of Moral Terms* en el que habla acerca de la existencia o no de los absolutos morales<sup>49</sup>. Lo que sostiene Fuchs básicamente es que el juicio moral de las acciones puede realizarse sólo después que la intención sea añadida a las descripciones de eventos, y esas descripciones tendrán que ver con el porqué de la acción. Lo que hace Fuchs es abstraer la intención del agente al momento de la acción, y dar una descripción moral neutra, como la de describir un evento cualquiera. «Matar», podría decir Fuchs no tendría una apreciación moral como tampoco la tiene «la caída de una hoja desde un árbol».

Un término que Pinches considera interesante para entender y dialogar con estas teorías es el de *actos en abstracto*. Este término surge de un artículo de Lisa Sowle Cahill<sup>50</sup> donde hace un comentario respecto a la lista de actos intrínsecamente malos que figuran en el número 80 de la encíclica<sup>51</sup>. Después de nombrar a varios actos como el asesinato, el adulterio, la tortura, la prostitución, por ejemplo, dice que estos términos que usa el Papa no definen *actos en abstracto*, sino actos junto con las condiciones y circunstancias por las que se convierten en inmorales. Pinches destaca que la noción de *actos en abstracto* es suministrada por Cahill y no se encuentra en los escritos de Juan Pablo II.

Como Cahill es una exponente de los pensadores proporcionalistas, necesita bastante, según nuestro autor, de la noción de actos en abstracto para sostener con sentido su planteamiento. También observa que esta concepción del actuar moral posibilita la existencia de ciertas acciones llamadas *actos en abstracto* donde las propiedades morales o evaluaciones se añaden a la acción como realizadas por una persona en un momento y lugar determinados. Es decir que habría determinados actos o movimientos corporales en los cuales ciertos elementos extras, condiciones y circunstancias serían añadidos para que podamos decir que esa acción está bien o mal.

También es común, según este planteamiento, hablar de actos *moralmente relevantes* o *moralmente decisivos*. Pero no queda definido qué es lo que determina que el acto en cuestión sea más o menos relevante o qué provoca que un acto sea más decisivo que otro. Además no se podría en ningún caso juzgar moralmente la acción, si se la considera solamente en sí misma, sino que tiene que ser considerada con todas sus circunstancias e intenciones. Por lo tanto dirán que una norma de conducta, universalmente válida en pleno sentido, debería presuponer que la persona que la conoce podría saber o prever adecuadamente todas las posibles combinaciones de la acción con sus circunstancias e intenciones, y con sus valores y desvalores (premorales)<sup>52</sup>.

Nuestro autor manifiesta con claridad, después de analizar a Fuchs, que la visión proporcionalista del mundo es claramente fisicista acerca de la acción humana. Esto es así porque supone que existe un mundo físico, que incluye por supuesto los cuerpos humanos, en el cual las mentes de los hombres vienen a producir un cambio en él con sus intenciones y acciones. El cuerpo es instrumento, la mente es intención. No son –dicen– una unidad donde el alma racional es *per se et essentialiter* la forma del cuerpo. Por lo tanto la acusación del Papa al proporcionalismo de ser fisicista encaja más fuertemente cuando el mismo proporcionalismo trata de desviarla.

Hay otro argumento de los proporcionalistas que es comentado por Pinches. Es aquel que afirma que tenemos ciertas palabras en nuestro vocabulario, como «asesinar», que establecen que los actos a los que apuntan son malos. Dicen que la mayoría de las normas negativas son originariamente formuladas de la forma que admitan numerosas excepciones. Así, «asesinar» significaría homicidio ilícito, sin arrojar ninguna luz sobre qué tipos de homicidios son ilícitos. Pinches apunta aquí un error, diciendo que es falso que el término «asesinar» no arroje luz en qué tipos de homicidios son ilícitos. «Asesinar» implica el quitar intencionalmente la vida de un inocente; entendiéndose que te



llevará un largo camino determinar qué actos de un hombre al matar a otro son malos»<sup>53</sup>.

Detrás de este esquema de la acción humana y la moral, Pinches ve el siguiente razonamiento: Delante de nosotros se nos presenta un mundo moralmente neutro que incluye numerosas cosas, objetos físicos y asuntos del estilo, pero también acciones humanas. Una tarea clave que tenemos que realizar las personas al acercarnos al mundo es hacer juicios de las cosas incluyendo este o aquel acto particular. Al realizar estos juicios los aplicamos a los actos de la siguiente manera:

Descripción de los actos + el juicio moral «correcto» o «malo»

Así los proporcionalistas piensan que después de realizar esto por un tiempo uno desarrollaría unos atajos que se irían incorporando a nuestro lenguaje. Entonces el término «asesinar» sería un atajo: matar + malo. «El término «asesinar» lleva el juicio moral de «malo» al acto de matar que hemos juzgado así»<sup>54</sup>.

Entendido de esta manera los términos morales tendrían dos partes: la cosa realizada y el juicio de la bondad o maldad de lo realizado. Esto implica, según Pinches, que el juicio –esta segunda parte– no está conectado de una forma clara con la primera. Esto nos llevaría a entender cómo funcionan las descripciones morales y cómo pueden generalizarse y formalizarse. «Asesinar» es como «robar» o como «adulterar»: un matar malo, tomar lo malo, copular malo. Nuestro autor asemeja este planteamiento de forma gráfica a como si hubiese una gran extensión de acciones/movimientos, un gran mar de actos humanos todos moralmente neutros. Una vez realizados requieren de un juicio para definir si son correctos, malos o ninguno de los dos. «Esto es, por supuesto, un cuadro absurdo, (...) este mundo de los proporcionalistas es una distorsión, particularmente de la acción humana y su descripción»<sup>55</sup>, afirma Pinches. Y explica esta aseveración diciendo que el proporcionalismo sostiene la idea de que existe un mundo «premoral», un mundo físicamente neutral donde se tienen que descubrir una variedad de actos/movimientos que no tienen en sí mismos significación moral. Los hombres con sus mentes, teniendo intenciones y capacidad de juicio moral, y con sus actos morales o inmorales, pueden hacer de este mundo un lugar mejor o peor en sentido moral.

Pinches se da cuenta que se debe buscar una alternativa genuina que salga al cruce de las teorías morales que la *Veritatis Splendor* rechaza en su capítulo segundo. Que mire al mundo real más que a un mundo inventado para llenarlo

de los propósitos de alguna moral o teoría científica. Para este cometido sugiere buscar una alternativa como la que se encuentra en el trabajo magistral de santo Tomás de Aquino.

Hasta el momento, nuestro autor ha visto que los debates analizados en torno a la encíclica de Juan Pablo II son todos de teólogos católicos y, por lo tanto, de una manera u otra en contacto con santo Tomás de Aquino y su doctrina sobre la acción humana. Con lo que en gran medida lo que renace en estos debates, según él, son los términos tomasianos sobre la acción. Y quizás el más importante de estos términos sea el del *objeto* de una acción. Pinches piensa que no es sorprendente que hayan sido los proporcionalistas los que más hayan abusado del significado dado por el Aquinate.

Pensamos que aquí es importante destacar que Pinches sostiene que en el mencionado debate entre el Papa y los proporcionalistas, o entre Rhonheimer y McCormick, los primeros están muchos más cerca de lo correcto. «Aunque tengo algunas diferencias menores tanto con Rhonheimer como con el Papa, en cuanto al modo en que realizan sus críticas, pienso que están en lo cierto al decir que en realidad los proporcionalistas son los *verdaderos* *fcisistas*. Esto se debe a que ellos suponen que la moralidad es algo que se añade a las acciones, al aceptar acríticamente la visión moderna en la que las acciones son primero una especie de evento»<sup>56</sup>.

También destaca que dentro de las visiones o teorías modernas sobre la acción humana, el proporcionalismo manifiesta uno de los errores más serios. Y manifiesta con claridad que él no está de acuerdo en su totalidad con lo que Juan Pablo II o Martin Rhonheimer han dicho sobre la acción humana.

### 2.5. *El objeto de la acción moral*

Será clave, pues, para Pinches observar de cerca cómo los proporcionalistas usan el término de «objeto» de santo Tomás, viciándolo de su contenido original. Ha puesto de manifiesto que muchas veces los proporcionalistas proponen estudiar más a fondo lo que se entiende por objeto de una acción, pero las investigaciones en este respecto son escasas.

Nuestro autor le recrimina a McCormick que en su análisis del tema no especifica cuál es el objeto de una acción. Ya que sostiene que no existen objetos *en abstracto*, sino al contrario, existen objetos de *acciones particulares*, y esos objetos son esenciales para determinar en concreto qué acto se realizó. Pinches ve una dificultad seria en seguir la propuesta de los proporcionalistas

de *expandir el objeto* en el análisis del actuar moral<sup>57</sup>. «Queremos saber: ¿Por cuál acción particular usted quiere expandir el objeto? Y al expandir el objeto, cualquiera que sea, ¿hasta qué punto se le permitiría crecer?»<sup>58</sup>.

Pinches echa en falta que los proporcionalistas no hayan sugerido un método para determinar cuándo un objeto expandido se ha extendido lo suficiente o no. El problema está en observar casos en donde un objeto es demasiado reducido. Otro problema surge, según nuestro autor, al reflexionar sobre lo que Fuchs aconseja de considerar la totalidad de los elementos del acto que constituyen el objeto de la elección. El inconveniente es que, en la práctica, no habría límites para esta consideración. Y Pinches se pregunta sin encontrar respuesta: ¿Cómo se podría expandir el objeto para incluir la «totalidad» de los elementos en el acto?

Un ejemplo más que sugiere nuestro autor para entender lo del objeto expandido de McCormick –y su dificultad de aplicación en el análisis moral– es el de imaginar a dos hombres en una habitación. La mano de uno toma un cuchillo, la mano se mueve, el cuchillo penetra en el cuerpo del otro y éste muere. Uno se podría preguntar varias cosas: ¿Cuándo ocurrió?, ¿Dónde?, ¿Qué estaba pensando el que tomó en su mano el cuchillo?, ¿Qué color de camisa llevaba?, ¿Era más alto o más bajo del que muere?, etc. Entonces, apunta Pinches, uno podría objetar la pregunta sobre el color de la camisa diciendo que ésta es irrelevante al acto. Por lo que una salida inteligente sería preguntar: *¿Irrelevante a cuál acto?* Ya que tenemos que buscar el objeto del acto entre la totalidad de elementos involucrados en él. Con lo cual, concluye nuestro autor con cierta ironía: como el proporcionalismo no nos ha dado una guía para expandir el objeto de la acción, pero sugiere incluir todos los elementos que están en juego en el actuar, ¿quiénes somos nosotros para decidir que el color de la camisa o la altura de las personas son irrelevantes?

Otra forma en que Pinches destaca la dificultad de este expandir el objeto propuesto por los proporcionalistas es la manera en que toman la afirmación de la *Veritatis Splendor* de que hay actos que son intrínsecamente malos por su objeto. Afirma que los proporcionalistas admitirían esto si el objeto es generalmente entendido incluyendo todas las *circunstancias morales relevantes*. Por lo que aquí se obtendría, otra vez, una expansión del objeto infinita, cosa que sería imposible de pensar.

Pinches tiene claro que en todo el debate que analizamos es clave comprender la noción de objeto moral de una acción. Como así también dónde hay que fundamentarse: «Cualquier discusión del «objeto» de una acción, creo yo,

debe empezar con lo que Aquino tiene que decir sobre eso»<sup>59</sup>. En efecto, Pinches propone la consideración que hace santo Tomás sobre el papel que tienen las circunstancias en el actuar moral<sup>60</sup>. Que las circunstancias siendo moralmente relevantes al acto moral, pueden disminuir o aumentar la culpa o el mérito del sujeto de la acción, pero no pueden hacer que un acto malo sea considerado bueno.

En definitiva la visión proporcionalista sobre el objeto de una acción, según Pinches, sería una cuestión de poder. Ya que, para ellos, hablar de «objeto» significa hablar de medios que algunas personas usan para coaccionar a otras a su predeterminado y arbitrario lugar moral. Como Pinches sostiene, los fisicistas, que se descubren detrás de los escritos proporcionalistas, conciben los actos humanos simplemente como instrumentos. Y con los cuales los hombres intentan dar forma al mundo físico a su gusto. De esta manera, los actos son esencialmente medios de tener y usar poder sobre algo o sobre otros. Por esto mismo, nuestro autor, piensa que el recelo de McCormick sobre el Papa en el uso de la noción de «objeto» encaja perfectamente con la presunción de la visión fisicista.

Así se esperaría que en un mundo con este esquema estos recelos vayan en aumento, ya que en un mundo fisicista el poder informaría todas las palabras y acciones de los hombres.

«Un mundo así será también un mundo aterrador, ¿quién no temería si piensa que sus actos y palabras, y por consiguiente, las acciones y palabras de los demás son como una especie de arsenal?»<sup>61</sup>.

Este mundo, piensa Pinches, es precisamente el que san Juan Pablo II cree que hemos vivido por un tiempo, y por eso mismo piensa que las palabras «No temáis»<sup>62</sup> de su primer discurso fue una exhortación clave de todo su largo pontificado.

### 3. LOS ACTOS HUMANOS

#### 3.1. *Introducción*

Como hemos visto en el apartado anterior, Pinches sostiene que es crucial la adecuada comprensión de la acción humana y su correcta descripción. Para conseguirlo piensa que es determinante llegar a la conclusión de que todos los actos humanos, por el hecho de ser humanos, son también morales. Además, nuestro autor observa que en las discusiones contemporáneas sobre

la acción humana pueden darse inconvenientes en la construcción de una teoría, ya que al postular sus teorías morales los autores desarrollan rápidamente juicios sobre lo correcto o lo incorrecto, la bondad o maldad de una u otra acción humana, después de lo cual pasan a cuestionar el fondo de esa determinada «acción» que les llevó a emitir un determinado juicio. Para Pinches esto implica la posibilidad de desviarse de la investigación principal que se esté tratando para indagar sobre esta nueva cuestión, que será una especie de rodeo en la investigación. Todo un rodeo que posteriormente tendrán que dejar atrás y continuar con lo que venían considerando.

Sin embargo, según nuestro autor, «si se vuelve a la obra de Aristóteles y santo Tomás de Aquino, es evidente que la comprensión de la naturaleza y el lugar de los actos humanos no es un desvío en sus discusiones sobre la ética. Las acciones no son algo que ellos descubren como una especie de *dificultad* al teorizar acerca de la moralidad. Por el contrario, si hay algo sobre qué teorizar, esto debe hacerse, en primer lugar y conscientemente, acerca de las acciones, y nada de lo que se diga acerca la moralidad o la virtud dará por supuesto este primer análisis»<sup>63</sup>.

Para Pinches es muy razonable considerar detenidamente los principios de santo Tomás sobre la acción humana. En primer lugar porque en el debate que hubo entre católicos –que se vio en el apartado anterior– existen términos como «objeto» o «circunstancias» que exigen un cuidadoso esclarecimiento. De todos modos nuestro autor no se propone conseguir que los abundantes matices de la doctrina tomasiana sobre el particular sean totalmente transparentes, pero si seleccionar cuidadosamente algunos puntos para acercarse lo más posible a su verdadera comprensión.

### 3.2. *Los actos humanos son actos morales*

Pinches utiliza como guía para tratar este tema los primeros 21 artículos de la *Prima Secundae* de la *Summa Teológica* de santo Tomás. Después de analizar su prólogo, nuestro autor afirma que así como la creación surge de Dios, las acciones surgen de los seres humanos. Son nuestras obras. De la misma manera que a Dios se lo conoce por sus obras, a nosotros se nos conoce por las nuestras. Por los actos nos movemos hacia nuestro fin último, que es Dios.

«Esto está escrito en el modelo mismo de la *Summa*, que comienza y termina con Dios, con los actos humanos tratados en medio de ella. Además, la ac-

ción misma, su necesidad para los seres humanos, es la clave de una verdad teológica importante. Como señala Aquino, Dios nos podría haber hecho felices por naturaleza, sin necesidad de ser movidos a la felicidad por una operación previa. Como tal, sin embargo, supera nuestra naturaleza, ya que se encuentra por encima de nosotros en Dios»<sup>64</sup>.

Para Pinches decir que somos criaturas que actuamos por naturaleza es sólo una verdad a medias, ya que esto no considera el hecho de que nuestro verdadero bien se encuentra más allá de nuestra naturaleza, y que la consecución de este bien requiere que actuemos hacia él. También afirma que es sumamente difícil entender las consideraciones de santo Tomás sobre los actos humanos al margen de toda su teología. En particular porque *los actos humanos* son el eje transversal de toda la segunda parte de la Suma. Puesto que el actuar, poner por obra acciones, es lo propio del hombre y nuestra felicidad –sostiene nuestro autor– es en sí misma un tipo de acto. Las pasiones y virtudes tienen su función en relación a cómo nos mueven o dirigen a este fin. Esta sería otra razón de la dificultad de hablar del tratamiento de santo Tomás sobre los actos humanos, sin considerar lo dicho sobre la felicidad, las pasiones, las virtudes, los vicios y la ley.

Para nuestro autor el asunto clave del tratamiento tomista de los actos humanos pasa por la distinción entre un «acto humano» y los «actos del hombre». Pinches afirma que para el Aquinate esa diferencia se funda en la realidad del ser humano como ser moral. Ya que «como dice Ambrosio (...) a las costumbres las llamamos propiamente humanas, los actos morales se especifican propiamente por el fin, pues los actos morales son lo mismo que los actos humanos»<sup>65</sup>.

Este es un punto de suma importancia para nuestro autor. Pinches sostiene que es muy típico del pensamiento moderno suponer que la moralidad es algo que se añade a la vida del hombre, o es un componente que se puede separar de la misma. Sin embargo, «lo que necesitamos, (...) es una manera de marcar el territorio de los actos que son morales, o de los juicios morales que son correctamente asignados a esos actos, del resto de lo que hacemos día a día»<sup>66</sup>. Lo que quiere decir Pinches es que se podría plantear por un lado la necesidad de una «teoría de la moralidad» que nos diga qué actos demandan atención en el ámbito moral y, por el otro, se necesitaría una «teoría de la acción» que nos diga –prescindiendo de cualquier consideración moral– qué hace que una acción sea una *acción humana*. Esto para santo Tomás no es nece-

sario desde el momento en que asume que al considerar actos humanos estamos considerando la moralidad, y viceversa. Así la deliberación, las elecciones y la acción están asociadas, en definitiva, al fin último del hombre que es su felicidad y, en última instancia, Dios.

«Los actos humanos, por tanto, tienen su significado en términos de este fin último al que todos los otros están subordinados. ‘Moralidad’, o la vida moral, es una manera de expresar nuestro viaje hacia este fin; el que engloba nuestra vida en todos sus aspectos humanos»<sup>67</sup>.

Según lo entiende Pinches es importante subrayar que santo Tomás al situar todos los actos humanos con el fin último, no pretende arrancarlos de la relación con la diversidad de fines próximos a los que podrían ordenarse. Esto lo consigue, a juicio de nuestro autor, evitando la confrontación entre algo llamado *moralidad* con algo llamado *acto humano*. Estas dos esferas del actuar humano en realidad son la misma, e inseparable esfera<sup>68</sup>. Dicho en pocas palabras, nuestro autor sostiene que al describir una acción humana no se puede prescindir de realizar una aseveración moral, porque la vida del hombre es, esencialmente, la vida moral.

Ahora bien, la cuestión se complica cuando se consideran diversas descripciones de un mismo acto, es decir cuando una acción admite más de una descripción<sup>69</sup>. Para nuestro autor, el Aquinate no tiene inconveniente en decir que una variedad o pluralidad de descripciones pueden sin duda ser verdaderas respecto a un acto particular. Ya que esta pluralidad no excluye juicios de mayor discriminación. En efecto, como el juicio moral está implicado en la acción y en su misma descripción desde el inicio, éste puede y debe continuar guiando la determinación de qué descripción concreta es más importante, dentro de un número de descripciones verdaderas. Y dicha importancia estará en consonancia con el fin general de la vida del hombre, y las demás descripciones no lo estarán. Con lo cual, la descripción explícitamente moral tiene una precedencia respecto a las demás.

«Por lo tanto, en Tomás de Aquino, tenemos una pluralidad de modos de describir las acciones, junto con la suposición de que un hilo conductor que unifica el juicio debe considerarse al formular nuestras descripciones. Este hilo no constriñe a Aquino a ninguna teoría particular de lo que es moral, sino que se trata simplemente de su afirmación de que todos los actos humanos son actos morales»<sup>70</sup>.

Pinches sostiene que si se hiciese una distinción entre actos humanos y actos morales, implicaría realizar una fisura importante en toda la obra de santo Tomás. Si esto no se mantiene con firmeza sería vana toda su consideración posterior sobre las pasiones, virtudes y los vicios.

### 3.3. Frente al fisicismo

La ausencia de distinción entre actos humanos y morales en santo Tomás de Aquino implica, para Pinches, un desafío para las suposiciones modernas en las teorías de la acción. A la vez es muy consciente que la idea del Aquinate de que toda obra humana (como tomar agua o escribir una carta) es buena o mala puede sonar extraño en oídos modernos. Es importante para nuestro autor aclarar que el hecho de que ningún acto individual pueda ser moralmente indiferente, no quiere decir que «tomar agua» o «escribir una carta» sea, en virtud de su descripción, bueno o malo. Mejor dicho, el punto está en que un caso particular de tomar agua o escribir una carta es, y de hecho debe ser, bueno o malo.

«La categoría de lo no-moral para los modernos es muy vasta. Por lo general nos imaginamos actuando de manera moral o inmoral en casos muy especiales. Quizás cuando estamos frente a un aborto o en un caso de discriminación racial»<sup>71</sup>.

Para muchos moralistas modernos –según nuestro autor– algunas acciones humanas son moralmente neutrales o indiferentes (mientras que para santo Tomás no existen actos particulares moralmente indiferentes<sup>72</sup>) y, de este modo, marcan su territorio de lo que consideran *moralmente relevante*. A veces formulando un principio moral fundacional desde donde todo gira. Y lo que no se relacione con ese principio (tomar agua, por ejemplo) se excluye de la consideración moral.

«Para Tomás de Aquino los actos humanos siempre toman su nombre de su fin humano. (...) Esto significa que, si bien los actos humanos siempre tendrán características físicas, estos no se nombrarán y clasificarán principalmente por estas características. En cambio, santo Tomás da a entender que podría haber otra clasificación de los actos, de acuerdo a sus “especies naturales”»<sup>73</sup>.

Lo anterior significa que en una acción dada se pueden distinguir una identidad natural (*genus naturae*) y una identidad moral (*genus moris*). Y así actos idénticos por la especie natural pueden ser distintos por la especie moral<sup>74</sup>.



Para santo Tomás, entonces, habrán diversos actos según la especie moral, de los cuales algunos serán las virtudes y otros los vicios<sup>75</sup>.

Pinches proporciona un ejemplo que puede esclarecer todavía más el contraste que se da entre los actos humanos, que toman sus nombres de los fines buscados o de otra clase de descripciones.

«Creo que podemos ser más claros acerca de la importancia del contraste señalado por Aquino entre la clasificación de especies ‘naturales’ y morales de los actos cuando presenciamos un movimiento humano exclusivamente en relación con el movimiento físico que se realiza corporalmente (...), más que en relación al resultado físicamente caracterizable del movimiento en cuanto tal. Por ejemplo, que de un movimiento se da la muerte de alguien –que es lo que Tomás de Aquino pretende decir cuando habla de ‘matar a un hombre’ considerado en sus especies naturales–»<sup>76</sup>.

El ejemplo en cuestión tiene a la vista lo que señala santo Tomás. Que nombramos a los actos humanos de acuerdo con sus fines humanos. Entonces, Pinches sugiere imaginar que juntamos todas las cosas que las personas normalmente realizan con sus brazos extendidos: lanzar una caña de pescar, saludar a otros por la calle, realizar un servicio al jugar a tenis, etc. A estos actos, que tienen en común que se realizan con los brazos extendidos, él los englobará con el término «braciando»<sup>77</sup>. Ahora bien, cualquier actividad humana clasificada de este modo debería llegar a encajar en toda una variedad de especies físicas alternativas. Por ejemplo, jugar al tenis implicaría *hacer brazadas* (infinitivo de braciando), extender las piernas, doblar la cintura, etc. O a la inversa, cualquier acto que sea clasificado como uno de su (imaginada) especie física podría llegar a ser múltiples actos, ya que imaginamos que lanzar la caña para pescar, saludar por la calle, etc. implica realizar *brazadas*. Por lo cual podemos imaginarnos, observa Pinches, lo curioso que puede resultar la siguiente situación. Un hombre en la orilla de un lago está lanzando su caña de pescar. En ese momento llega una persona –que no tiene ningún conocimiento previo de la pesca– y le pregunta: «¿Qué está haciendo?» A lo que el pescador contesta: «Braciando, claro. ¿Nunca ha visto un partido de tenis?» El recién llegado responde: «Bien, ya se que usted está braciando, es evidente. Pero, ¿para qué está braciando justo aquí?». Nuestro autor comenta que la descripción *braciando* no agrega nada nuevo que la persona que llega al lugar no pueda observar. Más aún, la relación con el tenis no lo ayuda para nada. Ya que la persona no quiere simplemente observar y catalogar eventos físicos,

sino que quiere entender la acción humana de este caso concreto. «Esto sólo puede hacerse sabiendo cómo las acciones se ajustan a las intenciones esencialmente humanas, o a los «fines», del que está actuando»<sup>78</sup>. Con lo cual, según Pinches, un acto definido de acuerdo con lo que santo Tomás llama «especie natural» puede ser correctamente definido como un acto humano en más de una manera, dependiendo de las particularidades del que actúa, como su intención, la ocasión y el fin concreto.

Para Pinches este argumento se relaciona directamente con el modo de considerar la acción humana por parte de los fisicistas. Así, la descripción *braciando* encaja bien con la acusación fisicista, ya que considera solo las características físicas del actuar. También reconoce que un fisicismo extremo es difícil de imaginar debido a que se crean descripciones que no pueden ocupar un lugar en nuestro lenguaje.

#### 3.4. Descripción de las acciones morales en relación con las virtudes

Aunque en el capítulo IV estudiaremos extensamente cómo entiende Pinches las virtudes en la vida moral del hombre y qué virtudes destaca especialmente, aquí veremos más bien la conexión que poseen con la adecuada descripción de las acciones morales.

«Necesitamos hábitos buenos, que son las virtudes, para formar las pasiones. Una vez formadas, las pasiones nos mueven o disponen a actuar bien. En efecto, las virtudes morales son, ni más ni menos, que la perfección del poder de actuar, o, en otras palabras, son hábitos operativos (I-II.55.2). El viaje, que es la vida moral, exige que tengamos la fuerza de realizar bien lo correcto. Al ser los hábitos facultades del alma, las virtudes morales están en posición de potencialidad con respecto a la acción. Estos nos capacitan para realizar la obra clave de la vida moral, avanzar hacia nuestro fin último. Y nos movemos en esa dirección a través de nuestras acciones»<sup>79</sup>.

Las virtudes, para nuestro autor, no son meras habilidades instrumentales que podríamos usar para actuar correctamente, después de haber determinado<sup>80</sup> qué es lo que hace a los actos ser morales y, de esa manera, distinguirlos de otros tipos de actos «no-morales». No son tampoco simples herramientas que necesitamos para llevar a cabo de buena manera ciertas tareas preestablecidas, ni son la motivación para realizar lo que sabemos que debemos hacer. No obstante, Pinches afirma que las virtudes pueden compararse a las habilidades al menos en un cierto modo. No podríamos poseerlas ni mantenerlas sin la prác-

tica, sin el ejercicio. «Sin embargo, hay un diferencia importante, ya que las virtudes están relacionadas directamente con las pasiones»<sup>81</sup>, y las habilidades no. Así, comparada con cualquier habilidad, la vida moral de las virtudes no consiste meramente en la decisión de las personas a ser buenas, como pueden decidirse a ser buenos artesanos, o músicos. Más bien, habría que decir que si las virtudes son necesarias para la vida moral es por el hecho de que somos personas libres que poseemos inteligencia y voluntad. Las acciones toman su forma en relación con las pasiones, y las virtudes morales que las forman.

Según nuestro autor no se puede describir todos los actos humanos en relación a las virtudes. *Esto fue un acto justo, aquello una destemplanza, este otro un acto de valentía*, etc. Sin lugar a dudas, a veces definimos los actos en relación a las virtudes y a los vicios, porque sitúan la acción concreta explícitamente en un contexto moral e intencional, que de otra forma no sucedería. Sin embargo, las descripciones de las acciones virtuosas o de vicios no pueden reemplazar o subordinar todas las demás.

«Ciertamente, no podemos actuar bien sin las virtudes. Pero también tenemos las virtudes con el fin de actuar. Como criaturas corporales, actuamos en el mundo real y físico. Los actos, debemos recordar, se dan donde las virtudes y los vicios se encuentran en el mundo. Sin acciones, las virtudes no son más que nombres agradables. Sin duda, necesitamos de las virtudes para ver bien al mundo. Pero –y esto es un punto clave sobre todo para el Papa Juan Pablo II– en las acciones humanas, la libertad (...) debe estar ligada a la verdad. Las descripciones de la acción basadas en la virtud/vicio, por lo tanto, no pueden asumir por completo las descripciones que especifican lo que hacemos en el mundo y cómo actuamos. De manera similar, la moralidad no es simplemente actitudinal. Kant estaba equivocado; la simple buena voluntad no es suficiente»<sup>82</sup>.

Pinches sostiene, por lo tanto, que para ser una persona que actúe bien bajo todos los respetos, deberá ver y actuar en el mundo con sinceridad y veracidad tanto en las grandes cuestiones como en las particularidades<sup>83</sup>.

#### 4. LAS ACCIONES HUMANAS: SUS NOMBRES Y USOS

##### 4.1. *Introducción*

Con el riesgo de ser demasiado insistente, Pinches subraya la necesidad de resaltar que a los actos humanos siempre hay que considerarlos como actos morales. Y se da cuenta de la importancia que esto tiene en la conside-

ración moral de la individuación y clasificación de los actos. De hecho nota que el mismo santo Tomás de Aquino, después de tratar lo referente a los actos humanos, se plantea la reflexión sobre cómo se tendrían que clasificar los actos. Nuestro autor, sin embargo, no pretende ofrecer un sistema para dicha clasificación, pero recomienda dos cuestiones a este respecto. Primero, que cualquier clasificación necesitará comenzar con una cuidadosa atención a los nombres que usamos para las acciones humanas, y no se deben inventar nombres nuevos con el propósito de la clasificación. Segundo, hay que tener siempre en cuenta que dicha clasificación tiene un fin eminentemente práctico<sup>84</sup>. Y las razones que tendremos al buscar esa clasificación serán razones morales, justamente porque nos interesará saber –sostiene Pinches– cuál es ese acto particular y hacer un juicio sobre *si, por qué y de qué manera* es bueno o no realizar ese acto determinado.

#### 4.2. *Acción y descripción*

Para esta descripción y clasificación será muy importante considerar las circunstancias que rodean la acción y el bien que está en juego. Destaca que los actos humanos no pueden ser moralmente indiferentes en su individualidad, pero pueden ser indiferentes de acuerdo a sus especies<sup>85</sup>. Es lo mismo que decir que es posible describir una acción humana en términos generales (Ej. lavarse la manos) sin estar para nada implicada en la descripción si es bueno o no haber actuado así. Sin embargo para nuestro autor uno se podría preguntar qué sentido tiene buscar una clasificación para las especies de actos. Pinches piensa que hay una buena razón para apoyar a santo Tomás en este propósito.

«Santo Tomás cree que hay una verdad acerca de cada acto, una verdad esencialmente moral. Esta verdad puede ser conocida, siempre por Dios y, a veces por nosotros. Él sostiene que no sólo los actos individuales pueden ser malos, sino toda la especie, tales como la especie del acto llamado ‘adulterio’. Un acto particular de adulterio está mal, sólo en la medida en que cae dentro de la especie ‘adulterio’. Por lo tanto, nos transmite algo muy importante, a saber, la verdad que ese acto no debe realizarse»<sup>86</sup>.

Por eso Pinches sostiene que hay cuestiones complejas en relación a los fines de un acto y su objeto que hay que considerar con detenimiento. Piensa que la conexión entre una acción y su descripción es importante para santo Tomás, y para todos nosotros, ya que necesitamos una manera de decir de

qué se trata un acto. Además afirma que necesitamos de tales descripciones si pretendemos llevar a cabo juicios morales de manera correcta. Y estos juicios y la verdad sobre los actos juzgados no pueden ni deben separarse, ya que los actos humanos son actos morales.

«En una descripción de las especies, particularmente al informarnos del objeto de un acto, recibimos una descripción de la acción no sólo en relación con los propósitos de un agente en particular, sino también en relación con el mundo –y por ‘el mundo’ nos referimos no sólo al mundo ‘natural’ o físico, sino al mundo intencional, de los hombres en la que dicho actuar se lleva a cabo–. Con el fin de ver cómo consigue Aquino este fin, es necesario prestar atención a la distinción entre el acto interno de la voluntad y la acción exterior»<sup>87</sup>.

Teniendo en cuenta la doctrina tomasiana sobre las circunstancias de un acto y su relación con el objeto<sup>88</sup>, Pinches analiza las dos partes del acto según Aquino: el acto interior y la misma acción externa. Para santo Tomás ambos, a la vez tienen un objeto o un fin, que en realidad son parte de un mismo acto. Las preguntas claves son: ¿Cómo se relacionan?, ¿Cuál es la conexión con la descripción del acto? Nuestro autor contesta diciendo que los actos humanos pueden ser descritos de numerosas maneras. Existen varias descripciones verdaderas posibles para decir lo que alguien está haciendo intencionalmente. Sin embargo, esto no quiere decir que las descripciones sean arbitrarias. O que no podamos encontrar –dentro del laberinto de las descripciones verdaderas– nuestra forma de identificar una concreta que caracterice principalmente qué se está haciendo en un caso particular. Cuando realizamos esto, es decir, cuando nos disponemos a encontrar el nombre correcto de lo que se está haciendo, necesitamos descubrir el objeto de la acción, no simplemente sus circunstancias. No obstante, opina nuestro autor, debemos ser conscientes de la complejidad por la cual –virtualmente– los actos humanos puedan ser divididos en dos: la acción externa y el acto de la voluntad. Y que cada parte tenga en sí misma su objeto y su fin. Si bien a veces los fines están relacionados entre sí, en el sentido que el agente los reúne en un acto particular, más frecuentemente son independientes. Otra pregunta que sugiere hacerse es ¿Cómo se individúa una acción, y cuál es el nombre apropiado del acto una vez individuado?

«Creo que el análisis de santo Tomás nos capacita para responder a estas preguntas de la siguiente manera: el acto de la voluntad los individualiza, mientras que el nombre del acto (su objeto) se determina por la voluntad o el acto externo, lo que sea moralmente más relevante»<sup>89</sup>.

En opinión de nuestro autor, para el Aquinate el nombrar las acciones está relacionado con la clasificación de las especies. Así, hemos visto que esta clasificación está ligada al propio objeto del acto, ya que el objeto determina lo que cada acto es, mientras las circunstancias lo rodean, haciéndolo mejor o peor<sup>90</sup>. Pinches se pregunta sobre el fundamento donde se apoya santo Tomás para pensar que el objeto de la voluntad es el que determina el nombre de un acto. En gran medida, vale la pena repetirlo una vez más, en que todos los actos humanos son actos morales. Desde que esto se verifica, el valor moral de un acto jugará siempre el rol determinante en el nombrar. Esto significa que *el tipo* de bien o mal que se realiza determina cómo debemos considerar la acción<sup>91</sup>.

Después de analizar las posibles combinaciones de bondad o maldad del acto interno de la voluntad y de la acción externa, y comentar la cuestión 20 (a. 2) de la *Primae Secundae*, nuestro autor concluye, con el Aquinate, que para que un acto sea considerado bueno debe ser bueno, tanto en la intención de la voluntad, como bueno en el acto exterior.

«Para que sea plenamente buena [la acción], santo Tomás afirma que la bondad debe darse de cuatro maneras: con respecto a su género, a su especie, a su circunstancia, y a su fin. En una acción puede darse fácilmente la bondad en una de estas formas, y a la vez faltando bondad en otras»<sup>92</sup>.

Todas estas reflexiones no son otra cosa para nuestro autor que ver la posición de santo Tomás sobre los «actos intrínsecamente malos». Es decir que existen actos que serán malos por sí mismos y que una buena voluntad o determinadas circunstancias no pueden jamás convertir en buenos. Pinches sostiene que el debate entre católicos<sup>93</sup> sobre estos particulares debe tener este trasfondo como marco de análisis sobre la vida moral, para llegar a buen puerto. Esto se debe a que los problemas sobre el «objeto» surgen para los pensadores modernos, cuando lo conciben abstractamente, como si fuese parte de una teoría de la acción. Pero esta, opina Pinches, no es en absoluto la idea de santo Tomás. Y lo explica diciendo que el realizar y el describir un acto implica necesariamente al objeto. No es un concepto que se proporciona para entender una noción teórica de la acción. Y con esto no puede decirse que sea una visión fisicista, porque no considera meramente un conjunto de movimientos corporales. Entra en el análisis del mundo humano intencional en donde las acciones tienen su *hogar*.

Por lo tanto según Pinches la clasificación de las acciones de acuerdo a sus especies morales y la relación que esto tiene con la correcta comprensión moral, y el análisis de santo Tomás, son cuestiones muy vigentes. Además estarán en relación directa con la forma de nombrar y realizar de la acción humana, en cualquier época y cultura.

### 4.3. *Nociones y actos morales*

#### 4.3.1. Racionalidad, lenguaje y moral

Dando un paso más en su análisis de la acción moral, Pinches pondrá en relación lo dicho en los párrafos precedentes con otras reflexiones sobre el vínculo entre la racionalidad y los conceptos morales que utilizamos en el lenguaje.

Nuestro autor sostiene que la concepción de santo Tomás de Aquino sobre la acción humana difiere notablemente de las visiones contemporáneas. Como ya se vio, destaca la convicción del Doctor Angélico de que hablar de actos humanos es lo mismo que hablar de actos morales. Por lo tanto no sería necesario ninguna teoría de la moralidad para distinguir lo *moral* de lo *no-moral* dentro de la acción humana. «En consecuencia, Aquino pretende que las consideraciones morales tengan mucho que ver en el modo de nombran los actos; y cuando hay alguna duda sobre qué nombre utilizar para un acto individual se debe tener en cuenta el más importante, un nombre moral siempre prevalecerá sobre uno moralmente indiferente, y uno de más peso moral sobre uno de menos peso»<sup>94</sup>.

Sin embargo, en la actualidad hay autores –piensa Pinches– que han intentado evitar las implicaciones teóricas de la Ilustración en sus postulados morales, impulsados por el trabajo de Elisabeth Anscombe y de Alasdair MacIntyre pero que no terminan de salir de dicho esquema.

#### 4.3.2. Aplicaciones

Queremos destacar que, de las reflexiones de nuestro autor, hemos apreciado la importancia que tiene realizar siempre una adecuada descripción de las acciones a la hora de enjuiciar los actos propios y ajenos. Como así también la correcta asignación del nombre o noción moral que corresponde a la realidad del acto (es decir, del objeto moral del acto). También pensamos

que su aplicación es muy oportuna al considerar muchos debates contemporáneos acerca de cuestiones relacionadas con la defensa de la vida y la moral sexual.

Vemos un ejemplo claro en la costumbre, cada vez más extendida, de llamar «interrupción del embarazo» al aborto eugenésico. Llamar interrupción del embarazo al asesinato de un ser inocente se corresponde más con las posturas fisicistas analizadas al comienzo de este capítulo, que consideran los actos como meros movimientos físicos que estarían esperando recibir –desde fuera– su calificación moral, después de ponderar sus consecuencias en términos de utilidad o eficacia. Siguiendo con el tema del aborto y aplicando las ideas del autor, nos llama la atención que en ciertos países, ante un hecho muy parecido en su identidad natural (o *genus naturae*), se considere el acto de modo muy diverso tanto moral como jurídicamente.

Hablamos del contraste que se da entre el triste caso de una madre que al poco de dar a luz abandona a su hijo en el campo dejándolo morir, y una madre que decide matar a su hijo a través de la práctica del aborto. Vemos que la diferencia está en el modo en que cada madre decide dar fin a la vida del niño, y nos preguntamos: ¿por qué en un caso se habla de una *madre asesina* y en el otro de una *madre que ejerce su derecho* a decidir sobre su cuerpo? ¿Es tan distinta la dignidad del niño con 4 o 5 meses de gestación y el niño con 4 o 5 días de vida fuera del vientre de su madre? ¿Tanta importancia tiene el *ubi* en el que se realiza el asesinato (dentro o fuera del útero)? Creemos que estos ejemplos muestran lo crucial que es el vínculo, que nuestro autor intenta fomentar, entre la racionalidad, el lenguaje, la moral y las descripciones.

#### 4.4. *Memoria moral compartida*

Otro concepto sugerente que trata nuestro autor es el de *memoria moral compartida* que se daría en una sociedad o comunidad. Ésta se explicaría en tanto que las descripciones morales deben ser sostenidas por sus miembros y su lengua, por la cual no solo hablan o se expresan dentro de ciertas pautas, sino que también actúan basados en las mismas. Aunque sus miembros no puedan abstraerse de esas pautas o patrones de conducta y sus descripciones, si podrán notarlas, percibir las y discutir sobre ellas. Y de ese modo darán forma a un discurso moral. Detrás de nuestras acciones hay siempre un vocabulario y una historia. Como se vio en el segundo apartado de este capítulo varios



teóricos de la acción han supuesto que se debe comenzar la discusión sobre la acción humana haciendo abstracción de cualquier historia u «hogar» en donde se encuentren. Y esto, piensa Pinches, lleva consigo que las acciones sean ininteligibles<sup>95</sup>.

«El tema se podría plantear teniendo en cuenta que la riqueza del vocabulario moral de una comunidad puede ser una razón de peso para considerar las afirmaciones que sus miembros realizan, y para considerar lo que sus filósofos o teólogos sostienen sobre asuntos importantes, como la naturaleza de Dios, el mundo, y la vida humana dentro de él. En este contexto, no quise ocultar mi propio punto de vista por el cual pienso que el vocabulario moral de Tomás de Aquino, por ejemplo, es mucho más rico que el de los enfoques morales dominantes en nuestro tiempo, y que ésta es una razón para suponer que en bastantes puntos está mucho más cerca de la verdad sobre la vida humana de lo que estamos nosotros»<sup>96</sup>.

Estas reflexiones, sugeridas por Pinches, se pueden entender también en el sentido de que cada sociedad se presenta cara a las demás en relación a sus argumentaciones sobre la verdad y el bien, y también en cuanto al mejor camino de vida que se debe seguir. Por lo tanto para realizar y discutir juicios morales particulares sobre acciones o personas debemos, sostiene nuestro autor, compartir una memoria moral. Realizamos esto en parte con nuestras nociones morales, pero también, de una manera más compleja, ya que estas nociones se consolidan de diversas formas a través de las historias que se van contando sobre nuestro pasado compartido. En efecto, afirma nuestro autor, ciertos términos están con frecuencia enraizados en historias. Si se extraen de ahí existe el peligro de que se diluya su verdadero significado. Con lo cual, para restablecerlo será necesario ponerlo de nuevo en relación con algún tramo clave de la historia compartida, hasta que vuelva a jugar un papel vital para aquellos que cuentan dicha historia.

En resumen, lo que Pinches quiere significar es que el contexto del actuar de una persona, su hogar, no se establece solamente por su intención o con su historia individual, sino por el mundo que lo rodea. Éste es necesariamente un mundo en sociedad, en comunidad, con una historia común. Cuando el sujeto actúa, debe situarse su actuar dentro de un lenguaje concreto, de una vida y una historia de aquellos con los que convive. Todo esto sostendrá su acción, con las palabras e historias que constituyen esa memoria moral compartida.

#### 4.5. *La importancia de no realizar algo*

Si bien Pinches analiza la acción humana en cuanto algo que es perceptible por terceros, también piensa que se debe considerar con detenimiento qué se puede decir cuando algo deja de realizarse o se omite. Surgirán otro tipo de interrogantes que conviene detectar y ponerlos en relación con todo lo visto hasta ahora. El autor observa que si la identificación de los actos humanos, que son observables, ya tiene su dificultad, el tema se hace más complejo cuando se considera al sujeto no realizando algo. Cuando se actúa hay al menos movimientos observables, incluso el más mínimo guiño de ojo. Con lo cual se pregunta: ¿Cuándo podemos decir que alguien *no realizó* algo?<sup>97</sup>.

Las reflexiones de nuestro autor sobre este particular giran en torno a un ejemplo muy gráfico. Un hombre desciende cuesta abajo por el camino de un monte, por el que se va encontrando con distintos obstáculos que interrumpen su andar. Pero como se trata de un hombre muy ágil logra saltar sobre ellos con soltura. Primero se encuentra con un árbol caído, que salta con destreza, luego con un neumático viejo, hasta llegar frente a un cadáver tendido en el camino. Sin detenerse lo más mínimo salta igualmente por encima del cuerpo sin vida y sigue su marcha. Aunque pueda parecer un ejemplo algo forzado, a Pinches le sirve para exponer su pensamiento respecto a la moralidad de las inacciones u omisiones. Él piensa que el contexto del caso importará y mucho. El ejemplo implica que el hombre no está con prisa por algún asunto que desconocemos, porque si lo estuviese, presumiríamos que tiene una muy buena razón para no detenerse. O si sabemos que el área donde sucede esto es en un campo de batalla, donde ver un cadáver en el suelo es algo común, entonces, afirma nuestro autor, aunque no excusamos su despreocupación, la entenderíamos. Es decir que el hecho de que el hombre ágil haya pasado por encima del cadáver, debe ser explicado antes de seguir escuchando algo más sobre su trayecto en el monte.

«El problema no es tanto con el *resultado* del salto del hombre sobre el cadáver. Se relaciona en cambio, con lo que esto revela acerca de su alma. ¿Cómo ve el mundo? (...) Él, el hombre y su forma de ver y vivir en el mundo, nos da escalofríos. (...) Hay algo que está profundamente mal aquí. El hombre ágil ve [la vida] erradamente. Cuando el cadáver se le aparece como otro obstáculo en su camino, lo percibe mal, él no lo considera por lo que verdaderamente es»<sup>98</sup>.

Las siguientes reflexiones estarán focalizadas en los casos de actos humanos en donde lo característico no es la operación activa concreta, sino justamente la posición pasiva. El *dejar de realizar algo*, donde se entiende que el

sujeto está, de alguna forma, ligado a los efectos de la omisión, en un caso determinado. Con lo cual hay un concepto que Pinches utilizará para tratar estos asuntos. Es el de «abstenerse». Aunque para nuestro autor este término no está siempre claro en la literatura, la abstención implica que alguien conscientemente no realiza algo que debería. Por ejemplo un médico que se abstiene de efectuar un tratamiento a un paciente.

Usando un caso que plantea James Rachels<sup>99</sup>, nuestro autor comenta la doctrina tomásiana en la que una omisión o comisión se encuentran en la misma especie de pecado<sup>100</sup>. El caso es el de dos personas que se proponen, cada uno por su cuenta, asesinar a un tercero para ser beneficiados por su muerte. Uno de ellos entra en su casa y encuentra a la víctima en el baño y lo ahoga en la bañera y se marcha. El segundo personaje, con la misma intención de asesinarlo, ingresa unos segundos más tarde y lo ve todavía vivo, pero boca abajo en el agua. A diferencia del primero éste no ahoga a la víctima, solo se abstiene de salvarlo mientras ve cómo se ahoga y muere.

Con este caso nuestro autor quiere destacar la idea de que la acción del primero y la abstención en el actuar del segundo (al no salvar o dejar morir a la víctima) se asemejan bastante en la calificación moral. O lo que es igual, lo que el segundo hizo, o dejó de hacer moralmente equivale a asesinato.

«Técnicamente, una omisión no puede ser un bien; de hecho, las omisiones no pueden ser indiferentes. (...) Las omisiones están correctamente asignadas cuando algo que se debería haber hecho no se realiza, se omite. (...) Por ejemplo, hay claramente casos de buenas abstenciones tales como, por poner por caso, la resistencia a determinada tentación. Lo que marca una abstención como yo estoy usando el término es un acto de la voluntad de no hacer algo. Si esto que se ha querido no efectuar, se debería haber hecho, entonces la abstención es también una omisión»<sup>101</sup>.

En contraste, para nuestro autor, el enfoque utilitarista analizaría estas cuestiones en términos de *maximización de placer o bienestar*. Esto quiere decir que si uno piensa que el único principio que debemos perseguir es maximizar el placer, entonces el *no actuar* por maximizar lo que consigue placer siempre equivaldría moralmente al *actuar* no maximizando el placer. Para Pinches este planteamiento destruye el lenguaje moral y los puntos de referencia que hacen inteligible tanto a la moralidad como a la acción humana. Sin embargo nuestro autor nota que el abstenerse de realizar algo no cubre claramente todos los casos en que alguien deja de realizar algo.

En definitiva a lo que apunta nuestro autor al decir lo anterior es que por la posibilidad de ignorancia se tendrá que matizar el juicio concreto. Si hay ignorancia inculpable sobre lo que llevaría consigo no realizar algo, no existe un acto de la voluntad en ese no hacer algo. No se advierte, en este caso, la relación entre el no actuar y los efectos del mismo. Pensamos que si el hombre ágil que desciende del monte no distingue que el tercer obstáculo que tiene que saltar es un cuerpo humano sin vida pensando que es un tronco sin más, entenderíamos bastante mejor su actuar.

Pinches sostiene que cuando escuchamos un relato y hay una muerte de por medio, siempre despierta nuestra atención y buscamos la relación con el actuar o no actuar de las personas involucradas en el caso. Ya que aquí se exige que la omisión deba ser atribuida a una persona determinada debido a que es un evento humano muy significativo. O dicho de otra manera, nos surge el interrogante: ¿Quién debería haber actuado para evitar esa muerte? El autor acude en este punto a santo Tomás cuando escribe sobre si puede haber voluntarios sin acto alguno, y comenta el siguiente pasaje de la *Prima Secundae* de la Suma:

«Una cosa procede de otra de dos modos. Uno, directamente, es decir cuando una cosa procede de otra en cuanto que es agente; como la acción de calentar, del calor. El otro, indirectamente, precisamente porque no actúa; así, se atribuye el hundimiento de una nave al piloto, porque deja de pilotar. Pero hay que advertir que lo que se deriva de la falta de acción, porque no actúa, no siempre se achaca como causa al agente, sino solamente cuando puede y debe actuar. Pues si un piloto no pudiera dirigir una nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que sucedería por ausencia del piloto»<sup>102</sup>.

Es importante notar, sugiere nuestro autor, que para santo Tomás, estar en el papel relevante en una acción concreta no es suficiente motivo por sí mismo para ser responsable de la no actuación. Hay dos cuestiones adicionales que deben verificarse: la persona que está en el rol relevante debe haber tenido tanto el poder o capacidad de actuar, como así también la responsabilidad de actuar en el caso específico.

Cuando alguien actúa, afirma Pinches, se posiciona a sí mismo en relación con la responsabilidad del fin directo del acto. Se designa como agente directo del resultado de la acción. Sin embargo en el caso de una omisión, por ejemplo cuando a una persona se le deja morir, no existe esa asignación

inmediata. Solo tenemos la muerte que ha ocurrido. «Entonces tendremos que investigar acerca de las personas que están en esos roles que incluyen la responsabilidad de prevenir la muerte, si es que puede ser prevenida»<sup>103</sup>. Por eso cuando las omisiones se debilitan en su fuerza moral, sostiene Pinches, o cuando en una cultura se siente la necesidad de especificar los detalles de sus roles en términos contractuales de manera tal que las omisiones puedan ser convertidas en comisiones (por ejemplo «si dejas de cumplir esto o aquello, como está estipulado en el contrato, has violado, infringido, etc. el contrato»), esto revela que la cultura se ha convertido en un tipo de sociedad de extraños con mínimos acuerdos morales.

«Las omisiones tienen que ver con nuestro compromiso hacia un deber, o responsabilidades. Si bien algunas omisiones podrían implicar una voluntariedad directa (alguien que considera realizar un acto en particular y luego decide no hacerlo), muchas no, como Tomás de Aquino señaló. Las omisiones se caracterizan no sólo por un rechazo consciente a efectuar algo, sino por un fallo en advertir que algo debería hacerse. Y mientras que la acción humana recae en un ámbito más amplio que el de las omisiones –p. ej. Una omisión es necesariamente un pecado, mientras que una acción no– hemos visto que sus diferencias no son necesariamente de un tipo. Esta conexión esencial (y moral) entre comisión y omisión implica que es un error pensar que las acciones son auto-creaciones, o auto-expresiones morales de un yo que, en varios puntos, opta por hacer esto o aquello en o para el mundo modificándolo con su actuar. Por el contrario, las acciones, al igual que las omisiones, tienen lugar en un mundo ya determinado moralmente»<sup>104</sup>.

Lo que Pinches quiere decir es que este mundo moral no es ni más ni menos que el mundo *real*. Y pone en relación esta idea con lo que Stanley Hauerwas menciona acerca de que las acciones se deben basar en nuestra *visión* de lo que es más real y valioso<sup>105</sup>. O sea que es el mundo real y moral el que debemos «ver» al actuar o abstenernos de actuar<sup>106</sup>. Otra forma de apreciar este concepto de la visión del mundo, sugiere Pinches, es considerando lo que san Pablo dice en la primera carta a los Corintios: «Porque ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad: las tres virtudes. Pero de ellas la más grande es la caridad» (1 Cor 13, 12-13). En relación a la visión y al enfoque adecuado de la acción humana, nuestro autor sostiene que la tarea de nombrar las cosas con veracidad en el mundo humano real puede llevarse a cabo solo si vivimos

dentro de él. Es decir que actuar o abstenerse de actuar, es parte del nombrar. El pensamiento para Pinches es una actividad no solamente de la inteligencia. La mente entonces no puede ser dividida del cuerpo. «‘Visión’, entonces, no puede ser abstraída de la virtud, entendida en el sentido de la simple definición de este término dada por Aquino, es decir, ‘hábito bueno’. La visión correcta de las cosas reales en el mundo no puede darse si no hay ejercitación, y esto se consigue como manifestación del actuar»<sup>107</sup>.

## 5. LEY NATURAL

### 5.1. *Ley natural, lenguaje del amor de Dios al hombre*

La reflexión sobre la ley natural y su vinculación con la vida humana analizada desde la moral es un asunto de primordial importancia en la actualidad. Si se percibe hoy un cierto retorno a la doctrina de la ley natural se debe a los desafíos que generan nuestras sociedades multiculturales y a la necesidad de buscar en la naturaleza humana algunos puntos comunes sobre los que edificar una adecuada convivencia en medio de notables diferencias de razas, culturas y creencias<sup>108</sup>.

La manera en que Pinches explica la ley natural y su alcance está, pensamos, en conexión con un conjunto de conceptos importantes para dicha convivencia: el amor, las virtudes, las instituciones y la pertenencia de cada persona a una comunidad. Desde el amor surgen las pautas y las reglas de pertenencia a una comunidad; pautas que mantienen los vínculos entre unos y otros a través del tiempo; y reglas que no son creadas por nosotros, y que con frecuencia no cumplimos. Esta ley de pertenencia es, según nuestro autor, la mejor manera de pensar en la ley natural.

La ley natural consiste en la ley eterna que Dios (que es esencialmente Amor) nos la da a conocer buscando por diversos medios atraernos hacia Él. En los siguientes párrafos expondremos cómo entiende Pinches la ley natural y el valor que le otorga en el actuar moral del hombre. En el último apartado de esta sección realizaremos las valoraciones sobre su exposición y comprensión de la ley natural. Asimismo, dejamos para este apartado la explicación de algunos términos, utilizados por el autor, que exigen cierta matización.

El término *amor* utilizado por Pinches no tiene sólo la connotación de mero afecto, sino más bien la pertenencia de unos a otros y, en conjunto, a lo que es bueno para el hombre. Lo relaciona también con la gratuidad de

Dios en la creación. El amor está en la base de los requerimientos elementales de toda relación en sociedad. La manera en que se conforman las distintas «pertenencias» del hombre desde el entorno en el que crece, como en los demás ámbitos, se dan en base a relaciones de amor. Por eso, la ley natural está vinculada a todo lo que se refiere a la pertenencia a una comunidad. Y cada comunidad está también en estrecha vinculación con la legislación humana, que no se compone solo de leyes, sino también de normas, reglas y legados de varias instituciones y organizaciones. El amor expresa adecuadamente –o debe expresar– los requerimientos básicos de esas relaciones<sup>109</sup>. La ley natural, para nuestro autor, tiende a desarrollarse como un ordenamiento o estructura de la racionalidad inherente a la persona.

La relación entre el amor (que se entiende comúnmente como un movimiento personal e interno del agente) y las instituciones (que son externas y de carácter convencional), podría parecer incongruente, afirma nuestro autor. Se debe presumir que dicho nexo entre amor y ley natural será siempre interno al hombre. Sin embargo, Pinches reconoce que la ley natural también se presenta mediada por estructuras sociales, especialmente instituciones subsidiarias. Las instituciones no determinan sus propios fines, sino que responden a los bienes humanos ordenados a nuestro fin propio<sup>110</sup>.

«Una característica distintiva de la ley natural, en cuanto ley, es que está promulgada. Le viene al agente desde fuera. Esta externalidad, en efecto, apunta a la función de la ley. Es externa al agente, afectándolo desde fuera –a través de los preceptos de la justicia– pero también de acuerdo al orden del amor»<sup>111</sup>.

Los preceptos de justicia son los que el hombre descubre como contenido de la ley natural que debe conformar y especificar el modo en que deben ser las relaciones con los demás. Para Pinches (en sintonía con lo que dice santo Tomás<sup>112</sup>) la ley natural tiene que ver con todas las facetas de la vida de los seres humanos. Todos los preceptos de la ley natural se fundamentan en el primer principio de la razón práctica. Y como seres racionales, poseemos una inclinación natural para conocer la verdad sobre Dios y vivir en sociedad. Pero no está todo exhaustivamente determinado ni especificado al último detalle. El orden del amor debe regular y dar sentido pleno al requerimiento de la justicia.

Sin embargo, reconoce que muchas veces las instituciones fallan en el ejercicio de esa mediación de la justicia<sup>113</sup>. Por eso es importante conocer la teleología inherente a la institución, que permitirá examinar su relación concreta con el bien del hombre. En el ser, o en dejar de ser lo que es, cada insti-

tución nos posibilita el reconocimiento de la ley natural, que está establecida para servir como medio de lo correctamente juzgado.

Las instituciones despliegan la externalidad de la ley en contraste con la condición interior de las virtudes. No quiere decir con esto que las virtudes sean algo *privado*. De hecho, para el Estagirita el ejercicio de las virtudes tenía una importancia capital para la vida de la *polis*. Son internas porque surgen dentro del hombre, llegando a ser parte de él por los hábitos, modificando las características de nuestra personalidad que son la fuente del actuar libre: los apetitos y las potencias intelectuales.

La conexión entre la justicia y la ley, en particular la ley natural, especifica cómo tienen que ser las relaciones entre los seres humanos. Por lo tanto, el aspecto interno de las virtudes no excluye la externalidad de los actos o sus preceptos.

«(...) la virtud es la forma que perfecciona una capacidad o poder interno y nos dirige a actuar conforme al bien. Debido a nuestra naturaleza social, las virtudes nos abren a la ley en la que nuestros apetitos están correctamente ordenados a lo que es justo. Como las virtudes y la ley se dan juntas, las primeras se pueden definir como excelencias integradas en las condiciones de la ley en cuanto miembros de la sociedad»<sup>114</sup>.

Como ya se ha dicho, nuestro autor destaca que, a diferencia de las virtudes (cuyo ámbito está en el plano interior del hombre), la ley, como también la gracia, se conciben en su externalidad. Como dice santo Tomás, la gracia es un medio *externo* por el cual Dios nos conduce hacia nuestro fin último.

Ahora bien, se pregunta si en realidad al hombre le interesa *ser dirigido desde fuera* a su bien personal. Para abordar este asunto propone dos reflexiones. La primera es que debemos asumir la realidad de que somos y seremos siempre *grey*, incluso como individuos. Y por lo tanto, somos *pastoreados*. La segunda, que no somos idénticos al *Pastor*, que conoce mejor lo que nos conviene como individuos y como grupo. Por eso, toda ley requiere o reclama un legislador, y los hombres –que son pastoreados por el Pastor– están, por su misma naturaleza, ligados al conjunto, al pueblo de hombres del cual se puede aprender lo que significa ser plenamente humano.

«Si es verdad que somos esencialmente sociales, esencialmente *grey*, entonces no podríamos aprender cómo ser plenamente nosotros mismos, a menos que nos lo enseñen dentro de una comunidad. Aquello a lo que nos conduce la ley es nada menos que la sabiduría. Sabiduría sobre las pautas que debemos seguir si queremos vivir adecuadamente con Dios y con los demás»<sup>115</sup>.



Utilizando un pasaje de la *Suma Teológica*<sup>116</sup>, Pinches afirma que la ley, que especifica las pautas de la vida buena, es promulgada por Dios. Por *promulgada*, quiere significar que está fundada en la ley eterna, que es esencialmente la razón divina de todo lo que existe. La ley natural permite extender la ley eterna a las creaturas racionales. Como tales podemos participar en dicha ley natural, aceptándola o rechazándola, pero esto no determinará su validez. Pinches sostiene que la validez se mantiene cualquiera sea nuestra actitud hacia la ley natural, ya que Dios mismo nos ha otorgado los medios para poder participar en ella.

Esta participación posee diversos modos. Por un lado, el hombre participa en la ley natural por el desarrollo de las virtudes, especialmente de la justicia. Por otro, «por la virtud intelectual de la *sindéresis*, que es infundida en todos para poder conocer los primeros principios»<sup>117</sup>. Y todavía existe un tercer modo de participación, la «ley humana». «En el orden práctico –afirma santo Tomás– la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas»<sup>118</sup>.

La ley natural –según sostiene Pinches– es externa al hombre en la medida en que el Creador, no la criatura, es el autor de su naturaleza y de su fin propio. Fin que está encarnado en su ser concreto. Otra razón por la cual las leyes naturales y humanas también son externas es en el sentido de que ninguna persona las posee en exclusiva. Las leyes humanas y los reglamentos se promulgan a los miembros de una comunidad por una autoridad competente, y, como tales, exigen observancia. En la medida en que cada organización humana tiene por objeto un bien humano, lleva a la presunción de que sus demandas son vinculantes. Y de esta manera, cada institución porta la presunción de la ley natural.

El uso de la fuerza por parte de la autoridad se entiende mejor como un signo de la externalidad de la ley, pero esto no es lo sustancial. Pinches sostiene que somos reacios a someternos a la observancia de la ley si nos domina su carácter externo y no advertimos su vínculo con el bien común. Es verdad que si no cumplimos lo estipulado por las autoridades seremos castigados convenientemente. Sin embargo, si lo que define a la ley es su exigencia a secas, ésta se convierte en arbitraria y desconectada del bien de aquellos a quienes se aplica. Por el contrario, la ley –en su perspectiva natural– tiene más fuerza de persuasión. Y esto tiene que ver con la inteligibilidad de la ley, con la razón por la cual existe la ley. En resumen, la ley debe tener un fin.

«Como dice santo Tomás (junto con Aristóteles), el efecto propio de la ley es (en última instancia) hacer buenos a los hombres. (ST I-II q. 92, a. 1)»<sup>119</sup>.

## 5.2. *Ley y gracia*

Al poner en relación la ley con el papel de la gracia como principio externo, Pinches se pregunta lo siguiente: ¿Si ya la ley nos mueve a nuestro fin (que es el amor) desde fuera, por qué necesitamos la gracia? Y responde acudiendo a la afirmación de santo Tomás según la cual la gracia restaura la naturaleza. En el estado de naturaleza perfecta –antes de la caída original– «el hombre no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque si necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre (...) el auxilio de la gracia que cure su naturaleza»<sup>120</sup>.

«La gracia nos eleva, pero en relación con nuestro fin natural, Dios nos cura. La gracia resuelve algo que se ha dado en el orden creado, más que una falta inherente a la misma»<sup>121</sup>.

Pero la gracia no resuelve algo donde ha fallado la ley. Ni proporciona amor a la ley, en lo que a esta le falta. Pinches insiste en que la ley surge del amor, y debe servir a este, ya que el amor está escrito en nuestra naturaleza, y en la ley. En efecto, esto se da en las cuestiones más comunes de la vida, de un lugar a otro, y es común a todas las creaturas<sup>122</sup>.

Pinches afirma que el orden interno del itinerario lógico de santo Tomás que va desde la ley eterna, la ley natural y la ley humana a la gracia parece representar un *todo* sin fisuras. La razón es que para él es difícil entender el lugar de la ley al margen de su exclusiva función de vincular a aquellos bienes a los que sirve. Por eso sostiene que la ley natural nos interpela a las más altas virtudes, especialmente a la justicia y a la caridad. La indagación sobre la ley natural es el comienzo, el punto de partida, para especificar la verdadera comunidad humana. La ley natural es la que nos posibilita abrirnos a la gracia por medio de la cual Dios obra aún más en cada hombre y en todos a la vez. Con el propósito de atraer a la humanidad hacia una pertenencia más profunda, entre unos y otros, y con Dios.

«Nosotros tenemos esperanza en la plena configuración de esta pertenencia a la humanidad, pero en el presente debemos esperar, con la vista hacia adelante para lograr una visión de su forma. En la actualidad, la ley natural hace las veces (...) de guía principal para conseguirla»<sup>123</sup>.

En su estudio y exposición de la ley natural Pinches acude a la *Gaudium et spes* en la que se propone a la caridad como ley principal del actuar humano hacia el bien.

«Él [el Verbo] es quien nos revela que Dios es amor (1 Io 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria»<sup>124</sup>.

De la lectura de este documento del Concilio Vaticano II, a nuestro autor le queda clara la idea de que el amor divino es la fuente de la unidad humana. Para él, «el amor no es un principio de la ley natural pero es su fuente y su fin»<sup>125</sup>. El vínculo humano es el amor creador y redentor de Jesucristo. La dignidad de la persona humana tiene su base en ser imagen de Dios y se perfecciona en el desarrollo del amor a Dios. El hombre no existiría si no hubiese sido creado por el Amor de Dios y preservado en él. Sólo se puede decir que se vive en plenitud de la verdad cuando se reconoce libremente ese amor y se confía por entero en el Creador<sup>126</sup>. Por eso, en un mundo amenazado por la fragmentación y la desintegración social, el lenguaje del amor apunta a una ley natural que pone su foco fuera de nosotros mismos.

### 5.3. *Ley natural y Decálogo*

Pinches asocia, en gran medida, el contenido de la ley natural con el Decálogo. Si Dios es el creador de toda creatura, Él sabe perfectamente que lo mandado lleva al hombre a su perfección y felicidad. Aquí destaca que santo Tomás se refiere en ocasiones al Decálogo llamándolo «ley antigua», y al Evangelio como «nueva ley», que es la «ley de la perfección», que no se nos aplica como a niños en etapa de aprendizaje sino como adultos que han crecido plenamente en la «ley de la caridad». «La nueva ley corresponde, de esta manera, con la virtud perfecta»<sup>127</sup>.

A excepción quizás de los israelitas, que recibieron la ley divina en el Sinaí, para nuestro autor, la ley natural nos llega entremezclada con las costumbres y doctrinas de las sociedades de nuestra época. Pinches quiere dejar claro que con esto no pretende rechazar el alcance de la sindéresis, la virtud

intelectual que nos permite reconocer los primeros principios de la ley natural. En efecto, sostiene que la *sindéresis* es una facultad que permite al hombre examinar y escudriñar lo que le viene dado.

Admite que entender a fondo y aplicar correctamente la ley natural no es una tarea fácil, ya que, como afirma santo Tomás, «se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos faltan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural»<sup>128</sup>.

Con otras palabras, Pinches quiere decir que en el contexto social del hombre, el amor puede ser entendido muchas veces como una orden, como algo que es preceptuado desde fuera y demanda nuestra obediencia. Para explicar lo anterior acude al tratamiento que hace santo Tomás, en la *Prima Secundae*, de los principios extrínsecos de los actos. Dios, con su ley y con la gracia, nos mueve al bien. Pero el hombre es también principio de sus acciones, ya que posee el libre albedrío y el control de lo que realiza<sup>129</sup>. Por eso, para nuestro autor es importante destacar que cuando hablamos de actos es necesario precisar de qué acto se trata, cómo se origina en relación con nuestro fin último y cómo intervienen las virtudes para actuar conforme a dicho fin. Y este movimiento es interno. Las virtudes surgen en nosotros en interacción con el mundo y nos permiten actuar de modo adecuado al fin. Por otro lado, la ley nos viene desde fuera, como un mandato. Como tal, observa que es otro medio usado por Dios para atraernos hacia Sí.

#### 5.4. *Importancia de la pertenencia a la sociedad*

Pinches afirma que, si no se diesen los lazos de pertenencia, la ley actuaría sólo como fuerza de coacción. De esta manera, la ley no tendría poder persuasivo, y perdería el carácter de deber y responsabilidad. El amor, considerado en el contexto de la pertenencia, define un conjunto de condiciones interrelacionadas para que la ley natural funcione como *ley*, para que pueda

ser promulgada desde fuera del agente y recibida con responsabilidad y como obligación. La ley y las instituciones requieren una metafísica de la condición social humana.

Introducir el concepto de la caridad, del amor, en la reflexión sobre la ley natural tiene el peligro, según nuestro autor, de confundir su alcance e implicancias. Para algunos autores, el hecho de que el núcleo de la ley natural no esté basado en un código moral detallado (o en un conjunto de reglas morales definidas o guías de acción específicas), sino en las virtudes –que dan forma y perfeccionan la capacidad de conocer y amar– hace que pueda parecer *dinámica* o *flexible*. Incluso, si no se comprende adecuadamente, podría favorecer una ética de la situación<sup>130</sup> al no proveer juicios morales claros. Es verdad que un lenguaje de *solo amor* en esta materia resulta demasiado *elástico*. Pero también es verdad que el amor y la ley natural no son equivalentes, y encajan en un esquema teleológico más amplio.

«El amor opera en el marco de la comunidad de los hombres que se sostiene por el ordenamiento adecuado de los bienes naturales. En este sentido, el lenguaje del amor no es estrictamente personal, sino en primer lugar social y teológico. El lenguaje del amor señala a una fuente y a un fin que se despliega en las circunstancias cotidianas de la vida. La ley (...) está al servicio del amor poniendo orden a la vida. El amor y la ley se exigen el uno al otro. El lenguaje del amor sostiene una metafísica de la sociología humana y orienta la reflexión de la ley natural teniendo en cuenta los vínculos inherentes a la actividad humana»<sup>131</sup>.

Nuestro autor relaciona lo anterior con unos pasajes de la encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. En concreto le presta atención al primer párrafo del documento:

«La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad»<sup>132</sup>.

Para Pinches, el uso que realiza Benedicto XVI del término *caritas* se puede iluminar con el análisis que hace Etienne Gilson de la teoría de la caridad y el acto moral en san Agustín. Según Gilson, algunos piensan que existe cierta ambigüedad en la noción de amor agustiniano. En primer lugar, el amante busca su propia satisfacción al poseer al otro. En segundo lugar, ama al amado por su propio bien. Así, el amor es el primer principio de la vida moral.

Pero, al mismo tiempo, es un fin que no se alcanza nunca de modo pleno en la vida y está siempre más allá de nosotros. Sin embargo, sigue diciendo Gilson, dicha ambigüedad no implica contracción, ya que el amor se fundamenta en la gratuidad divina. En base a estos comentarios, Pinches destaca el concepto de *don* en la interacción amante-amado:

«El amado es un don para mí y lo amo como a mí mismo. La unión de amor que está más allá de mí es también posible porque el amor es –en sí mismo– regalo. La antropología del don de Benedicto XVI tiene importantes implicaciones para el ordenamiento de los bienes naturales»<sup>133</sup>.

Para demostrar esta afirmación, Pinches señala el modo en el que Benedicto XVI propone dicho ordenamiento en la *Caritas in veritate*: «El gran desafío que tenemos, planteado por las dificultades del desarrollo en este tiempo de globalización y agravado por la crisis económico-financiera actual, es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no sólo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo»<sup>134</sup>. Por lo tanto las relaciones esenciales entre el amor y la ley natural deben llevar a un análisis más profundo de estas cuestiones.

### 5.5. *Leyes humanas*

Las leyes humanas, las instituciones y las convenciones ejercen la función de estimular desde el exterior a los hombres en la adquisición de las virtudes, quizás más que la ley natural, según Pinches. Es poco probable que uno pueda adquirir las virtudes por su propia cuenta. Es necesario recibir la conveniente formación y ejemplo de otros. Ahora bien, ¿qué sucede con los que no siguen la ley? Utilizando unas palabras de santo Tomás, propone que será necesario impulsar a estos por la fuerza si es necesario, para que al menos desistan de realizar el mal. Y al conseguir el hábito de esta manera, podrán realizar voluntariamente lo que hasta ese momento hacían por temor, y de este modo

convertirse en virtuosos. «Esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes»<sup>135</sup>.

Pinches no pretende determinar los preceptos o parámetros de la ley natural o las leyes humanas, ni tampoco establecer los casos en los que la ejecución coercitiva es controvertida. En realidad intenta destacar que el marco de la ley natural es el propio fin humano.

«El amor es un lenguaje de amistad y unión. Es el lenguaje de los deseos interiores, de las pasiones y la voluntad. Es un lenguaje de movimiento voluntario y gratuito. Dicho esto, nuestra preocupación por el carácter externo de la ley podría parecer que nos está llevando lejos del amor. Por el contrario, con esto buscamos mostrar cómo el amor en realidad es –a la vez– la fuente y el fin de la ley natural»<sup>136</sup>.

Fuente, en cuanto que es el amor de Dios el que se nos da como un don gratuito y exige nuestra aceptación y desarrollo en los distintos ámbitos de crecimiento en las virtudes. Además, el amor debe ser fin de toda ley ya que éste fundamenta –o debería fundamentar– las estructuras que permiten la justa distribución de los bienes creados.

En definitiva, la ley natural en Pinches es una de las diversas maneras de las que se sirve Dios (que es Amor) para llamarnos a salir de nosotros mismos y acudir a Él, y a fortalecer la pertenencia a la comunidad humana. Por otro lado subraya que las leyes humanas deben impulsarnos a recorrer el camino de la vida verdaderamente humana, estableciendo los parámetros de modo que nos veamos obligados a movernos dentro del camino. Un camino que no está establecido o determinado por cualquiera de nosotros, ni por nuestros particulares deseos o inclinaciones internas. Esto ayudaría a entender mejor la exigencia de las leyes, ya que la ley, de hecho, encaja con el amor cuando el amor se explica a través de la pertenencia a una comunidad.

### 5.6. *Ley natural y multi-culturalismo*

Es interesante investigar cómo se da o percibe la ley natural dentro de las distintas culturas. Para ello, Pinches sostiene que se debe poner mayor atención a las estructuras lingüísticas, sociales y políticas que fundamentan la vida en sociedad de una cultura dada. Son los elementos que configuran el modo en que se demandan las relaciones de servicio a los miembros de cada comunidad

particular. Por lo general estas estructuras son heredadas y dan forma al mundo en el que vivimos. «Como tales, no se nos presentan como algo que debe ser elegido, sino más bien como algo a *seguir*»<sup>137</sup>.

Las descripciones morales son, en cierto modo, una forma básica de contenido de la ley natural<sup>138</sup>, que tienen su papel en las estructuras heredadas en cada comunidad. Dicha herencia es lingüística, pero no en el sentido con que a veces se considera, como si decir «meramente lingüístico» implicara que la forma de nombrar las cosas es una cuestión indiferente o casual. Acertar con la descripción moral a la hora de enjuiciar una acción implica apelar a la verdad última de las cosas. Presupone un complejo entramado de juicios sobre cómo se deben comportar los hombres y cómo no. Y esos juicios o supuestos son compartidos por toda la comunidad lingüística. Al utilizarlos, las personas se remiten a la pertenencia a dicha comunidad.

Las características determinadas de una comunidad hacen que los actos individuales de sus miembros sean inteligibles. Es decir, que al actuar hacemos entrada en el *mundo de los hombres* con nuestro modo peculiar (planes, intenciones, motivos, etc.). Pero siempre lo hacemos así en conexión con el tipo de cosas que otros han hecho previamente y siguen haciendo en el presente, y que tienen un significado en el mundo, pero a la vez lo trasciende. Esa es la razón por la cual el sentido de lo que una persona realiza no se determine sólo por el objetivo propuesto, sino por lo que realiza en sí. Por lo más verdadero de sus actuar.

Nuestro autor relaciona lo dicho en los párrafos anteriores con la necesaria distinción entre *actos externos* y *actos internos de la voluntad* que realiza el Aquinate<sup>139</sup>. Para referir la bondad o maldad de un acto, hay que considerar ambos aspectos mencionados, que se dan a la vez en la misma acción del agente. El acto interno de la voluntad puede trastocar la acción misma en mala, siendo el acto externo correctamente descrito por su especie como bueno. (Ej.: dar limosna por vanagloria). Esto es así porque a diferencia del acto interno de la voluntad, el acto externo toma su bondad o malicia no en relación a la intención del sujeto. No deriva de la voluntad, sino más bien de la razón.

«Santo Tomás no pretende dividir el acto humano en dos. Más bien nos hace prestar atención a la idea de pertenencia que hace que nuestros actos individuales sean inteligibles. Por eso, cuando actuamos entramos en el mundo de un modo particular (con ciertos planes o motivos), pero siempre lo hacemos en



conexión con el tipo de cosas que otros han realizado o continúan realizando y que poseen significado. (...) Es por esto que no tenemos que determinar el significado de hacer tal o cual, simplemente por hacerlo por tal o cual motivo. Ya que, como sostiene el Aquinate, el significado del acto externo está establecido por el orden de la razón, es decir, de acuerdo con la descripción veraz del mundo (...) que Dios ha creado»<sup>140</sup>.

En este sentido se entiende que para Pinches la ley natural son las normas de fondo que han sido impuestas por el Creador y, por extensión, por nosotros mismos en la medida en que, con la razón, reconocemos nuestro fin propio y nuestros bienes básicos<sup>141</sup>.

### 5.7. Valoraciones

Al distinguir entre la dimensión de externalidad e interioridad de la ley natural, pensamos que Pinches hace demasiado hincapié en destacar el aspecto externo de la ley en cuanto recibida por el hombre. Si bien menciona que la interioridad de la ley natural se manifiesta en el ejercicio de las virtudes, y que estas nos permiten actuar de modo adecuado a nuestro fin, no queda totalmente claro en su exposición que el orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al orden de las inclinaciones naturales<sup>142</sup>. Si bien sostiene que uno de los modos de participación del hombre en la ley natural es por el ejercicio de la *sindéresis*, pensamos que podría explicarse mejor cómo éste se relaciona con los fines de las virtudes para resaltar mejor la interioridad de la ley natural. Tal vez podría tener en cuenta que como el ser humano está inclinado de modo natural a ciertos fines (la conservación de la vida, su transmisión, el conocimiento de la verdad, la convivencia social), «los criterios genéricos según los cuales deben ser buscados y realizados los bienes de las tendencias para que contribuyan efectivamente al bien de la persona, son los *fines virtuosos*. Y estos fines virtuosos son captados de modo natural por la *sindéresis*»<sup>143</sup>. El modo *razonable* de conseguir y realizar los bienes de las inclinaciones naturales para perfeccionar al sujeto es determinado por su razón.

La virtud es un principio de bien más poderoso que la simple legalidad positiva, en la medida en que nos capacita para actuar conforme al bien, pero desde dentro, como si «fuera natural»<sup>144</sup>. Por tanto, la participación del ser humano en la ley natural es activa, ya que posee un principio intrínseco y no sólo extrínseco. La ley natural es principio regulador porque es la razón la

que en último término introduce orden en nuestros actos. A diferencia de los seres irracionales, el hombre consigue su perfección mediante la realización de elecciones, en la vida práctica. Por eso, para santo Tomás la razón sólo es práctica en la medida en que asume, para realizarlos, unos principios –fines– que capta intelectualmente como incoados en la propia naturaleza. «Que sea una ley de la razón práctica, y no una ley física, significa que la conculcación de los preceptos no la hace desaparecer. En efecto: estamos hablando de una ley moral natural, que recibe ese calificativo –«natural»– no sólo ni principalmente porque haga referencia a los aspectos de nuestra naturaleza que, participando de la razón, no se identifican sin embargo con la razón. Se llama natural, más bien, porque es un ley naturalmente emitida por nuestra razón, en la medida en que es ilustrada por el intelecto práctico, o hábito de los primeros principios prácticos, también llamado *sindéresis*»<sup>145</sup>. Se puede decir, entonces, que la criatura racional *legisla* para sí misma. Pero esa legislación no es absolutamente autónoma. Depende en el fondo de unos principios que el hombre no se ha dado a sí mismo, ya que no se ha dado a sí mismo su naturaleza y, con ella, su fin y su bien propio.

Hemos visto que en varias ocasiones se menciona que la ley natural es *promulgada* por Dios. Creemos que no expresa con claridad la manera en que es promulgada. Lo que implica un riesgo porque podría entenderse en el sentido que Dios escribe la ley y se la da al hombre para que la cumpla. El hombre *leería* (mal entendiendo el concepto de fondo) esa ley fuera de sí mismo. (Esto es lo que suele pasar con las leyes humanas y contingentes, las cuales son promulgadas por la autoridad competente y publicadas para conocimiento de los miembros de la comunidad). Por tanto, la *sindéresis* podría ser también mal interpretada. En realidad, gracias a la *sindéresis* la ley moral es una *ley propia del hombre*. Santo Tomás define a la *sindéresis* como «la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo» y que «no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros»<sup>146</sup>. No puede considerarse algo extrínseco, ajeno al ser humano. El origen divino de la ley no se contrapone con la idea de que la ley natural es la ley propia del hombre, que al mismo tiempo es participación de la Sabiduría divina. La expresión que sintetiza estas ideas es la noción de *teonomía participada*<sup>147</sup>.

El acento en la caridad, el amor, en su explicación de la ley natural, es bastante sugerente. Aunque es verdad que reconoce los inconvenientes que existen en la delineación conceptual, no aclara qué implica teológicamente que el amor sea la fuente y el fin de la ley natural. Aun así creemos que el

proceso lógico que lleva a entender a Dios, que es Amor, como legislador que impone, o mejor dicho *propone* una ley al hombre, pero a modo de atracción afectiva, es muy adecuado para comprender en qué consiste en el fondo la ley natural. Como hemos visto, para él la ley pierde su pleno sentido cuando deja de servir al amor y de tenerlo como fin.

La referencia de nuestro autor a la pertenencia de cada hombre a una comunidad para entender cómo opera la ley natural en el actuar concreto está en sintonía con la explicación clásica de que el hombre es social por naturaleza. Además es un ser histórico y cultural. Es lógico y natural que cada persona siga los usos, costumbres, las leyes vigentes en su sociedad. Por lo tanto no cabría abstraer la vivencia de la ley natural del contexto socio-cultural en el que nos movemos, ya que si bien dicha ley es la ley de nuestra razón práctica, ésta siempre opera en circunstancias concretas. Por lo tanto, extraerla de esas circunstancias sería despojarla de los elementos contingentes que la hacen no sólo clara sino persuasiva a la conciencia. Por eso se materializa de manera diferente atendiendo a muchas y variadas circunstancias de carácter, sexo, cultura, posición social, etc., «(...) circunstancias todas ellas que no es posible incluir en la máxima cuya legitimidad se busca mediante una posible universalización, y que son, sin embargo relevantes para hacerse cargo de la moralidad de una acción particular»<sup>148</sup>. La relación que establece –en este sentido– entre la ley natural y las descripciones morales (como forma básica e instancias de la ley natural) nos parece muy oportuna y necesaria como marco conceptual en debates éticos contemporáneos<sup>149</sup>.

## 6. TEOLOGÍA NARRATIVA

### 6.1. *Introducción*

Un asunto que siempre se ha discutido, y pensamos que se discutirá, es la cuestión del fundamento último dónde se enraíza la vida moral. Según Pinches las posibles propuestas deberán dejar claro en sus exposiciones cómo las acciones morales tienen su origen en nuestras vidas y en el lenguaje. Si bien nuestro autor no trata extensamente sobre el concepto de ley natural, critica la postura de algunos autores que sostienen que algo es calificado como «natural» en la medida en que esta consideración expresa en realidad sentimientos convencionales de un grupo social determinado.

Nuestro autor le dará importancia al concepto de *prácticas* o *conjuntos de prácticas* que se dan en una comunidad, y que están en la raíz de un estilo de vida particular. Estas deben ser comprendidas, es decir deben ser inteligibles a su gente. Por eso cuando se trate de cuestionar, repensar o cambiar una práctica concreta, necesitaremos una especificación moral para hacerlo. Por eso llamarlas «prácticas», afirma Pinches, significa al menos, que estas sostienen un puesto común reconocido en el mundo de los hombres. Quiere decir que habitualmente describimos las acciones humanas o las situaciones en relación a estas prácticas. Además, entorno a cada práctica estarán un conjunto de factores, capacidades, actitudes o virtudes que la sostienen. Podemos juzgar la práctica como mala en la medida en que las descripciones que la relacionan y sostienen sean falsas<sup>150</sup>. Según él, heredamos las nociones morales y las prácticas del pasado, no solo en la forma de un término moral particular o de una descripción de una acción, sino a través del entramado de creencias y prácticas que dan sentido y contexto a las acciones.

En la opinión de Pinches se necesitaría un estudio histórico completo para analizar cómo se han ido dando los cambios en las prácticas en la vida de los hombres.

«Sin embargo, es claro que esta investigación se centraría en un momento histórico muy concreto. Es el que surgió en esta época en el Imperio Romano con una nueva comunidad que se negó a participar en la práctica de la exposición<sup>151</sup>; de hecho, la comunidad criticó rotundamente la acostumbrada práctica de la exposición, re-describiéndola como asesinato. La comunidad fue capaz de realizar esto, no porque haya echado mano de alguna nueva idea moral radical, tal como el principio de utilidad, sino más bien porque sus miembros habían sido ejercitados en un conjunto de prácticas y en un lenguaje enraizado fuera del mundo romano dominante. Estos, por supuesto, fueron los cristianos»<sup>152</sup>.

En definitiva, para nuestro autor, entender la vida moral como un viaje es entender la propia historia insertada en una narrativa más grande y significativa que explica la misma historia del Rey y Señor de la historia. De hecho, pone en relación la misma historia y prácticas de la Iglesia con la historia de Abraham, y más atrás todavía, con la de nuestros primeros padres.

«Cualquier lectura que ignore esto, amenaza la presencia encarnada de Dios en la historia de la humanidad. Porque para la iglesia cristiana, entenderse a ella misma en relación con la ciudad de Dios, debe comenzar por entenderse a sí misma en relación con Israel»<sup>153</sup>.

## 6.2. *La historia de Abraham*

Para introducir su enfoque que vincula la teología, la moral y la narrativa Pinches acude a la historia del patriarca Abraham. En concreto analiza *Génesis* 12, 1-4 donde Abraham es llamado por Dios para dejar la tierra paterna y para recibir la promesa de una gran descendencia. Aquí, afirma nuestro autor, empieza una obra que creará un pueblo que lleva una historia por la cual la historia de todos los pueblos puede ser contrastada.

En primer lugar a Pinches le llama la atención el hecho de que Dios pida a Abraham irse de la casa de su padre. Es significativo, ya que es en la casa de nuestros padres donde aprendemos a hablar, y también a describir el mundo donde vivimos. Los sonidos que aprendemos a emitir de pequeños no pueden referirse a «objetos» a menos que esos objetos tengan un lugar significativo en el conjunto de prácticas dentro de las cuales han sido formados. Para nuestro autor los padres actúan de nexo entre sus hijos y el mundo, en el sentido que un padre *da, muestra* a su hijo el mundo, pero no a base de señalar con el dedo a una estrella para que el niño lo siga con la mirada, sino *compartiendo* y viviendo ese mundo con él.

«El mundo que recibimos –a medida que aprendemos a hablar y actuar– es nuestro *mundo moral*. En casa de nuestros padres aprendemos a estar dentro de una moral del ‘nosotros’. Somos aceptados en un pueblo que observa y actúa en el mundo de una forma característica, y que estamos llamados a compartir»<sup>154</sup>.

Otro pasaje que Pinches utiliza para hacer estas reflexiones es Génesis 15 donde se nos cuenta que Dios le muestra a Abraham las incontables estrellas del cielo y le promete una gran descendencia. Nuestro autor observa que al contemplar Abraham las estrellas, su atención no estaba dirigida a sus nietos y a los hijos de sus nietos. Más bien, lo que contempla es un futuro nuevo que está a la vez conectado al presente que vive, así como al presente que él va a transformar. Por eso lo que Abraham cree, debajo de las estrellas, es que el Dios que está cerca de él, tiene intenciones de intervenir en la humanidad. Y que el glorioso futuro –que se vislumbra fugazmente– tiene una intrínseca conexión con lo que está sucediendo ahí mismo entre Dios y el patriarca. Pinches afirma que en ese momento el mundo bíblico se convierte en *escatológico*, y de ese modo permanece. Por eso cuando Dios le muestra las estrellas a Abraham le está poniendo en la situación de valorar el presente, con los problemas que comenzarán a aparecer. Aunque es importante esa mirada al cielo, no se

entendería correctamente, opina Pinches, si no se vuelve esa mirada a la tierra. Dios orienta a Abraham también a los asuntos y tareas concernientes al ritual de ratificación de la alianza<sup>155</sup>. Dichas tareas son reorientadas por la visión escatológica anteriormente mencionada. El hecho que al inicio de la propuesta de Dios a Abraham aparezcan ya malos presagios<sup>156</sup>, quiere decir que el hecho de ser el pueblo elegido por Dios para establecer una alianza no implica que todo será triunfalismo. Habrá dificultades.

Pinches relaciona estas dificultades con el anuncio de la pasión que, muchos siglos después realizaría reiteradas veces Jesucristo. Según él, el evangelista san Marcos pretende claramente desviar a sus lectores de la tendencia a esperar al Mesías viniendo con fuerza a expulsar al poder romano opresor. De la misma manera, las expectativas de Abraham expresadas o descritas en términos de descendencia y de una vida exitosa, son reorientadas en el sueño donde éste tiene la visión.

«El sueño aterrador [la visión] presenta a Abraham (y a nosotros) una noción nueva y sorprendente: la esperanza de la promesa en realidad incluye un profundo sufrimiento. Al despertar, podemos imaginar su respuesta: ¿Qué tipo de promesa es esta si se trata de oscuridad y sufrimiento? Mi padre habría llamado a una promesa de este tipo una ‘amenaza’. A lo que Dios pudo haber respondido: Tú ya no estás en casa de tu padre. Aquí, bajo las estrellas (...) tú estás en mi casa. Y en mi casa, tú y tu descendencia deben llegar a aprender todo un nuevo conjunto de descripciones»<sup>157</sup>.

De estas reflexiones podemos extraer que para Pinches el cristiano de cada época se debe ver insertado en la historia humana, no como un elemento aislado y sin vínculos con sus antepasados o con su posteridad. Sino todo lo contrario. Su configuración moral se formará en gran medida de lo vivido en el hogar paterno. El conjunto de descripciones morales estarán situadas convenientemente. Las prácticas que se incorporarán al propio bagaje serán las que veamos arraigadas en los nuestros. Y Dios quiere que seamos de los suyos, que vivamos su propia historia, que formemos parte de su narrativa y para esto prepara un pueblo que nace en un sitio determinado, que tendrá un andar acompañado por su mirada, a pesar de las infidelidades y negaciones, pero llamado a tener un horizonte universal, que trascienda fronteras. Y para afirmar aún más su deseo de compartir su historia con la de los hombres Dios se encarna en la Persona de Jesucristo.

### 6.3. *Los evangelios en clave de narrativa teológica*

Para lograr la unión de lo moral con lo humano se exige que la acción moral genuina ingrese dentro de alguna historia humana que no solo nos limitemos a leer o a examinar, sino más bien a vivir. Según Pinches para los cristianos esto está muy facilitado ya que las historias de Jesús que se narran en los evangelios no permiten a sus lectores permanecer distantes. «No nos permiten comprender el mundo del que hablan separado de nuestro propio mundo»<sup>158</sup>. Y también afirma que no leeríamos bien esos textos si no nos vemos a nosotros mismos en el papel de discípulos, respondiendo a la pregunta: «¿Quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15) De este modo, sostiene nuestro autor, asegurar que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios requiere que la afirmación no sea meramente una descripción literal de eventos pasados, sino también un evento que viene a nuestro presente. Un presente acerca de nosotros, de nuestras vidas, del mismo modo que lo fue en la vida de los discípulos.

También sostiene que es posible extraer de los relatos del evangelio una relación sobre las descripciones morales de las acciones que venimos considerando en los apartados anteriores. Según Pinches existe un vocabulario del actuar cristiano que surge de las afirmaciones acerca de Jesucristo, su vida y enseñanzas. También esto implicará que existirán un conjunto de descripciones que las contrastan o complementan.

Conocer la vida de Jesucristo que se relata en los evangelios ayudará a sus lectores a reproducir en sus vidas los ideales que se transmiten. Pero no como una aplicación fría de un criterio de actuación. En concreto, sostiene Pinches, qué acción será la adecuada, entre un gran número de posibles, para una persona en un momento puntual responderá a la diversidad de verdades acerca del mundo que se aplica a la persona en cuestión. Entra en juego la virtud de la prudencia. Aquellos que actúan prudentemente son los que se han ejercitado también en las virtudes cardinales de la templanza, fortaleza y justicia. Para los cristianos estas son verdaderas virtudes al ser transformadas por la caridad. Doblemente verdaderas ya que los cristianos aprenden las virtudes de las historias de un judío del siglo I que «todo lo ha hecho bien» (Mt 7, 37) y de las historias posteriores de los santos que lo siguieron como también de los primeros como Abraham. Por lo tanto incluso un término tan importante como el de la «fe» debe ser vinculado por los cristianos con el actuar específico de un hombre originario de Ur que dejó la casa de su padre por la llamada de Dios.

«Esta transformación incluye que la prudencia esté en una armonía escatológica (...) La comunidad prudente que lleva consigo y a la vez es llevada por la historia del Dios de Abraham y por la de Jesús de Nazaret, no propuso confeccionar una lista de actos buenos y malos, sino más bien formar un pueblo en la historia, un pueblo lo suficientemente en sintonía con las realidades del mundo relatado en la historia, con el fin de ser capaz de vivir en cualquier época. Esta es la responsabilidad de los cristianos en todo tiempo y lugar: actuar en el mundo conforme a la verdad revolucionaria de que no es sólo nuestro mundo, sino también el mundo de Dios»<sup>159</sup>.

#### 6.4. *Narrativa y escatología*

Teniendo en mente el contenido de los apartados anteriores podemos decir que para Pinches entender a fondo y poder realizar una correcta descripción y calificación de una acción humana particular, no sería viable sin ponderar, lo más profundo posible, la narrativa del sujeto. Una narrativa que suponemos orientada a un fin que supera lo temporal.

«Las historias, no sólo relatadas sino vividas, colocan cualquier acción en el contexto que le corresponde, que incluye su compleja relación con las circunstancias y el carácter. O mejor, dicho de otro modo, la significación moral que hunde sus raíces en la naturaleza misma de la acción humana no tiene sentido con una descripción, como por ejemplo: que “Sue se sienta sobre Sam”, a menos que esa acción esté relacionada por la narrativa de qué Sam y qué Sue se tratan, y qué circunstancias contextualizan este particular. (...) Las acciones y omisiones están perfectamente unidas en su relación con la narrativa»<sup>160</sup>.

Según nuestro autor, esto ayuda a entender mejor lo que se dijo en el apartado cerca del debate que tuvo lugar con la publicación de la encíclica *Veritatis Splendor*. Pinches sostiene que a pesar de las posibles apariencias y no obstante el difícil uso del término «acto intrínsecamente malo», Juan Pablo II ha tenido un mejor y más claro entendimiento de la acción humana que sus críticos. En relación con la recién mencionada necesidad de narrativa, queda claro que de la acción «Sue se sienta sobre Sam» no se puede decir nada acerca de la bondad o maldad (si es correcta o no) de lo que hace Sue hasta que sepamos algo más de la narrativa de Sue y Sam y de las particularidades del hecho. Nuestro autor plantea entonces que si se cambia la acción por «Sue asesinó a Sam» no nos hace falta ir a las narrativas concretas para realizar el juicio de que esa acción está mal. Aunque de todos modos necesitaremos conocer la na-



rrativa para alcanzar mayores matices de juicio y saber cuán malo es, o que tipo de pecado es. «Es en éste sentido que podemos decir que «asesinar» es intrínsecamente malo. A saber, el asesinato es un acto intrínsecamente malo, porque no necesitamos más detalles circunstanciales (una narrativa completa) acerca de un homicidio para saber con certeza que está mal. O, dicho de otra manera, aunque tengamos cualquier detalle adicional verdadero de la situación de un asesinato particular, sabemos que será insuficiente para hacer de este acto algo correcto»<sup>161</sup>. Esto es así para nuestro autor porque cada acto lo considera, en virtud de ser un acto humano, con un *bogar*<sup>162</sup> en narrativa. Quiere decir que cada descripción de acciones humanas ha comenzado el proceso de encarnar lo que se realiza en una narrativa. Ya que en la medida en que un acto es considerado una acción humana requiere de su correspondiente narrativa que es inseparable a la misma. Por lo tanto para Pinches no sería adecuado si, en primer lugar, describimos la acción, y en un segundo paso realizamos un análisis moral y de juicio, para alcanzar una «descripción moral». Estaríamos, de este modo, separando o extrayendo algunas acciones de la narrativa que las sostiene y explica.

Pensamos que es importante insistir en otras maneras de explicar estas ideas de nuestro autor. Para Pinches los actos humanos nunca se sitúan al margen de una narrativa. No es que los actos adquieren su significación humana una vez que un narrador los plasma en una historia. Sino que el actuar y la narración están íntimamente entrelazadas precisamente porque cuando narramos o describimos, pretendemos decir lo que en realidad fue realizado. Por eso es que el contar y relatar –una y otra vez– la misma historia de una acción particular tiene tanta importancia. No es un simple volver a imaginársela, como si la narrativa de la acción estuviese establecida cuando se realizan los hechos, para después ser manipulada por los narradores. «Más bien es un asunto muy serio el seguir descubriendo qué es lo que se hizo. Cualquier historia, necesita una re-evaluación constante en relación con la verdad»<sup>163</sup>.

Con la relación existente entre narrativa y acción, Pinches se ha propuesto mostrar dos puntos claves. El primero la interrelación entre moralidad, acción y narrativa. Siguiendo la doctrina de santo Tomás de Aquino, sostiene que la acción humana es necesariamente acción moral. Más adelante, coincidiendo con A. MacIntyre, ha afirmado que la acción humana supone una narrativa. De aquí, concluye que una moral se puede plantear adecuadamente a través de una narrativa. El segundo es que vale la pena considerar la concepción escatológica de los cristianos para una adecuada comprensión del obrar

moral. Ya que esta consideración se basa en las acciones y las historias del presente, las acciones realizadas u omitidas hoy no se sitúan en relación con la comprensión moral dominante de ésta época, sino más bien en relación con el *éschaton*. De este modo, el mundo será entendido correctamente en términos del *mundo por venir*.

«Los cristianos deben emprender la tarea de demostrar que el reino de Dios está entre nosotros, incluso ahora»<sup>164</sup>.

Nuestro autor ve que la continuidad y perpetuación del mensaje cristiano, que está abierto a todos sin excepción, se dará si la historia y sus descripciones se basan en la veracidad de esas historias y esas descripciones acerca del mundo. Así mismo Pinches observa que la veracidad de una narrativa particular y las descripciones que se relacionan con estas, son la misma cuestión que la veracidad de la moralidad, ya que se vio que las acciones morales, es decir toda acción humana presupone una narrativa. Este punto, para nuestro autor, lleva consigo que toda narrativa que pretenda ser verdadera deberá permitir a las personas vivir y actuar dentro de ella.

«Extendido a los cristianos, cuya historia es escatológica, si la historia cristiana es verdadera, debería haber ahora un pueblo que esté fielmente viviendo en ella. Esto significa que los criterios de veracidad de la narrativa cristiana en realidad son más estrictos que si los criterios de veracidad son concebidos en una forma más general»<sup>165</sup>.

Por otro lado Pinches piensa que si un sistema moral es tomado simplemente como un conjunto de descripciones del actuar (y del no actuar) que se sigue de una narrativa acerca de la vida humana en el mundo, es muy posible que no hayamos descubierto todavía en qué consiste la acción moral verdadera y su correcta descripción; y significaría que no hemos descubierto aún la verdadera narrativa humana y la verdadera naturaleza en el mundo. La siguiente cita amplía la explicación:

«Hay una analogía importante entre el papel clave que desempeña la teleología en la comprensión de la acción humana de Aquino (al igual que Aristóteles), y la estructura escatológica de la teología cristiana. Escatología, sin embargo, implica comunidad, y por lo tanto, implica el ámbito político, mientras que la teleología no. Por supuesto, la teleología de Aristóteles, y Tomás de Aquino después de él, conduce a lo político ya que sostiene que los seres humanos son

por naturaleza animales políticos. Pero se podría romper esa conexión y aún así tener una teleología. La estructura escatológica de la teología cristiana, no obstante, implica a la comunidad, en el sentido de que no señala solo *mi* fin como una criatura de tales características (incluida la política), pero señala *nuestro* fin común y compartido en el reino de Dios»<sup>166</sup>.

Que la escatología implique a la comunidad significa para Pinches que el horizonte vital que tiene cada persona no es construido en solitario, aisladamente. Si no más bien dentro de una sociedad determinada con un *telos* definido y que es participado, al menos de modo implícito, por todos los miembros de la comunidad. Y esto para nuestro autor exige que «para los cristianos la existencia de la iglesia, la iglesia verdadera, en cualquier época es un criterio necesario para la verdad de su narrativa escatológica»<sup>167</sup>. De este modo la teología cristiana –que está al servicio de la comunidad que se sabe portadora de la verdad– debe servir de indicador de dicha verdad. También sostiene que la ética cristiana no puede pretender aglutinar las descripciones de las acciones u omisiones adecuadas a una narrativa dentro de un principio moral fundamental. Ya que para él la ética cristiana deberá investigar críticamente la rica variedad de acciones humanas (y omisiones) que surgen de las descripciones históricas y teológicas de nuestro mundo, bajo la luz del llamado de Dios al pueblo de Israel y bajo la luz del envío de su Hijo a vivir y a dar la vida por Él.

---

## Notas

1. Ch. PINCHES, *Theology and Action: After Theory in Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, p. 8. De aquí en adelante citaremos este libro con las siglas «TA» y el número de página correspondiente.
2. TA, p. 15.
3. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pp. 252-257; 261; 273.
4. TA, p. 16.
5. TA, p. 20.
6. Cfr. D. DAVIDSON, *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 42-43; 58-59; D. DAVIDSON, *Essays on actions and events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
7. TA, p. 21.
8. TA, p. 23.
9. Cfr. A. I. GOLDMAN, *A theory of human action*, Princeton University Press, Princeton, 1976. En inglés serían: «act types» y «act tokens».
10. El ejemplo lo toma de C. GINET, *On action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 73.
11. En castellano se entiende como la relación del acto causante de la acción con el efecto de dicha acción.
12. Cfr. TA, p. 26.
13. TA, p. 27.
14. G. E. M. ANSCOMBE, *Under a Description*, *op. cit.*, pp. 219-233.
15. Anscombe sostiene que el silogismo práctico de Aristóteles ha sido indebidamente circunscrito al ámbito de la moral, al mismo tiempo que ha sido utilizado con un interés moralizante. Es verdad que las preguntas éticas tienen un lugar privilegiado dentro de los interrogantes cotidianos que los seres humanos nos planteamos, pero esto no justifica una exposición y utilización reductiva del razonamiento. Será una gran estudiosa de la voluntad e intencionalidad humana, convencida que una buena ética no es posible si no se fundamenta en una correcta y sana psicología que contemple al hombre en su totalidad y complejidad, ya que las dicotomías propias de las antropologías del pensamiento moderno han diseccionado al hombre. Cfr. R. A. PARDO MANRIQUE, *Vida virtuosa como realización de la vida humana en el pensamiento anglosajón: G. E. M. Anscombe y A. Ch. MacIntyre*, Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004.
16. Anscombe aclara en su artículo que la expresión «Toma la que prefieras» no debe entenderse que somos libres para escoger cualquier descripción respecto a una acción. Ella afirma que para cada acción hay un conjunto de descripciones verdaderas y otro, mayor aún, de descripciones falsas. Anscombe solo se refiere a las verdaderas. Si es verdadera la descripción responderá a la pregunta: «¿Qué es lo que realmente está pasando, o ha pasado aquí?».
17. La frase original en inglés de Anscombe es «bare particular country» que no tiene una traducción y un sentido directos. Hemos optado por una traducción que conserva el sentido de la

- expresión. En [www.wordreference.com](http://www.wordreference.com) se encuentra una explicación de la frase que afirma que el «*bare particular*» de algo se refiere a una sustancia que no tiene propiedades que le permitan existir por sí misma.
18. TA, p. 33.
  19. Cfr. Ch. PINCHES, «On Form and Content in Christian Ethics», *Sophia* 26 (1987) 6.
  20. Cfr. J. FLETCHER, *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, p. 123. Joseph Fletcher (1905-1991) fue pastor episcopaliano. Ha escrito extensamente sobre bioética.
  21. TA, p. 38. El agregado entre corchetes es nuestro.
  22. «Concepción común a todos los sistemas filosóficos que tratan de reducir los seres y fenómenos del universo a una idea o sustancia única, de la cual derivan y con la cual se identifican». *Diccionario de la Real Academia Española*, 22ª ed., 2001.
  23. TA, p. 51.
  24. TA, p. 53.
  25. Cuando nuestro autor habla de *iglesia* hay que tener presente que no se refiere solo a la Iglesia católica. Charles R. Pinches pertenece a la *Episcopal Church* (cfr. [www.episcopalchurch.org/page/history-episcopal-church](http://www.episcopalchurch.org/page/history-episcopal-church)) Igualmente pensamos que es muy interesante que asocie la comprensión del evangelio a lo que la Iglesia dice de estos, es decir a la Tradición.
  26. TA, p. 55.
  27. TA, p. 57.
  28. Para esta breve introducción hemos consultado: G. DEL POZO ABEJON (dir), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, BAC, Madrid, 1994; E. MOLINA y T. TRIGO (eds.), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, Eiunsa, Madrid, 2009.
  29. Un antecedente importante en el debate moral de la segunda mitad del siglo XX fue la publicación en 1968 de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI. Posteriormente se sucedieron publicaciones en gran número de autores que, en abierto desacuerdo con el contenido y la forma del documento, propusieron sus propias alternativas, buscando una comprensión moderna y actualizada de la tradición moral de la Iglesia. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *La encíclica «Humanae vitae» signo de contradicción*, Ediciones Fax, Madrid, 1969, pp. 7-12, 50-54; L. CICCONE, *Humanae vitae: analisi e commento*, CIC, Roma², 1989, pp. 5-19; J. E. SMITH, *Humanae Vitae: a generation later*, Catholic University of America Press, Washington, 1991, pp. ix-xvi, 1-35.
  30. «El Papa habla de «una verdadera crisis» de la teología moral en el período posconciliar «por ser tan graves las dificultades derivadas para la vida moral de los fieles y para la comunión en la Iglesia, así como para la existencia social justa y solidaria» (n. 5). La crisis ha sido alumbrada desde dos focos culturales: el primero es la separación que la cultura hace de la libertad y la verdad; y el segundo es la separación de la moral y la fe, que constituye el reflejo teológico e intraeclesial del primer foco y lleva hasta negar la competencia del Magisterio en materia moral (n. 4)». G. DEL POZO ABEJON (dir), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, BAC, Madrid, 1994, p. 200.
  31. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 51.
  32. Cfr. «*Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*» y «*Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor*» en M. RHONHEIMER, *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.
  33. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, n. 47. De aquí en adelante citaremos esta encíclica solo por su nombre y el número correspondiente.
  34. El proporcionalismo sostiene la ponderación de los valores y bienes que se persiguen. Se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista de un bien más grande o del mal menor, que sean efectivamente posibles en una situación determinada. Cfr. *Veritatis Splendor*, n. 75.
  35. TA, p. 63.

36. Cfr. *Veritatis Splendor*, n. 78.
37. Es interesante subrayar que para Pinches lo más conocido de la encíclica *Veritatis Splendor* es la defensa que hace el Papa de que hay actos que son intrínsecamente malos, contra ciertas teorías éticas modernas que han sugerido y sugieren lo contrario.
38. *Veritatis Splendor*, n. 48.
39. TA, p. 67.
40. *Veritatis Splendor*, n. 78.
41. TA, p. 68. La cursiva es nuestra.
42. Cfr. A. SARMIENTO, E. MOLINA y T. TRIGO, *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, 2013, pp. 240-242; E. MOLINA, *La «moral de la responsabilidad». El consecuencialismo*, en E. MOLINA y T. TRIGO (eds.) *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2009, pp. 144-147.
43. *Veritatis Splendor*, n. 80. El destacado en cursiva es nuestro.
44. TA, p. 69.
45. TA, p. 70.
46. Cfr. «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick» y «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor», que se pueden encontrar en M. RHONHEIMER, *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.
47. Se puede observar la relación que se da aquí con el concepto de Anscombe de «bare particular country» que traducimos como «área de particulares aislados» para hablar de que no se puede analizar el actuar humano correctamente si se lo considera desasido de su contexto vital adecuado.
48. TA, p. 73.
49. Este artículo se puede encontrar en Ch. R. KACZOR (ed.), *Proportionalism: for and against*, Marquette University Press, Milwaukee, 2000, pp. 60-98.
50. Lisa Sowle Cahill hizo su Ph. D. en 1976 en la University of Chicago Divinity School dirigida por James Gustafson quien la presentó a Richard McCormick y a Charles Curran que han influido en su carrera y en su teología moral. Fue presidente de la *Catholic Theological Society of America* y la *Society of Christian Ethics*.
51. En el n. 80 de la *Veritatis Splendor* se puede leer: «Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables». Curiosamente Cahill en su artículo no incluye el aborto.
52. Pinches entiende que estos «desvalores» serían los elementos malos o incorrectos que se analizan antes de un acto particular. En la manipulación de la consideración de la acción, estos desvalores podrían aumentar o disminuir, de acuerdo a cómo se relacionen con el conjunto de circunstancias por las cuales pueden considerarse moralmente relevantes.
53. TA, p. 77.
54. TA, p. 78.
55. TA, p. 79.
56. Ch. PINCHES, «Human Action and the Meaning of Morality: A Critique of Jean Porter on Action and Aquinas», *Pro Ecclesia* 12 (2003) 147. La cursiva es nuestra.
57. Cfr. J. COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 78-89; 94-97. Se explica con profundidad la tesis de McCormick

sobre el objeto expandido y la crítica de Rhonheimer sobre la cuestión. No nos detenemos a desarrollar estas ideas.

58. TA, p. 82.
59. TA, p. 84.
60. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 7, a. 3.
61. TA, p. 85.
62. JUAN PABLO II, Homilía de la Santa Misa en el comienzo de Pontificado, Plaza de San Pedro, 22-X-1978.
63. TA, p. 87. El destacado en cursiva es nuestro.
64. TA, p. 88.
65. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 3.
66. TA, p. 90.
67. TA, p. 90.
68. Nuestro autor realiza una aclaración que nos resulta interesante comentar brevemente. Intenta prevenir de la posibilidad de mal interpretar –al estudiar la *Prima Secundae* de Santo Tomás– la noción de que los actos humanos y los actos morales son lo mismo. En la medida en que los actos humanos son actos morales, se sigue que las descripciones de los actos, sus nombres, junto a cualquier elaboración descriptiva, tienen ya una trascendencia moral desde el comienzo. Esto señala que al describir se aplica un juicio moral y, en muchos casos, llevan ese mismo juicio en sus nombres. Sin embargo, esto no implica que la labor del juicio moral se complete por la descripción inicial de un acto dado. Es más, es ahí donde comienza todo. La facultad de emitir juicios involucra todo lo que hacemos, como así también todo lo que vemos y entendemos sobre el actuar de otros.
69. Como vimos en el segundo apartado de este capítulo, Ascombe sugiere elegir una descripción de las muchas descripciones verdaderas posibles de una acción, hasta que se ajuste realmente a lo que fue realizado en la acción considerada. Pinches aclara que esto no significa una arbitrariedad en la elección de la descripción, sino más bien que dentro de las descripciones posibles, existirán algunas o alguna que mejor encaje con lo que la persona hizo y con cómo tiene que ser entendido y nombrada esa acción, considerando que todos los actos humanos son actos morales.
70. TA, p. 93.
71. Ch. PINCHES, «Human Action and the Meaning of Morality», *op. cit.*, p. 148.
72. Nuestro autor también observa que Santo Tomás habla de actos que son *moralmente insignificantes* pero esto no quiere decir que sean moralmente indiferentes.
73. TA, p. 95.
74. M. Rhonheimer ofrece un claro ejemplo: Una deportista que consume un preparado inhibitorio de la ovulación para participar en unas Olimpiadas con la finalidad de evitar la menstruación. El *genus naturae* de esta acción es el mismo que el de la anticoncepción, que apunta a evitar las consecuencias generativas de la actividad sexual. Pero se aprecia que la identidad moral y, por tanto, el objeto moral de la acción son distintos. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, pp. 161-163.
75. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 3.
76. TA, p. 95.
77. En realidad nuestro autor los llama «*fularming*», pero no es una palabra traducible al castellano porque ni siquiera existe en inglés. Hemos optado por una aproximación para no perder el sentido del ejemplo propuesto.
78. TA, p. 96, nt. 7.
79. TA, p. 106. La referencia que sale entre paréntesis es la *Suma Teológica* I-II, q. 55, a. 2.
80. Quizás a través de otro mecanismo, como un principio moral monista Cfr. § 2. 4. de este capítulo.
81. TA, p. 107.

82. TA, p. 109.
83. Cfr. Ch. PINCHES, «Principle Monism and Action Descriptions: Situationism and its Critics Revisted», *Modern Theology* (1991) 251.
84. En efecto, nuestro autor piensa que Santo Tomás, aunque trata de colocar los actos en las diferentes especies, no se siente obligado a desarrollar un sistema exhaustivo de clasificación de los actos. En concreto, opina, esto es lo que sugiere el Aquinate al dejar indeterminada la categoría de actos moralmente insignificantes.
85. Es lo que Santo Tomás explica en la *Suma Teológica*, I-II, q. 18, a. 8.
86. TA, p. 119.
87. TA, p. 120.
88. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 7, a. 1-4.
89. TA, p. 124.
90. No obstante, nuestro autor comenta la enseñanza del Aquinate de que las circunstancias pueden también, en cierto modo, formar parte de la especie del acto. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II q. 18, a. 10.
91. Charles Pinches aclara que el hecho de nombrar un acto no implica siempre que tenga un nombre moral. Ya que nombrar las acciones tiene otras funciones que evaluarlas moralmente.
92. TA, p. 129, nt. 10.
93. Cfr. Capítulo II, § 3.2.
94. TA, p. 137.
95. El autor afirma que «El difícil propósito de este libro [*Theology and Action*] es revertir este movimiento, y retornar la acción humana a sus diversos *bogares humanos* –que es, como hemos sugerido en relación con el ejemplo de MacIntyre, recordar que las acciones humanas deben ser al menos mínimamente inteligibles–». TA, p. 160.
96. TA, p. 160.
97. Nuestro autor ha escrito un artículo sobre la relevancia moral de la diferencia entre «matar» y «dejar morir». Cfr. Ch. PINCHES, «Moral Relevance in the Killing/Letting Die Debate», *The Southern Journal of Philosophy* 25 (1987) 193-205.
98. TA, p. 169.
99. Cfr. J. RACHELS, «Active and Passive Euthanasia», *New England Journal of Medicine*, 292 (1975) 78-80. James Rachels es un filósofo moral estadounidense. Recibió su doctorado en 1967 en la University of North Carolina, Chapel Hill, dirigido por los profesores W. D. Falk y E. M. Adams. Ejerció la docencia en la University of Richmond, New York University, University of Miami, Duke University, y en University of Alabama en Birmingham, donde pasó los últimos veintiséis años de su carrera. Es autor de «*The End of Life: Euthanasia and Morality*» (1986), «*Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*» (1990), «*Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*» (1997), entre otros.
100. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 72, a. 6.
101. TA, p. 172, nt. 8.
102. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 3. Cuando el autor de este trabajo escribió esto, un suceso que tuvo mucha repercusión mediática fue el hundimiento de un barco de la empresa Costa Crucero cerca de la orilla de la isla italiana de Giglio (enero de 2012). Al parecer el piloto Francesco Schettino –que contaba con varias décadas de experiencia– no previó que al acercarse tanto a la costa del pueblo que visitaban existía un riesgo elevado de golpear la nave contra las formaciones rocosas (que él debía conocer), cosa que finalmente sucedió y el barco encalló. Murieron ahogadas 30 personas.
103. TA, p. 180.
104. TA, p. 184.
105. Cfr. S. HAUERWAS, *Vision and virtue*, *op. cit.*
106. El que justamente el hombre ágil no *alcanza a ver* al pasar de largo por encima del cadáver.
107. TA, p. 188.



108. Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 69-76. En esta línea se sitúa el documento publicado en 2009 por la Comisión Teológica Internacional, titulado *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Cfr. T. TRIGO (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, Eunsa, Pamplona, 2010.
109. «Love is an indispensable tie between a metaphysics of human sociality (i.e., the gratuity of creation), natural law, and an analysis of institutions», cfr. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, «Natural Law and the Language of Love», *Journal of Moral Theology* 1 (2012) 119.
110. Cuando nuestro autor habla de instituciones está pensando en gobiernos, asociaciones, juntas de gobierno educativas, organizaciones profesionales, gremios, asociaciones de comercio, etc. Se supone que deben perseguir con sus fines la excelencia de la vida humana y, como buscan un bien para el hombre, sus regulaciones y normas son vinculantes.
111. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, «Natural Law and the Language of Love», *Journal of Moral Theology* 1 (2012) 119.
112. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2.
113. Quizás porque establecen sus fines al margen de los bienes humanos ordenados al fin último del hombre.
114. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 120.
115. *Ibid.*, p. 127.
116. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 1.
117. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 127.
118. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 3. El Aquinate aclara que esto es así supuestas las demás condiciones que se necesitan para construir una ley (cfr. I-II, q. 91, a. 2-4).
119. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 128.
120. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 109, a. 3.
121. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 136.
122. En relación con este asunto, dice santo Tomás en la *Suma Teológica*, I-II, q. 109 a. 3.: «amar a Dios por encima de todo es algo connatural al hombre, como lo es a cualquier creatura, racional o irracional, y aun inanimada, según el modo de amar que compete a cada una de ellas. Y la razón está en que cada uno apetece y ama por naturaleza aquello que corresponde a la disposición natural de su ser, pues, como dice el Filósofo en II Physic., cada cosa obra según lo que es. Pero es evidente que el bien de la parte se ordena al bien del todo. De ahí que cada cosa particular ama su propio bien, incluso con apetito y amor natural, en orden al bien de todo el universo, y este bien es Dios. Por eso dice Dionisio en el libro De div. nom. que Dios dirige todas las cosas al amor de él mismo».
123. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 138.
124. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 38.
125. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 145.
126. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 19.
127. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 136.
128. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 4.
129. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90.
130. Cfr. S. J. POPE, *Human Evolution and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 294.
131. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 125.
132. BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 1.
133. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 126.
134. BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 36.
135. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 1.
136. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 130.
137. *Ibid.*, p. 139.

138. Pinches también se refiere a las descripciones morales como «fábricas de moralidad» que conforman signos o instancias de la ley natural.
139. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 20, a. 1.
140. Ch. PINCHES y D. MATZKO MCCARTHY, *op. cit.*, p. 140.
141. En la actualidad Pinches está trabajando en la publicación de un libro sobre la ley natural.
142. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2.
143. E. MOLINA y T. TRIGO (eds.), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, Eiunsa, Madrid, 2009, p. 92.
144. Algunas de las acotaciones que realizamos en estos párrafos se apoyan en las sugerentes reflexiones tomadas de A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural, op. cit.*, pp. 37-88.
145. *Ibid.*, p. 74.
146. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 3c.
147. «la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una heteronomía, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad. En realidad, si heteronomía de la moral significase negación de la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la Alianza y de la Encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría divina y a la dignidad de la persona humana», Enc. *Veritatis Splendor*, n. 41.
148. A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural, op. cit.*, p. 87.
149. Cfr. Capítulo II, § 5.3.3.
150. Pinches pone el ejemplo de la práctica de la esclavitud. Afirma que esta práctica se la podía comprobar por el hecho de que se podía asumir que un hombre de raza negra trabajando en el campo en el sur de los Estados Unidos en 1840 era un esclavo. Al ser una práctica, la esclavitud necesitó de ciertas actitudes, capacidades para sostenerse.
151. Esta práctica en la antigua Grecia y en Roma consistía en dejar morir a los niños, con problemas de salud, indefensos en el frío de la noche. Una especie de eugenesia.
152. TA, p. 204.
153. TA, p. 223, nt. 25.
154. TA, p. 206. La cursiva es nuestra.
155. Gn 15, 7; 18: «Tráeme una ternera de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón»; «Aquél día el Señor estableció una alianza con Abrán, diciéndole: –A tu descendencia daré esta tierra».
156. Gn 15, 13. «Le dijo a Abrán: –Has de saber que tus descendientes serán extranjeros en tierra ajena, donde los someterán a esclavitud y los afligirán durante cuatrocientos años».
157. TA, p. 212.
158. TA, p. 227.
159. TA, p. 232.
160. TA, p. 217.
161. TA, p. 218, nt. 19.
162. Cfr. apartado 2. 1. de este capítulo.
163. TA, p. 220.
164. TA, p. 222.
165. TA, pp. 222-223.
166. TA, p. 223, nt. 24. Lo destacado en cursiva es nuestro.
167. TA, p. 223. La explicación del alcance del término «iglesia verdadera» no está desarrollado en los textos de Charles Pinches. Recordamos que nuestro autor es miembro de la *Episcopal Church* de los Estados Unidos.

---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	221
ÍNDICE DE LA TESIS	227
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	233
SIGLAS DE LA TESIS	239
RASGOS FUNDAMENTALES DEL PLANTEAMIENTO MORAL DE CHARLES R. PINCHES	241
1. CRÍTICA DE CHARLES PINCHES A LAS TEORÍAS DE LA ACCIÓN	242
1.1. Conductas sin hogar	242
1.2. Teorías analíticas modernas y árboles de acción	243
1.3. Descripción de la acción	247
1.4. Ética de la situación y monismo ético	248
1.5. Una ética cristiana no monista	250
2. EL DEBATE SOBRE LA ACCIÓN Y LA ENCÍCLICA <i>VERITATIS SPLENDOR</i>	251
2.1. Introducción	251
2.2. Debate católico contemporáneo sobre la acción	253
2.3. Intención y motivo de una acción	255
2.4. Visión proporcionalista de la acción	258
2.5. El objeto de la acción moral	261
3. LOS ACTOS HUMANOS	263
3.1. Introducción	263
3.2. Los actos humanos son actos morales	264
3.3. Frente al fisicismo	267
3.4. Descripción de las acciones morales en relación con las virtudes	269
4. LAS ACCIONES HUMANAS: SUS NOMBRES Y USOS	270
4.1. Introducción	270
4.2. Acción y descripción	271
4.3. Nociones y actos morales	274
4.4. Memoria moral compartida	275
4.5. La importancia de no realizar algo	277

5. LEY NATURAL	281
5.1. Ley natural, lenguaje del amor de Dios al hombre	281
5.2. Ley y gracia	285
5.3. Ley natural y Decálogo	286
5.4. Importancia de la pertenencia a la sociedad	287
5.5. Leyes humanas	289
5.6. Ley natural y multi-culturalismo	290
5.7. Valoraciones	292
6. TEOLOGÍA NARRATIVA	294
6.1. Introducción	294
6.2. La historia de Abraham	296
6.3. Los evangelios en clave de narrativa teológica	298
6.4. Narrativa y escatología	299
NOTAS	303
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	311