

Cruz Campos Mariscal

**ÉTICA Y RELIGIÓN EN LA ESPAÑA RECIENTE.
PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS
PARA EL SIGLO XXI**

I.S.B.N. Ediciones de la UCLM
978-84-8427-561-9



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha

Cuenca, 2007

CRUZ CAMPOS MARISCAL

ÉTICA Y RELIGIÓN EN LA ESPAÑA RECIENTE

Problemas y perspectivas para el siglo XXI

Tesis doctoral

Director: Prof. Dr. F. Javier Espinosa Antón

Cuenca, 2006

ÍNDICE

Índice	3
Siglas	13
INTRODUCCIÓN	17

Iª PARTE: AUTORES Y ÉTICAS

1. AUTORES	39
I. A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: EL ABSOLUTO ES EL HOMBRE ...39	
1. NOCIONES ÉTICAS	41
A. Ética y moral	41
A. 1. La moral.....	41
A. 2. La ética.....	44
B. Algunos principios éticos.....	45
B. 1. Lo bueno.....	45
B. 2. La obligación moral	46
B. 3. Criterios de justificación moral	49
B. 4. Relativismo ético y relatividad	50
2. ÉTICA Y RELIGIÓN	53
A. La religión.....	53
B. Religión y moral	54
B.1. La religión entraña cierta moral	55
B.2. ¿La religión fundamenta la moral?	56

C. La ética cristiana	57
D. La ética cristiana filosófica	60
3. RECAPITULACIÓN	61
II. E. GUISÁN: RAZÓN Y PASIÓN SIN RELIGIÓN	63
1. “RAZÓN Y PASIÓN EN ÉTICA”	66
A. ¿Es necesaria la relación ética-religión?	67
B. ¿Son morales las conductas que propugnan los códigos religiosos?	73
2. “ÉTICA SIN RELIGIÓN”	77
A. Sí al método racional	78
B. No a la religión	80
C. Crítica a la religión católica	81
C.1. Moral autónoma, no heterónoma	82
C.2. Los intérpretes: heteronomía y arbitrariedad	84
C.3. ¿Vale la razón en las éticas religiosas?	84
C.4. El escándalo de la cruz	86
D. Ser moral es un derecho	87
E. La felicidad	89
F. Conclusiones	93
F. 1. La ética no se opone a la religión	93
F. 2. La religión sí se opone a la ética	94
F. 3. La religión que se oponga a la ética debe ser desterrada	94
3. RECAPITULACIÓN	95
III. ARANGUREN: ÉTICA ABIERTA A RELIGIÓN	101

1. ÉTICA FILOSÓFICA	102
A. La ética subordinada a la metafísica.....	103
B. La ética subordinada a la teología natural	105
2. ÉTICA Y RELIGIÓN	106
A. Morales teónomas.....	107
B. Moral y religión son dos actitudes distintas	110
C. Distintas relaciones ética-religión.....	111
C. 1. Religión separada de la moral.....	111
C. 2. La religión como parte de la moral	113
C. 3. Moral totalmente autónoma frente a la religión, y religión autónoma frente a la moral.....	114
C. 4. Deísmo y ateísmo éticos: moral sin religión.	116
3. ÉTICA ABIERTA A LA RELIGIÓN	118
A. Por insuficiencia de la actitud ética	118
B. El contenido de la moral.....	120
C. La felicidad.....	122
C.1. La felicidad como contemplación	122
C.2. La felicidad como perfección	123
D. La esperanza	126
E. El amor.....	127
F. Recapitulación.....	129
IV. A. CORTINA: ÉTICA CÍVICA, ÉTICA LAICA.....	133
1. CUESTIONES ÉTICAS Y MORALES	136
2. ¿DÓNDE FUNDAMENTAR LA MORAL?	139
A. ¿En la razón?.....	140

B. ¿Existe algún magisterio ético?	141
C. Ética comunicativa, discursiva o dialógica	142
D. Justificación de la moralidad	145
3. SU PROPUESTA ÉTICA: LA MORAL CÍVICA.....	148
A. Ética de mínimos y éticas de máximos.....	148
A. 1. Justicia y felicidad	148
A. 2. Bienes de justicia y bienes de gratuidad.....	149
A. 3. Las posibilidades de mínimos y máximos	152
A. 4. Relación entre éticas de mínimos y de máximos	152
A. 5. Toda moral es pública.....	154
B. Ética cívica	155
B. 1. Propuestas de la ética cívica	156
B. 2. Principios de la ética cívica	157
B. 3. Derechos humanos y valores guía.....	157
B. 4. Los valores de una moral cívica.....	158
4. LA ÉTICA CÍVICA ES UNA ÉTICA LAICA	160
5. ÉTICA Y RELIGIÓN	161
A. Servicios que ha prestado la religión.....	162
B. Religión y ética son distintas, no rivales	165
C. Religión y ética nacen de la alianza	167
D. Problemas pendientes.....	171
D. 1. Camaleones y dinosaurios.....	171
D. 2. La ética cívica no es un sucedáneo.....	172
D. 3. Ética y religión no son rivales	173
D. 4. Razón y fe.....	174

D. 5. Autonomía y heteronomía	176
E. Ética y religión, mínimos y máximos	177
F. La tarea de las religiones: interioridad y misterio	179
G. Recapitulación	181
V. YURRE: ÉTICA FILOSÓFICA CRISTIANA.....	185
1. La norma subjetiva: la conciencia.....	186
2. La norma objetiva: la naturaleza.....	187
3. Las exigencias de la naturaleza: ley natural	190
4. La obligación moral	193
5. Ética y religión	195
6. Recapitulación	196
VI. M. VIDAL: TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA	201
A. MORAL DE ACTITUDES: EL <i>ETHOS</i> CRISTIANO.....	206
1. Fundamentar la moral	206
2. Estructura antropológica de la moral	211
A. Las coordenadas antropológicas del obrar moral.....	212
B. Estructura formal del obrar humano	212
C. Las expresiones del comportamiento moral: opción- actitud-acto.	214
3. La moralidad cristiana	215
A. El valor moral.....	215
B. La norma moral	217
C. La ley positiva: determinación de la norma y del valor	218
4. La conciencia moral cristiana	220
A. Concepción personalista de la conciencia.....	221

B. La conciencia: norma interiorizada de moralidad.....	221
5. Moral social y de la persona: respeto a la ética racional.	224
A. Dialéctica sagrado y profano.....	224
B. Lo específicamente cristiano en la ética social.	226
B. ÉTICA Y RELIGIÓN	227
1. Ética autónoma, ética civil	229
2. Ética cristiana.....	237
3. Ética racional y moral cristiana	242
a. No contraposición.....	244
b. Reconocimiento y convergencia.....	244
4. Autonomía teónoma.....	246
5. Recapitulación	249
VII. OTROS FILÓSOFOS	251
VIII. OTRAS ÉTICAS	275
1. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	276
2. ÉTICA SECULAR	288
3. PROYECTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL	305
IX. LA ÉTICA CÍVIL	321
A. LO POSITIVO DE LA ÉTICA CÍVIL.....	327
B. ALGUNOS INCONVENIENTES.....	335
C. LA ÉTICA CÍVIL DESDE LA IGLESIA	343
D. ÉTICA CÍVIL, LIBERADORA Y PLANETARIA.....	348

IIª PARTE: REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

1. TÉRMINOS.....	357
A. ÉTICA	357
B. RELIGIÓN	365
B. 1. Religión y religiones	372
B. 2. Ética cristiana: filosófica y teológica	374
B. 2. 1. Ética filosófica cristiana	376
B. 2. 2. Ética teológica cristiana	377
C. MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN	391
C. 1. Secularización y secularismo.....	396
C. 2. Laicidad y laicismo.....	402
2. EXCLUSIONES MUTUAS.....	409
A. LO QUE LA ÉTICA RECHAZA DE LA RELIGIÓN.....	410
A. 1. Las religiones han motivado males morales	410
A. 2. La religión se despreocupa del hombre	413
A. 3. Un valor supremo: Dios o el hombre	422
A. 4. Dogmatismo	431
A. 4. 1. La revelación	441
A. 4. 2. Lo revelado en ética y moral.....	454
A. 4. 3. El Magisterio de la Iglesia.....	459
A. 4. 4. El Magisterio infalible: lo dogmático	473
B. LO QUE LA RELIGIÓN RECHAZA DE LA ÉTICA.....	486
B. 1. Las éticas ateas contrarias a la verdad del hombre	486
B. 2. Las éticas ateas carecen de fundamento y contenidos universales e incondicionales.....	499

B. 2. 1 La fundamentación	499
B. 2. 2 La universalidad.....	504
B. 2. 3 La viabilidad	506
3. INCLUSIONES	515
A. ÉTICA SOMETIDA A LA RELIGIÓN.....	515
B. LA RELIGIÓN SOMETIDA A LA ÉTICA.....	522
4. RECONOCIMIENTO Y RESPETO MUTUO	537
A. SON DISTINTAS.....	538
B. SON AUTÓNOMAS	544
1. La ética es ética y no necesita de la religión.....	546
2. La religión tiene una dimensión ética.....	550
C. ESTÁN ABIERTAS MUTUAMENTE	556
C. 1. Ética abierta a la religión	558
C.2. La religión lleva consigo la ética.....	568
D. LO QUE SE PUEDEN APORTAR	573
D.1. Aportación de la ética a la religión.....	574
D. 2. Aportación de la religión a la ética.....	579
E. EL DIÁLOGO	589
E. 1. El diálogo filosófico.....	590
E. 2. El diálogo desde la religión.....	592
E. 3. El diálogo desde la Iglesia	598
5. PROBLEMAS DE FONDO	607
A. ÉTICA Y METAFÍSICA: FUNDAMENTAR LA MORAL	609
A.1. Éticas fundadas en la metafísica	610
A. 2. Éticas no fundadas en la metafísica	630

B. RAZÓN Y FE	657
B. 1. El conflicto.....	660
B. 2. Razón y fe: el conflicto no es obligatorio	665
B. 3. La razón: sus posibilidades y sus límites	671
B. 4. La fe remite a la razón	681
B. 5. ¿Dialogar o marchar juntas?	684
Apéndice: Habermas y Ratzinger, un diálogo singular	693
C. LA AUTONOMÍA MORAL.....	701
C. 1. Diferentes sentidos de la autonomía.....	709
C. 2. Dios y la autonomía: heteronomía	715
C. 3. Naturaleza y ley natural	732
C. 4. La autonomía en el Vaticano II	746
C. 5. El posible diálogo.....	750
D. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA, NATURAL Y SOBRENATURAL	759
D. 1. Inmanencia y trascendencia	760
D. 2. Natural y sobrenatural.....	770
D. 3. Aplicación en la relación ética-religión	790
Apéndice: Dificultades de un filósofo ante lo sobrenatural ..	798

IIIª PARTE: CONCLUSIONES

1. LAS DIFERENTES POSTURAS	807
2. LOS PROBLEMAS	810
3. PERSPECTIVAS: DIALOGAR CAMINANDO.....	813
A. LA ÉTICA.....	814

A. 1. La ética exige autonomía	814
A. 2. Lo que aporta la ética	816
A. 3. La ética ha recibido y puede recibir	818
A. 4. Ética abierta.....	821
B. LA RELIGIÓN.....	823
B. 1. Lo que exige la religión.....	823
B. 2. Lo que la religión aporta	827
B. 3. Lo que la religión recibe	828
B. 4. La apertura de la religión	830
4. CUESTIONES SENSIBLES	834
5. EL DIÁLOGO.....	839
A. Más que posible, es necesario.....	839
B. Los límites del diálogo.....	841
C. Superar el diálogo.....	844
BIBLIOGRAFÍA.....	849
1. FUENTES	849
1. A. Libros	849
1. B. Artículos y colaboraciones	850
2. OTROS AUTORES.....	853
2. A. Libros	853
2. B. Artículos y colaboraciones	861

SIGLAS

- CA *Centessimus annus*, encíclica de Juan Pablo II, 1989.
- D DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia, Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1955.
- DH *Dignitatis humanae*, “Declaración sobre la libertad religiosa” del Concilio vaticano II
- DS DENZINGER, H. y A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, Herder, 1965.
- DV *Dei Verbum*, “Constitución dogmática sobre la divina revelación” del Concilio Vaticano II.
- FR *Fides et ratio*, encíclica de Juan Pablo II sobre las relaciones fe y razón, 1998.
- GS *Gaudium et Spes*, “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, del Concilio Vaticano II.
- LG *Lumen Gentium*, “Constitución dogmática sobre la Iglesia” del Concilio Vaticano II.
- OT *Optatam Totius*, “Decreto sobre la formación sacerdotal”, del Concilio Vaticano II.
- VS *Veritatis splendor*, encíclica de Juan Pablo II sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, 1993.
- Biblia**
- 1 Cor *Primera carta a los Corintios*
- 2 Cor *Segunda carta a los Corintios*

1 Jn	<i>Primera carta de San Juan</i>
1 Re	<i>Primer libro de los Reyes</i>
1 Sam	<i>Primer libro de Samuel</i>
1 Tim	<i>Primera carta a Timoteo</i>
2 Tim	<i>Segunda carta a Timoteo</i>
Am	<i>Amós</i>
Col	<i>Carta a los Colosenses</i>
Dt	<i>Deuteronomio</i>
Ef	<i>Carta a los Efesios</i>
Ex	<i>Libro del Éxodo</i>
Flp	<i>Carta a los Filipenses</i>
Ga	<i>Carta a los Gálatas</i>
Gn	<i>Libro del Génesis</i>
Hb	<i>Carta a los Hebreos</i>
Hch	<i>Hechos de los Apóstoles</i>
Is	<i>Isaías</i>
Jos	<i>Josué</i>
Jr	<i>Jeremías</i>
Jue	<i>Libro de los Jueces</i>
Lc	<i>Evangelio según San Lucas</i>
Mt	<i>Evangelio según San Mateo</i>
Rm	<i>Carta a los Romanos</i>
St	<i>Carta de Santiago</i>

INTRODUCCIÓN

La separación entre ética y religión es uno de los rasgos fundamentales de la Modernidad. Hasta entonces la moral era absolutamente dependiente de la religión; de ella recibía la justificación y los contenidos. Las religiones eran fuente de moralidad. Kant es el punto de referencia de la autonomía de la ética frente a la religión; según él, la obligación moral es un imperativo categórico que no puede tener otra justificación que la razón. Si durante mucho tiempo se consideró la moral algo así como el conjunto de conclusiones prácticas de la creencia religiosa, llegada la mayoría de edad de la Modernidad, la ética ha querido ser autónoma; algunos incluso han querido sustituir la religión con la ética.

En los últimos años la fuerza del fundamentalismo religioso, los problemas de choques de culturas y un cierto *revival* de la religión ponen en cuestión la legitimidad y la viabilidad de esa sustitución. Parece que la relación conflictiva vuelve una y otra vez y quizá sea uno de los asuntos fundamentales del próximo futuro.

También desde las sociedades secularizadas, en algunos casos, se echa de menos la seguridad, el impulso y la cohesión que la religión transmitía a la vida moral. Por esta o por otras razones, la verdad es que se ve la necesidad de un rearme moral de la sociedad. Todos estaremos de acuerdo en que lo moral es un componente fundamental de la educación, lo que sin duda plantea si la religión puede o tiene que decir algo al respecto.

Por unos u otros motivos parece que la relación entre ética y religión es una cuestión realmente importante. Así lo expresa J. A. Marina:

Entender la relación entre religión y ética me parece asunto de trascendencia histórica, porque la historia inmediata de la humanidad va a depender de cómo se resuelva este problema¹.

Si nos centramos en la situación española, en el último cuarto de siglo XX, hablar de ética y religión ha sido poco menos que hablar de una confrontación. A partir de la entrada en vigor de la Constitución (1978) y sobre todo con la llegada al gobierno del Partido Socialista (1982), hablar de ética era algo así como hablar de una religión laica, una alternativa a la religión católica que en los cuarenta años de franquismo había marcado las pautas de la moralidad. Se reivindicaba así la autonomía de la ética que debía manifestar su consistencia y su capacidad de renovar la sociedad.

La confrontación se hizo patente sobre todo en el terreno educativo. El 3 de enero de 1979 se ratifican los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, y la regulación posterior² establece la posibilidad de cursar ética o religión³. Entre 1983 y 1992 hay todo un recorrido de encuen-

¹ J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001, 183.

² Órdenes ministeriales de 16 de julio de 1980 sobre "La enseñanza de la religión y moral católicas en los centros docentes de preescolar y educación general básica", y otra de la misma fecha sobre "La enseñanza de la religión y moral católicas en bachillerato y formación profesional".

³ F. SAVATER lo cuenta así: "Penúltimo avatar próximo de la serie, la reciente ordenación educativa de la timorata democracia española, según la cual los alumnos han de elegir en el bachillerato entre cursar, como siempre, la asignatura de religión o sustituirla por una de ética. Los contenidos difieren poco (no es

tros y discrepancias entre la Iglesia y el Estado que acaba en la supresión de la ética como alternativa a la religión en 1983 (al principio a título experimental y luego de manera definitiva con la llegada de la LOGSE). De la ética como alternativa, se pasa al estudio asistido y al final, simplemente nada⁴.

Pero la confrontación no tenía nada de novedosa. En España, a mitad del siglo XIX, se intentó la creación de un proyecto ético para el español que superara el dilema “hombre religioso” (hombre por principio bueno), y “hombre no religioso” (hombre por principio malo). Se intentó el rescate de la dignidad moral, creando unos comportamientos públicos generosos, serviciales, ilustrados, que mostraran ante la sociedad la posibilidad de vivir una existencia digna al margen de la religión y, sobre todo –y aquí radicaba una gran novedad-, sin que ello implicase una actitud agresivamente irreligiosa.

Reforma protestante (libertades religiosa y civil), Revolución francesa y krausismo alemán, dan como resultado un tipo de español ilustrado que dignifica su existencia con los valores personales y públicos a los que servía y con la fidelidad a las tareas colectivas que cultivaba, sobre todo en el orden educativo. Pero la España ofi-

raro que sea el mismo cura quien imparta ambas materias) y plantean bruscamente a la perplejidad juvenil temas “candentes”: el aborto, el divorcio, la droga... Los alumnos terminan suponiendo que la ética es una especie de higiene o gimnasia que aconseja lo que uno debe hacer con el cuerpo; pocos llegan a advertir que, en realidad, a la ética no le preocupa más que lo que uno puede hacer con su alma” (*Invitación a la Ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, 127).

⁴ Las discusiones y vaivenes pueden verse en A. SALAS, J. GEVAERT y R. GIANNATELLI, *Didáctica de la enseñanza de la religión*, Madrid, CCS, 1993, 64 ss., o en C. ESTEBAN GARCÉS, *Didáctica del área de Religión*, Madrid, S. Pío X, 1998, 154-202.

cial no toleró la separación entre cristianismo y ética que preferían los ilustrados, partidarios de quedarse sólo con la ética y distanciarse de la religión⁵.

El pulso permanente y la confrontación del siglo XIX acaba en 1939, pero no porque se solucionen las tensiones o haya acuerdos, sino por la victoria de uno de los bandos que impone su criterio. Entre 1939 y 1965 en España no se permite otra religión que la católica y no hay otra ética que la propia de la religión católica. La España anclada en su Estado católico no ha podido o no ha querido ingresar en la modernidad; esa modernidad que demanda la neutralidad religiosa del nuevo Estado ya establecida desde hace tiempo en los principales países de Europa y América⁶.

En 1965, vigente el franquismo y las Leyes Fundamentales del Movimiento, -algo así como la Constitución de ese tiempo -, concluye el Concilio Vaticano II y promulga un decreto defendiendo la libertad religiosa⁷ que consiste en “que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y

⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid, Cristiandad, 1977, 124-127.

⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1998, 166.

⁷ “Declaración Dignitatis humanae”, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1968⁶, 782-804. Se cita “DH” y el número correspondiente.

en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”⁸. Cada persona, por tanto, tiene el derecho y la obligación de buscar la verdad y no se puede forzar a nadie a obrar contra su conciencia.

La libertad religiosa incluye también la libertad de no seguir ninguna religión, y en consecuencia, el Vaticano II hace que el nacional-catolicismo tenga que ir abriendo puertas a la libertad en materia religiosa y moral. La libertad religiosa y la propia evolución de la sociedad han traído como consecuencia que a la identificación teórica entre ética y religión haya sucedido la separación práctica, no sólo en la ética, sino en todos los terrenos: hoy son muchos los que abordan los problemas políticos, sociales y económicos sin querer saber nada de lo que la fe pueda decir en esos campos.

Y otras veces, no conformes con la separación práctica, se busca la eliminación de la otra parte. Desde el ámbito de la ética algunos rechazan la religión y pretenden su eliminación, porque es un estorbo al progreso de la sociedad, o no tiene sentido en sí misma. Desde la religión no falta tampoco el rechazo de la ética porque sin Dios no es posible –así piensan algunos- hablar seriamente de ética.

Muchos piensan que la confusión moral de nuestra sociedad está directamente relacionada con la decadencia de la religión. Se ha producido la desintegración de viejos valores sin que haya nada, o muy poco, que los reemplace. Y eso se debe –piensan algunos- a un debilitamiento de la tradición y a la crisis de la autoridad; la Iglesia

⁸ DH 2.

ha perdido su influencia y la autoridad se tiene que hacer respetar por la validez intrínseca de lo que proclama y no por imposición⁹.

En la misma dirección –ante la amoralidad de nuestro mundo– Kolakowski sugiere que es necesaria alguna idea teológica, y biólogos como R. Shapiro, tal vez asustados ante los avances biotécnicos, creen que lo único que puede salvarnos del caos moral, es la creencia religiosa¹⁰.

No son pocos, en cambio, los que piensan que precisamente la religión es en cierta manera responsable de la desmoralización de la sociedad. No ya porque haya promovido males morales, o no haya sabido afrontar los problemas reales de los hombres, sino porque las morales dogmáticas han suprimido la racionalidad, y sin una ética racional cada cual no tiene más opción que buscar su propio interés y así se hace imposible la cooperación y el diálogo ético¹¹.

Pero el verdadero problema no está en saber las causas de la desmoralización de nuestras sociedades, o de la confusión moral. El problema fundamental para todos es el problema moral: ¿qué debemos hacer? Y el problema ético : ¿por qué hemos de hacer lo que parece que debemos hacer? ¿Por qué hemos de ser morales? Y la pregunta afecta a la vida personal y social, a la justicia, a la paz, al respeto de la dignidad de las personas, a la ecología, las drogas, el terrorismo, la venta de armas, el aborto, la pena de muerte, la bioéti-

⁹ R. HOLLOWAY, *Una moral sin Dios. Hacia una ética desvinculada de la religión*, Barcelona, Alba, 2002, pp. 15-16. 49-51.

¹⁰ J. SÁDABA, *Diccionario de Ética*, Barcelona, Planeta, 1997, 123-124.

¹¹ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, Madrid, Alianza, 1993, 14.

ca, la economía, etc. Los problemas son muchísimos y muy graves; anda en juego el ser o no ser del mundo contemporáneo y el ser más o menos personas los que en el mundo estamos.

Todas las actividades y todos los problemas de los hombres, tienen un aspecto moral. Por eso el problema ético es fundamental en la vida. Tenemos que saber qué debemos hacer y justificar los principios y valores. Y con el problema ético, el religioso, porque la ética no se despega fácilmente de la religión.

Durante mucho tiempo se consideró a la moral algo así como el conjunto de conclusiones prácticas de la creencia religiosa, las *ordenanzas* de la religión. Para un cristiano, la moral no tiene otro auténtico fundamento que la Ley de Dios (al menos para un cristiano *mosaico*, institucionalista, pues Kierkegaard pensó de modo diferente). Todavía en el siglo pasado, Dostoiewski hace decir a uno de los hermanos Karamazov: "Si Dios no existe, todo está permitido". La moral es un *freno* y la rienda que lo maneja está sujeta por el puño de Dios; si falta este Auriga, el animal humano está condenado (¿o autorizado?) a desbocarse. Más adelante, la ética se convierte en la variante laica de la religión, en la religión de los no creyentes. Se mantiene el freno, pero el auriga ha sido interiorizado y viaja dentro de cada cual, en forma de respeto a la Ley. Como Nietzsche advirtió con su implacable lucidez, era el Dios trascendente, el Dios de la Iglesia quien había muerto pero el Dios moral todavía se conservaba tan vigente como antes. Ética o religión equivale a Dios-moral dentro o Dios-moral fuera: la ética *como* religión y la religión "progresista y hegeliana" reducida a ética, contra lo que se rebeló Kierkegaard¹².

Las preguntas acerca de la relación entre ética y religión son innumerables: ¿Necesita la ética algún dogma religioso? ¿Es lícito que el dogma religioso condicione la ética? ¿Es moralmente correcto

¹² F. SAVATER, *Invitación a la Ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, 126.

el comportamiento adoptado en función de móviles religiosos?¹³
¿Puede el hombre vivir moralmente sin religión? ¿Por qué no una moral sin religión?¹⁴ ¿Tenemos que creer en Dios para ser buenas personas? ¿No puede sostenerse la ética por sus propios méritos?¹⁵
¿Una actitud éticamente cualificada no haría innecesaria una actitud religiosa? ¿Es posible una actitud religiosa de la que no derive una exigencia moral? ¿Es posible conferir carácter absoluto a las exigencias éticas desprovistas de su fundamento religioso? ¿El compromiso con Dios, excluye, incluye o se identifica con el compromiso con el prójimo?¹⁶ ¿Hay una ética compartida por creyentes y no creyentes? ¿Es posible conciliar las aportaciones de una moral cívica con una moral creyente? ¿Pueden los creyentes profesar una moral cívica?¹⁷ ¿Es la religión juez de la ética, o la ética ha de ser el juez de la religión?¹⁸

Y en el trasfondo de todas estas cuestiones, la que consideramos central en nuestro trabajo, que no puede ser respondida sino después de reflexionar sobre las anteriores: ¿es posible el diálogo entre ética y religión en el siglo XXI?

¹³ E. GUIÁN, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1986, 110 y 118.

¹⁴ HANS KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991, 56.

¹⁵ R. HOLLOWAY, *Una moral sin Dios...*, 15.17.

¹⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, pp. 122.162.272.

¹⁷ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Alauda-Anaya, Madrid, 2000⁴, pp. 141 y 14; *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, 10.

¹⁸ J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995, 221. Esta pregunta no la plantea directamente el autor, pero la sugiere.

Esta es la problemática que queremos abordar, y para limitarla de alguna manera, la centramos en la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX. Para poder presentar un panorama general de la relación entre ética y religión lo primero que necesitamos es una clasificación que nos permita abordar todas las posibilidades de la relación. Es un problema metodológico que en principio no podemos resolver satisfactoriamente, porque no podemos clasificar lo que desconocemos y no podemos organizar el estudio sin clasificación.

Nos vemos, pues, en la necesidad de partir de una clasificación provisional, que nos permita ir haciendo camino, y que quizá en la misma andadura nos vaya desvelando su utilidad.

A simple vista se nos presentan tres posibilidades: a) la moral se basa en la religión; b) la religión y la moral son incompatibles, y c) la religión y la moral son ámbitos independientes, pero pueden complementarse¹⁹.

Y sobre estas posibilidades A. Cortina clasifica las éticas en tres tipos, según sea su relación con la religión: ética religiosa, ética laicista y ética laica.

Ética religiosa “es aquella que apela a Dios expresamente como una referencia indispensable para orientar nuestro hacer personal y comunitario, trátase de un Dios trascendente o inmanente”²⁰. Si ese Dios es el Padre de Jesucristo, es una ética cristiana. Y la voz

¹⁹ J. SÁDABA, *Diccionario de ética...*, 125.

²⁰ A. CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, 139.

de Dios no viene de fuera, sino que nos “habla en lo más íntimo de nuestra experiencia vital”²¹.

En la ética cristiana Dios es Padre, los hombres son hermanos, por tanto, invita al amor a todos. ¿Se puede imponer la ética cristiana a todos los hombres? Una ética impuesta no puede tener como contenido fundamental el amor. Si se impone es quizás más una ideología que una ética cristiana²².

La ética laicista se sitúa de un modo explícito en las antípodas de la ética creyente y “considera imprescindible para la realización de las personas, entre otras cosas, eliminar de su vida la referencia religiosa, extirpar la religión, porque ésta no puede ser –a su juicio– sino fuente de discriminación y de degradación moral”²³.

La ética laica, por su parte, no remite expresamente a Dios, pero tampoco lo niega, “no hace ninguna referencia explícita a Dios, ni para tomar su palabra como orientación, ni para rechazarla”²⁴.

A partir de estos tres tipos de relación entre ética y religión (clasificación provisional mientras no aparezca otra mejor), vamos a acercarnos a distintos autores, que, por otra parte, no tienen por qué compartir ni la clasificación ni el significado de los términos.

La elección de autores es también problemática porque son muchos los que merecen un estudio detallado: V. Camps, J. Mu-

²¹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 142. El entrecomillado es una cita en nota a pie de página de A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987.

²² A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 146.

²³ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 143; *Alianza y contrato...*, 139.

²⁴ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 143.

guerza, J. Sádaba, F. Savater, E. Trías, etc. En la ética religiosa nos encontramos con dos tipos de autores: los filósofos, que no recurren a la religión en su ética, y los teólogos, que hacen su reflexión a la luz de la fe. Entre los teólogos podríamos haber elegido autores con méritos suficientes, como A. Hortelano, U. Sánchez García, J. Martínez Balirach o E. López Azpitarte.

Para hablar de ética en la segunda mitad del siglo XX en España hemos considerado tres manuales muy significativos de autores que participaron en la guerra civil y ejercieron su magisterio en los años 60 y 70 sobre todo. La referencia a José Luis L. Aranguren (1909-1996)²⁵ era imprescindible. Las distintas ediciones de su *Ética*, nos dan una idea de la importancia del libro y del tiempo de su influjo²⁶. Es una ética laica porque quiere partir sólo de la razón. Ética laica de un creyente católico, que debido al influjo en su pensamiento de Santo Tomás y de Zubiri y su firme convicción de que la ética se fundamenta en la metafísica, podemos considerar muy cercano a una ética religiosa; y sobre todo si atendemos a su conclusión: la ética está abierta a la religión.

También muy representativo del pensamiento español sobre la cuestión que nos ocupa es Adolfo Sánchez Vázquez. Aunque haya desarrollado toda su labor intelectual y pedagógica en Méjico,

²⁵ Su nombre aparece en diversas formas: José Luís López de Aranguren, José Luís López-Aranguren Jiménez.

²⁶ Aparece una primera edición en 1958 (Madrid, Revista de Occidente), a la que sigue una nueva edición en Revista de Occidente en 1976, y nuevas ediciones en Alianza Editorial en los años 1979, 1981 y 1983. Nuestras citas se refieren a la tercera edición, o sea, J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza, 1983³.

nació en Algeciras (1915). Su *Ética*²⁷, muy utilizada en las aulas universitarias es un clásico de la ética marxista, claro exponente de la ética que hemos denominado laicista.

De edad similar a los anteriores y gran influjo, sobre todo en los seminarios de los años 70, es la *Ética* de Gregorio Rodríguez de Yurre²⁸, manual muy difundido y obra fundamental del autor en el tema que nos ocupa. La consideraremos como una ética religiosa, pero sin salir de la filosofía.

Para considerar la ética del final del siglo XX hemos recurrido a dos mujeres en activo: M^a Esperanza Guisán Seijas y Adela Cortina Orts, profesoras de las universidades de Santiago de Compostela y Valencia respectivamente, y el motivo de la elección ha sido porque han escrito expresamente sobre la relación entre ética y religión.

E. Guisán dice que su moral es laica porque no debe nada a la religión, “ni la moral depende lógicamente y necesariamente de la religión, ni la religión se ajusta necesariamente a la moral”²⁹. Pero la hemos calificado de laicista porque, según ella, la ética no se opone a la religión, pero la religión sí se opone a la ética, a la liberación y emancipación de los poderes divinos, y no merece lugar en la sociedad democrática³⁰.

²⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1979².

²⁸ G. R. DE YURRE, *Ética*, Eset, Vitoria, 1969. Usaremos la 3^a edición que es del mismo año.

²⁹ Mas bien, al contrario, es la religión la que está en deuda con la moralidad. E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 127-128.

³⁰ “La educación moral para la democracia tiene que asegurar que el hombre sea el creador de sus propios valores desde la luz de la razón y el calor de las pasiones [...] Si los educadores religiosos quieren brindar su apoyo no seré yo quien

A. Cortina trata de aclarar las relaciones entre ética y religión reconociendo la autonomía de ambas y la ayuda mutua que pueden prestarse. Su postura es la que ella misma denomina laica; ni a favor, ni en contra. La ética es ética y tiene su propia justificación, método y conclusiones; la religión no tiene por qué interferir para nada en la ética, ni ser reducida a ética, pero sí puede abrir caminos a la vida y aportar “interioridad y misterio”³¹.

En las éticas religiosas propiamente dichas –teología moral-, es lógico que en España, sin olvidar las religiones en general, hablemos de la religión católica. Y dentro la teología moral católica, caben diversas perspectivas que sintetizamos en dos más significativas³², según traten la fe, como fuente o como contexto de la ética:

a) La de quienes subrayan el papel de la fe y entiende la moral cristiana como una “ética de la fe” (B. Stölke, H. Schürmann, J. Ratzinger, U. Von Baltasar, K. Kilpert, J. Piegsa). El mundo de la fe contiene un *ethos* propio.

b) La de quienes entienden la ética cristiana como una “ética autónoma en contexto cristiano” (A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, E. Schillebeeckx, D. Mieth, B. Schüller, H. Küng). Estos aceptan como

les regatee un puesto en el proyecto de educación democrática. Si no lo hacen, al menos quisiera invitarles a que no estorben la ardua tarea con que hemos de enfrentarnos para transformar este país secularmente sometido a los poderes divinos, en una sociedad liberada y liberadora que quiere que cada hombre, al elegir su emancipación y su libertad, como en el pensamiento sartreano, elija la liberación y emancipación de la especie humana” (E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 166).

³¹ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 165 ss.

³² Cfr. MARCIANO VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 42-45.

presupuesto imprescindible la autonomía de la razón ética y tratan de justificar la ética cristiana mediante la afirmación de su estructura de “autonomía teónoma”.

La “ética de la fe” pone de relieve la importancia de la fe en la ética de los creyentes. Al partir de la fe corre el riesgo de fundamentar más lo teológico que lo ético y de exagerar la validez de las normas del Nuevo Testamento y afirmar indebidamente contenidos éticos específicamente cristianos³³. Toda ética, incluso la teológica, no puede olvidar que su punto de partida es el hombre y sus problemas, y tiene además una vocación de diálogo y accesibilidad para con los no creyentes. La ética teológica tiene contenidos y planteamientos específicos, pero debe presentarse razonable y válida para todos en la medida de lo posible.

La “ética autónoma en contexto cristiano” tiene la ventaja de insertar el *êthos* cristiano respetando la autonomía del hombre, pero tiene el riesgo de cierta propensión al racionalismo ético, exageración de la autonomía humana y preocupación por lo formal más que por lo real.

Nos parece que si alguna ética teológica puede dialogar con la ética es precisamente la ética autónoma en contexto cristiano. Y desde la década de los 70, en España, el moralista católico que sirve de referencia de la nueva moral postconciliar y uno de los más significativos es Marciano Vidal. Su libro fundamental es su *Moral de Acti-*

³³ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 546-547.

tudes³⁴ y más recientemente su *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*³⁵. Con el paso de los años, en la Iglesia Católica ha ido consolidándose una especie de reacción a la moral renovada postconciliar –quizá no sólo a la moral-, por lo que también podríamos haber analizado posturas más conservadoras al estilo de A. Fernández³⁶, pero en ningún caso de relevancia parecida³⁷.

Marciano Vidal es profesor ordinario de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Comillas y en el Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid), del que fue director durante varios años. Pero no podemos dejar de notar que de ser el más reconocido de los moralistas católicos postconciliares, el 13 de diciembre de 1997 pasó a ser objeto de estudio de la Congregación para la Doctrina de la Fe “a causa de los errores y de las ambigüedades encontrados, de su difusión y, sobre todo, de su influencia en la formación teológica”³⁸.

Los problemas de M. Vidal no tienen por qué afectarnos, pues nos interesa su pensamiento, no su discutible ortodoxia intraeclesial;

³⁴ MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, PS: *I. Moral fundamental personalista*, 1974; *II. Ética de la persona*, 1977; *III. Moral social*, 1979.

³⁵ Editado en Bibao, Desclée de Brouwer, 2000. Es un gran compendio de toda la moral fundamental del autor que recoge y sistematiza prácticamente todo lo publicado al respecto en multitud de artículos a lo largo de más de 25 años. Sus mil páginas vienen a ser como la obra de madurez y actualización de la moral fundamental.

³⁶ A. FERNÁNDEZ, *Compendio de Teología Moral*, Madrid, Ed. Palabra, 1995. Este compendio lo es de su *Teología moral*, 3 vols., Burgos, Facultad de Teología, 1992-1993. Éste lo deberíamos encuadrar en la “ética de la fe”.

³⁷ El reconocimiento e influjo de M. Vidal puede notarse en el libro homenaje que le dedican con motivo de su jubilación V. GARCÍA, “Bibliografía de Marciano Vidal” en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003.

³⁸ *Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, Roma, 2001. Texto íntegro accesible, entre otros, en http://www.corazones.org/doc/marciano_vidal.htm, pág. 1.

es curioso que sea discutible en 1997, pero no en los más de veinte años antes, en que su *Moral de Actitudes* fue libro de texto en muchos seminarios y universidades católicas.

Si lo miramos como representativo de la doctrina de la Iglesia, sí habríamos de tener en cuenta que en febrero de 2001³⁹ se le mandó corregir su *Moral de Actitudes*⁴⁰. Las correcciones solicitadas van en la dirección de que “es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de El la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo”⁴¹. Se le exige que resalte más la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana y los grandes temas como la redención, la cruz, la gracia, las virtudes teologales, la oración, las bienaventuranzas, la resurrección, la vida eterna. En fin que las orientaciones oficiales en la Iglesia católica reorientan lo que un poco antes hemos llamado “ética autónoma en contexto cristiano” en beneficio de la “ética de la fe”.

³⁹ Informaciones y opiniones a partir de la comunicación de la *Conferencia Episcopal Española*, 15/05/2001 en *El País*, 16/05/2001; *El Mundo*, 16/05/2001; *ABC*, 18/05/2001; *La Vanguardia*, 16/05/2001; *Agencia Zenit* 15/05/2001; *Discípulos. Revista de teología y ministerio*, nº 4, Mayo 2001, todos ellos accesibles en http://www.ciberiglesia.net/discipulos/04/04actualidad_marciano_vidal.htm.

⁴⁰ Los motivos: por afirmar que lo propio y específico del *êthos* cristiano no hay que buscarlo en el orden de los contenidos, sino en la cosmovisión que los acompaña, que la fundamentación cristológica de la ética se admite porque redimensiona la normativa intramundana del personalismo de alteridad política y porque su ética cristiana se yuxtapone de hecho a una racionalidad secularizada enteramente proyectada sobre el plano vertical (*Notificación de la Congregación* en http://www.corazones.org/doc/marciano_vidal.htm, pág. 3.)

⁴¹ VS 8. Cita completa, JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis Splendor, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Città del Vaticano, Librería Editrice, 1993, nº 8. Esta es la cuestión que afecta a nuestro estudio; la mayor parte de las cuestiones por las que es llamado al orden son otras: doctrinas sobre los métodos interceptivos –la llamada píldora del día después–, la homosexualidad, la inseminación artificial, la fecundación in vitro heteróloga, el aborto y otras.

En su *Nueva moral fundamental* no se aprecia ninguna vuelta atrás. Anuncia que pretende mostrar de qué modo el Cristianismo puede ser “el hogar” de la Ética: lo será si sabe acoger todas las aspiraciones auténticas de la humanidad, y de modo especial el “grito de los oprimidos” (Ex 3, 7); si genera mecanismos de emancipación y de liberación; si sostiene y realiza los deseos de felicidad; si suscita una elevación continua de la humanidad hacia cotas cada vez más altas de realización tanto personal como social; si colabora en el proyecto de la reconciliación ética de toda la creación⁴².

Sigue manteniendo que la ética es por necesidad autónoma y puede ser al mismo tiempo teónoma, que la moral cristiana asume la racionalidad y que lo específico de la ética cristiana no son los contenidos sino la cosmovisión, exactamente, la referencia a Jesús de Nazaret⁴³.

Reconocemos, pues, que la elección lleva consigo una opción teológica por una línea más abierta y posibilitadora del diálogo. También en las éticas laicistas hay diversas posturas, desde la radicalización fanática y fundamentalista hasta posturas más centradas, más dialogantes y menos agresivas.

Con el estudio de los autores citados pretendemos establecer un amplio panorama de la relación entre la ética y la religión en la España reciente. Y esta, que será la primera parte, la completaremos con un rápido repaso a otros autores españoles (V. Camps, J.

⁴² M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 16.

⁴³ Cf M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, pp. . 561-562, 509 y 838.

Muguerza, A. Valcárcel, F. Sabater, J. Sádaba) y una referencia a otras éticas, que sin ser propias de España, sí que han influido en mucho de los planteamientos que nos interesan. Nos referimos a la ética de la liberación, la ética secular y la ética mundial. Para concluir la primera parte haremos una valoración de la ética civil como propuesta más general y significativa de la última parte del siglo XX.

La segunda parte de nuestro estudio la dedicaremos a reflexionar sistemáticamente, sobre la relación ente ética y religión. Nos parece que la relación más auténtica y fructífera es la que se establece a partir del reconocimiento mutuo de la distinción entre ética y religión, pero que no supone aislamiento, sino mutua apertura. Descartaremos la exclusión mutua y la inclusión, porque no respetan la identidad de cada una de las partes, y procuraremos abordar las posibilidades de encuentro y apertura.

En toda esa problemática está siempre como latente una serie de cuestiones de fondo que tampoco podemos obviar: la relación entre ética y metafísica, la relación entre razón y fe, la cuestión de la autonomía y los distintos modos de concebirla, y la cuestión de la inmanencia y trascendencia, que en teología se ha planteado como relación ente lo natural y lo sobrenatural. Son temas de fondo imprescindibles para fijar una posición y proponer los problemas y perspectivas de la relación ente ética y religión.

Y eso es precisamente lo que pretendemos en la tercera parte, dedicada a las conclusiones: proponer las posibilidades y modos de una relación ente ética y religión. Y si queremos precisar un poco

más, establecer las condiciones de un diálogo y encuentro que es posible entre ética y religión, incluso necesario, probablemente.

Pretendemos un estudio filosófico, pero en algunos momentos no podremos prescindir de analizar y de alguna manera hacer teología. Es una necesidad del mismo proyecto. No podemos criticar el dogmatismo de la religión o los conceptos de revelación y Magisterio sin analizarlos con cierto rigor escuchando lo que dice la teología. Desde sólo la filosofía poco podremos decir de lo sobrenatural, y mal entenderemos las posibilidades de reconocimiento de la autonomía del mundo por parte de la teología, si no la escuchamos primero.

El diálogo sólo es posible en la escucha por ambas partes e intentando seriamente acoger en el propio discurso el ajeno, en la medida de lo posible. Lo que consideramos a todas luces injusto es hablar de incompatibilidades entre ética y religión cuando en realidad lo que son incompatibles son los propios prejuicios.

En principio, y ya veremos si se confirma la hipótesis, tanto las éticas laicistas como las éticas de la fe no dan ninguna posibilidad al diálogo, ni a ningún tipo de relación que no sea el caminar paralelos e incommunicados, la ética ajena a la religión y al revés. Y eso porque no se puede realizar lo que postulan que es la exclusión o la inclusión del otro; en cualquier caso lo que postulan en realidad es la eliminación porque la religión no sirve para nada o sirve muy poco (laicistas) o porque la ética sin religión es insuficiente (ética de la fe).

En realidad las éticas laicas son las del encuentro, el diálogo, el respeto, el pluralismo, la suma en lugar de la resta, la democracia. Y en la parte católica, los partidarios de la autonomía en contexto cristiano al modo de M. Vidal. Al menos esta es la intuición –si se quiere hipótesis-, que ya veremos si el estudio confirma.

1ª PARTE:

AUTORES

Y ÉTICAS

1. AUTORES

I. A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: EL ABSOLUTO ES EL HOMBRE

Adolfo Sánchez Vázquez es conocido como escritor, traductor, filósofo y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 1959¹. Publica su *Ética* en el año 1969 en México² y en el prólogo a la segunda edición española, el propio autor nos sitúa su libro

Corría ya 1968, año en que, en varios países europeos y en uno hispanoamericano –México-, la juventud estudiantil se rebela contra valores y principios caducos, y más allá de las aulas, da algunas lecciones de política y muchas de moral. Abandonar la especulación y vincular el pensamiento moral a la vida no era, en aquellos días, una simple exigencia teórica, sino un requerimiento práctico, impuesto por las nuevas opciones políticas y morales que se abrían paso en diversos países y que en España eran compartidas también, en las condiciones más opresivas, por el movimiento universitario bajo el franquismo³.

En la España de 1969, se está gestando el proceso de cambio, en nuestro caso, de una moral religiosa propia del nacionalcatolicismo, al pluralismo del mundo democrático moderno. Lo que

¹ Nace en Algeciras (Cádiz), el 17 de septiembre de 1915. Estudia Magisterio en la Escuela Normal de Málaga y en 1935 inicia los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. Llega exiliado a Veracruz (México) el 13 de junio de 1939, consigue el grado de Maestro en Filosofía en la UNAM (1955) y el de Doctor con la tesis *Sobre la praxis* (1966) bajo la dirección de José Gaos: http://www.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/a_sanchezvazquez/existencia.htm, y también <http://fondodeculturaeconomica.com/autoresDetalle.asp?reg=43&ori=edi> y <http://thor.prohosting.com/~nperiko/wwwboard/messages/10.html>.

² La primera edición en México, Editorial Grijalbo S.A., 1969. Aquí seguiremos el texto de la segunda edición de Barcelona, Editorial Crítica (del grupo Grijalbo), 1979.

³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1979², 7-8.

era normal en el resto de Europa todavía no lo era en España; es lo que Sánchez Vázquez llama la nueva sociedad en la que la religión deja de ser la forma ideológica dominante, y la Iglesia católica pierde su papel rector. Esta nueva sociedad lleva consigo la separación de la razón y la fe (la filosofía y la teología), la naturaleza y Dios (las ciencias naturales y los supuestos teológicos), el Estado y la Iglesia, y el hombre y Dios⁴.

Y la separación del hombre y Dios trae consigo una nueva visión del hombre, con valor propio, o mejor aún, como valor supremo en todos los campos. Un valor supremo que sustituye a Dios o lo quita de en medio sin más.

El hombre afirma su valor en todos los campos: en la ciencia (al ponerla al servicio de las necesidades humanas); en la naturaleza (al considerarla como objeto de transformación o producción humanas); en el arte (al representar todo –incluso las vírgenes– con ojos humanos).

El hombre aparece, pues, en el centro de la política, de la ciencia, del arte, y también de la moral. Al trasladarse el centro de Dios al hombre, éste acabará presentándose como lo absoluto, o como el creador o legislador en diferentes dominios, entre ellos, la moral⁵.

En consecuencia la ética que postula Sánchez Vázquez es una ética laicista, no porque prescindiera de Dios, sino porque necesita eliminarlo para afirmar al hombre como valor supremo, como luego veremos con más detalle.

⁴ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 262.

⁵ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 262.

Empezaremos nuestra exposición recogiendo los rasgos básicos de la ética de nuestro autor, para abordar después la relación entre ética y religión.

1. NOCIONES ÉTICAS

A. ÉTICA Y MORAL

Para aclarar la terminología podemos empezar con la distinción entre ética y moral, que si bien coincide con la de otros autores, nos deja ya en su explicación algunos rasgos característicos del pensamiento del autor.

A. 1. La moral

La moral es un sistema de normas, principios y valores que regula las relaciones entre los individuos entre sí o con la comunidad y estas normas tienen carácter histórico y social; se acatan libremente y por convicción⁶.

La moral tiene un carácter social en cuanto que: *a)* los individuos se sujetan a principios, normas o valores establecidos socialmente; *b)* regula sólo actos y relaciones que tienen consecuencias para otros y que requieren necesariamente la sanción de los demás; *c)* cumple la función social de que los individuos acepten libre y conscientemente determinados principios, valores o intereses⁷.

Ante este texto nos surge la duda sobre si no estará el autor cargando mucho las tintas en el papel de la sociedad con respecto al individuo: la sociedad establece los valores y las normas, educa a

⁶ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 81.

⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 68.

los individuos para que las acepten y, además, la moral se reduce a las relaciones sociales —entre los individuos o entre estos y la comunidad—. Parece que la persona no decidiera al margen de la sociedad, ni tuviera obligaciones para consigo mismo, o no quedara suficientemente afirmada la autonomía del sujeto.

Sánchez Vázquez reconoce el papel esencial de individuo, pues afirma que lo que distingue a la moral de otras formas de conducta, no es su aspecto normativo o su carácter social, que son rasgos que comparte con el derecho; sino sobre todo que la moral exige la interiorización de las normas y deberes en cada hombre y su adhesión íntima, que supone una participación libre del sujeto, incompatible con la imposición forzosa de normas. Pero al detallar los rasgos esenciales de la moral se fija primero en que es un hecho social y a continuación en el papel esencial del individuo que “interioriza las normas”, se adhiere a ellas, pero no dice nada de crearlas⁸.

⁸ Los rasgos esenciales de la moral son: “1) La moral es una forma de comportamiento humano que comprende tanto un aspecto normativo (reglas de acción) como fáctico (actos que se ajustan en un sentido u otro) a dichas reglas. 2) La moral es un hecho social. Sólo se da en la sociedad, respondiendo a necesidades sociales, y cumpliendo una función social. 3) Aunque la moral tiene un carácter social, el individuo desempeña en ella un papel esencial, ya que exige la interiorización de las normas y deberes en cada hombre singular, su adhesión íntima o reconocimiento interior de las normas establecidas y sancionadas por la comunidad. 4) El acto moral, como manifestación concreta del comportamiento moral de los individuos reales, es unidad indisoluble de los aspectos o elementos que lo integran: motivo, intención, decisión, medios y resultados, razón por la cual su significado no puede encontrarse en uno solo de ellos, con exclusión de los demás. 5) El acto moral concreto forma parte de un contexto normativo (código moral) que rige en una comunidad dada, y con respecto al cual adquiere sentido. 6) El acto moral, como acto consciente y voluntario, supone una participación libre del sujeto en su realización, que si bien es incompatible con la imposición forzosa de las normas, no lo es con la necesidad histórico-social que lo condiciona” (*Ética*, 80).

Algo parecido ocurre al fijarnos en su explicación de la conciencia. La conciencia –para Sánchez Vázquez- aparece no cuando se somete pasivamente a la costumbre o se ajusta a la opinión de los demás, sino cuando comprende el deber de cumplir las normas morales, y con ella aparecen la culpa y el remordimiento si la conducta no es correcta. La conciencia moral es una voz interior o juez interno de nuestros actos, producto de un largo proceso de desarrollo de la humanidad.

En la interioridad de su conciencia el sujeto no sólo escucha su propia voz, sino también, a través de ella, la de la sociedad que le proporciona los principios y normas morales conforme a las cuales juzga y valora⁹.

Al subrayar el carácter social de la conciencia la considera producto social, pero no sería acertado decir que es solamente un producto social, pues en ella ciertamente la persona escucha su propia voz, la suya propia, a veces disconforme con las propuestas de la sociedad en la que vive.

Sobre todo no podemos dejar de notar que cuando se dice que “las normas tienen un carácter histórico y social” se corre el riesgo de olvidar que hay normas morales que deben valer siempre, en cualquier sociedad, cultura o momento histórico: la antropofagia, la guerra santa o la ablación del clítoris son inaceptables moralmente y no admiten coartada cultural, social, religiosa o histórica.

⁹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 176.

A. 2. La ética

La distinción entre ética y moral no tiene sentido etimológico (*mos* –latín, moral - y *êthos* –griego, ética- significan lo mismo, “costumbre”) sino que empieza a gestarse en el siglo XIX y se amplía su aceptación en el XX, en cuanto que la ética sería la parte de la filosofía que estudia las morales de los diferentes individuos y sociedades.

La moral es una forma de comportamiento humano que estudia las normas de acción y los actos que se ajustan a esas normas. La ética es la ciencia de la moral, el intento de explicación o investigación de la moral, sus principios y normas. Es, por tanto reflexión sobre el comportamiento práctico-moral que trata de determinar qué es lo bueno y cuáles son los rasgos esenciales del comportamiento moral. Su punto de partida es una experiencia histórico-social en el terreno de la moral, o sea, una o varias morales efectivas ya dadas, y partiendo de ellas trata de establecer “la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios, y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales. La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad”¹⁰; es, por tanto una ciencia específica de la conducta humana.

¹⁰ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 24-25.

Como la moral, la ética varía históricamente; si pretendiera formular principios y normas universales, al margen de la experiencia histórica, dejaría fuera de la explicación la realidad que debería explicar. En este sentido muchas doctrinas éticas del pasado son más una justificación ideológica de una moral dada que investigación o esclarecimiento de la moral como comportamiento humano. Pero el campo de la ética no se halla al margen de la moral efectiva ni tampoco puede ser reducido a una forma determinada, temporal y relativa a ella¹¹.

B. ALGUNOS PRINCIPIOS ÉTICOS

B. 1. Lo bueno

Un tema fundamental de toda ética es su noción acerca de qué es lo bueno. Para nuestro autor no es algo único para todos, sino algo que varía en cada época y, sobre todo, tiene que ver con la sociedad: bueno es lo que está de acuerdo con el interés personal y con el interés general. Aunque haya diferentes modos de pensar lo bueno, hoy, dice Sánchez Vázquez, parece que exigimos que tenga que ver con el beneficio social.

Esto requiere no hacer hincapié en un contenido determinado de lo bueno, único para todas las sociedades y todos los tiempos. Dicho contenido varía históricamente: puede ser ciertamente la felicidad, la creación y el trabajo, la lucha por la emancipación nacional o social, etc. Pero el contenido concreto sólo es moralmente positivo en una adecuada relación entre el individuo y la comunidad. Así, si lo bueno es la felicidad, ésta ha de entenderse como aquella que lejos de excluir la de los demás,

¹¹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 22.

la presupone necesariamente. La felicidad de unos individuos o de un grupo social que sólo puede alcanzarse sobre la base de la infelicidad de los demás –de su dolor, miseria, explotación u opresión- es hoy profundamente inmoral. Si el contenido de lo bueno es la creación, ésta, aunque tenga valor en sí misma, será también inmoral, si eleva las desdichas de los demás. Finalmente, si la lucha, el heroísmo y el sacrificio forman parte del comportamiento moral positivo, sólo lo será en la medida en que respondan a un interés común: la emancipación de un pueblo, o de toda la humanidad. [...] En nuestra época, lo bueno sólo puede darse propiamente en la superación de la escisión entre individuo y comunidad, o en la conjugación de los intereses personales con los verdaderamente comunes o universales¹².

A la luz de este texto no acabamos de entender por qué lo bueno no lo es para todas las sociedades y tiempos: la felicidad es buena si no se basa en la infelicidad de los demás, o el heroísmo y el sacrificio en bien de la justicia será bueno siempre.

B. 2. La obligación moral

La obligación moral es un concepto que no coincide con lo bueno –no todo lo bueno es obligatorio-, pero tiene que ver con ello, pues sólo será obligatorio aquello que sea bueno. La obligación moral para Sánchez Vázquez vendrá marcada por la situación concreta del hombre y de la sociedad: la obligación moral va unida a los cambios de la sociedad y de la historia.

En la obligación moral hay dos factores fundamentales¹³:

¹² A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 162.

¹³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 170-172.

1) Un factor personal: la obligación moral determina el comportamiento, pero sólo estoy obligado en cuanto soy libre. La libertad presupone la libertad de elección.

2) Un factor social: porque sólo puede haber obligatoriedad para un individuo cuando sus decisiones y sus actos afectan a otros o a la sociedad entera. Precisamente porque mi conducta tiene un efecto sobre los demás, estoy obligado a realizar unos actos, y a evitar otros.

Y teniendo en cuenta estos dos factores la obligación no es algo que establezca el individuo, sino que es algo que ya está establecido en la sociedad, pero tampoco es algo meramente social, sino que viene dictado por la conciencia¹⁴.

El propio autor nos da sintetizada su teoría sobre la obligación moral a modo de conclusiones:

1) El defecto común de las teorías de la obligación moral antes examinadas es que parten de una concepción abstracta del hombre. Por ello, su concepción de la obligatoriedad moral es también abstracta, al margen de la historia y de la sociedad.

2) La obligación moral ha de ser concebida como propia de un hombre concreto que, en su práctica moral efectiva, va cambiando el contenido mismo de sus obligaciones morales de acuerdo con los cambios que se operan en el modo de cumplir la moral y su propia función social.

3) La obligatoriedad moral entraña, en mayor o menor grado, una adhesión íntima, voluntaria y libre de los individuos a las normas que regulan sus relaciones en una comunidad dada. Por ello, el concepto de

¹⁴ “El individuo obra de acuerdo con lo que dicta su conciencia moral, pero ésta, a su vez, sólo le dicta lo que concuerda con los principios, valores normas de una moral efectiva y vigente” (A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 172).

obligatoriedad moral sólo tiene sentido en el contexto de la vida social, en el seno de una comunidad.

4) El sistema de normas y, con ello, el contenido de la obligación moral cambia históricamente de una sociedad a otra, e incluso en el seno de una misma sociedad. Lo permitido hoy, fue prohibido ayer. Lo que ahora se prohíbe, tal vez se permita mañana. Sin embargo, cualquiera que sea la época o la sociedad de que se trate, los hombres han reconocido siempre una obligación moral. Siempre ha existido un sistema de normas que determina el ámbito de lo obligatorio y no obligatorio.

5) No sólo cambia histórica y socialmente el contenido de la obligación moral –y con ello las normas que prescriben cierta forma de conducta-, sino también el modo de interiorizar o de asumir las normas en forma de deberes.

6) Ninguna teoría –y menos aún aquella que no conciba la obligatoriedad moral en función de necesidades sociales- puede señalar lo que el hombre debe hacer en todos los tiempos y en todas las sociedades. Y, cuando una teoría trata de señalarlo, nos encontramos con el formalismo o universalismo abstracto en que caen no sólo las teorías deontológicas (como la de Kant), sino también las teleológicas (como la del utilitarismo de la norma)¹⁵.

Seguimos sin estar de acuerdo en que sólo es moral lo que afecta a otros, y no lo que queda en el ámbito íntimo de la persona. Y seguimos reconociendo el mérito de considerar a la persona como ser social, pero atentos también a que se respete su individualidad. Reconocemos también que las circunstancias, el tipo de sociedad, hacen que cambien las obligaciones morales, pero siempre habrá que defender a la víctima del verdugo, ayudar a aquella y castigar a este, y considerar a las personas como fin y no como medio. Eso lo juzga Sánchez Vázquez formalismo o universalismo abstracto

¹⁵ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 193-194.

(Kant), pero sin un principio absoluto, como puede ser la persona, difícilmente nos libraremos del relativismo y el oportunismo.

B. 3. Criterios de justificación moral

Para justificar una norma moral hay que tener en cuenta –a juicio de Sánchez Vázquez- estos cinco criterios:

I. *La justificación social*: la norma responde a intereses y necesidades sociales y debe ajustarse a intereses y necesidades. Por tanto cada norma se justifica o es válida en la comunidad social correspondiente.

II. *La justificación práctica*: toda norma requiere determinadas condiciones para su cumplimiento; si no se dan esas condiciones la norma será irrealizable y por tanto imposible de justificar.

III. *La justificación lógica*: las normas forman parte de un código que debe ser coherente, que no haya normas contradictorias entre sí.

IV. *La justificación científica*: una norma se justifica científicamente si se basa en los conocimientos científicos (fisiología, psicología, biología, economía, política, sociología, antropología física, social o cultural, etc) establecidos o es compatible con ellos.

V. *La justificación dialéctica*: una norma o código se justifica por el lugar que ocupa dentro del movimiento progresivo de la historia de la moral. Una norma o código moral no pueden ser considerados como algo inmóvil y fijo, sino dentro de un movimiento ascensional en el que despliega su riqueza. En este sentido, en cuanto que una norma o un código, se presenta como un peldaño o fase de ese proceso de

universalización de la moral, y no como algo estático e inmutable, cabe hablar de una justificación dialéctica¹⁶.

Nuestro autor es optimista respecto al progreso moral de la humanidad y lo justifica con los valores que él considera fundamentales, o mejor, “más propiamente morales”:

El progreso moral se caracteriza por una elevación del dominio de los hombres sobre sí mismos; por sus relaciones cada vez más conscientes, libres y responsables con los demás; por la regulación de sus actos de tal manera que los intereses propios se fundan cada vez más con los de la comunidad¹⁷.

Con estos criterios Sánchez Vázquez trata de resolver una cuestión fundamental en ética. Pero ¿qué tipo de justificación es ésta? ¿Se trata de pura vigencia fáctica, analizable sociológicamente, o hay una base epistemológica que justifique recurrir a estos criterios? No hemos encontrado ninguna base epistemológica: lógica, o metafísica (excluida por la orientación del autor) o naturalista.

Una justificación así, de pura vigencia fáctica, apunta, al menos, a cierto relativismo; y si un criterio es el movimiento progresivo de la historia, el relativismo puede ser aún más notorio.

B. 4. Relativismo ético y relatividad

Los tres primeros criterios de justificación moral antes señalados permiten efectivamente justificar una norma por las necesidades de una comunidad (I), por las condiciones de su realización (II) o por su articulación lógica con un código moral dado (III), pero no permi-

¹⁶ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 237-242

¹⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 241.

ten establecer, en cambio, lo único que puede salvarnos del relativismo: criterios de validez entre normas que rigen en diferentes comunidades, que forman parte de distintos códigos, o que aparecen en distintas etapas del desarrollo histórico-moral de la humanidad.

Nuestro autor tiene buen cuidado de no caer en el relativismo.

El relativismo ético no consiste en poner en relación una norma con la comunidad correspondiente, sino en sostener que dos juicios normativos distintos, u opuestos, acerca de un mismo acto, tienen la misma validez¹⁸.

Llama “relatividad” al hecho de que “los códigos o las morales efectivas son relativas a...” y por eso las normas morales pueden ser distintas atendiendo a la comunidad concreta, las posibilidades prácticas o la coherencia lógica con el código moral propio. Si dos juicios normativos opuestos acerca de un mismo acto llegan a considerarse igualmente válidos, sería relativismo.

Por eso recurre a criterios que, sin excluir la relatividad de la moral, no entrañen forzosamente relativismo.

El criterio de justificación científica (IV) impide poner dos normas opuestas de distintos códigos, o dos sistemas morales contradictorios en un mismo plano, si una de estas normas o uno de estos códigos tienen por base supuestos que la ciencia rechaza, o son incompatibles con el estado actual de los conocimientos científicos. Dos normas diversas que se puedan justificar por los tres primeros criterios, no se justificarán nunca si no se pueden justificar científicamente.

¹⁸ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 244.

El criterio de justificación dialéctica al situar la norma dentro de un proceso histórico, permite reconocer la relatividad de la moral (criterios I, II y III) y al mismo tiempo admitir la existencia de elementos positivos que van más allá de las limitaciones y particularidades de las necesidades sociales de la comunidad correspondiente, y de las condiciones reales que explican su aparición y explicación¹⁹.

En consecuencia: hay un progreso moral, y ese progreso moral es el que nos permite juzgar si una norma o código moral es válido o ha dejado de serlo. El progreso moral significa –para Sánchez Vázquez–: dominio de sí, decisión libre y consciente, responsabilidad personal, conjugación de lo individual y lo colectivo, liberación de la coerción exterior, predominio del convencimiento íntimo sobre la adhesión externa y formal a las normas, ampliación de la esfera moral en la vida social, primacía de los estímulos morales sobre los materiales en nuestras actividades, etcétera²⁰.

Estos aspectos nos sirven para justificar la validez de una norma y el lugar que esa norma ocupa en un código moral. Pero lo que no explica Sánchez Vázquez es por qué son esos precisamente los criterios de progreso. ¿Cuál es el criterio de progresión? ¿Quién lo determina? ¿En virtud de qué (metacriterio moral) se considera un estadio evolutivo superior al anterior?

Y recordando algunas situaciones concretas nos asalta la duda de si, con estos criterios, en bien del progreso y de la libertad de

¹⁹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 245-246

²⁰ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 247.

todos, de una sociedad más justa y solidaria sería lícito moralmente suprimir la libertad de prensa, opinión o asociación. ¿No sería este un paso necesario dentro del movimiento progresivo de la historia, y por tanto bueno moralmente? Y si el criterio de progreso fuera económico ¿no convendría suprimir algunos derechos laborales para obtener mayor rentabilidad o productividad?

Por otra parte, ante los criterios de progreso enunciados cabría pensar –al modo de Rorty- que Sánchez Vázquez considera paradigma del progreso moral lo que fácticamente no es más que nuestra moral occidental burguesa.

En conclusión: los criterios I, II y III impiden justificar las normas fuera de un contexto concreto (histórico, social, condicionado), el IV limita el relativismo moral evitando que se absoluticen las necesidades y condiciones sociales o históricas respectivas, y el V requiere de más precisiones para saber qué es realmente progreso y cuáles sus condiciones, o en qué consiste el bien común.

2. ÉTICA Y RELIGIÓN

A. LA RELIGIÓN

Para Sánchez Vázquez la religión se caracteriza por el sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios y por la garantía de salvación de los males terrenos que la religión ofrece al hombre en otro mundo. Esto lleva consigo –según él- dos problemas muy importantes: la afirmación de Dios como verdadero sujeto implica la negación de la autonomía del hombre y, por otra parte, transfiere la

salvación a un mundo trascendente, ultraterreno, que sólo puede alcanzarse después de la muerte²¹.

Critica la religión cristiana porque durante siglos ha servido como instrumento de conformismo, resignación y conservadurismo, pero reconoce que en sus orígenes la religión cristiana surgió como religión de los oprimidos –los esclavos y libertos de Roma-. Si durante siglos ha proporcionado un fundamento teológico a los sistemas económico-sociales dominantes (esclavitud, feudalismo y capitalismo), en nuestros días, va cobrando fuerza una tendencia que enlaza con sus orígenes y se solidariza con las fuerzas que luchan por una transformación efectiva del mundo humano real²².

Para no extendernos más de lo preciso dejamos para la reflexión posterior el análisis y nos contentamos ahora con recoger lo más significativo del autor.

B. RELIGIÓN Y MORAL

Para Sánchez Vázquez las relaciones efectivas entre la moral y la religión son dos:

a) la religión entraña cierta forma de regulación de las relaciones entre los hombres, o sea, cierta moral. En el cristianismo, los mandamientos de Dios son, a su vez, preceptos o imperativos morales; *b)* la religión se presenta como una garantía del fundamento absoluto (Dios) de los valores morales, así como de su realización en el mundo. Sin la religión, no hay –por tanto- moral²³.

²¹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 85.

²² A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 85-86.

²³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 86.

B.1. La religión entraña cierta moral

El hecho de que la religión lleva consigo una moral es indiscutible, y así lo reconoce el autor²⁴. Bien es verdad que a veces se ha presentado como moral cristiana lo que más bien era una moral claustrista, al servicio de los intereses y valores de la clase social dominante.

En la moral cristiana hay unos principios básicos que regulan las relaciones entre los hombres: amor al prójimo, respeto a la persona, igualdad espiritual de todos los hombres, reconocimiento del hombre como persona (como fin) y no como cosa (medio o instrumento). Estos principios han constituido un alivio y una esperanza para todos los oprimidos y explotados a los que se les negaba aquí en la tierra amor, respeto, igualdad y reconocimiento.

Pero, a la vez, hay otras virtudes en esa moral (resignación, humildad, etc.), que no contribuyen a la solución inmediata y terrena de los males sociales, sino más bien a mantener el mundo social que las clases dominantes estaban empeñadas en sustentar²⁵.

Sánchez Vázquez reconoce que a partir del Concilio ha habido cambios importantes en la religión cristiana que llevan a valorar de otra manera las morales de inspiración religiosa.

Pero el viraje que comienza a apuntarse en nuestra época en el cristianismo —y especialmente en el seno del catolicismo postconciliar—, en el sentido de que los cristianos se orienten más hacia este mundo y hacia el hombre, participando incluso con los no creyentes en su transforma-

²⁴ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 86.

²⁵ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 87.

ción real, imprime un nuevo sello a la moral de inspiración religiosa. Esta doble orientación hacia el mundo real y hacia el hombre permite que las viejas virtudes –resignación, humildad, conformismo, etc.- cedan el paso a otras vinculadas al esfuerzo colectivo por la emancipación efectiva en este mundo real. Por otro lado, la moral cristiana así renovada coexiste con la moral de otros hombres que se guían por principios y valores exclusivamente humanos, es decir, con la moral de individuos o pueblos que revelan altas cualidades morales sin que su heroísmo, solidaridad, espíritu de sacrificio, etc., respondan a un estímulo religioso²⁶.

En definitiva, bienvenida sea la moral religiosa en lo que coincide con otras morales, con los valores y principios exclusivamente humanos y que no tienen nada que ver con la religión. La religión no aporta nada en última instancia: si coincide con los valores y principios humanos, se tolera y si apunta otros valores u otras virtudes entorpece el progreso moral.

B.2. ¿La religión fundamenta la moral?

La segunda parte de la relación entre religión y moral es que Dios es el fundamento absoluto de la moral, lo cual es problemático para Sánchez Vázquez en la medida en que lleva consigo la negación de cualquier otro fundamento a la moral.

Por lo que toca a la segunda tesis –Dios garante de la moral-, cabe afirmar que, consecuentemente con ella, la falta de este fundamento o garantía acarrearía la imposibilidad de la moral. En las siguientes palabras del novelista ruso Dostoiewski, multitud de veces citadas, se expresa concentradamente esta posición: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. No habría, pues, una moral autónoma, que tuviera su funda-

²⁶ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 87-88.

mento en el hombre; sólo podría afirmarse la moral que tuviera su centro o fuente en Dios.²⁷

Y que sin religión no hay moral no lo acepta el autor por dos razones: a) Porque históricamente la moral es anterior a la religión. Simplemente lo afirma²⁸, sin ofrecer ningún dato ni argumento para justificarlo. b) Porque el que hayan ido unidas en otro tiempo no significa que la moral no pueda desentenderse de la religión o que se venga abajo sin ella. Si en otro tiempo Dios era el fundamento y garantía, hoy no es así y son cada día más los que buscan en el hombre mismo el fundamento y la garantía de la moral²⁹.

C. LA ÉTICA CRISTIANA

Al hablar de religión el autor hace alguna referencia explícita al cristianismo, pero podemos entender que habla de las religiones en general. Al final habla expresamente de una ética cristiana de la que discrepa porque parte de un conjunto de verdades reveladas acerca de Dios, así como de las relaciones del hombre con su creador y el modo de vida práctico que aquel ha de seguir para salvarse en el otro mundo

²⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 87.

²⁸ “Ahora bien, como demuestra la propia historia de la humanidad, la moral no sólo no tiene su origen en la religión, sino que es anterior a esta. Durante miles y miles de años, el hombre primitivo vivió sin religión, pero no sin ciertas normas consuetudinarias que regulaban las relaciones entre los individuos y la comunidad y que, aun en forma embrionaria, tenían ya un carácter moral. Así, pues, del hecho de que la religión implique cierta moral, y de que, para ella, Dios sea la garantía de los valores morales y de la realización de la moral, no se desprende que la moral sea imposible sin la religión. La religión no crea la moral ni es condición indispensable –en toda sociedad– de ella. (A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 87). Históricamente, lo veremos más adelante, no está claro; más bien al revés.

²⁹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 88.

Dios creador del mundo y del hombre, es concebido como un ser personal, bueno, omnisciente y todopoderoso. El hombre, como criatura divina, tiene su fin último en Dios, que es para él el bien más alto y el valor supremo. Dios reclama su obediencia, y la sujeción a sus mandamientos, que tienen en este mundo humano terreno el carácter de imperativos supremos.

Así, pues, en la religión cristiana, lo que el hombre es y lo que debe hacer se definen esencialmente no en relación con una comunidad humana (como la *polis*) o con el universo entero, sino, ante todo, en relación con Dios. El hombre viene de Dios, y toda su conducta – incluyendo a la moral- ha de apuntar a Él como objeto supremo. La esencia de la felicidad (la beatitud) es la contemplación de Dios; el amor humano queda subordinado al divino; el orden sobrenatural tiene la primacía sobre el orden natural, humano³⁰.

Dios creador y el hombre criatura, Dios, origen y fin último del hombre son verdades de la fe cristiana que para Sánchez Vázquez suponen el desprecio y la devaluación del hombre. Para él, Dios reclama obediencia y sus mandamientos son imperativos supremos, imposiciones externas, ajenas al bien del hombre y a sus intereses. La ética cristiana es para el otro mundo, procede de Dios y Él es su objeto último y el hombre no tiene más que obedecer esos imperativos absolutos e incondicionados³¹.

³⁰ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 258.

³¹ “Con todo, la ética cristiana tiende a regular la conducta de los hombres con vistas al otro mundo (a un orden sobrenatural) y teniendo su objeto o valor supremo fuera del hombre, es decir, de Dios. De ahí que para ella la idea moral sólo alcance su plena realización al elevarse el hombre a ese orden sobrenatural, y de ahí también que los mandamientos supremos que rigen su comportamiento, y de los cuales derivan todas sus reglas de conducta, procedan de Dios y apunten a Él como objeto último. El cristianismo como religión ofrece así al hombre unos principios morales que, por venir de Dios, tienen para Él el carácter de imperativos absolutos e incondicionados” (A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 259-260).

La verdad es que quizá tampoco tiene mucho que ver esta interpretación con la doctrina cristiana, como intentaremos aclarar más adelante. Y sobre todo habrá que matizar las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. Entendidos como dos mundos distintos y separados no puede dar como resultado más que el desprecio de uno porque el otro es más valioso. Tendremos que ver si se pueden entender de otra manera, en su momento.

Y como parte del enfrentamiento entre lo natural y lo sobrenatural, su opinión sobre las virtudes cristianas es también de enfrentamiento, de alguna manera.

La doctrina cristiana de las virtudes expresa también esta superioridad de lo divino. Aunque hace suyas –como virtudes cardinales- la prudencia, fortaleza, templanza y justicia, ya proclamadas por Platón, y que son las propiamente morales, admite unas virtudes supremas o teologales (fe, esperanza y caridad). Mientras las cardinales regulan las relaciones entre los hombres y son, por ello, virtudes a escala humana, las teologales regulan las relaciones entre el hombre y Dios, y son, por ende, virtudes a la manera divina.

El cristianismo pretende elevar al hombre del orden terreno a un orden sobrenatural en el que pueda vivir una vida plena, feliz y duradera, sin las imperfecciones, desigualdades e injusticias terrenas³².

Habría que recordarle al autor que las virtudes teologales no son tales, porque regulen las relaciones entre el hombre y su Dios, sino porque son un don de Dios: la fe, la esperanza y la caridad son posibles gracias a la acción interior de Dios en los creyentes. Y no hay por qué entenderlas como superiores a las otras, ni ajenas tampoco; la caridad, sin justicia, por ejemplo no se entendería desde la

³² A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 258.

doctrina cristiana. Y algo parecido ocurriría con la fe o la esperanza sin la prudencia o la fortaleza.

Por otra parte, el autor resalta –a favor de la ética cristiana- la riqueza moral de la idea de igualdad y el mérito de haberla mantenido cuando no había en el mundo condiciones efectivas de igualdad. En la Edad Media, cuando era ilusorio y utópico hablar de igualdad entre todos los hombres, porque la sociedad era muy desigual – esclavos y libres, siervos y feudales-, el cristianismo medieval transfirió la igualdad y la justicia a un mundo ideal –visible en la vida de las comunidades religiosas-, con lo que fue creando poco a poco la conciencia de igualdad. La igualdad, imposible en aquel contexto social, no podía ser más que espiritual, o para mañana en el mundo sobrenatural, pero efectiva, en cuanto que está presente en el mundo de la desigualdad hasta que se creen las base materiales y las condiciones reales para hacerla efectiva³³.

D. LA ÉTICA CRISTIANA FILOSÓFICA

Para nuestro autor el cristianismo es una religión, no una filosofía. Desde la Edad Media se ha hecho filosofía para justificar las verdades reveladas o abordar cuestiones teológicas, por lo que esa filosofía se convirtió en sierva de la teología. En el caso de la ética siempre estará subordinada a la teología, limitada por el dogma y reducida al marco religioso³⁴.

³³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 258-259.

³⁴ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética*, 260.

Parece ser que la ética que resulta, aunque se atenga a los datos de la razón no hay que tenerla en cuenta. Otra vez aparece el enfrentamiento entre Dios y el hombre, lo natural y lo sobrenatural, y lo que amenaza la autonomía del hombre, para nuestro autor, es mejor dejarlo de lado.

3. RECAPITULACIÓN

Centrándonos en lo relativo a la religión hemos de reconocer que es aceptable la idea de religión que propone Sánchez Vázquez, caracterizada por el sentimiento de dependencia y la búsqueda de salvación³⁵. También hemos de anotar en su haber el reconocimiento de la religión como impulsora del amor al prójimo, el respeto a la persona, la igualdad, etc., y constatar como muy positivo el cambio postconciliar que ha orientado a la Iglesia hacia el hombre, el mundo y sus problemas.

No nos parece bien, en cambio, que lo que aprecia en la religión no es propiamente la religión, sino cuando ésta se deja guiar por principios y valores humanos. Lo mejor de la religión –para él– es que se olvide de ser religión, que sea una ONG más o que promueva los valores morales que la sociedad demanda.

La verdad es que Sánchez Vázquez no puede pensar otra cosa, pues desde el principio acepta una división entre lo sagrado y

³⁵ La idea de “sentimiento de dependencia” es propia de F. Schleiermacher y ha sido aceptada por algunos fenomenólogos de la religión, por ejemplo, J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982, 141-152, explica la estructura fundamental de la actitud religiosa como una “actitud extática o de reconocimiento” y una “actitud salvífica” o de búsqueda de salvación.

lo profano, lo divino y lo humano, que no le deja alternativa. De un lado está Dios, el otro mundo, trascendente y ultraterreno, para más allá de la muerte; de otro, este mundo, el hombre, lo terreno. Puestas así las cosas, y siendo incompatibles, él tiene bien claro que lo que vale realmente y lo que merece la pena es este mundo.

Entiende que la religión entraña cierta moral, pero la fundamenta en Dios, en lugar de fundamentarla en el hombre, Dios es el valor supremo y el fin último, no el hombre, y da primacía a los deberes para con Dios, no a los deberes propiamente morales, y además Dios reclama obediencia e impone imperativos universales y absolutos.

En resumen, la religión parece enemiga del hombre y lo mejor que puede hacer es desaparecer o volverse al hombre y al mundo olvidándose del otro mundo y de Dios. Revisando el concepto de religión, quizá se puedan abrir caminos de encuentro y diálogo.

II. E. GUISÁN: RAZÓN Y PASIÓN SIN RELIGIÓN

Esperanza Guisán Seijas es Catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Santiago de Compostela. Nació en La Coruña, y, después de pasar por la Escuela de Altos Estudios Mercantiles, trabajó como auxiliar administrativa en una fábrica de tejidos –tenía 20 años-. En 1963 trabaja en Londres cuidando niños durante seis meses, y obtiene el Primer Diploma de Inglés de la Universidad de Cambridge. En una segunda estancia en Londres, durante el curso escolar, da clases en dos colegios de enseñanza media. En 1965 vuelve a Santiago de Compostela, es profesora de inglés en un colegio privado y asiste a clases de la Facultad de Filosofía y Letras. En 1967 se traslada a Valencia a cursar *Filosofía Pura* y da clases particulares de inglés.

Yo que vivía en mis propias carnes las injusticias del sistema, siendo más una trabajadora estudiante que una estudiante propiamente dicha, tardé mucho tiempo en despertar de mi “modorra”, pero lo hice con gradual ardor, descubriendo en mi primer trabajo como licenciada en un centro privado las miserias de una sociedad “cerrada” donde el dinero y el dogma tenían las llaves de todas las cerraduras. Una experiencia importante que marcó el giro de mi producción filosófica que había de encaminarse desde entonces a una política de forzar puertas, con toda la energía de que era capaz¹.

Desde 1971 hasta 1976 trabaja en su tesis doctoral, atrevida y polémica, en la que afirma su afán un tanto corrosivo y desenmasca-

¹ E. GUISÁN, “Autobiografía intelectual” en *Anthropos* 96 (1989) 18. Los datos biográficos en pp. 17-20 y la bibliografía de la autora en p. 21. Ese descubrir “las miserias de una sociedad cerrada donde el dinero y el dogma tenían las llaves...” nos anticipa de alguna manera su situación contraria a la religión que veremos enseguida.

rador en navegar contra corriente². Fruto de su tesis son sus libros *Los presupuestos de la falacia naturalista* (Universidad de Santiago de Compostela, 1981) y *Cómo ser un buen empirista en ética* (Universidad de Santiago de Compostela, 1985).

En 1976 se integra en la Universidad de Santiago como Profesora Agregada Interina de Ética, en 1980 pasa a ser Profesora Titular, y en 1987 Catedrática.

Ella misma nos cuenta que su línea de investigación se ha desarrollado en varios niveles:

a) Ética normativa: revisar los planteamientos utilitaristas en contraste con las éticas deontológicas.

b) Desarrollo moral: centrado en el trabajo de Kohlberg y en aplicar su teoría a la enseñanza de la ética en la educación básica y media.

c) Intentar vincular la ética con los problemas de la filosofía política, y la llamada filosofía práctica.

d) Descender al mundo de la ética aplicada o ética práctica.

e) Los problemas de la ética crítica o metaética, “especialmente los relativos al método y fundamentación de la racionalidad práctica”³.

Como puede verse no es cuestión principal de su investigación el estudio de la relación entre ética y religión, pero sí ha reflexionado sobre ella ampliamente en dos de sus libros: *Razón y pa-*

² GUTIERREZ LÓPEZ, G., “Presentación de Esperanza Guisán” en *Anthropos* 96 (1989) 73-74.

³ E. GUISÁN, “Autobiografía intelectual” en *Anthropos* 96 (1989) 20.

sión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea (Barcelona, Anthropos, 1986) y *Ética sin religión*, (Madrid, Alianza, 1993).

En ambos rechaza la religión, y no es extraño, porque parte de un concepto de religión contrapuesto radicalmente a la ética:

La religión es un conjunto de dogmas que no necesitan ser justificados, sino creídos. La ética es una disciplina racional que, de entrada, busca la justificación de los principios que propone⁴.

Si la religión es un conjunto de dogmas⁵ lo lógico es rechazarla y buscar el fundamento de la moral en la razón. La razón la entiende unida a la emotividad, y propone su “método de la actitud cualificada” y el hedonismo universalista.

En relación con nuestro tema plantea una aporía:

[Por consiguiente], quisiera terminar más que con un aserto apodíctico con una aporía: El hombre se “hace” y se “deshace” con y por los demás. Lo cual plantea el problema ético de hasta qué punto es conveniente y hasta qué punto no, en el estadio actual de la evolución social y humana, una ética basada en normas generales, por mínimas que

⁴ E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 109

⁵ Los estudiosos de las religiones dicen que la actitud religiosa es un modo específico de estar en el mundo y la religión es un encuentro personal (J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1982, 56-64) con lo sagrado (R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 22-23, 33-35, 41-42, 54) o con el Misterio (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1982, 89-103). Pero lo que realmente nos importa es notar que esa relación personal, o sea, la actitud religiosa se expresa en todos los niveles de la dimensión humana, a saber: nivel racional, de la acción, del sentimiento y la emoción y la expresión comunitaria de la actitud religiosa (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología...*, 153-171). Es decir, el hombre religioso como ser inteligente expresa y vive su fe con ideas, conceptos, conocimientos, mitos, credos, dogmas. Necesita hacerse cargo de su relación-encuentro a nivel racional, que es una dimensión fundamental de su existencia. En consecuencia definir la religión por los dogmas creídos como hace E. Guisán es tomar, no lo fundamental de la religión que es la fe-confianza, relación-encuentro, sino sólo una cuarta parte de la expresión de esa relación personal, que es el aspecto conceptual y de conocimiento.

sean, y una ética que cada hombre construya para sí desde su libertad solidaria⁶.

Al afirmar que el hombre se “hace” y se “deshace” con y por los demás, y que la ética es construcción de cada hombre en libertad solidaria, está proponiendo un equilibrio entre lo individual y lo social. La aporía es el contraste con la religión que basa la ética en normas generales en las que no pinta nada la libertad solidaria y el hacerse del sujeto humano.

En *Ética sin religión* dedica un amplio espacio a criticar la religión católica, y también a proponer la alternativa al dogmatismo moral: “encontrar un método racional”, aunque los sentimientos también sean importantes, “encontrar motivos para aceptar normas morales” que no sean la obediencia a un Dios, y, en definitiva, que “las normas morales sean elegidas racional y libremente por sujetos autolegisladores”⁷.

La *educación moral para la democracia* tiene que asegurar que el hombre sea el creador de sus propios valores desde la luz de la razón y el calor de las pasiones; las hermosas e insoslayables pasiones que dan fuerza, contenido y sentido, el único posible sentido, a nuestras vidas⁸.

1. “RAZÓN Y PASIÓN EN ÉTICA”

Aunque no es un libro dedicado a la relación entre ética y religión exclusivamente, E. Guisán trata el tema ampliamente reflexio-

⁶ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 107.

⁷ E. GUISÁN, *Ética sin religión*, Madrid, Alianza, 1993, 15.

⁸ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 166.

nando sobre dos cuestiones fundamentales: si la ética necesita de la religión, y si es moral actuar por móviles religiosos.

A. ¿ES NECESARIA LA RELACIÓN ÉTICA-RELIGIÓN?

Se trata de dilucidar hasta qué punto hay una vinculación necesaria –no contingente e histórica- entre la ética y la religión. Y en principio parece que la respuesta tiene tres posibilidades: es necesaria, es lícita o mejor prescindir de la religión. En el mismo planteamiento que hace la autora se sugieren ya las respuestas:

¿Necesita la ética algún tipo de dogma religioso? ¿Es lícito que el dogma religioso condicione la ética? ¿No es mejor una moral totalmente laica?⁹.

En un primer momento la autora intenta responder la cuestión en general, buscando cuál sería el papel de Dios o la religión: si la ética necesitara de Dios debemos contemplar dos posibilidades:

- a) Bueno es lo que Dios manda, porque Dios lo manda (Ockam).
- b) Dios manda lo que es bueno. Es este caso se plantea un dilema: si la divinidad dice lo que es bueno a través de las escrituras sagradas no parece que el creyente pueda ser imparcial, libre de prejuicios, sino que más bien se limita a razonar lo que ya estaba dispuesto a aceptar; y si la divinidad aparece en escena cuando hemos llegado con nuestros propios medios a un consenso de lo que es “bueno”, la ética no necesita de la religión¹⁰.

⁹ E. GUIÁSÁN, *Razón y pasión...*, 110.

¹⁰ E. GUIÁSÁN, *Razón y pasión...*, 111-112.

En resumen: si Dios dice algo, la ética no la hacemos nosotros, y si se limita a sancionar lo que conocemos nosotros, no lo necesitamos para nada. E. Guisán desconoce otra posibilidad que es la que señalaba el Concilio Vaticano I a propósito del conocimiento de Dios: el hombre puede conocer a Dios –y los preceptos morales, y la ética, podríamos añadir- con la luz natural de la razón, pero como Dios ha establecido para él un fin sobrenatural, es necesaria la revelación para que pueda conocer ese fin –“el misterio de su voluntad”- y orientarse hacia él. Por otra parte, esta revelación de Dios podrá ayudar también al hombre a superar las dificultades –oscurecimiento de la razón y debilitamiento de la voluntad- que sufre a causa del pecado, pero la revelación no es necesaria para que el hombre conozca a Dios¹¹ y lo mismo podemos decir de la ética. La doctrina de la Iglesia no está reñida con la idea de que precisamente lo que quiere Dios es que la ética la hagamos nosotros.

Como la religión católica recurre al concepto de naturaleza para justificar racionalmente la moral, tomando así en serio el papel de la razón, E. Guisán critica el doble fraude que a su juicio comete la religión:

a) Se llama naturaleza “buena” a lo que es bueno para el hombre, pero es igualmente natural lo malo (J. S. Mill).

¹¹ DS 3004-3005. Este es el modo habitual de citar DENZINGER, H. y A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, Herder, 1965. En su momento abordaremos con más detalle lo natural y lo sobrenatural.

b) Se llaman “naturales” a los afectos, sentimientos y tendencias que coinciden con el código religioso. El ser es bueno, la naturaleza es buena, pero concluían que no todo lo que existe es “ser”, ni “natural”, sino lo que está de acuerdo con el código moral-religioso¹².

La autora está limitando el concepto naturaleza a lo natural en sentido psico-físico, a aquello con lo que uno nace, sentimientos, afectos, etc.. La moral católica cuando habla de naturaleza se refiere a lo que está de acuerdo con lo que el hombre es, con su esencia; y las exigencias de la naturaleza que descubre la razón es la ley natural. El bien es la perfección de la naturaleza, o sea, el desarrollo de las diversas dimensiones y facultades del ser humano así como la triple relación del hombre: de inferioridad con Dios, de igualdad con los demás hombres y de superioridad con el mundo¹³. Es la razón humana la que “lee” en el ser del hombre lo que es para esclarecer lo que debe ser (la ley moral natural). Los afectos, sentimiento y tendencias son naturales en cuanto que son humanos, pero no por eso son buenos ni malos; serán buenos o malos si van en la dirección de desarrollar las facultades y relaciones, lo que el hombre es¹⁴.

Pasando de lo general a los problemas concretos, tradicionalmente se ha visto la necesidad de la religión en dos aspectos bien definidos: en la fundamentación y en la motivación de la ética.

¹² E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 113.

¹³ G. R. DE YURRE, *Ética*, Vitoria, Eset, 1969³, 78-128.

¹⁴ Desde Hume y la conocida como “falacia naturalista” el concepto “naturaleza” es demasiado complicado y quizá sea mejor abandonarlo, pero tampoco se puede usar sesgadamente. Volveremos a discutirlo más adelante.

Sobre la necesidad de la religión para fundamentar la ética, E. Guisán recurre a Copleston, a un debate radiofónico, para rebatirlo.

Es mi opinión que la percepción de valores y la conciencia de la ley moral y la obligación encuentran su mejor explicación mediante la hipótesis de un fundamento trascendente del valor y de un autor de la ley moral. Por “autor de la ley moral entiendo un autor arbitrario de la ley moral. Pienso que, de hecho, los ateos modernos que han argumentado a la recíproca diciendo: “no hay Dios, por lo tanto, no hay valores absolutos ni ley absoluta”, se ha conducido con bastante lógica”¹⁵.

Y comenta a renglón seguido nuestra autora que es verdad que sin una divinidad difícilmente podremos mantener la existencia de valores absolutos sempiternamente válidos.

Sin embargo, si Copleston quiere concluir que en ausencia de una ley moral de origen divino la moral humana carece de fundamento, de razón de ser, que “muerto Dios” la moral también ha muerto, tal aserto carece de la mínima consistencia, y es, además, contra-fáctico pues, de hecho, han existido y existen sistemas de moralidad no sancionados por instancias divinas¹⁶.

La respuesta de E. Guisán no deja de asombrarnos, primero porque no es verdad que sin Dios no se puedan mantener valores absolutos, por ejemplo, el valor absoluto de la persona (la ética discursiva lo hace, y Kant antes), y luego porque rebate el argumento de Copleston simplemente diciendo que no tiene consistencia, y con un argumento “contra-fáctico”. Esto parece más sociología que filosofía. El problema no es que existan esos sistemas morales, sino

¹⁵ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 114, y en nota cita el texto COPLESTON – RUSSEL, “Debate sobre la existencia de Dios”, en *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 1980, 42.

¹⁶ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 114.

que tengan razón de ser o estén bien justificados. Lo lógico es que se intente demostrar la coherencia lógica de esos sistemas morales y luego se demuestre que no es necesario ningún fundamento trascendente¹⁷.

Si en lugar de valores hablamos de normas morales absolutas también reconoce la autora que no son posibles sin un credo religioso, pero si las normas morales no son absolutas, “no por eso pierden efectividad”, y recurre a Durkheim para justificarlo:

Como señala Durkheim: “... la naturaleza de la sociedad está en perpetua evolución; entonces la moral debe ser lo suficientemente flexible como para transformarse a medida que sea necesario”¹⁸.

Supongo que esa flexibilidad y evolución posible no llegará a que se pueda matar a una persona por ser deficiente, porque estorba los intereses de otros más poderosos o por simple placer.

Tampoco agrada a nuestra autora la postura de Warnock cuando dice¹⁹ “... si no existe Dios, entonces todo está permitido no por supuesto en el sentido de que nada es ni moralmente correcto o incorrecto, sino en el sentido de que nada es ordenado y nada está prohibido”. Y le contesta:

Afirmación de la cual parecen desprenderse dos corolarios que considero igualmente falsos:

¹⁷ La autora procede al revés: primero descalifica la religión como innecesaria y luego estudia una fundamentación racional-emotiva (pp. 169-225) y proponiendo el método de la actitud cualificada de Brant que intenta completar (pp. 237-240), el neonaturalismo (pp. 245-281) y el hedonismo universalista (pp. 283-338).

¹⁸ E. GUIÁSÁN, *Razón y pasión...*, p. 115 y en nota cita E. DURKHEIM, *La educación moral*, Buenos Aires, Schapire, 1973, pp. 63-64.

¹⁹ G. J. WARNOCK, *The Object of Morality*, Methuen and Co., Londres, 1971; citado en E. GUIÁSÁN, *Razón y pasión...*, 116.

- a) si Dios no existe, no existe Autoridad en cuestiones morales;
- b) si no existe una Autoridad en cuestiones morales, no existe razón para actuar justa o injustamente.

Para justificar la falsedad de los corolarios cita a Durkheim que atribuye a la sociedad el papel de autoridad que venía jugando tradicionalmente la divinidad, con lo que parece estar de acuerdo con *b*, pero se trataría de una autoridad de otro tipo, con minúscula. No se trata de una autoridad que imponga la adhesión incondicional a las normas, sino de una “moral superior” que se explica y trata de descubrir las razones que la hacen amable²⁰.

Pero el recurso a Durkheim –pienso yo- es un arma de doble filo, pues la sociedad actúa como sancionadora del orden moral en cuanto hipostasiada en términos teológicos. Sin esa “hipostatización” ¿puede la sociedad seguir sancionando las normas morales? Y si así fuera ¿esa sanción es genuinamente ética o más bien sociológica o psicológica?

Al responder E. Guisán a Warnock estaba ya tratando más de las razones para actuar (motivos) que de las razones que justifican la actuación (fundamento de la moral). Y es que también en la motivación puede aparecer la religión como necesaria o no. Nuestra autora simplemente manifiesta su desacuerdo con Toulmin cuando

...delimitando el campo propio de la ética del de la religión indica que mientras las razones para decidir si una acción está bien han de ser proporcionadas por la ética, los “motivos” o “razones” para llevar a cabo aquello que hemos descubierto como correcto sólo pueden ser sumi-

²⁰ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 117.

nistrados por un acto religioso de fe: “ [...] sobre cuestiones de deber a las que no se puede dar ulterior justificación en términos éticos, la religión es la que tiene que ayudarnos a hacernos cargo de ellas, y de este modo aceptarlas”²¹.

Aunque la autora no esté de acuerdo conviene notar que la religión quizá pueda encontrar justificaciones del deber, sin menospreciar a la ética, pero más allá de ella, y sobre todo la religión da motivos y ayuda a asumir deberes porque los encuadra en el marco del encuentro y la alianza con Dios, en el caso del judeo-cristiano. La ética puede justificar por sí misma el deber de ayudar al necesitado, por ejemplo, pero la religión puede dar más razones y más motivos para ello: porque además de lo que diga la ética –siempre necesario y saludable- el creyente entiende que el necesitado es imagen de Dios y al acudir en su ayuda, no sólo se encuentra él personalmente, sino que se encuentra también con Dios.

B. ¿SON MORALES LAS CONDUCTAS QUE PROPUGNAN LOS CÓDIGOS RELIGIOSOS?

Expuesta su opinión sobre la no necesidad de la religión, da nuestra autora un paso más y se cuestiona ahora si las conductas que promueven las religiones son propiamente morales. Y concreta la cuestión:

¿Es moralmente correcto el comportamiento adoptado en función de móviles religiosos? ¿Qué valor positivo ofrece la religión desde un punto de vista ético? ¿Qué hace la religión a favor de la sociedad? ¿Y a

²¹ S. TOULMIN, *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979, 244; citado en E. GUIJÁN, *Razón y pasión...*, 116.

favor del individuo? ¿Sirve para el progreso de la naturaleza humana individual y social?²².

La respuesta es que no: las morales religiosas no se ocupan realmente de lo moral, de los problemas de los hombres; es más, los agravan o producen directamente “males morales”. Para la exposición más detallada y su justificación recurre a diversos autores:

a) Marx: La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el alma de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una existencia sin espíritu. Es el opio del pueblo²³.

b) Warnock:

..... aun cuando esté persuadido de que un tipo de acción llevará a la muerte o a la miseria quizás a un gran número de gente, puedo considerar esto, apoyándome en mis creencias religiosas, como una circunstancia de hecho no especialmente importante. Ya que, ¿qué importa la muerte si las almas son inmortales?²⁴.

Si la pregunta retórica de Warnock es así, tal cual, es auténticamente una barbaridad²⁵. Ningún mal contra las personas es irreversible, pues son inmortales. Quizá alguien debiera precisar que eso no lo dice ninguna religión seriamente. Menos mal que del hecho de que Dios perdone los pecados no ha deducido que los cre-

²² E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 118.

²³ E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 119.

²⁴ E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 120. Cita en nota el texto de WARNOCK, G.J., *The Object of Morality*, Londres, Methuen and Co., 1971, 139.

²⁵ Por eso quizá la autora le quiere quitar fuerza con el siguiente comentario: “El hecho de que las morales de base religiosa se hayan sensibilizado contemporáneamente en relación con los problemas sociales y humanos no implica sino que éstos códigos religiosos no son totalmente impermeables a las influencias morales, no religiosas” (E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 140).

yentes tienen las manos libres para hacer lo que quieran porque todo se perdona.

c) Durkheim, según la autora, reconoce que la tradición judeo-cristiana ha sustituido poco a poco los deberes para con la divinidad por los deberes para con los humanos²⁶. Pero previamente ha negado el carácter moral de las éticas religiosas porque la mayoría de sus deberes no son los relativos a los demás hombres, sino los relativos a sus dioses: importa más cumplir los ritos prescritos, que ayudar al prójimo²⁷.

d) J.S. MILL reconoce el valor moral de algunos preceptos evangélicos como el nuevo mandamiento del amor, pero apunta los peligros morales derivados de adscribir origen sobrenatural a las máximas y códigos de la moralidad: se impide criticarlos y se consideran permanente y universales, con lo que no siguen los cambios de las relaciones humanas. Cualquier moral que se suponga de origen sobrenatural es una moral estereotipada.²⁸

e) Para McIver y Page la preocupación de las morales religiosas por los problemas sociales es sólo tangencial, pues los fines humanos se subordinan a la voluntad de los poderes sobrenaturales y acaban inspirando conductas contrarias a los intereses sociales. Así las religiones han motivado “males morales”: los sacrificios

²⁶ E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 121.

²⁷ E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 140 donde cita en nota DURKHEIM, E., *La educación moral*, Buenos aires, Schapire, 1973, 13. Omitimos la referencia que la autora hace en p. 121 a Sánchez Vázquez porque ya la hemos tratado nosotros más ampliamente.

²⁸ En E. GUIÁN, *Razón y pasión...*, 121-122 la cita de MILL, J. S., “LA Utilidad de la Religión”, en *Tres ensayos de religión*, Madrid, Aguilar, 1975, 133.

humanos, los ritos de iniciación con mutilaciones, la oposición a buscar la verdad sobre los orígenes del hombre, a los primeros empleos de anestésicos para mitigar el dolor, al divorcio cuando el matrimonio es una muerte en vida...²⁹.

En resumen: las morales religiosas unas veces propugnan auténticos males morales, y en el mejor de los casos dan preferencia a la relación con Dios y olvidan los problemas de los hombres³⁰. En todo caso, la moral es necesariamente autónoma y los códigos de normas de conducta de inspiración religiosa deben ser contrastados con las necesidades humanas para considerarlos moralmente positivos. La filosofía moral ha de luchar para que ninguna autoridad superior imponga unos designios sobrenaturales a nuestra actividad en cuanto individuos y seres sociales. Pero lo que no nos propone la autora es un criterio moral que vaya más allá de la sociedad³¹.

En conclusión: ni la moral depende lógicamente y necesariamente de la religión, ni la religión se ajusta necesariamente a la moral. Si la moral ha surgido de un código religioso, es un hecho histórico que no demuestra que la moralidad dependa de la religión y no pueda existir sin ella. Para Nowell-Smith, en cambio –y nuestra autora lo hace suyo– es la religión la que está en deuda con la moralidad, atri-

²⁹ R. M. McIVER y Ch. H. PAGE, *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1972, 177-178.

³⁰ Sobre todas las críticas contra la religión aquí enumeradas haremos un análisis pormenorizado más adelante, en la parte sistemática.

³¹ “Por una parte, se trata de decidir si los valores son creados por el hombre en cuanto ente social, o si le han de venir impuestos por alguna instancia “supranatural” o “no natural”. Respecto a este punto, mi posición es absolutamente nítida y clara. Los valores son, a menos que se demuestre lo contrario, creación social” (E: GUIÁN, *Razón y pasión...*, 107).

buyéndose a la divinidad, “aquellas cualidades, como justicia, misericordia, amor, que la moralidad había catalogado como valiosas”³².

Cuando menos, la conclusión es bastante parcial, incluso puede que sea contradictoria: resulta que la religión ha tomado de la moralidad virtudes, pero cuando se dice que la religión produce males morales ¿de donde los toma? Si los preceptos religiosos que se dice que proceden de Dios, en realidad proceden de la sociedad, procederán tanto los buenos como los malos.

2. “ÉTICA SIN RELIGIÓN”

El punto de partida en esta obra es la crisis de moralidad que viene provocada por el dogmatismo: cuando el dogma sustituye la racionalidad, el hombre maduro abandona los dogmas y opta por el éxito personal; el dogmatismo acaba provocando la irracionalidad y haciendo imposible el diálogo ético.

En determinados contextos históricos la racionalidad es sustituida por el dogma con relativo éxito, por lo que a la observancia de las normas se refiere [...] Ocurre, sin embargo, que cuando el individuo alcanza una cierta madurez (incompleta) y descubre el “fraude de la moralidad” se torna díscolo y opta por una forma de vida anónima que le facilite el éxito personal, sin tener ni poco ni mucho en cuenta la posibilidad de interferir en las legítimas aspiraciones de los demás.

³² “De hecho, y para concluir, podría aventurarse a modo de hipótesis que aquello que los creyentes aman en su religión es aquello que concuerda con las ideas generales de moralidad. No es, como los teístas mantienen, que todos, aun sin saberlo, amemos a la divinidad. Nosotros, invirtiendo los términos, podríamos aseverar que los creyentes, incluso sin saberlo, aman en su dios la moralidad, y que sus dudas de fe y sus perplejidades surgen cuando el dogma no se acomoda adecuadamente a aquello que desean hacer y que, de todos modos, aunque no creyesen, desearían hacer en beneficio propio y de los demás (E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 127-128).

Las morales dogmáticas, en suma, llevan en sí mismas el germen de su propia aniquilación. No “sirven” sino en estadios muy poco avanzados del desarrollo social, o en etapas muy infantiles del desarrollo individual. Al suplantarse la capacidad de razonamiento sobre cuestiones morales por una religión dogmática, empujan al individuo a una voluptuosa entrega a la irracionalidad que imposibilita todo intento de cooperación e intercambio moral, de diálogo ético, en suma³³.

La opción por la ética, en cambio, es una opción por la racionalidad e incluye, por tanto, el ataque a la religión, en primer lugar, por su dogmatismo. Ya de por sí el dogmatismo es irracionalidad, pero cuando el individuo se ve defraudado por el dogmatismo se entrega aún más a la irracionalidad y a dejarse llevar por sus propios intereses.

A. SÍ AL MÉTODO RACIONAL

La ética normativa ha sido cuestionada por la propia filosofía, y la “muerte de Dios” no ha propiciado una “moral de la tierra”, olvidada por la religión, sino que más bien parece que “si Dios ha muerto todo está permitido” (Dostoievski). ¿Es la razón capaz de fundamentar la moral? Haría falta justificar los deberes morales y encontrar motivos que ayuden al cumplimiento de los mismos. Por eso la autora afronta la fundamentación de manera completa, y desde la racionalidad, aunque con matices (razón con sentimientos).

En primer lugar, considero factible encontrar un método racional, más o menos provisional, para discutir en ética (aunque los sentimientos morales no sean menos importantes que la “racionalidad”, como apasionadamente defiende en el Capítulo III: El puesto de la pasión en ética)

³³ E. GUIJÓN, *Ética sin religión*, 13-14.

. En segundo lugar, es posible encontrar motivos para aceptar normas morales que no sean, simplemente, la ciega obediencia a un dios, a un soberano o a un líder.

En tercer lugar, creo, sinceramente, que no habremos alcanzado nada digno de denominarse “moral” (en sentido valorativo y no meramente descriptivo del término), a menos que las normas morales sean elegidas racional y libremente por sujetos autolegisladores (como ya había sido adelantado por Kant, o es postulado en nuestros días por John Rawls).³⁴.

Con “razón y pasión” somos autolegisladores. Pero la moral no consiste sólo en conocer el bien, sino en realizarlo, pues no bastan las buenas intenciones y los buenos sentimientos. La autora propone los sentimientos y la misma la racionalidad como motivación.

Frente a los que consideran que la *razón* podría, si acaso, indicarnos lo que es “bueno”, pero nunca movernos a ser “buenos”, habría que indicar que [...] los sentimientos humanos son el soporte último de la racionalidad y, a su vez, la racionalidad desarrolla la capacidad humana de sentir solidariamente, la capacidad de diálogo que es, nada más y nada menos, que la “racionalidad” compartida³⁵.

Desde el punto de vista puramente epistemológico no se ve por qué la racionalidad desarrolla la capacidad de sentir solidariamente, ¿por qué no desarrolla la insolidaridad y el egoísmo? Parece establecerse un círculo: la razón necesita la solidaridad para movernos a ser buenos y la solidaridad necesita de la razón para desarrollar ese sentir solidariamente que nos mueve a ser buenos, y en última instancia fundamenta la ética. O sea, la existencia de la solida-

³⁴ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 15.

³⁵ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 16-18.

ridad, como contenido de la razón, implica que la razón es fundamento de la ética; y a su vez la razón es quien justifica la solidaridad.

B. NO A LA RELIGIÓN

1. En primer lugar la autora dice no a la religión para poder llegar a ser consciente y libremente morales, para alcanzar lo que podríamos llamar libertad intelectual, libertad de pensar. Los dogmas son incompatibles con la filosofía moral por ser aprióricos y sobrenaturales, por tanto hay que liberarnos de ellos³⁶.

2. La liberación que supone la ética sin religión no es sólo la libertad intelectual, sino también la liberación de restricciones innecesarias, desarrollo de la creatividad y la crítica, emancipación, alegría de vivir y el deber de ser feliz. La libertad de cada persona no debe restringirse más de lo que exija la realización de las restantes libertades individuales. Y en todo caso ha de suprimirse todo sufrimiento innecesario³⁷ y abrir la puerta al goce, la autocomplacencia, el deleite³⁸.

Se rechaza así la religión porque a veces identifica el bien como enemigo del placer o la alegría, la luz y el calor, como si la ab-

³⁶ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 18-19. A esto hemos llamado ética laicista: para ser libres tenemos que librarnos de la religión y los dogmas. No se trata de pensar al margen de la religión, sino de quitarla de en medio para que podamos pensar y elegir en libertad y ser felices.

³⁷ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 21.

³⁸ "... una "moral de la tierra" en la que mujeres y hombres son EMANCIPADOS, liberados, conducidos a las puertas del goce para que autocomplaciéndose deleiten, para que ilustrándose ilustren, para que sensibles y sensatos produzcan luz y calor en el hogar húmedo y gélido, al que hemos sido "desterrados" por parte de las morales autoritarias, las religiones dogmáticas, los poderes fácticos de toda suerte "(E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 22).

negación y la austeridad fueran virtudes en sí mismas. Si alguna ética es capaz de negar el deber de ser feliz merece ser desterrada por muy religiosa que sea o por muchos goces eternos que prometa.

3. Porque la ética debe ser humana, y esto significa, para E. Guisán, que está al margen de razones trascendentes, liberada de dogmas, que invita a todos a unirse al esfuerzo de ser morales, amorosos y amantes de ellos mismos, productores de sentimientos de afecto y benevolencia. La ética debe liberar a las religiones de sus ritos y creencias contra la felicidad terrena e intentar hacernos virtuosos y felices en esta vida y en la otra si la hubiere³⁹. En el fondo la autora propone que la ética sustituya a la religión; bien podría ser esta la religión de la humanidad

La religión de la humanidad hace suya la propuesta de que “el hombre es un dios para el hombre”, más aún, de que “el hombre es el único dios para el hombre”, proclamando que “muerto Dios ha nacido la ética” y sugiriendo, al tiempo, la exigencia de cuidado mutuo entre los seres humanos, a falta de un Padre-cuidador que nos pudiera eximir de la preocupación de velar por el bienestar de otros⁴⁰.

C. CRÍTICA A LA RELIGIÓN CATÓLICA

Las críticas a la religión o a las éticas religiosas que hasta ahora hemos presentado han sido generales. También –vamos a verlo ahora- E. Guisán dedica amplias críticas a la religión católica en particular. Bien es verdad que cuando se refería a religiones parecía pensar en la católica, pues no en todas las religiones hay dog-

³⁹ E. GUISÁN, *Ética sin religión*, 24-25.

⁴⁰ E. GUISÁN, *Ética sin religión*, 31.

mas ni un magisterio con poderes especiales en el orden de la enseñanza.

C. 1. Moral autónoma, no heterónoma.

En su crítica a la religión católica hemos de señalar que empieza reconociendo que algunas personalidades señeras son capaces de defender al hombre, su autonomía, su felicidad y sus derechos individuales, con independencia y por encima de instancias y autoridades sobrenaturales. Incluso que algunos católicos pueden ser “buenos ciudadanos, es decir, individuos autodesarrollados, libres y solidarios, pero a la mayoría de ellos les resulta bastante difícil, cuando no imposible”⁴¹.

La primera crítica la comparte la religión católica con todas las religiones reveladas: si Dios habla, la moral es heterónoma y al hombre no le queda más que obedecer. Ante Dios, sabio, justo y omnipotente, el hombre es un eterno adolescente que no sabe por sí mismo y no le queda más que someterse aunque no comprenda.

Y para reclamar la autonomía moral recurre a la ayuda de Kant, al que por cierto critica duramente, porque su moral del deber es tan represora como las religiones reveladas⁴².

⁴¹ E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 27.

⁴² “Toda la ética kantiana, a pesar de sus elementos ilustrados, rezuma el talante opresor y represor de las éticas basadas en religiones reveladas, como se patentiza en la noción del deber como constrictión o compulsión –reprimiendo los impulsos de supuesto egoísmo irrefrenable de los seres humanos-, y supone uno de los lastres más pesados de la herencia pietista que Kant sublimó y racionalizó, convirtiendo al Dios cristiano en RAZÓN PURA PRÁCTICA NO CONTAMINADA por las inclinaciones humanas, según la traducción filosófica kantiana del concepto de purificación del pecado de origen dentro de la tradición y la ortodoxia cristianas” (E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 34).

Precisamente en más de un sentido Kant constituye un *hito* en la historia de las relaciones entre ética y religión, ya que a partir de la filosofía kantiana podemos reconocer lo que distingue exactamente a las religiones debidamente “etizadas” o “moralizadas” de las que no lo han sido. Kant, con una loable vehemencia, quiso “someter” al propio Dios a los dictados de la Razón Pura Práctica que, de alguna manera, Kant pretendía contraponer a la Pura Voluntad Divina. La *autonomía* frente a la *heteronomía* distinguiría para siempre a la razón *práctica* y la *ética*, en oposición a la mera convencionalidad, y como fuente origen de las normas genuinamente *morales* en contraposición a todo tipo de normas *no morales*⁴³.

Aquí autonomía significa soberanía e independencia, y es incompatible con la heteronomía, que significa que la ley moral viene de otro, del exterior, de alguien ajeno a mí. Se plantea una alternativa entre dos términos incompatibles.

Por mucha intención que pongamos, y admitiendo que Dios es “razonable” y no arbitrario, es Dios el que decide –piensa E. Guisán- acerca de lo “racional” y lo “natural” y el que determina, contra nuestra voluntad ilustrada y libre, las normas que hay que obedecer, que, supuestamente, se adecuan a la “razón” y a la “naturaleza”. Las normas morales, en lugar de venir determinadas por la voluntad e inteligencia humanas y por los diálogos y consensos alcanzados con los demás, dependen únicamente de la voluntad divina: la heteronomía persiste⁴⁴.

E. Guisán no ve otra posibilidad que la alternativa: autonomía o heteronomía. Como veremos, quizá sea posible –tendremos que

⁴³ E. GUISÁN, *Ética sin religión*, 35-36.

⁴⁴ E. GUISÁN, *Ética sin religión*, 39-40.

estudiarlo más despacio- una autonomía participada, teónoma, querida por Dios, que sin quitar un ápice a la autonomía la entienda, no independiente, sino radicada en Dios.

C. 2. Los intérpretes: heteronomía y arbitrariedad

La heteronomía se acentúa y puede calificarse como arbitrariedad al caer en la cuenta de que el mandato de Dios no llega directamente al sujeto, sino a través de los intérpretes autorizados: el Papa, los obispos y los pastores espirituales. Es el caso, principalmente, de la Iglesia Católica. La autora no puede aceptar que las normas morales vengan de Dios, pero mucho menos, que esas normas tengan que venir a través de otros hombres investidos de tal autoridad que hablan en nombre de Dios y se consideran sus portavoces. El Papa y los obispos son de hecho los que dicen lo que es bueno y lo que no lo es.

Para defenderse, y como último reducto de autonomía, el creyente cuenta con la conciencia, advierte la autora. Pero no es coherente, a su juicio, hablar al mismo tiempo de obediencia a Dios y del primado de la conciencia individual; pero ahí está como un “segundo canal” para analfabetos en teología, “una especie de ley natural en el interior de las conciencias”⁴⁵.

C. 3. ¿Vale la razón en las éticas religiosas?

Ya se ha dicho de una u otra manera que si Dios es quien decide lo que es bueno, no hay argumento racional posible. O Dios,

⁴⁵ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 40-41.

o la razón. Y también dijimos del intento de reconciliación por parte de las éticas religiosas, que la autora reconoce:

... para “suavizar” la dictadura divina [...] se nos dice a veces⁴⁶ que no se trata, por su puesto de que Dios dicte *despóticamente* lo que haya de ser bueno, sino que por el contrario, Dios [...] nos ordena simplemente hacer el bien que nuestro entendimiento determina y descubre. La religión parece así “retirarse” a la trastienda, dejando actuar a la razón práctica, y funcionando, como Toulmin recomienda, como simple factor “motivador”⁴⁷.

Del hecho de que Dios nos mande a través de nuestro propio entendimiento E. Guisán concluye que lo que deben hacer los católicos es ir a los tratados de ética, en lugar de ir a la Biblia a encontrar su “camino”. Conclusión lógica. Cuando tratan de cuestiones humanas, y la ética lo es, los católicos deben buscar la verdad con y como todos los hombres: con la razón, el diálogo, etc. Así lo hizo Aranguren, y lo siguen haciendo A. Cortina, J. Gómez Caffarena, y tantos otros. No se trata de que la religión se recluya en ningún sitio, sino de que no es incompatible ser filósofo y creyente, ni científico y creyente.

Otra cosa, que E. Guisán no parece distinguir, es que la razón sea iluminada por la fe. En las sagradas escrituras y los templos, los creyentes encontrarán lo que Dios ha manifestado también sobre el

⁴⁶ La autora cita *Camino*, conocidísimo libro del fundador de Opus Dei D. Jose María Escrivá de Balaguer, y en la nota 27 lo califica de “*libro realmente peligroso que atenta contra la autonomía e integridad de la persona*”. ¿No estará mediatisado su conocimiento de la religión en general y de la católica en particular por alguna relación con el Opus Dei?.

⁴⁷ S.E. TOULMIN, *El puesto de la razón en la ética*, (VI Parte, cap. 14: “La razón y la fe”), Madrid, Alianza Universidad, 1979, p. 245, citado por la autora en nota al pie de la página 45.

ser y el obrar humanos, que no tiene por qué ser contradictorio con lo que dice la razón. Pero esto ya no se llama ética, sino teología moral, y tampoco tiene por qué descalificarse si se presenta razonablemente. Para hablar y convivir con los no creyentes, los teólogos tendrán que intentar ser razonables e inteligibles por todos.

C. 4. El escándalo de la cruz

El Dios *católico* celoso de su omnívoro poder sólo nos concede pequeñas parcelas en el Cielo a cambio de disciplina, muerte, sacrificio y kantiana constricción⁴⁸.

Ciertamente que la cruz y el sufrimiento son motivo de escándalo y, en este caso, de crítica. Sacrificio, renuncia, esfuerzo, disciplina, sufrimiento, obediencia ciega, a veces se han magnificado como si fueran el bien máximo y el cielo se comprara a base de mortificaciones. Pero no conviene olvidar que el centro de cualquier religión es la salvación, y en el caso cristiano, la resurrección. La muerte es sólo un paso hacia la vida, y no un monumento al sufrimiento, sino al amor⁴⁹.

Finalmente, concluye su crítica a la religión católica con un reconocimiento de cierta posibilidad de entendimiento. Es posible que algunos católicos encuentren el “camino” por la autonomía de la conciencia individual, porque el amor a los otros los lleve a defender de verdad la causa de los hombres que eligen libremente vivir o morir, o porque las leyes no tienen otro sentido que satisfacer las nece-

⁴⁸ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 47-48.

⁴⁹ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1989¹⁰, 83-85.

sidades y los deseos de los hombres⁵⁰: el sábado es para el hombre y no al revés.

D. SER MORAL ES UN DERECHO

A veces, piensa la autora, parece que la moralidad es algo penoso y gravoso, una obligación.

La tesis que postulo, referida a que ser moral *no es un deber*, o una sobrecarga que el hombre deba asumir, sino, por el contrario, *un derecho* que todo ser humano consciente debe reclamar, guarda una estrecha relación con el uso que considero correcto de términos como “moralidad” y “moral”⁵¹.

Las normas morales son normas que los hombres se dan a sí mismos, libremente y de común acuerdo; lo cual implica⁵²:

1. Todo el mundo tiene derecho a poseer un criterio en ética. Las morales religiosas no garantizan a cada individuo que elija racional y libremente.

2. El derecho a discernir y comprender en qué consiste la justificación de una norma ética. Todo ser humano debe ser capaz de argumentar acerca de la configuración de su sistema de valores y la elección de sus normas de vida. Todo el mundo tiene derecho a saber qué es lo que justifica los deberes morales y qué hace que una argumentación sea relevante en ética.

3. Todo el mundo posee el derecho a disponer de los medios necesarios para comparar y dirimir acerca de los códigos y normas

⁵⁰ E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 52-53.

⁵¹ E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 55.

⁵² E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 56-83.

morales en conflicto. Se busca que el individuo conozca diversos códigos éticos y así pueda elegir más racional y libremente⁵³.

4. Todo el mundo posee el derecho a actuar conforme a su ideal de vida.

5. El derecho a la educación moral:

Por supuesto que postular un derecho a la educación moral supone reclamar el derecho humano a elaborar normas de acuerdo con las necesidades e intereses humanos, de acuerdo con los principios de bienestar y justicia preconizados por las morales laicas, que derivan de su poder persuasorio de la apelación que se hace a los sentimientos de empatía y solidaridad, al margen, y con independencia, de lo que dicten las morales religiosas, condicionadas por dogmas que hacen de la moralidad un fardo demasiado pesado e inútil para que pueda ser reclamado por nadie como "derecho"⁵⁴.

Moral, por tanto, a tono con la libertad incondicionada del hombre, de su razón y de sus sentimientos. Porque no podemos olvidar que en ética razón y pasión van unidas⁵⁵. El lenguaje moral no es racional si por racional se entiende su desconexión con lo emocional; como no es emotivo, si por emotivo se entiende el recurso a la pura subjetividad. Los enunciados morales son racionales en tanto en cuanto la racionalidad emana de la intersubjetividad, y son éticos en la medida en que se visten de racionalidad. Pero somos movidos

⁵³ De los cinco puntos éste es el más vulnerable; el derecho a ser moral casi se puede reformular diciendo que toda persona tiene derecho a ser licenciado en ética. Sólo una minoría puede disponer de los medios necesarios para comparar y dirimir acerca de los códigos y normas morales en conflicto.

⁵⁴ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 83.

⁵⁵ E. Guisán, en *Razón y pasión en ética*, quiso reconciliar racionalidad y emotivismo dando su versión particular del emotivismo ético y del método de la actitud cualificada de Brandt: pp. 208. 218. 230-240.

por un tipo peculiar de sentimientos que impregnan de una emotividad peculiar nuestro lenguaje ético, a causa, precisamente de su carácter intersubjetivo y racional⁵⁶.

¿En qué consiste el sentimiento ético? No en abandonar la actividad racional, sino en que utilicemos corazón y cabeza al mismo tiempo, como partes inseparables e indisolubles del ser humano. El sentimiento ético es una expresión de su propuesta de “razón y pasión” en ética, que va unida a la pasión por la justicia, la veracidad, el autodespliegue. Para aspirar a una teoría ética razonable y a una convivencia democrática debemos superar los dualismos entre razón y pasión, razón y deseo, entendimiento y sentimiento, auspiciados por las éticas de base religiosa⁵⁷.

E. LA FELICIDAD

También la opción por el hedonismo ético es un motivo de disenso y enfrentamiento con las éticas religiosas porque estas, frente a las éticas laicas, han reprimido la felicidad, reservándola para el más allá, como algo “demasiado precioso para ser degustado durante nuestro peregrinaje y destierro”⁵⁸.

Y para certificarlo cita varias veces *Camino* que invita a perseguir la felicidad colectiva mediante la mortificación y llega a identi-

⁵⁶ E. GUIÁSÁN, *Razón y pasión...*, 237-240.

⁵⁷ E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 106. Por cierto, no conozco ninguna religión que sostenga, como principio de la propia religión, este dualismo entre entendimiento y sentimiento que la autora critica.

⁵⁸ E. GUIÁSÁN, *Ética sin religión*, 108.

ficar dolor y felicidad⁵⁹. El problema parece ser una noción de felicidad “trucada” porque sólo se consigue tras la muerte y no tiene nada que ver con nuestra concepción de felicidad, sino con la felicidad ordenada por el Supremo Soberano⁶⁰.

Tampoco gusta a la autora la noción de felicidad de Kant, para quien la búsqueda de la felicidad no es ni meritoria ni virtuosa, sino algo que todo el mundo busca inevitablemente.

Es necesario, por tanto, corregir a Kant, afirmando que nuestras inclinaciones naturales o espontáneas no sólo buscan nuestra particular privada felicidad, sino que, en cuanto seres humanos pensantes y sintientes al propio tiempo, tendemos a maximizar el bienestar no sólo propio, sino el de otras personas afines, allegadas, e incluso lejanas en el espacio, lejanas en el parentesco, prefiriendo en ocasiones trabajar por el bienestar de todos los miembros de nuestra comunidad, e incluso por el bienestar de todos los miembros de la especie humana, aún a costa del sacrificio de placeres propios inmediatos o futuros⁶¹.

Y contra el parecer de Aranguren y V. Camps, no cree que la felicidad pueda considerarse una gracia o un don gratuito, sino que es fruto del esfuerzo y la lucha personal, es una conquista y en esa misma medida un imperativo moral, un deber ético⁶².

⁵⁹ Nos. 32, 231 y 217 del famoso libro del fundador del Opus Dei al que cita repetidamente en pág. 109. Al criticar la religión parece tener muy en cuenta la manera de vivir propia del Opus Dei, lo que quizá tenga que ver con su propio testimonio que recogimos al empezar a referirnos a ella (“descubriendo en mi primer trabajo como licenciada en un centro privado las miserias de una sociedad “cerrada” donde el dinero y el dogma tenían las llaves de todas las cerraduras” en E. GUI-SÁN, “Autobiografía intelectual” en *Anthropos* 96 (1989) 18).

⁶⁰ *Summa Theologica*, I-II, q. 62., citada en p. 110.

⁶¹ E. GUI-SÁN, *Ética sin religión*, 117-118.

⁶² E. GUI-SÁN, *Ética sin religión*, 120.

El problema de proponer la felicidad como deber ético es que parece una propuesta de vida despreocupada, sensual, relajada, sin esfuerzo, más propia de cerdos que de hombres, como criticaba J. S. Mill⁶³. Pero no es así. Se trata de una vida iluminada por la reflexión y la sensibilidad humana; y hace suya la cita de Epicuro:

Pues ni en banquetes ni en orgías constantes, ni en disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces, ni de las demás cosas que ofrece una vida lujosa engendran una vida feliz [...] no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz⁶⁴.

Y matiza lo que significa hedonismo ético, para quien “ningún placer por sí es un mal”, pero de lo que no se deriva:

a) Ni que, en determinadas ocasiones, un placer que *prima facie* es un bien no pueda convertirse en un mal, como matiza Epicuro: las cosas que producen ciertos placeres acarrearán muchas más perturbaciones que placeres.

b) Ni que sólo sean bienes o buenas las cosas inmediatamente placenteras. El cultivo y conquista de la felicidad requieren, como todas las acciones llevadas a cabo con inteligencia, un cálculo prudencial de los resultados y de los costes de los mismos.

Y hablando en sentido positivo: la vida buena desde el punto de vista de la ética hedonista, requiere, cuando menos que se cumplan estos dos requisitos:

⁶³ *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1984, 51.

⁶⁴ Epicuro, *Carta a Meneceo*, frag. 132, citado en E. GUIJÓN, *Ética sin religión*, 122.

a) Que la búsqueda de la felicidad sea consciente y deliberada (y, en cierto modo, esforzada).

b) Que esa búsqueda deliberada (y esforzada) sea realizada inteligentemente (utilizando todo tipo de cálculos y teniendo en cuenta toda suerte de circunstancias y posibilidades)⁶⁵.

Y para concluir su “ética de la felicidad” propone tres niveles de desarrollo moral⁶⁶:

Nivel I (felicidad solitaria): no han desarrollado ni siquiera el sentido de un autointerés ilustrado e inteligente, ya que por apresuramiento, indolencia o falta de previsión, se han incapacitado para una inter-acción positiva y gratificante con otros seres humanos.

Nivel II (felicidad gregaria): Las personas situadas en este nivel aceptan y comprenden las demandas e intereses de los otros. Se interesan por los intereses de los demás, si bien de una forma inapropiada. Les interesa más congraciarse con los demás y derivar de ello beneficios personales que ocuparse realmente de los otros, con independencia de los beneficios inmediatos que ellos pudieran procurarles. Pareciendo tener bienes cuantiosos, fortuna y fama, no ha conseguido, sin embargo, el hacerse a sí mismo conforme a principios reflexivos e ilustrados, ni relacionarse con los demás de acuerdo con principios de empatía, solidaridad y justicia. Es el gran “perdedor” de nuestro tiempo, aunque pueda aparecer en las porta-

⁶⁵ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 123-124.

⁶⁶ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 129-140.

das de las revistas y sea envidiado..... su comportamiento es gregario... y su felicidad es gregaria también.

Nivel III (felicidad solidaria): El desarrollo moral pleno, y el goce humanamente más profundo y satisfactorio, se dan únicamente en este Nivel III, en el que es posible compaginar la búsqueda de la felicidad propia y la ajena, mediante una ampliación de los sentimientos de empatía, que dan lugar a fuertes lazos de solidaridad⁶⁷.

Estos tres niveles, en realidad, E. Guisán los afirma, pero se requeriría además una fundamentación ética de los mismos, y no meramente una fundamentación psicológica: ¿por qué el tercer nivel es superior éticamente a los otros dos?

F. CONCLUSIONES

F. 1. La ética no se opone a la religión.

De los principios anteriores -el derecho a ser moral, a decidir lo bueno para la condición humana, etc.-, se deduce que hay que ser respetuoso con cada persona, pues nadie puede imponer a otro sus propios intereses o criterios. Esto implica que la ética no se opone a la religión sino que cada uno debe elegir consciente y libremente lo que mejor le convenga. Si la creencia en la inmortalidad ayuda a hacer más llevadera y gozosa la existencia, es preferible, desde una

⁶⁷ “La ética inherente a este Nivel III de la felicidad solidaria, implica no sólo unas buenas, óptimas relaciones con los demás, sino también, y de manera notablemente importante, la solidaridad con uno mismo, la lealtad a las propias ideas y principios, el cuidado y cultivo de la personalidad a nivel intelectual y emotivo, hasta alcanzar ese sentido de la dignidad que hace que podamos decir con Mill que “es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho, mejor un Sócrates insatisfecho, que un necio satisfecho”(E. GUISÁN, *Ética sin religión*, 140).

perspectiva agnóstica y prudencial, a la desolación de ser arrojados a la finitud y la muerte⁶⁸.

F. 2. La religión sí se opone a la ética

Pero sí ocurre a veces que la religión se opone a la ética: cuando socava el ideal democrático, impone normas en nombre de Dios o en nombre de “una peculiar y viciada concepción de naturaleza humana o no humana”⁶⁹. La religión se opone a la ética cuando sustituye al hombre, que es el verdadero Dios para el hombre, con un Dios majestuoso e infinito.

No obstante, quien piensa que Dios es bueno, que quiere el bien del hombre y no machaca la razón con el dogma, no tiene nada que temer de una educación ética y cívica

F. 3. La religión que se oponga a la ética debe ser destrerrada

La religión y Dios si quieren el bien del hombre deberán estar por el desarrollo de su capacidad creativa y crítica, por su libertad. Si no es así no son humanos. O Dios es bueno y quiere la felicidad del hombre, o es caprichoso, arbitrario y autocomplacido en su propio poder: en el primer caso Dios debe acomodarse a la ética democrática, y que el hombre decida por sí mismo; si reclama obediencia ciega, no debe tener sitio en la sociedad humana⁷⁰.

⁶⁸ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 164-165.

⁶⁹ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 165.

⁷⁰ E. GUIÁN, *Ética sin religión*, 166.

3. RECAPITULACIÓN

Los dos libros que hemos analizado son los escritos en que E. Guisán ha tratado la relación entre ética y religión más ampliamente. En otros escritos vuelven algunas de las afirmaciones que hemos visto, ya sin análisis: la ética no va contra las religiones, sino contra la heteronomía moral que quiere mantenernos siempre como “niños” sumisos y obedientes, la ética no quiere renunciar al derecho de disponer de la voluntad y de la inteligencia para diseñar el campo propio, irrepetible y único de cada individuo.

La ética, laica, filosófica e ilustrada, reconoce la singularidad y la individualidad de las personas y su capacidad y derecho único e intransferible para marcarse sus metas en la vida, con independencia de voluntades “sobre-naturales” y meta-humanas, por la cual con este solo objetivo, intenta con todas sus fuerzas destronar a los ídolos que las religiones dogmáticas han creado, a los dioses tiránicos y “paternales” que deciden por nosotros nuestro destino, nuestra personalidad y nuestra conducta cotidiana⁷¹.

Y tampoco se conforma con reivindicar la autonomía de la ética o estar atenta para evitar los peligros de la religión, sino que propone la necesidad de destronar a los ídolos o de limpiar el huerto de hierbas inútiles –por eso la calificamos de laicista- para poder cultivar flores y frutos que embellezcan nuestras vivencias personales y nuestra convivencia⁷². La tarea de la ilustración y el laicismo es destruir y crear, liberar a los humanos de las ligaduras de antaño y encontrarles nuevos nexos de unión.

⁷¹ E. GUISÁN, “Introducción” en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 14.

⁷² *Ibíd.*, 7.

Su rechazo de la religión viene determinado por el dogmatismo. Vimos cómo precisamente define la religión por los dogmas, que son aprióricos y sobrenaturales, y se oponen a la racionalidad, por tanto, incompatibles con la ética. Los dogmas, además, no sólo determinan la ética, sino que hacen que las normas morales sean universales, incondicionales y permanentes, todo lo contrario a lo que demanda la ética.

Además la religión -para ella- está contra la libertad, la creatividad, la emancipación, la alegría de vivir y ser feliz, el goce, la auto-complacencia y el deleite. La religión, en concreto la católica, propone la abnegación y la austeridad como si fueran virtudes en sí mismas, y parece enemiga del placer y la alegría.

Otro motivo grave de incompatibilidad con la ética es la autonomía propia de la ética, frente a la heteronomía de las religiones. Heteronomía evidente para la autora, porque es Dios quien dice lo que es bueno, y todavía se agrava más cuando sus intérpretes explican la revelación y se permiten hablar en nombre de Dios.

Y otros motivos por los que la religión debe ser rechazada es porque, de diversas maneras, va contra los intereses del hombre: pone a Dios en el lugar que debiera ocupar el hombre, se interesa más por los deberes religiosos que por los morales, cuando no ha causado directamente males morales y no se preocupa por los problemas sociales, o como mucho, lo hace tangencialmente.

La postura de E. Guisán no podemos calificarla más que de laicista. En algunos momentos acepta la religión, si se reduce a ética

y si apoya lo que ella propone como tal, o sea, si deja de ser religión. En otros manifiesta claramente que “hay que limpiar el huerto de hierbas inútiles”, como acabamos de ver.

La cuestión quizá más decisiva es saber si E. Guisán rechaza la religión propiamente o sólo la versión dogmática o conservadora de la religión. Sus referencias al Opus Dei dan la sensación, en un primer momento, de que ataca más la versión conservadora del catolicismo que a la religión católica en sí. Pero creo que para valorar su rechazo a la religión debemos considerar tanto su situación personal como la misma doctrina católica.

Su experiencia personal de la riqueza y el dogma como llaves, antes aludidos, y su militancia izquierdista que se evidencia sobre todo en *Manifiesto hedonista* (Barcelona, Anthropos, 1990) y *La ética mira a la izquierda* (Madrid, Tecnos, 1992) nos sugieren ya una situación, quizá opción, antirreligiosa. Además, su conocimiento de la religión en general y de la católica en particular es un conocimiento muy limitado. Vimos cómo reducía la religión a los dogmas, por ejemplo. Y por otra parte, no se encuentra en su obra un intento de comprensión de ninguna doctrina religiosa, ni siquiera referencias a los tópicos más conocidos del Syllabus, o a alguna doctrina especialmente contestada. Sólo cita el famoso *Camino*, que nada tiene que ver con el magisterio o la teología, es una simple recopilación de pensamientos aislados.

Esta impresión de su falta de conocimiento serio de la religión católica se ve corroborada por alguien más, que ha observado que

su crítica a la religión lo es “a una imagen de trazo grueso de la religiosidad popular en vez de lo que nos descubre una interpretación más afinada del fenómeno religioso”⁷³.

Por otra parte, quizá su ligero conocimiento de la doctrina católica tampoco ha favorecido la comprensión de la misma. Los conceptos de revelación, dogma, magisterio de la Iglesia pueden ser entendidos y explicados de manera menos hiriente y más inteligible que lo que da de sí el sentir popular. En su momento tendremos que analizar despacio esos conceptos para ver que al menos el diálogo es posible.

Pero, hechas esas observaciones, también hemos de notar que entre la religión y la ética hay un muro que no todos pueden superar. Dios existe o no existe, la religión tiene algún sentido o es un invento gratuito, es mera creación humana o hay alguna posibilidad de que sea algo más que humana. Aquí entramos en prejuicios, a favor o en contra, más fuertes a veces que los mismos argumentos que se puedan manejar.

Cuando el planteamiento se hace desde fuera de la fe, como es el caso de nuestra autora, es muy difícil no tratar la ética y la religión como dos mundos aislados, sin relación, y por tanto, si algo es superfluo es la religión. Entender la unidad y no rechazar ni absorber ni la ética ni la religión sólo es posible si se da una oportunidad, al menos como hipótesis, a la religión. Por eso podemos concluir que

⁷³ G. GUTIERREZ LÓPEZ, “Presentación de Esperanza Guisán” en *Anthropos* 96 (1989) 73-74.

el rechazo de E. Guisán contra la religión no es sólo contra una forma conservadora, sino contra la religión en general. También hemos de tener en cuenta que rechazar lo que se desconoce, o demostrar que no sirve para nada es tan poco serio como demostrar la no existencia de Dios. Quizá sería más prudente callar y seguir buscando.

III. ARANGUREN: ÉTICA ABIERTA A RELIGIÓN

José Luís López Aranguren (1909-1996), Catedrático de Ética y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid (1955-1965 y 1976-1979)¹ ha sido reconocido como filósofo y maestro que ejerció una muy notable influencia sobre todo entre los jóvenes estudiantes de ética en los años 60.

Nuestro estudio se va a centrar en su *Ética*², basada en unos presupuestos metafísicos de los que más tarde prescindirá, pero de los que tampoco se desdice.

Escribí la *Ética* sobre los presupuestos metafísicos de Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri, principalmente. En este librito he procurado prescindir de los presupuestos metafísicos. Me parece que son lícitos y no necesariamente incompatibles, ambos puntos de partida³.

¹ Nació en Ávila el 9 de junio de 1909, después de pasar por el internado del Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo (Chamartín, Madrid) de los jesuitas, obtuvo la Licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid (1926-1931), y la de Filosofía y Letras (1936). Doctorado con la tesis *El protestantismo y la moral* (1951) obtiene la cátedra de Ética y Sociología en 1955. En 1965 es separado de su cátedra por motivos políticos –oposición al régimen de Franco-, se traslada a Estados Unidos y enseña como profesor visitante en diversas universidades europeas y americanas (Francia, Italia, Países Escandinavos, Méjico, Puerto Rico, Estados Unidos). En 1969 es nombrado profesor permanente de la Universidad de California, en Santa Bárbara, hasta 1977 en que se jubila y es nombrado Profesor Emérito. En España es repuesto en su cátedra de la Complutense por el gobierno de A. Suárez (1976) hasta su cese por jubilación en 1979. Son muy numerosos los premios, homenajes y reconocimiento de que ha sido objeto; quizá los más prestigiosos sean el Premio Nacional de Ensayo (1989), la Medalla de la Comunidad Autónoma de Madrid (1992) y el Premio Príncipe de Asturias (1995). Falleció el 17 de abril de 1996 en Madrid. La cronología, comentarios ante su muerte (de Gabriel Albiac, Gustavo Bueno, Victoria Camps, Francisco Carantoña, Enrique Miret, Javier Muguerza, Javier Neira, Carlos París, Fernando Savater y Francisco Umbral) y referencias de que es objeto en diversos diccionarios de filosofía, pueden verse en <http://www.filosofia.org/bol/not/bn003.htm>.

² *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958 (Citamos la edición de Alianza, 1983³).

³ J. L. L. ARANGUREN, *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967, 11.

Según parece, no se trata de una corrección en su pensamiento o una contradicción, sino que en sus escritos posteriores a la *Ética* su interés se centra cada vez más en la moral vivida en nuestra sociedad y los peligros que acechan a la dimensión moral del hombre, al tiempo que deja de interesarle la ética rigurosamente filosófica, y por eso abandona la metafísica zubiriana⁴. Por tanto consideramos que centrarnos en su *Ética* no significa traicionar su pensamiento.

Se trata de una ética laica, hecha por un creyente católico, y con un mensaje claro: la ética está abierta a la religión.

Toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella, como veremos al final de estas reflexiones. Y, por su parte, la actitud religiosa fructifica en acción moral, en buenas obras⁵.

1. ÉTICA FILOSÓFICA

Es el presente un libro de *ética filosófica* [...] *Ética* porque no constituye una “fuga” a la metafísica, una evasión de los genuinos problemas éticos; *filosófica* porque rechaza con energía la disolución de la filosofía moral en teología moral o moral cristiana [...] Reconozco que para el cristiano auténtico, que vive la realidad moral plenaria, la “moral natural” resulta una abstracción. Pero el profesor de filosofía lo es, constitutivamente, *in partibus infidelium*, lo es moviéndose precisamente en esa rea-

⁴ E. BONETE, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, 218.

⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 104. Para una bibliografía de Aranguren F. BLÁQUEZ, “José Luís L. Aranguren: ensayo bibliográfico” en MUGERZA, J., F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 449-484. E. BONETE, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, 317-339: bibliografía de y sobre Aranguren.

lidad “natural”. Por tanto, no puede partir de la religión, aunque sí puede –y eso es lo que yo he dicho aquí- “llegar” a ella, mostrar su acceso a ella⁶.

Es muy clarificador que el autor confiese la situación desde la que quiere hacer filosofía. Es consciente de que por su fe la moral natural es una abstracción; su fe le dice que Dios es el creador del mundo y del orden moral, y que el hombre es interlocutor de Dios. Si quiere hacer filosofía no puede echar mano de ese saber de la fe, sino que va a intentar pensar a partir de la realidad sin referencia a lo que la fe dice de Dios.

También es consciente de que el filosofar viene a su vez más o menos condicionado por la vida moral. En este sentido la ética está implicada en la filosofía, y la filosofía es una tarea ética, un “quehacer”, una elección y una resolución mantenidas a lo largo de la vida. La clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es. La actitud moral condiciona el descubrimiento de la verdad, por eso la voluntad de no convertir a la “verdad” en servidora de nuestros designios es ya una tarea ética⁷.

A. LA ÉTICA SUBORDINADA A LA METAFÍSICA

Aranguren hace suyos los conceptos metafísicos en que se funda la ética tomista y los conceptos metafísicos de Zubiri⁸.

⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 10.

⁷ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 89.

⁸ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 86-87.

La bondad es una propiedad trascendental del ser hasta el punto de que el bien y el ser son convertibles: el grado de bondad se mide por el grado de ser. Este es el bien entitativo y metafísico, es decir, el grado de perfección de cada ser. ¿Por qué son las cosas buenas? Por semejanza y participación del Sumo Bien.

En el plano operativo, en cambio, el bien es lo que todos los seres apetecen. Todas las cosas, aunque carezcan de conocimiento apetecen el bien, tienden a él naturalmente. En este sentido el bien es fin, término del apetito: la razón del fin es la perfección, y, en última instancia, en cada bien se apetece el Sumo Bien.

La diferencia del hombre con el resto de los seres es que su tendencia al bien se basa en el conocimiento previo del mismo.

El bien moral se entiende a partir del bien metafísico. El bien moral es lo que conviene al apetito racional, a la voluntad; y lo que conviene a la voluntad lo determina el fin último de la naturaleza, que se mide por la llamada ley natural (participación de la ley eterna).

El bien actúa sobre el hombre como causa final; el hombre conoce y “apetece” el bien porque se perfecciona con él. Se pueden incluso distinguir dos modos de “perfeccionar”: a modo de fin (directamente perfectivo) y en cuanto “*ductivum in finem*” (bien útil).

En la terminología de Zubiri hay que hablar antes de nada de la “realidad buena”; es decir, la base de todo, es la realidad, que, en tanto que buena, nos hace preferir. El bien moral es una dimensión de la realidad, y esto en dos sentidos: la realidad en cuanto apropia-

ble, y la realidad como posibilidad apropiada o apropiación de posibilidades⁹.

En resumen: la ética está subordinada a la metafísica; el bien moral se basa y depende del bien metafísico, de la realidad que es buena.

B. LA ÉTICA SUBORDINADA A LA TEOLOGÍA NATURAL

La subordinación de la ética a la teología natural viene implicada por la subordinación a la metafísica, de la cual es aquella parte. Y la repulsa de la subordinación a la metafísica implica la repulsa de la subordinación a la teología natural¹⁰.

Esta relación de subordinación que establece Aranguren, él mismo constata que ha sido contestada de múltiples maneras:

1. Kant porque niega la posibilidad de la metafísica y, por tanto, de la teología natural.

2. La filosofía de los valores admite la posibilidad de la metafísica y de la teología natural, pero defiende la independencia de la ética.

3. Sartre niega el objeto de la teología natural, y su metafísica podemos decir que es atea, pero se abre a “perspectivas morales”, aunque sea una moral “formal”.

4. Los teólogos protestantes niegan la posibilidad de acceso a Dios por la razón.

⁹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 87-88.

¹⁰ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 95.

5. Para Heidegger el encuentro con la Divinidad es una experiencia reservada a la religión e inaccesible a la filosofía, cuyo objeto es el sentido del ser. Filosofía y teología son irreconciliables. El hombre ha de tomar el camino de la fe o el de la filosofía; de lo contrario andará dividido: o no puede pensar porque la fe le da ya la respuesta, o vive la fe agujereada por la pregunta filosófica¹¹.

Sin embargo el cristianismo –viene a concluir Aranguren– se apoyó desde muy pronto en la filosofía griega: para Aristóteles la metafísica se ocupa del ente en cuanto tal, lo que puede significar “el ente en general” (común) o “el todo del ente” (el ente divino); sólo Dios es plenamente ente, los demás cambian, son y dejan de ser, no son de modo absoluto como Dios. La metafísica aristotélica es, por tanto, al mismo tiempo teología natural. Pero de ahí no se deriva ninguna propensión a la religión revelada.

La ética depende de la realidad, se funda en ella, en el bien metafísico, pero aquélla y éste hacen referencia a su origen, al Sumo Bien; su fundamento último está en la teología natural.

2. ÉTICA Y RELIGIÓN

Más allá de la teología natural está la teología propiamente dicha, la sobrenatural, la que parte de la revelación de Dios. Como consecuencia, el contenido de la moral viene determinado preceptivamente por Dios, que es quien dice qué se debe hacer y qué se debe omitir.

¹¹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 96.

A. MORALES TEÓNOMAS

Pero no toda moral teónoma se justifica de la misma manera. Para el calvinismo (Arnold Geulinx), la Palabra de Dios es la norma absoluta y única del comportamiento humano. La *Lex* moral es la misma *Lex* revelada. Y para Ockam, bueno es lo que Dios manda y malo lo que Dios prohíbe. La libre, incondicionada, absoluta, “irracional” voluntad de Dios es la esencia de la moral¹².

En ambos casos se entiende la norma moral como algo que sobreviene al hombre, sin tenerlo en cuenta a él para nada, le viene de fuera y se le impone sin más. Bueno es lo que Dios manda, porque Él lo manda, no importa si perfecciona o no al hombre, si le conviene o no a su naturaleza, si lo va a hacer feliz o no.

Aranguren no quiere saber nada de teonomía, si siquiera entendida como “subalteración” (J. Maritain¹³). La filosofía tiene que proceder exclusivamente de la razón. Y la razón – no la fe – ha de elaborar una “ética concreta” o “existencial”, pero por medios naturales: historia, psicología, estudio de la realidad (caducidad del ser, la esperanza, el amor, la existencia del mal, etc.). Aranguren reivindica el papel de la razón porque la filosofía es un conocimiento que no

¹² J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 97.

¹³ Para Maritain la ética natural permanecería en un plano abstracto que tiene poco que ver con el hombre real, caído y redimido. Una ética verdadera debe considerar al hombre real, en el estado de hecho en que ha sido colocado: este estado no puede ser conocido sino a la luz de la fe, puesto que depende de ciertas verdades reveladas como la creación, el estado de justicia original, la caída y la redención, verdades que la teología puede proporcionar a la ética. Hay, por tanto una “subalteración” de la filosofía moral a la teología.

apela más que a la razón¹⁴. El reto es precisamente ese: una ética racional que no prescinda de toda relación con lo religioso.

La solución la encuentra Aranguren en Santo Tomás, para quien la ética se monta sobre el concepto de *ratio* (humana y divina), no sobre la *Lex*.

“Regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna” (*S. Th.*, I-II, 21, 1). La bondad de la voluntad depende, pues, de la razón (*S. Th.*, I-II, 19, 3), si bien depende mucho más de la ley eterna (*S. Th.*, I-II, 19, 4), puesto que el dictamen de la razón no es sino participación y reflejo de aquella¹⁵.

La razón es la regla próxima (ley natural) que es reflejo de la ley eterna. Ésta puede ser conocida por la razón, pero no se trata de teología cristiana, sino de teología natural. Estamos en el ámbito de la razón, no en el de la fe (revelación).

El tomismo mantiene en equilibrio la *Lex* (divina) y la *ratio* (humana), o sea, la teología moral y la filosofía moral; así el pecado para el teólogo es ofensa a Dios, y para el filósofo es algo contrario a la razón¹⁶. Hay como dos rutas para el pensamiento ético cristiano: la subordinación a la teología revelada, que viene determinada por la misma revelación, y la vía filosófica, que verá el fundamento próximo de la moralidad en la “naturaleza racional”.

¹⁴ “La filosofía es, por esencia, un conocimiento que no apela más que a la razón, luz natural de todos los hombres. Salvaguardemos, pues, sin complicarla, esta alta posibilidad de entendimiento y de diálogo. Naturalmente, esto no significa que haya de prescindirse de toda relación entre lo religioso y lo ético. Pero se trata, como veremos, no de una vinculación principal, sino terminal, no de un *proceder-de*, sino de un *abrirse-a*; la ética no depende de la teología (revelada), sino que se abre a la religión” (J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 98).

¹⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 100.

¹⁶ *Sum. Theol.*, I-II, 17, 6 ad 5.

Para Santo Tomás la ley es “ordinatio rationis”; razón y ley están fundidas. En consecuencia se podrá construir la ética sobre la naturaleza racional o “recta razón”¹⁷.

Y en la misma dirección encuentra Aranguren en F. Suárez lo que necesita: una filosofía moral que sea estrictamente filosofía, pero sin romper la subordinación a la teología natural.

El constitutivo formal de la bondad moral objetiva no es la “ley”, sino la “naturaleza racional”, de tal modo que se llama bien honesto al que es conforme a la razón, esto es, conforme a la naturaleza racional. La voluntad de Dios no funda ontológicamente el orden moral, puesto que supone en los actos mismos cierta bondad o malicia, a la que ella agrega la obligación especial de la ley divina. El verdadero fundamento próximo de la moralidad es, por tanto, aquel principio metafísico según el cual las naturalezas de las cosas son inmutables en cuanto a su ser esencial y, consiguientemente, también en cuanto a la conveniencia o inconveniencia de sus propiedades naturales¹⁸.

La subordinación de la ética a la teología natural no es porque Dios sea legislador, sino porque Dios es creador. El hombre es constitutivamente moral; y al crear al hombre lo hizo con conocimiento suficiente para obrar el bien y el mal, lo que no impide el concurso

¹⁷ En la *Summa contra Gentiles* III, 129: “... ea quae divina lege praecipuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae”. “Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem” (J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 100).

¹⁸ *De legibus*, 2, 6, 11. Sobre esto véase el artículo del padre Ramón Ceñal “Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez”, en *Revista de Filosofía*, num. 27. (Nota 30 del Cap. 15 de la 1ª parte en J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 322).

de Dios para que el hombre obre el bien y evite el mal¹⁹ mediante los preceptos que lo inclinen hacia el bien y lo aparten del mal.

En conclusión: La moral se funda en la naturaleza, por tanto en el autor de la naturaleza; de ahí la subordinación de la ética a la teología natural. Si el Dios creador revelara una ley moral, ese sería otro camino (fe): como el hombre no es indefectible esta ley de Dios podría servir de ayuda para inclinar al hombre hacia el bien²⁰.

B. MORAL Y RELIGIÓN SON DOS ACTITUDES DISTINTAS

Aranguren entiende que la religión es moral, pero no al revés, porque son dos cosas realmente distintas. Las religiones exigen un comportamiento honesto y lo refrendan religiosamente, lo hacen religioso. Pero lo genuinamente religioso –misterios y dogmas, cultos y ritos, gracia, sacrificios y purificaciones, sacramentos, etc.- está más allá de la moral²¹.

La actitud ética es el esfuerzo del hombre por ser justo, por implantar la justicia, mientras que la actitud religiosa es entrega confiada y amorosa a la gracia de Dios. La actitud ética es exigencia sobre sí mismo e implica un sentimiento de suficiencia y libertad, es un movimiento de ascenso hacia lo alto, hacia Dios incluso. La acti-

¹⁹ "Supuesta la voluntad de crear la naturaleza racional con conocimiento suficiente para el obrar el bien y el mal, y con suficiente concurso por parte de Dios para uno y para otro, Dios no podía no querer prohibir a tal criatura los actos intrínsecamente malos, o no querer ordenar los honestos necesarios" (*De legibus*, 2, 6, 23. (Nota 32 del cap. 15 de la 1ª parte en J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 322).

²⁰ *De bonitate et malitia actuum humanorum*, 1, 2, 10. (Nota 31 del cap. 15 de la 1ª parte en J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 322).

²¹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 103.

tud religiosa, en cambio, es rendimiento de sí mismo; no lleva consigo sentimiento de suficiencia, sino de menesterosidad; y en lugar de ascender a Dios es movimiento pasivo de descenso de Dios al alma para morar en ella y santificarla.

Pero siendo actitudes distintas van unidas porque la moral se abre a la religiosidad y desemboca en ella, y la religión fructifica en buenas obras²².

C. DISTINTAS RELACIONES ÉTICA-RELIGIÓN

Entiende nuestro autor que la relación correcta entre ética y religión es de distinción sin separación, pero a lo largo de la historia ha habido distintas posturas que sintetiza así²³:

1. Religión separada de la moral de manera que niega el valor de ésta: sería la posición del luteranismo.
2. Religión como mera parte de la moral.
3. Moral totalmente autónoma frente a la religión, y religión totalmente autónoma frente a la moral.
4. Deísmo y ateísmo éticos: moral sin religión.

C. 1. Religión separada de la moral

En esta situación parecen estar los hombres primitivos²⁴, y sobre todo el luteranismo: la moral vale para este mundo, pero separada de la religión, privada de su valor trascendente. Para Lutero el

²² J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 104.

²³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 114.

²⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 105.

hombre, a partir del pecado original, no puede conocer a Dios más que por la revelación y es incapaz de cumplir la ley de Dios, incluso la ley natural. Los hombres deben intentar ser justos, convivir, etc. pero eso no tiene ningún valor ante Dios; eso es fariseísmo, que es el único pecado que Dios no perdona.

Lo que debe hacer el hombre es reconocerse pecador para llegar mediante la fe a la justificación. No deja de ser pecador y estar sumido en la miseria moral, pero Dios deja de tener en cuenta sus pecados y es reputado como justo aunque nunca lo sea de verdad. La imposibilidad de ser justo no anula la obligatoriedad: "*Non impleti nec potes et tamen debes*". De ahí el desgarramiento –"conciencia desgraciada", para Hegel- a que está condenado a vivir el hombre sobre la tierra.

Lutero niega el valor religioso de la moral, pero no es "inmoralista".

La moral es un asunto importante, pero pertenece exclusivamente al orden terreno. Lo absurdo, según Lutero, no es pretender ordenar moralmente la propia vida y la vida común, sino querer hacer valer esta "moralidad" ante Dios"²⁵.

La Ley es insoportable, es imposible de cumplir, pero hay que tenerla en cuenta en su uso civil y moral. Hay que demandar a los hombres que sean justos, no para con Dios, lo que es imposible, pero sí ante los hombres, haciendo así posible la convivencia y la comunidad política. La justicia moral y política no justifica ante Dios, aunque, por ella, se sea tenido por justo ante los hombres... La pa-

²⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 106.

sión por la justicia es un deber siempre que no lo esgrimamos ante Dios para reclamar que somos justos y buenos por nosotros mismos, o para exigir la recompensa debida a nuestros méritos.

C. 2. La religión como parte de la moral

Entre los griegos y los romanos podemos ver la religión como “parte de la justicia que concierne al cuidado de los dioses”, o el cumplimiento de la obligación para con los dioses²⁶.

Entre los judíos, los fariseos creen que la salvación depende de su esfuerzo en el cumplimiento de la ley. Y entre los cristianos, los pelagianos piensan que el hombre puede cumplir los preceptos divinos sin necesidad de la gracia²⁷.

La religión de los ilustrados va en esa dirección: 1º existe un ser supremo; 2º le debemos reverencia; 3º la mejor reverencia es la virtud (culto concebido como virtud, no como rito); 4º el hombre debe arrepentirse de sus pecados; 5º, de la bondad y justicia de Dios deben esperarse la recompensa y castigo en esta y en la otra vida.

Y Kant habla de “*la religión dentro de los límites de la mera razón*”²⁸. Intenta fundar la religión en la moral, y no al revés. Los contenidos fundamentales de la religión son para Kant la existencia de Dios y la inmortalidad o existencia de una vida futura.

Ahora bien, 1º, el cumplimiento del deber —progreso a la santidad— es una tarea infinita; la coincidencia con la ley moral exige, pues, la existencia de otra vida, la inmortalidad, y 2º, la virtud, por sí sola —piensa

²⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 109-110

²⁷ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 111.

²⁸ Título de una obra de Kant, Madrid, Alianza, 1969.

Kant frente al rigorismo estoico-, no es el bien supremo; para convertirse en el bien supremo demanda la felicidad, pues la felicidad y la moralidad son los dos elementos, enteramente diferentes entre sí, que integran aquel. Pero esta felicidad exigida como complemento de la virtud sólo puede ser alcanzada “en otro mundo” y distribuida en proporción a la moralidad²⁹.

Para Kant la religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos; aquella en la cual yo debo saber, primero, que algo es un mandamiento divino, es la religión revelada; por el contrario, aquella otra en la que yo sé que algo es mi deber, antes que pueda reconocerlo como un mandamiento divino, es la religión natural.

C. 3. Moral totalmente autónoma frente a la religión, y religión autónoma frente a la moral.

Esta postura significa que ética y religión son realidades distintas y no se necesitan para nada; cada una sigue su propio camino y tiene su propia razón de ser.

Aranguren cita como defensores más representativos de esta postura a S. Kierkegaard, N. Hartmann y Herman Nohl:

Kierkegaard habla de tres estadios: estético, ético y religioso.

El estadio ético se distingue, como se sabe, por la primacía del deber y el respeto a la ley. Ley que tiene siempre carácter general, validez universal. En cambio el estadio religioso se caracteriza porque, en él, el hombre entra como “único” en una relación privatísima con el Dios único, y durante esta relación se produce la “suspensión teológica de la moral³⁰.

²⁹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 111-112.

³⁰ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 114.

Kierkegaard ha ejemplificado esta antítesis en el sacrificio de Abraham. El sacrificio de Abraham, considerado desde el estadio ético, es el acto de un hombre criminal o loco, porque Dios ha suspendido para él, teológicamente, la vigencia de la moral. Sí, pero eso sólo pueden saberlo, Dios y Abraham.

N. Hartmann propone cinco antinomias entre ética y religión:

1ª La religión se ocupa del más allá, la ética del más acá.

2ª El conflicto entre Dios y el hombre considerados como valores supremos.

3ª Para la ética los valores son autónomos, para la religión se reducen a los Mandamientos de Dios.

4ª La libertad es irreconciliable con la Providencia: Providencia divina y previsión humana, entrega a Dios o preocupación personal por hacer la propia vida, fe-fiducia y “cuidado” son términos antitéticos.

5ª Libertad y Redención. La redención es abandono de la libertad. La ética no puede admitir ninguna redención; el hombre tiene que justificarse –salvarse- por sí mismo.

Hartmann no niega la licitud de albergarse en el templo de Dios, “pero ese templo se levanta sobre las ruinas del templo laico del deber moral”³¹.

Herman Nohl propone que la moral debe ser conquistada frente a la tradición religiosa. Como prototipo recuerda la Edad Media, en la que los individuos tienen siempre conciencia de que en todos los momentos decisivos habrá que guiarse en sus actos por

³¹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 115.

normas y conceptos fijos, establecidos por la tradición y válidos independientemente de él. Esto les da seguridad, la hermosa seguridad que posee el niño. Así se confunde lo esencial y lo accesorio, los valores ciegamente aceptados y los valores intelectualmente comprendidos. Someterse a lo tradicional, a la autoridad, no deja de ser una postura ética, pero hay momentos en que sentimos como inmoral tal obediencia ciega. Llega un día en que tiramos todo aquel lastre de valoraciones tradicionales y optamos por la “emancipación”. La emancipación no significa que nos pongamos en marcha hacia la arbitrariedad, sino hacia una sujeción interna; en ella se conjugan el afán de libertad y la voluntad de asumir la propia responsabilidad³².

C. 4. Deísmo y ateísmo éticos: moral sin religión.

El deísmo surge ante la necesidad de resolver la contradicción entre la justicia de Dios –Dios tiene que ser justo por definición– y la injusticia del mundo. Si Dios es justo no hay otra explicación para la injusticia del mundo que el hecho de que Dios no quiera intervenir en él y lo haya dejado para que funcione con sus propias fuerzas. Con la idea de Providencia, Dios sería un loco o un malvado. Dios creó el mundo, pero no lo gobierna, lo puso en marcha y lo ha dejado funcionando (deísmo).

Así la Ilustración rechaza la dogmática, y lo único que permanece del cristianismo es su moral. Jesús fue, simplemente un gran

³² *Introducción a la ética. Experiencias éticas fundamentales*, pp.21-6. (Citado así en nota 6 del Cap. 18 de la 1ª parte en J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 323).

maestro de moral, un hombre que enseñó a sus hermanos a ser justos, benéficos³³.

Kant va a consolidar la supremacía de la moral al proponer la existencia de Dios, no como fundamento de la moralidad, sino al revés, como postulado de la razón práctica: la moralidad justifica a Dios como garantizador de la moral en el Más Allá.

Del deísmo al ateísmo ético sólo hay un paso. Un Dios que gobernase el mundo sería injusto, pero un Dios que crease el mundo y se desentendiese de él no sería menos injusto. Por tanto, ni teísmo, ni deísmo, sino ateísmo. Por respeto a la idea de Dios –ser infinitamente bueno y justo- se niega su realidad; por respeto a su esencia se niega su existencia.

Deísmo y ateísmo éticos coinciden en la afirmación de la moral sin religión.

El ateísmo ético ha sido una tremenda lucha contra Dios desencadenada en nombre y defensa de una moral separada de la religión. Porque ya desde el siglo XVIII consideraban los "filósofos" que los justos son los que ajustan su vida a principios exclusivamente morales, en tanto que los "religionarios", como llamaba Bayle a los creyentes, eran los mantenedores de una inmortal superstición. ..³⁴

Si Dios fuese omnipotente y todopoderoso la vida moral quedaría destruida; una potencia infinita destruiría la libertad y el destino moral del hombre y suscitaría lo irracional, el miedo a los dioses.

Y si Dios ha muerto todo está permitido porque ningún contenido podrá tener validez universal si no está sustentado por Dios.

³³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 117.

³⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 118.

Pero conviene recordar que Aranguren no se refiere a Dios como legislador, sino como creador, y por eso fundamento de la moralidad³⁵.

3. ÉTICA ABIERTA A LA RELIGIÓN

Que la religión implica exigencias morales, parece claro. Para Aranguren también está claro que la moral y la religión son cosas distintas que tienen su propia autonomía y merecen mutuo respeto, no subordinación, distinción, pero no separación. Sobre todo Aranguren trata de descubrir la apertura de la ética a la religión.

A. POR INSUFICIENCIA DE LA ACTITUD ÉTICA

La moral tropieza con su límite y necesita abrirse a la religión porque la actitud ética es insuficiente (Lutero), porque no satisface al hombre (San Pablo), por la “impotencia” y “menesterosidad” humanas: el hombre con sus propias fuerzas no es capaz por sí sólo de hacer el bien. Puede parecer una afirmación escandalosa, pero es la experiencia de muchos hombres que han tomado en algún momento la “vía ética”.

El fariseo, el estoico, el pelagiano, también el “justiciero” Lutero, que pretenden ser por sí solos, buenos ante Dios, tienen que reconocer, si apuran la autoexigencia hasta el final, la vanidad, la “utopía” de su intento. Fue la experiencia de San Agustín, que consumió diez años de su vida intentando inútilmente vencer el pecado y ser justo para con Dios³⁶.

³⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 119.

³⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 122. Más recientemente sigue manteniendo que la posición justa es la apertura de la ética a la religión: “Pretender ser perfectos por nosotros mismos es ignorar nuestra no autosuficiencia, nuestra menesterosi-

Aranguren no quiere decir con esto que la ética sea insuficiente y, por tanto, la religión necesaria; esto estaría en clara contradicción con una idea autónoma de la ética. Lo que hace es constatar cómo en el ámbito de la religión no son pocas las personas que, habiéndose esforzado por la vía moral, han constatado luego, una vez en la fe, que la actitud ética es insuficiente, insatisfactoria comparada con la fe o que el hombre es incapaz de hacer el bien.

También fuera del ámbito religioso encontramos de alguna manera testimonios de la “impotencia” y “menesterosidad” humanas.

Hoy humanismo quiere decir —escribe Saint-Exupéry— “llegar a ser hombre sin la ayuda de Dios”. Mas ni siquiera esto es posible. Y entonces sobreviene el fracaso. Fracaso no sólo de esta o la otra aspiración, sino, en un estrato más profundo, y como ha descrito Zubiri, “el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse”. El fracaso en la idea misma del hombre, en el proyecto que se ha querido ser y que tal vez incluso se ha sido verdaderamente, cierra todas las perspectivas de una moral separada y entonces no queda más salida que la desesperación o la religión³⁷.

Aristóteles no es pesimista respecto a la condición humana, pero ve al hombre más inclinado al vicio que a la virtud. Y sobre todo de cara a la felicidad, no todo está a nuestro alcance. Aristóteles distingue tres conceptos a propósito de la felicidad: *eupraxia* o buena conducta, *eudaimonía* o felicidad y *makariotés* o bienaventuranza, beatitud. La primera, buena conducta, depende del hombre y no del todo porque depende de nuestra complexión natural; la segunda, la

dad, sobre la que seríamos levantados por la **caridad**, por el amor de Dios en nosotros” (“La ética y la religión” en *Vida Nueva*, n. 1827 (1992) 39).

³⁷ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 125.

felicidad propiamente dicha, encierra en sí algo de divino, depende de los dioses, como su nombre indica (*eudaimonía*); y la tercera, la bienaventuranza, escapa totalmente a las posibilidades del hombre. Aquí aparecen la “fortuna” y el “azar” que son poderes supramorales.

En fin, igual que la felicidad, también la elevación de los sentimientos, solamente en parte depende de nosotros. No podemos “esperar”, “creer” o “amar” a nuestro arbitrio, y esto aun en el plano puramente natural. La teoría cristiana de las “virtudes infusas” se levanta sobre una experiencia estrictamente natural: la de que no todas las virtudes están siempre a nuestro alcance. De nuevo se levanta aquí la necesaria abertura de la moral a la religión³⁸.

B. EL CONTENIDO DE LA MORAL

¿De dónde viene el contenido de la moral? No viene simplemente “de fuera”, pero tampoco se lo dicta la conciencia soberanamente a sí misma, sino que se limita a aplicarlo, mejor o peor. ¿Cómo se determina entonces lo que es bueno y lo que es malo?

Santo Tomás contesta a esta pregunta diciendo que por la ley natural: la ley se llama y es “natural” en cuanto que se funda sobre la inclinación natural a la felicidad. Dicho en la terminología de Zubiri: el hombre está *ob-ligado* al deber porque está ligado a la felicidad. La “ligación” es natural; la “obligación”, en cierto modo, también³⁹.

El bien supremo, y en consecuencia la primera norma moral es la felicidad como perfección. ¿Cómo se descubre el contenido de la ley natural que conduce a la felicidad? El hombre debe buscar la

³⁸ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 127.

³⁹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 182.

felicidad históricamente mediante la razón práctica o inteligencia moral humana: es el plano de la naturaleza racional como fundamento de la moralidad. El contenido de la “ley natural” se va descubriendo lenta, laboriosamente, a través de la experiencia: experiencia estrictamente moral y, sobre todo, experiencia religiosa, porque el contenido del *êthos* ha sido siempre manifestado por la vía religiosa. Confucio, Buda, Zaratustra y, por supuesto, muy sobre todos ellos, Cristo han sido los grades inventores de moral.

Aranguren recurre a Santo Tomás:

La ley natural, salvo los primeros y comunísimos principios, es menester, como reconoce Santo Tomás, ir descubriendo (I-II, 94, 4), se desarrolla por modo de adición (I-II, 94, 5) y puede borrarse de los corazones humanos (I-II, 94, 6). El primer principio, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, es todavía una mera “forma” que será necesario ir rellenando de “contenido” [...] Y porque la ley natural no es legible sin más en nosotros mismos, porque la ley natural no es la *sindéresis*, es menester, para precaverse de errar la Revelación directa de la Voluntad de Dios, la ley divina. Santo Tomás alega cuatro razones para hacer ver la necesidad de esta. Una de ellas, la que aquí nos importa, es la “incertidumbre del juicio humano”, pese a la existencia de la ley natural⁴⁰.

Para el tomismo y para Aranguren el contenido de la moral concreta procede de la teología natural o viene determinado al menos parcialmente por la religión. Y si no, parece ser que no es posible superar el formalismo ético en el sentido de que no importa tanto lo que hacemos, sino cómo lo hacemos.

⁴⁰ J.L. ARANGUREN, *Ética...*, 186.

Una ética que quiera a toda costa ser autónoma tiene que renunciar a ese contenido establecido y ser meramente formal⁴¹.

C. LA FELICIDAD

La felicidad es una cuestión fundamental en ética, y Aranguren la estudia desde dos puntos de vista distintos: como contemplación y como perfección.

C.1. La felicidad como contemplación

La felicidad consiste en la contemplación, y para ello recurre al pensamiento de Aristóteles y de Zubiri:

(Para Aristóteles) la felicidad es operación conforme a la virtud; pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *noûs* y su operación *theorêin*, en la contemplación. Por otra parte, y puesto que el placer debe mezclarse a la felicidad, nada hay tan deleitable como la operación conforme a la sabiduría. Además es el acto más “sostenible”, como dice Zubiri, el más continuo; también el más autosuficiente, porque el sabio no necesita de nada ni de nadie para la contemplación; añádase a ello que la felicidad ha de consistir en ocio, porque no trabajamos sino para reposar, y el *otium* es el fin del *negotium*. En fin, la virtud actualizada en la contemplación, el *noûs*, que difiere del compuesto humano, es lo divino en nosotros; y así la contemplación nos levanta sobre nuestra mortal condición y nos inmortaliza cuanto es posible. Por tanto, y en conclusión, la felicidad consiste en la contemplación.⁴²

¿Qué se entiende por teoría? Pueden entenderse al menos dos cosas distintas: la contemplación filosófica, la especulación, o también la contemplación que va más allá de la filosofía. Unidos los dos aspectos, “visión y fruición en unión”, se trata de un bien más

⁴¹ J.L. ARANGUREN, *Ética...*, 191.

⁴² J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 168.

que humano (une filosofía y religiosidad, teoría y mística). La felicidad consiste en la contemplación. Pero

la misión de la ética no consiste en conducir al hombre a ella, lo que le es imposible, sino en dejarlo disponible para el acceso a un nuevo reino en el que ella le será, tal vez, dada. Otra vez se nos hace presente la necesaria abertura de la ética a la religión⁴³.

¿Qué es lo que se contempla? La contemplación filosófica no puede ser el fin último de la vida: la felicidad no consiste en resolver problemas filosóficos ni en descifrar los enigmas del universo; tiene que consistir en una contemplación con amor en plenitud⁴⁴.

Para San Agustín la felicidad sólo es posible como contemplación y fruición de la Verdad de Dios. Pertenece a otro plano superior al natural y nos lleva a la misma conclusión anterior: la cuestión ética desemboca en la cuestión religiosa.

C.2. La felicidad como perfección

La cuestión es saber si existe un bien concreto y supremo cuya contemplación y fruición proporcione la felicidad. Y si existe ¿puede ser el objeto propio de la ética separada de la religión?

Mostrar la existencia del Bien Infinito es propio de la teología natural (de la ética en cuanto fundada en la metafísica) o de la experiencia religiosa. La ética puede ocuparse de una pluralidad de bienes, de su jerarquía, e incluso hablar del Bien Supremo, pero lo

⁴³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 169.

⁴⁴ "Una contemplación personal que sólo puede encontrarse en Dios. Ahora bien: la filosofía no puede alcanzar la *visio Dei*, ni la ética preparar al hombre, más que de lejos, para ella" (J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 169).

haría como una idea-límite o un concepto vacío⁴⁵. Por eso la ética, con la ayuda de la teología natural, resuelve el problema: Dios es el Bien Infinito que sacia el corazón del hombre. Pero aún así la adecuación no es perfecta.

Pero el dios de la filosofía no aparece ante la inteligencia como el bien absoluto, sino como el resultado de un razonamiento, como una idea, como un bien particular. Solamente una aprehensión adecuada y en esta vida imposible y, entre tanto, la aprehensión por la fe *caritate formata*, pueden ver en Dios el bien total [...] Desde el punto de vista de la ética, responder inmediatamente que la felicidad está en Dios es dar por resuelto el problema moral concreto, subsumiéndolo en el religioso.

Por otra parte, hay que considerar que el bien supremo tiene dos aspectos: el bien o perfección *en sí* y *mi* perfección. El bien supremo, en sentido absoluto, es Dios; y *quoad nos* es nuestra perfección. Y aquel se alcanza a través de esta... La felicidad, por tanto, pasa por la realización de nuestros proyectos preferidos, por la apropiación de nuestra posibilidad fundamental, por el cumplimiento de nuestro *êthos*. El hombre proyecta su perfección y se perfecciona con las cosas, con la realidad.

Ortega distingue entre la vida proyectada y la vida efectiva real; la coincidencia entre ambas produce la felicidad. Pero la vida es constitutivamente un drama, porque es siempre vida frenética por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto. Haciendo uso de la distinción entre *eudaimonía* y *makariotes*, puede decirse que la *eudaimonía* es ardua, pero posible, en tanto que la felicidad comple-

⁴⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 171.

ta no es de este mundo. Proyectos y realidad no pueden coincidir plenamente nunca en este mundo.

Si concebimos la felicidad como perfección, siguiendo a Santo Tomás⁴⁶ ¿consiste la felicidad en un bien del alma misma? Santo Tomás distingue finamente el *finis qui* y el *finis cui*. La felicidad misma, como perfección del alma que es, es un bien inherente al alma misma; pero aquello en lo que la felicidad consiste, o sea aquello que hace feliz, está fuera del alma⁴⁷.

Con la expresión “*extra animam*”, Santo Tomás quiere hacer ver que el hombre no es autosuficiente, como creían los filósofos estoicos, con respecto su felicidad, y que el bien supremo no es inmanente, sino trascendente.

Pero Dios no puede decirse *simpliciter* que esté *extra animam*. La felicidad es nuestra propia perfección y nuestra perfección está en Dios; pero Dios no está fuera de nosotros: “en Él vivimos, nos movemos y somos”. Y menos, si cabe, el Dios al que tendemos. Los conceptos “espaciales” se tornan aquí radicalmente inválidos. La unión del hombre a Dios es la plena realización de sí mismo. La separación entre *la* Perfección y *mi* Perfección queda superada. Felicidad es, a la vez, lo uno y lo otro, el logro de mi perfección y la consecución de la Perfección, del Bien supremo⁴⁸.

El hombre corre en la vida tras los bienes particulares y Dios como “bien particular”, pero ningún bien particular puede saciar su sed de felicidad. Sólo Dios como “bien universal”, como “infinitud

⁴⁶ *Sum. Theol.* I-II, 3, 2.

⁴⁷ *Sum. Theol.* I-II, 2, 7.

⁴⁸ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 174.

llena” puede calmarla. ¿Puede alcanzar la filosofía en esta vida la visión y fruición perfectas de Dios? Más bien son objeto de la fe.

La bienaventuranza no es de este mundo, ni es fruto del esfuerzo humano, ni es exigible por parte del hombre: la coincidencia de la vida proyectada y la vida real (Ortega) de la perfección personal y su respuesta, la consecución del *bien supremo*, es *gracia*. La moral se abre una vez más a la religión⁴⁹.

D. LA ESPERANZA

La sugerencia viene, sin duda, del libro de Pedro Laín⁵⁰, y lleva a Aranguren al análisis de la estructura ontológica de la espera para desembocar en la afirmación de que la felicidad objeto de la espera no depende de nosotros y que la esperanza es una virtud teologal que sobrepasa la naturaleza humana.

La espera humana es la pretensión o versión del hombre a su futuro, la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. A la base de todas las formulaciones proyectadas o imaginadas del futuro hay una estructura, tejida de fianza o creencia en la realidad y de proversión o pre-tensión que Pedro Laín ha llamado “espera”.

Esperanza es el hábito o sentimiento al que tiende la espera y también el “aguardo” o acto de esperar⁵¹, es decir, esperanza designa al mismo tiempo el acto de esperar y el contenido. La pregunta es ¿qué esperamos? Más allá de todas las esperanzas concretas el hombre espera la felicidad, y no sólo como felicidad terrena, sino

⁴⁹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 175.

⁵⁰ PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

⁵¹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 225.

como “*beatitudo*”. Pero la “*beatitudo*” no depende de nosotros, está más allá de nuestro poder⁵².

Según Santo Tomás, la esperanza de un bien que sobrepasa la naturaleza humana, sería insensato ponerla en la *virtus propria*. Tal bien no puede conseguirse más que *ex auxilio virtutis alienae*: es la virtud teologal de la esperanza.

E. EL AMOR

El amor es, ante todo, amor al propio bien, amor de uno mismo⁵³ (que no tiene por qué ser amor a sí mismo, y menos, egoísmo). El auténtico amor a sí mismo es tendencia a la felicidad y búsqueda de la perfección: es amor a lo mejor de sí mismo y, consiguientemente, incluye en sí el amor a Dios y a los hombres.

Según la concepción antigua y medieval, el *amor sui*, es un movimiento afectivo éticamente neutral: todos los hombres se aman a sí mismos en el sentido de que todos quieren su propio bien. La cuestión moral comienza cuando el sumo bien –la felicidad– se pone en una u otra realidad, en los placeres del mundo, en Dios, en la inmanencia o en la trascendencia.

⁵² J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 226.

⁵³ “Santo Tomás define el amor como *aptitudo* o *proportio* del apetito, o como *coaptatio* de la *virtus appetitiva* del bien, Cuando se posee el bien tiene lugar la *delectatio*, que es *quies* en él; y al movimiento hacia él lo llamamos *concupiscencia* o *desiderium*, pero ya vimos al estudiar el acto de la voluntad que la *fruitio* no está sólo al final del acto, sino en su misma puesta en marcha y a lo largo de todo su proceso. Vemos, pues, que, en realidad, el amor está a la base de todo apetito. ¿Qué significa esto? Que el amor, como “apetición” o “querencia” es igual que la “espera” es un hábito entitativo, una estructura fundamental de la existencia. Esta apetición corresponde a la realidad ontológica del hombre, que es “esencia abierta” a su perfección” (J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 228).

El eros platónico es aspiración o tendencia de lo inferior a lo superior; es un movimiento ascendente de subida hacia Dios. La *philía* aristotélica consiste mas bien en amar que en ser amado y exige que el superior sea amado más de lo que él ama. El cristianismo revela el *agape* o *charitas*, que es el amor de Dios a los hombres, de lo superior a lo inferior. Si antes el amor se hacía bueno por su tendencia al bien, ahora es el bien, es el grado de bondad el que se mide por grado de amor, por el grado de caridad. Lo mejor, lo verdaderamente bueno, es el amor: Dios es amor⁵⁴.

Para el cristiano no desaparece el amor de lo inferior a lo superior, *eros*, ni la *philía*, pero ama con el amor otorgado por Dios. *Eros* y amor de Dios se funden en el hombre, como se funden en él naturaleza y gracia. El amor a Dios y el amor a los hombres, como también el amor de Dios y el amor de los hombres, no hay por qué contraponerlos de manera excluyente. Son dos realidades distintas e inseparables en el sentido de que no se puede amar a Dios sin amar a los hombres, y no se puede amar plenamente sin el amor que viene de Dios⁵⁵. La naturaleza llega a su plenitud por la gracia, como la ética se abre a la religión.

⁵⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 231.

⁵⁵ "Frente al precristiano amor al prójimo como *próximo* (amor a los familiares, amor al pueblo y la patria), el amor cristiano al prójimo es *universal*, y frente al amor a una persona por sí misma, por su modo concreto individual de ser, el amor al prójimo es *general*: "homo quidam", dice la parábola del buen samaritano. Se ama al hombre, a cualquier hombre, a todo hombre, no por sí mismo, sino por Dios y con el amor de Dios, y se ve en él mismo a Cristo Dios" (J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 233).

La *philia* es el amor de amistad, amor humano que puede darse al margen de la religión, pero la caridad, que es el amor de Dios, no puede darse al margen de la *philia*. Lo que convertido en términos ética-religión significa que pueden darse comportamientos morales buenos al margen de la religión, sin religión, pero si la religión no incluye dichos comportamientos, no es religión. El buen comportamiento puede ser sólo ético y ético-religioso. La ética se abre a la religión.

Y concluye el profesor Aranguren:

La ética es realmente, y no sólo según la idea, filosofía práctica. Pero no porque, separada de la religión, pueda conducirnos a la felicidad como perfección, sino porque, en primer lugar, nos conduce hasta el umbral de la religión; y después porque, junto con la religión, indivisiblemente –la religión católica es religión esencial y constitutivamente moral- nos conduce a la perfección en Dios⁵⁶.

F. RECAPITULACIÓN

Hemos calificado la ética de Aranguren, como él mismo lo hace, como ética abierta a la religión. Su planteamiento es filosófico, y en ningún momento ha echado mano de los datos de la revelación o de la teología. Sí es para él fundamental la metafísica y, por tanto, la teología natural, que tradicionalmente no es sino una parte de la metafísica. En ningún momento ha pensado Aranguren la relación de la ética con la religión como una relación de “proceder de”, sino de “abrirse a”.

⁵⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 277.

Habiendo distinguido plenamente ética y religión, no las entiende como separadas o independientes, sino en relación mutua, porque la religión no puede entenderse correctamente sin moral y la ética está abierta a la religión.

Quizá debamos pensar que más que abierta. Hoy apertura puede entenderse que la puerta está abierta y quien quiera puede transitar por ella. En Aranguren la apertura es algo más: no es una mera puerta abierta, sino una inclinación, y en algunos casos una necesidad. Si la ética como estructura no necesita de la religión para ser comprendida, en cuanto a los contenidos sí requieren de la ayuda religiosa para superar el formalismo.

Lo que hemos llamado “menesterosidad humana”, que Aranguren constata a nivel filosófico, y sobre todo la felicidad y el amor, si no ponen en entredicho la suficiencia y autonomía de la ética, sí sugieren algo más capaz de saciar el corazón humano o de dar pleno sentido a la vida. El límite exacto entre suficiencia y necesidad, apertura como mera posibilidad o como inclinación, vendrá condicionado probablemente, por la posición de cada cual. En un contexto cristiano Aranguren se entiende perfectamente y su apertura-inclinación no ofrece ninguna dificultad. Fuera del ámbito cristiano es más problemática esa apertura y quizá haya que reducirla a la mera posibilidad para creyentes. O mejor dejamos que lo explique el mismo autor.

Ya no se puede decir que toda ética proceda de una religión, ni siquiera que permanezca abierta a la religión, pero sí que sigue procediendo de una escatología, si no ultramundana, sí intramundana, o de una cosmovisión o concepción del mundo y, consiguientemente, que continúa *abierta* a lo que, en sentido próximo al orteguiano, pero no co-

incidente con él, cabe llamar una *creencia*, a un talante él mismo abierto –vida como “don”, el “buen talante”- a la “utopía”, a la fiducia, a la confianza existencial transida de esperanza, la gran intuición luterana. Quien haya leído mis últimas cosas sobre la moral de la vida religiosa, las esperanzas, la utopía y la esperanza ¿verá en mí un cambio radical o más bien una matización y una desdogmatización y problematización de lo en otro tiempo afirmado?⁵⁷

En todo caso Aranguren, sin entrar en cuestiones de natural y sobrenatural propiamente, ha dejado claro que la relación no es necesariamente conflictiva. Ni Dios ni la revelación amenazan la autonomía ni la libertad de nadie, filosofía y fe no son contradictorias necesariamente.

Y al poner la ética y la religión en relación de apertura mutua, lo que sobre todo es necesario es el diálogo que permita el respeto mutuo y la colaboración entre ambas desde la más estricta autonomía.

⁵⁷ J. L. L. ARANGUREN, “Epílogo” en E. BONETE, *Aranguren: la ética, entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, 341.

IV. A. CORTINA: ÉTICA CÍVICA, ÉTICA LAICA

Adela Cortina Orts es Catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Valencia. Nació en Valencia en 1947 y recibió su primera educación escolar en el Colegio del Sagrado Corazón de Godella (5-17 años), cosa que sigue valorando positivamente.

Allí aprendí que todo hombre es igual en valor, que la justicia empieza por el cuidado de los débiles, que el amor supera a la justicia, aunque no la sustituya, y que es una alegre noticia, una buena noticia, que Dios exista¹.

Realizó su tesis de doctorado sobre el problema de Dios en la filosofía de Kant², uniendo así dos aspectos muy importantes: su condición de mujer religiosa y su dedicación al estudio y la enseñanza de la filosofía. Lo primero la lleva a querer recuperar para la auto-comprensión religiosa las aportaciones de la Modernidad, y en su filosofía pretende a través del lenguaje –no ya a través del ser o la conciencia- “fundamentar racionalmente una ética, con especial aplicación para la actividad política”. Por eso para ella es muy importante analizar las relaciones entre racionalidad y fe religiosa y descubrir un concepto de razón íntegramente humana³.

¹ A. CORTINA, “Autobiografía intelectual” en *Anthropos* 96 (1989) 9.

² La defendió en enero de 1976 y la publicó como *Dios en la filosofía trascendental kantiana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981. Prólogo de José Gómez Caffarena (*Ibíd.*, 10).

³ *Ibíd.*, 11 y 12. “Los primeros intentan superar, tanto el fideísmo de una fe que se cree autosuficiente, como el racionalismo menguado de cuantos declaran que la cuestión religiosa trasciende los límites de lo razonable”. En cambio para ella “la razón es algo más que puro cálculo y la fe algo más que autosuficiente” (p. 13).

En el verano de 1976 opositó a Agregación y Cátedra de Instituto, y ejerció como profesora de filosofía en un instituto de Cartagena y dos de Murcia. Dice que nunca se arrepintió de ello “porque se aprende mucha modestia filosófica” al tratar con chavales que nada saben de filosofía⁴.

El 15 de junio de 1977 parte hacia Alemania, con una beca de investigación para estudiar en la Universidad de Munich. Entra en contacto con las corrientes más relevantes de la filosofía práctica: el racionalismo crítico, el pragmatismo de V. Kraft, la ética marxista, la pragmática formal y algunas versiones del utilitarismo. Lo que más marca su trayectoria intelectual es el método coherencial-sistemático de L. B. Puntel, y sobre todo la profundización en la obra de K. O. Apel, en la que descubre que es posible fundamentar racionalmente la moral al margen de Dios⁵.

En noviembre de 1979 aprueba la Oposición a Adjunta de Historia de la Filosofía, pero quince días después oposita a Adjunta de Ética y Sociología, y en octubre de 1981 se incorpora a la Universidad de Valencia.

Los problemas a los que ha dedicado su investigación son:

1) Si la reflexión filosófica puede contribuir a resolver los problemas de la vida: la realidad económica y política, la discriminación de las mujeres, el hambre, la guerra, la destrucción de la ecosfera.

⁴ Un dato también importante en su vida profesional es su matrimonio con Jesús Conill: oposiciones compartidas, estancias en el extranjero, solicitud conjunta de traslados, e incluso, el intento de configurar un bosquejo de sistema filosófico.

⁵ Todos estos datos son autobiográficos tomados de *Anthropos* 96 (1989) 9-14.

2) Analizar las relaciones entre racionalidad y fe religiosa: más allá del fideísmo y del “racionalismo menguado” intentar descubrir un concepto de razón íntegramente humana”⁶.

3) Trabajos a favor del concepto de razón moderna, teleológica y sentiente, que sirva de alternativa al emotivismo, A Nietzsche y al neoristolismo.

4) Fundamentar y aplicar una ética de la responsabilidad solidaria, especialmente indicada para la esfera política. Ética formal-procedimental en la línea de Apel y Habermas.

En 1986, una beca en Frankfurt le sirve para profundizar en la filosofía de Apel y Habermas.

La ética de Adela Cortina es claramente una ética laica que no toma partido ni a favor ni en contra de la religión. En ella vemos que se puede hacer ética sin referencias religiosas, y, al mismo tiempo, que la ética ha recibido y puede recibir mucho de la religión.

Nos vamos a fijar especialmente en *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid, Tecnos, 1986), *Ética sin moral* (Madrid, Tecnos, 1990), *La moral del camaleón* (Madrid, Espasa Calpe, 1991), *Ética civil y religión* (Madrid, PPC, 1995), *La ética de la sociedad civil* (Madrid, Alauda-Anaya, 2000⁴), y *Alianza y contrato. Política, ética, religión* (Madrid, Trotta, 2001). Primero nos fijaremos en algunas consideraciones más generales, sobre todo las que afectan al fundamento de la ética y la posibilidad de una ética compartida por

⁶ *Ibíd.*, 13.

todos, que conducen a su propuesta de ética cívica. Después recogeremos expresamente lo relativo a la relación entre ética y religión.

1. CUESTIONES ÉTICAS Y MORALES

El objetivo fundamental de *La ética de la sociedad civil*:

Importa averiguar si en una sociedad pluralista, que ha superado la etapa del código moral único, existen unos valores morales compartidos entre los ciudadanos que les permiten trabajar juntos, y si esos valores tienen algún fundamento, base, o como decirse quiera, en una razón humana que, como tal, sólo puede ser una razón sentiente⁷.

El texto nos está señalando que el fundamento de la ética es la razón humana, y más en concreto la “razón sentiente”; es decir, su reflexión está en la línea de Zubiri y Aranguren al menos como punto de partida, como confirma la nota. Y además, nos está señalando que la autora se sitúa entre el monismo moral (código moral único) y el subjetivismo moral que ella –siguiendo la denominación de Max Weber- llama “politeísmo axiológico” (es decir, muchos valores morales diferentes). El término medio entre ambos extremos es lo que ella entiende por un legítimo pluralismo.

El monismo moral es el propio de un tipo de moral religiosa: el que se fundamenta en la fe religiosa y piensa además que sin ese fundamento no tiene sentido hablar de moral alguna⁸.

⁷ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 44. En nota cita: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, sobre todo caps. I y VII. J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, parte 1ª, cap. VII. ; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993.

⁸ “Tomando como consigna la conocida afirmación de Ivan Karamazov “si Dios no existe, todo está permitido”, pensaba este sector de la población española que la nueva situación nos dividía en dos bandos: los creyentes, orientados por una mo-

Y si no hay un código moral único para todos, otros piensan que lo moral es subjetivo, hasta el punto de que no se puede llegar a un acuerdo que no sea casual, pues “es imposible superar el subjetivismo y alcanzar intersubjetividad, es decir, afirmaciones que valgan, no sólo para mí misma, sino universalmente”⁹. El subjetivismo moral significa que cada uno tiene su propia moral (Weber lo llama “politeísmo axiológico”): cada persona tiene una jerarquía de valores que elige por una especie de fe o corazonada. “Politeísmo”, porque cada uno “adora” a su dios, acepta su jerarquía de valores, pero sin razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo intersubjetivo¹⁰.

Aunque el subjetivismo reconozca muchas morales, no es lo mismo que el pluralismo. El pluralismo consiste –según A. Cortina– en compartir unos mínimos morales, y en respetar, precisamente desde esos mínimos compartidos, que cada cual defienda y persiga sus ideales de felicidad¹¹. E incluso más adelante precisa:

La fórmula del pluralismo no es “todo vale”, sino: en lo que respecta a los proyectos de felicidad, cada quien puede perseguir los suyos e invitar a otros a seguirlos con tal que respete unos mínimos de justicia, entre los que se cuenta respetar los proyectos de los demás...”¹².

Y si en el pluralismo ha conseguido nuestra autora mantener el equilibrio entre monismo y politeísmo axiológico, de modo similar,

ral religiosa, y los no creyentes, totalmente carentes de moral, para los que todo vale, cualquier cosa está permitida (A. CORTINA, *La ética de la sociedad...*, 41).

⁹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 42.

¹⁰ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 47.

¹¹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 49.

¹² A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 56-57. Aparece ya aquí la distinción entre los proyectos (ideales) de felicidad y las exigencias de justicia que son los mínimos compartidos, que explicaremos con más detalle después.

opta también por el término medio entre el dogmatismo y la moral sin convicciones. El dilema es parecido al anterior: la moral religiosa en cuanto monismo moral, como todo monismo moral –sea o no de índole religiosa- son dogmáticos. Dogma es toda afirmación o mandato que exige ser aceptada, o bien porque su verdad es evidente, o bien porque quien la formula tiene la autoridad suficiente como para ser creído, sin que esa verdad pueda ponerse en cuestión¹³.

El dogma coincide con el autoritarismo, que consiste en la sumisión incondicional a la autoridad, cosa que es absolutamente irracional y propia, sin duda, de un despotismo ilustrado¹⁴.

Para evitar el dogmatismo y sus males, parece a algunos que la persona debe renunciar a tener convicciones, o lo que es lo mismo, optar por la frivolidad, que viene a ser algo así como un deber moral para salvaguardar la democracia y la tolerancia. Incluso llegando muy lejos, la liberación de los oprimidos, la transformación de la sociedad, son ideales trasnochados, antiestéticos e inmorales¹⁵.

Quien opta por la frivolidad, se ha desligado de la realidad, se niega a hacerse responsable de ella, a encargarse de ella y a cargar con ella. Lo cual no deja de ser una alienación, que acaba pagándose, porque la realidad es al cabo insobornable. Por eso urge, a mi juicio, optar por una

¹³ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 95. Dogma social consiste en creer en la verdad de una afirmación o en la fuerza obligatoria de un mandato porque “los formula alguna persona o medio de comunicación que tiene para el receptor un incuestionable prestigio social”. Importa más quién lo dice, que qué se dice (p. 96).

¹⁴ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 92.

¹⁵ “No es importante decir cosas profundas, sino ingeniosas; no es importante decir la verdad, sino llamar la atención” (*Ibíd.*, 87).

moral de la responsabilidad, que se toma la realidad humana y natural en serio¹⁶.

¿Cuál es el término medio entre el dogmatismo y la frivolidad? La convicción racional. Para realizar cualquier proyecto que pida tiempo, esfuerzo, etc., es necesario estar convencido. La respuesta al dogmatismo y el fanatismo no es la frivolidad o la superficialidad, sino la convicción racional, apoyada en razones¹⁷: dar y escuchar las razones de otros, dialogar, por tanto, no dogmática ni fanáticamente. Este tipo de convicción es el que cambia el autoritarismo en autoridad moral, que es la que “alguien se gana a pulso con su palabra y su vida, porque gracias a una y a otra merece credibilidad”¹⁸. Entre el dogmatismo y la moral sin convicciones aparece la moral de la responsabilidad que busca dar respuestas razonadas a las preguntas que se plantean.

2. ¿DÓNDE FUNDAMENTAR LA MORAL?

Fundamentar es argumentar, ofrecer razones bien articuladas para aclarar por qué preferimos unos valores a otros, una teorías frente a otras, unos criterios frente a otros. Al mostrar los fundamentos que nos asisten para mantener lo que creemos, escapamos a la arbitrariedad y prevenimos el fanatismo propio de la creencia ciega y de la adhesión incondicional (fundamentalismo)¹⁹.

No se trata de buscar un primer principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un conjunto de normas morales, sino

¹⁶ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 97.

¹⁷ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 89-90.

¹⁸ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 93.

¹⁹ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, Madrid, Akal, 1996, 130.

de buscar las condiciones que hacen posible el fenómeno a fundamentar²⁰.

A pesar de las dificultades que pueda llevar consigo, cada día es más urgente fundamentar la moral para afrontar los graves problemas que amenazan el futuro: hambre, guerra, deterioro de la biosfera, etc. Hace falta una moral universal vinculante para toda la humanidad porque los medios científico-técnicos tienen repercusiones planetarias²¹.

A. ¿EN LA RAZÓN?

Pensar en una fundamentación racional sin más, tal cual, parece poco plausible en el ambiente posmoderno en que nos movemos. Una fundamentación racional suena a monismo, aunque en este caso no sea el religioso.

Las propuestas de Nietzsche y Heidegger intentarían librarnos no sólo de mandatos y deberes, sino también de todo fundamento racional que venga a representar algún tipo de exigencia normativa²². “Las convicciones son prisiones” –decía Nietzsche– y reconocer que en la razón de todo hombre hay fundamento suficiente para comportarse racionalmente, y además en un sentido determinado, por abiertos que sean los trazos del camino, obliga en realidad a seguir las directrices racionales a cualquiera que desee vivir racionalmente. [...] Por eso el presunto posmoderno opta más bien por rebajar las posibles exigencias morales, diciendo sencillamente que no hay fundamento alguno para lo moral en la

²⁰ A. CORTINA, E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 143.

²¹ A. CORTINA, E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 141.

²² J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991 (Nota de la autora).

razón, y que quien otra cosa defienda, es un cavernícola, un poco más modernito que el monista religioso, pero cavernícola al fin y al cabo²³.

Claro, que renunciar a fundamentar la ética en la razón tiene también sus peligros: el nazismo está a gusto con Heidegger. Si no hay razones compartidas para la moralidad, los poderosos podrán hacer lo que quieran, desde mangas y capirotos, hasta practicar el genocidio inmisericorde con aprovechamiento lucrativo incluido²⁴. Más aún. Si el obrar es irracional no habrá ninguna conducta repudiable, ni podremos emitir juicios de valor positivos o negativos, ni argumentar la condena de la mentira, la injusticia, el asesinato o la guerra.

La moralidad exige cierta racionalidad (hay de diversos modelos de racionalidad: razón analítica, racionalidad marxista, racionalidad crítica, etc²⁵), y para que la moralidad sea racional es imprescindible que la razón pueda sugerir, como condición de inteligibilidad del mandato, un valor absoluto. Si no hay un valor absoluto todo está permitido, menos juzgar conducta alguna. Y el único valor que la razón presenta es la persona²⁶.

B. ¿EXISTE ALGÚN MAGISTERIO ÉTICO?

En una sociedad democrática y pluralista ¿quién tiene la facultad, reconocida por todos, para informar al resto de los ciudada-

²³ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 42-43.

²⁴ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 44.

²⁵ A. CORTINA, "Racionalidad y fe religiosa" en *Iglesia viva* 87/88 (1980) 302.

²⁶ A. CORTINA, "Racionalidad y fe religiosa" en *Iglesia viva* 87/88 (1980) 321.

nos de qué es moralmente correcto? A. Cortina afirma que no puede haber un magisterio ético, ni religioso ni laico, con autoridad reconocida por todos. Ni hay un parlamento ético, ni hay una iglesia ética, ni las leyes morales se deciden por mayoría²⁷. En el ámbito del derecho sí hay un parlamento que hace las leyes, pero ética y derecho son realidades distintas.

C. ÉTICA COMUNICATIVA, DISCURSIVA O DIALÓGICA

La razón no puede dejarse de lado en ningún planteamiento humano, tampoco absolutizarse; y en cuestiones éticas aún menos, porque ninguna norma moral puede imponerse desde fuera. Sólo la convicción interior, razonable, hará posible la norma como norma. Y, por otra parte, el hombre es un ser comunitario, no un mero individuo junto a otros. Pues pongamos la razón a trabajar en diálogo con los otros, conscientes de que la verdad no es cuestión de mayorías y de que la razón humana es intersubjetiva, dialógica²⁸.

Y, por otra parte, ¿cómo pueden convivir ciudadanos que tienen distintas concepciones de felicidad? ¿Y los que pertenecen a distintas culturas?. La convivencia es posible si las personas comparten unos mínimos morales y entre esos mínimos la convicción de que deben respetarse los ideales de vida de los conciudadanos aun-

²⁷ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 64-69.

²⁸ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 109-110.

que sean muy diferentes de los propios, si esos ideales se atienen a los mínimos compartidos²⁹.

Se trata por tanto de llegar a una ética que podamos compartir todos, una ética de mínimos morales que cumpla las exigencias de racionalidad y convivencia de ciudadanos iguales y libres en un mundo de todos.

El fortalecimiento de la sociedad civil requiere, como condición de posibilidad, la potenciación de una ética compartida por todos los miembros de esa misma sociedad, porque, sin unos mínimos morales compartidos mal van a sentirse ciudadanos de un mismo mundo³⁰.

Tarea de la filosofía es fundamentar: dar razón de por qué optamos por unos valores y no por otros; dentro de una moral cívica, o sea, la que comparten los ciudadanos de una sociedad democrática, creyentes o no³¹.

Lo que hacen las éticas discursivas es modificar el principio kantiano de universalidad; si en Kant se trataba de que lo que cada cual quiere tendría que convertirse en una ley universal, ahora se trata de que todos los implicados acuerden que se convierta en una norma universal. Las éticas discursivas son pues, procedimentales, porque no tratan de contenidos de moral, sino de procedimientos para establecer la validez normativa, deontológicas, porque se interesan por lo bueno, pero sobre todo por lo justo, cognitivas, en cuanto confían en la razón para encontrar una justificación normativa,

²⁹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 50.

³⁰ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 40.

³¹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 126.

más allá de la simple aceptación emotiva, y universalistas, pero no monológicamente (Kant) sino dialógicamente.

La racionalidad comunicativa, según Habermas es una acción acordada entre diferentes individuos después de una discusión racional en la que se fijan unos acuerdos sobre normas y pautas de conducta, en la que se discuten no sólo medios sino también fines. Es una acción máximamente racional por el ejercicio que supone de la razón que busca establecer un acuerdo entre los interlocutores. Es la que permite la producción y reproducción de valores, normas e instituciones. Su fuerza procede de la solidaridad³².

Conviene aclarar que cuando las éticas del diálogo remiten al consenso como fundamentador de normas no se refieren al consenso fáctico. El consenso no es la base de la normatividad moral, pues los defensores de la ética dialógica precisan: 1, sería deseable que se establecieran las condiciones para un consenso racional, lo cual prueba que no es el pacto en sí el legitimador, sino lo que de racional tiene; 2, un consenso fáctico tiene en cuenta sólo los intereses de los participantes en él, no los de todos los afectados por el acuerdo, no los intereses generalizables; 3, todos los pactos son revisables, mientras no se produzcan en una situación verdaderamente racional de habla, porque están sometidos a coacción y asimetría, y 4, para que un consenso sea creíble tiene que descansar, a su vez, en un compromiso moral: la validez intersubjetivista de la norma de

³² A. CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985, 139.

mantener las promesas hechas; por tanto, él mismo no puede constituir la fuente legitimadora de lo moral³³.

D. JUSTIFICACIÓN DE LA MORALIDAD

La justificación de la moralidad es posible mediante la existencia de algo que sea fin en sí mismo (no medio) y que valga absolutamente (no relativamente). Algunos piensan, en cambio, que sería suficiente con fines condicionados y valores relativos, pero no parece suficiente decir que la vida de una persona debe ser respetada según en qué casos.

Para imponer una prescripción como el respeto a la vida a todo hombre y exigir cuentas de su cumplimiento, se puede justificar por tres caminos:

1) Apelar a un sentimiento de benevolencia, del que no tiene por qué gozar todo hombre y de hecho no parece gozar.

2) Utilizar el posible egoísmo del interlocutor proponiéndole un imperativo hipotético: “si quieres que no te maten, no mates”. Esto sería la justificación de un valor relativo (vale para quien actúa y en determinadas circunstancias) y condicionado (respetable mientras sea útil).

3) Anunciar que el objeto aludido por la prescripción es por sí mismo un valor –esto significa absoluto- cuya respetabilidad no pue-

³³ A. CORTINA, “Fundamentar la moral” en *Iglesia viva* 102 (1982) 620.

de variar porque no sirve para nada más –esto significa incondicionado- y en ello radica su dignidad³⁴.

Nuestra sociedad mantiene el valor absoluto del hombre, lo que le hace poseer derechos inalienables, pero en la conducta concreta se argumenta pragmáticamente. Si valor absoluto es el que no es relativo a ninguna otra ventaja, y fin incondicionado el que no es medio para ningún otro, es inconcebible la moralidad si no existe un valor absoluto y un fin incondicionado. Sólo la persona es un valor absoluto porque “no vale para nada”, es valiosa por sí.

Para justificar el valor absoluto de la persona no hay por qué recurrir a la revelación³⁵, sino que la misma razón también encuentra cómo justificar ese valor absoluto, base de la moralidad. La ética comunicativa justifica los derechos humanos, y por tanto el valor de la persona como algo inherente al hecho de la argumentación. Si toda persona es interlocutor virtual en esa racionalidad comunicativa habermasiana que antes recordamos: 1/ Toda persona tiene derecho a la vida como requisito mínimo para participar o ser tenido en cuenta

³⁴ A. CORTINA, “Racionalidad y fe religiosa” en *Iglesia Viva* 87/88 (1980) 317-318.

³⁵ En algún momento A. Cortina indica que el hombre es fin en sí mismo y valor absoluto porque es imagen y semejanza de Dios (“Racionalidad y fe religiosa” en *Iglesia Viva* 87/88 (1980) 324). Lo que abre una nueva cuestión: afirmar que el valor absoluto de la persona ¿significa que las personas no valen por sí mismas, incondicionalmente, sino por Dios? ¿Significa que el fundamento de la moralidad es Dios? Y responde: “No puede decirse que Dios es el fundamento de la moral, porque la relación de Dios con la moralidad sólo es posible a través de personas. No puede decirse que la persona es el fundamento de la moral porque las determinaciones que le constituyen en fundamento están mediadas por Dios. Estos dos intentos de fundamentación serían unilaterales porque sólo tendrían en cuenta una parte del fundamento total, que consiste en la afirmación de que cada persona es valiosa por ser persona, pero la determinación de qué sea persona exige la mediación de Dios (*Ibíd.*, 325). En cambio, más tarde justificará el valor de la persona desde la ética discursiva.

en la argumentación. 2/ Ninguna coacción física o moral puede forzar su toma de posición. 3/ Tiene derecho a ser reconocido como interlocutor válido, es decir, tiene derecho a la participación, la puesta en cuestión, la expresión y la defensa argumentativa de las propias posiciones, necesidades y deseos. 4/ Tiene derecho a la veracidad de los demás interlocutores. 5/ Tiene derecho a que sus argumentos incidan efectivamente en las decisiones que se tomen, lo que significa el respeto a su autonomía y libertad. 6/ Para que haya una auténtica intercomunicación debe haber una simetría material y cultural entre los interlocutores, lo que implica el derecho a unas condiciones materiales y culturales que permitan a los interlocutores discutir y decidir en pie de igualdad³⁶.

En conclusión: no puede haber racionalidad comunicativa, o ética discursiva, si las personas no son respetadas como un valor absoluto. Estamos en una justificación no al estilo de la filosofía del ser, sino como condición de la posibilidad del hecho del lenguaje y la comunicación. La ética dialógica o discursiva ofrece una fundamentación racional de lo moral en las acciones comunicativas y en el hecho de la argumentación³⁷.

³⁶ A. CORTINA, "Ética discursiva" en V. CAMPS (ed.), *Historia de la Ética. Vol. III: La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, 570-571.

³⁷ A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.

3. SU PROPUESTA ÉTICA: LA MORAL CÍVICA

A. ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICAS DE MÁXIMOS

Con la denominación “ética de mínimos” y “éticas de máximos” entramos en la terminología típica de A. Cortina. La ética de mínimos se ocupa de lo que es exigible a cualquier ser racional, es una ética de justicia. En cambio, éticas de máximos son las que ofrecen un modelo, un ideal de vida buena, e invitan a tomarlo como orientación de la conducta. Ese modelo o ideal no se exige, porque la felicidad no se puede exigir, a la felicidad se invita³⁸.

A. 1. Justicia y felicidad

La distinción tiene su origen en la diferencia entre justicia y felicidad como dos cuestiones distintas aunque no ajenas del todo, pues “son caras de la misma moneda”. Las cuestiones de justicia son exigencias que hay que satisfacer, si no queremos quedar bajo mínimos morales, los ideales de felicidad en cambio nos atraen, pero no son exigibles. Es muy diferente decir “esto es justo” de “esto me conviene”, pero también “esto es justo” de “esto da la felicidad”³⁹.

La justicia es el ámbito de las exigencias y de las normas de la razón práctica que exige atenerse a esas normas (ética de mínimos). La felicidad es el terreno de los consejos para ser feliz; no se puede exigir ser feliz (ética de máximos)⁴⁰.

³⁸ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 117-118.

³⁹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 55-56.

⁴⁰ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 57.

A la ética de mínimos y las éticas de máximos, las éticas de justicia y las de felicidad, corresponden respectivamente los bienes de justicia y los bienes de gratuidad.

A. 2. Bienes de justicia y bienes de gratuidad

A. Cortina llama bienes de justicia a aquellos que componen lo que hoy llamamos una vida con un mínimo de calidad: alimento, vivienda, vestido, trabajo, libertad civil y política, atención social. Son exigencias de justicia, no regalos o favores; exigencias de justicia a las que corresponden deberes igualmente de justicia. No hablamos aquí de concesiones, sino de mínimos de justicia exigibles⁴¹.

La comunidad política se legitima si trata de satisfacer esas necesidades. Cada persona es miembro de esa república universal que es la humanidad y tiene derecho a que se satisfagan esas necesidades básicas. Las comunidades políticas tienen el deber de justicia de hacer posible que todos sus ciudadanos posean los bienes de justicia mencionados; y los ciudadanos el derecho a exigirselos.

Estos bienes son exigibles desde una ética cívica de mínimos, que no significa “minimalista”, sino ética de mínimos de justicia, que son mínimos de moralidad. En la defensa y cumplimiento de estos mínimos de justicia deberían ser pioneros las asociaciones solidarias y las religiones: denunciar las injusticias, ayudar a hacer justicia en las situaciones de cada día.

⁴¹ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 165-166.

Pero hay también una gran cantidad de bienes sin los que la vida no puede ser buena y que tienen la peculiaridad de que ningún ser humano tiene derecho a ellos, ninguna persona puede reclamarlos en estricta justicia. A. Cortina los llama bienes de gratuidad y vienen a ser la ética de máximos cristiana:

Nadie tiene derecho a ser consolado cuando llega la tristeza.

Nadie puede exigir esperanza, si ya no espera nada.

Nadie puede reivindicar que alguien le contagie ilusión.

Nadie puede reclamar en una ventanilla un sentido para su vida.

Nadie tiene derecho a ser amado cuando le hiere la soledad.

Nadie tiene derecho a confiar en que el final de la historia no será el no más rotundo de los fracasos o la más insustancial banalidad.

Son necesidades que sólo se pueden acallar con otros. Con otros que han descubierto no el deber de justicia, sino la *obligación* graciosa de tener los ojos bien abiertos ante el sufrimiento.

Estos bienes jamás podrán ser objeto de contrato, sino que sólo podrán nacer de la alianza⁴².

A primera vista parece chocante que consolar a alguien que sufre, acompañar en la soledad, etc., puedan aparecer como opciones posibles, pero no obligatorias moralmente. ¿Qué hombre puede permanecer indiferente ante el sufrimiento humano, la angustia, la

⁴² A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 168-170.

soledad o la tristeza? ¿Cómo no calificar como mala la pasividad ante la necesidad ajena?

Quizá no siempre los derechos de unas personas se corresponden obligatoriamente con los deberes de otras. El que está triste no tiene derecho a exigir que alguien lo consuele, o quizá sí, pero no a una persona concreta porque pasa por su lado; pero el que ve a una persona triste, sí tiene el deber de decir algo, hacer algo, intentar algo, si le es posible. Volver la espalda, sin más, no sería moralmente correcto, no sería humano, no tanto desde el derecho del otro, cuanto desde el deber de ser y hacerse persona.

Quizá por eso la autora propone un ejemplo aclaratorio, a propósito de que nadie tiene derecho a ser amado cuando le hiere la soledad:

Cuenta Diego Gracia que en un hospital un paciente pedía ayuda para morir, porque la calidad de su vida le parecía inferior a la muerte. Pero hete aquí que se enamoró de la enfermera y ya no quería morir.

Sonríen ante la historia los más, pero se les hiela la sonrisa en los labios ante la pregunta ¿es que tienen obligación las enfermeras de enamorar a los pacientes que no desean seguir viviendo?⁴³

Quizá con la “obligación graciosa” quiere unir la autora obligación y optatividad. Porque es obligatorio que la enfermera como tal acompañe y se esfuerce en hacer la vida amable al enfermo, pero no puede ser obligatorio enamorarse del enfermo. Y también el derecho del enfermo exige una atención digna, cariñosa, que contagie ganas de vivir, pero no llegar al enamoramiento.

⁴³ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 169.

A. 3. Las posibilidades de mínimos y máximos

La distinción entre mínimos y máximos nos ofrece diversas ventajas, sobre todo teniendo en cuenta que las normas morales han de ser el resultado del diálogo de todos los afectados.

Distinguiendo mínimos y máximos es más fácil construir una ética cívica democrática, porque ponernos de acuerdo en todas las normas morales es imposible, pero sí en unos mínimos que podamos compartir todos los ciudadanos. Los máximos (ideales de felicidad), en los que nunca nos podremos poner de acuerdo, sirven para alimentar a los mínimos.

En segundo lugar, la misma distinción posibilita que se puedan aplicar esos mínimos a los distintos ámbitos de la vida social (medicina, empresa, ciencia y tecnología, educación, política, ecología), de modo que se encuentre alta de moral, en buena forma. Ésta es la tarea de la ética aplicada.

Y en tercer lugar, con los mínimos compartidos podremos construir una ética universal, un “Nuevo Orden Ético Internacional” desde aquellas exigencias de justicia que son inapelables, entre las que se cuenta el deber de respetar los modelos de felicidad de los distintos grupos y culturas⁴⁴.

A. 4. Relación entre éticas de mínimos y de máximos

Lo mismo que la justicia y la felicidad no son totalmente ajenas la una para la otra, sino dos caras de la misma moneda, tampo-

⁴⁴ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, Madrid, Akal, 1996, 118.

co la ética de mínimos y las éticas de máximos viven separadas. A. Cortina describe así su relación⁴⁵:

1. Relación de no absorción: Ningún poder público –ni político, ni cívico- puede prohibir las propuestas de máximos que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Y ninguna ética de máximos debe intentar absorber la ética civil anulándola, porque entonces instaura un monismo moral intolerable.

2. Los mínimos se alimentan de los máximos: las exigencias de justicia las podemos compartir con relativa facilidad, pero no tenemos que compartir necesariamente sus premisas o sus fundamentos, que ya pertenecen al ámbito de los máximos. Los diversos proyectos de felicidad de una misma sociedad alimentan así los mínimos exigibles.

3. Los máximos han de purificarse desde los mínimos: por ejemplo, entre los cristianos no se puede olvidar la justicia con la coartada de la caridad.

4. Evitar la separación. La ética se compone de máximos y de mínimos. La distinción no implica separación como si fueran cada una alternativa a la otra. Una ética de máximos que se considere autosuficiente, ajena a las exigencias de justicia, podría acabar identificando a su Dios con cualquier ídolo, sea su interés egoísta, sea la nación, sea la preservación de sus privilegios, y olvidando las exigencias de justicia (no cumpliría el punto 1 ni el 3). Por su parte, una ética civil autosuficiente, ajena a las éticas de máximos, podría aca-

⁴⁵ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 143.

bar convirtiéndose en ética estatal, y el ciudadano acabar engullendo al hombre. Como decía el punto 2, los mínimos de justicia se alimentan desde los máximos, porque la ética es más que mínimos.

A. 5. Toda moral es pública

Hay quien habla de moral pública y privada como dos tipos de ética, entendiendo la moral pública como una ética estatal, ética política legitimada por las instituciones democráticas y que se acaba plasmando en las “leyes jurídicas”; morales privadas serían las no-estatales, las no-políticas⁴⁶.

Hay que tener buen cuidado en no confundir los términos. La ética de mínimos es una ética pública y cívica; de los ciudadanos porque señala lo que es de justicia, lo que se puede exigir a todos los ciudadanos en una sociedad pluralista. No es lo mismo “pública” que “estatal”, porque la ética pública es la que hacen los ciudadanos, no la que hace el estado que lo que debe hacer es respetar a aquella, la de los ciudadanos. No se debe identificar ética pública y ética estatal. El Estado no establece las exigencias éticas, sino las jurídicas.

⁴⁶ “A estas últimas se les permite sobrevivir y convivir, pero no presentarse en público, porque “lo público” se identifica con lo estatal y lo político, con el terreno de la coacción, la universalidad y la exigencia. Por lo tanto, las morales no sostenidas por el Estado como suyas deberían quedar relegadas a la vida privada. Sin embargo, esta terminología es incorrecta, y de ella se sigue una conclusión a su vez incorrecta: que en una sociedad pluralista resulta indispensable una *ética público-estatal*, exigible a todos los ciudadanos, y, por otra parte, se permite la supervivencia de un conjunto de *morales privadas*, que no deben presentarse en público. Tal conclusión, sumamente frecuente, es falsa” (A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 141-142).

En realidad toda moral es pública tiene vocación de presentarse en público (pero no vocación de estatalidad); en este sentido se puede decir que no hay morales privadas. También las éticas de máximos, que son propuestas de felicidad para cualquier persona, han de poder manifestarse en público, por tanto, son públicas, aunque sus seguidores sean muy pocos. Que no sean exigencias de justicia no quiere decir que no puedan y deban ser propuestas como invitación a seguir en busca de la felicidad.

Por tanto, no debe hablarse de moral pública y morales privadas, sino de ética pública cívica común de mínimos y éticas de máximos, que aunque no sean comunes, también son públicas. Públicas las dos, estatal, ninguna.

B. ÉTICA CÍVICA

Es el conjunto de principios, valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz. La ética cívica es una ética de las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una *polis*, de una *civitas*. Las personas pueden pertenecer a familias diferentes, a religiones diferentes, a profesiones diferentes; por encima de esas diferencias hay un lazo común que engloba las diversas dimensiones de la persona (religiosas, familiares, profesionales, vecinales, etc.), las aglutina y crea un lazo

entre todos: todos son miembros de una sociedad, de una comunidad cívica, estrechamente ligados a otras personas⁴⁷.

La ética cívica tuvo que nacer en Europa en los siglos XVI y XVII a partir de una experiencia no fomentada por las religiones: la de que es posible la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y una normas mínimas⁴⁸.

B. 1. Propuestas de la ética cívica

Las propuestas⁴⁹ para construir en serio un mundo humano son:

1. Proyecto común de construir una convivencia, no mera coexistencia. La ética cívica es la propia de una sociedad pluralista, por tanto considera fundamental la sociedad, el convivir, la participación y la vida común.

2. Abjurar de una moral de la adustez obsesionada por prohibir, limitar, cortar, desilusionar, desanimar. Ha de prevalecer lo positivo, el construir la sociedad, cooperar, participar.

3. Alejarse de una moral de la frivolidad y la superficialidad. La vida común entre personas no está reñida con las convicciones y las razones, ni con la libertad y el compromiso personal

4. Optar por una moral de la responsabilidad, que nos impele a tomar en serio la construcción de nuestra realidad social.

⁴⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 137, y *La ética de la sociedad civil...*, 76.

⁴⁸ A. CORTINA, "Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos" en *Iglesia viva*, 168 (1993) 534.

⁴⁹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 98

5. Tendrán peculiar responsabilidad quienes puedan dar respuestas a las preguntas que se plantean; respuestas razonadas y en diálogo.

6. Hemos de estar convencidos de que la empresa merece la pena.

7. La convicción ha de ser con razones y abierta a la crítica y el diálogo.

B. 2. Principios de la ética cívica⁵⁰

* Respetar la autonomía propia y ajena es mejor que avasallar.

* Los derechos humanos son algo respetable y defendible.

* Cada persona es un fin en sí misma y no puede tratarse como medio.

* Cada persona es interlocutor válido que debe tenerse en cuenta para las decisiones que le afectan.

* Ninguna de estas convicciones puede degenerar en dogmatismo e intolerancia, porque compartirlas significa optar por el fomento de la autonomía, del respeto y del diálogo.

B. 3. Derechos humanos y valores guía

Los mínimos exigibles a todos en justicia, irrenunciables que hemos denominado ética de mínimos y ética cívica son los derechos

⁵⁰ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 99.

humanos y ciertos valores que deben servir de guía a todos los ciudadanos⁵¹.

Y entre los derechos humanos podemos establecer tres tipos de derechos diferentes:

Primera generación (S. XVII y XVIII): derechos civiles y políticos: derecho a la vida, a pensar y expresarse libremente, derecho de reunión, de libre circulación, derecho a participar en la vida pública.

Segunda generación (S. XIX-XX): derechos económicos, sociales y culturales: alimentación, vivienda, vestido, acceso a la cultura, protección ante la enfermedad, desempleo, ancianidad.

Tercera generación (S. XX-XXI): derecho a nacer y vivir en un medio ambiente sano y en una sociedad en paz.

Y los valores-guía que se concretan en la defensa de los derechos humanos:

Libertad: frente al estado y los demás ciudadanos, y poder participar en las decisiones con respecto a las leyes vigentes.

Igualdad: no dominación.

Solidaridad (antes, fraternidad).

B. 4. Los valores de una moral cívica

A. Cortina destaca como valores propios de la moral cívica los siguientes⁵²:

⁵¹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 105-108. Y A. CORTINA, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, 70-71.

⁵² A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 129-133.

1.- La dignidad humana: las personas tienen dignidad, no precio; son fines, no medios. El valor les viene de su capacidad de hacerse a sí mismas, de ser autónomas. Si alguien no puede ejercer esa capacidad –minusvalía-, es igualmente respetable. Para que cada persona se realice en su autonomía se requiere la solidaridad de todos: que los fuertes ayuden a los débiles.

2.- Los derechos de la justicia: todos los hombres son iguales en dignidad y lo han de ser en derechos y libertades. La desigualdad, diversidad, en cuanto se respete la igualdad fundamental y beneficie a todos.

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de regularse de tal modo que pueda esperarse razonablemente que sea ventajosa para todos y que se vinculen a empleos y cargos accesibles a todos.⁵³

3.- El compromiso dialógico⁵⁴: para averiguar si una norma es correcta se ha de entrar en diálogos reales, y se exige:

- intentar elevar el nivel material y cultural de todos los afectados por normas morales.

- tener en cuenta los intereses de todos los afectados por las normas

⁵³ J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, F.C.E., 1978, 82. (Citado por la autora en nota, *La ética de la sociedad civil...*, 131).

⁵⁴ A. Cortina asume el pensamiento de K. O. Apel y J. Habermas que frente a la concepción monológica de la racionalidad optan por la racionalidad dialógica: la razón propone como obligatorio lo que cualquier persona desearía si adoptase la perspectiva de igualdad y de universalidad (A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 113).

- respetar los derechos humanos: el objeto del diálogo no es pactar los derechos humanos, sino intentar determinar en qué normas y orientaciones concretas quedan mejor reflejados.

4. LA ÉTICA CÍVICA ES UNA ÉTICA LAICA

Ni remite expresamente a Dios, ni expresamente lo niega. Por tanto, la ética cívica es una ética laica. Exige unos mínimos de justicia (derechos humanos, libertad, igualdad, solidaridad, diálogo) y deja las ofertas de felicidad a otros grupos⁵⁵, que pueden ser religiosos o no.

Y esos mínimos los exige a todos, sean creyentes o no lo sean. En cambio en el caso de una ética religiosa la obligación no puede afectar más que a los creyentes, por lo que difícilmente podrá ser válida como ética para todos. La ética laica puede ser asumida por creyentes y no creyentes siempre que no sean fundamentalistas religiosos o fundamentalistas laicos.

La ética laica no cierra la ética a lo trascendente sino que la deja abierta a la religión, ni tampoco niega a los no creyentes que puedan encontrar un fundamento racional a la ética⁵⁶.

Por supuesto que nadie niega a la religión que tenga su propia ética, que invite a la felicidad (éticas de máximos) y lo haga de manera pública. Todas las religiones o la no religión de otros puede proponer todo tipo de ofertas morales, son ofertas de felicidad que han de ser bienvenidas siempre, pero no necesariamente comparti-

⁵⁵ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 148.

⁵⁶ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 139.

das por todos. Sobre la base de la ética de mínimos común cada uno puede construir su propio edificio moral y ofertarlo a los demás.

5. ÉTICA Y RELIGIÓN

En distintos lugares y con distintos matices A. Cortina plantea si son compatibles la ética cívica y la moral cristiana: ¿Es posible conciliar las aportaciones de una moral cívica, propia de una sociedad pluralista, con las de una moral creyente?⁵⁷ ¿Hay una ética compartida por creyentes y no creyentes?⁵⁸ ¿Pueden ser ciudadanos lo creyentes? ¿Puede los creyentes profesar una moral cívica? ¿Es compatible la ética civil y la ética cristiana?⁵⁹

La respuesta es sí: es posible conciliar la moral cívica y la moral cristiana, y no sólo es posible ser creyente y ciudadano, sino incluso necesario, salvo que el creyente sea integrista –quien afirmaría que la fe no puede aprender de la racionalidad humana-, o el ciudadano sea laicista –quien diría que la fe es stupidizante-. Fe y razón, para A. Cortina, “son bueyes de una misma yunta”; y no hay incompatibilidad porque la ética cívica no es una cosmovisión, sino el conjunto mínimo de valores compartido por los ciudadanos de una sociedad pluralista⁶⁰.

La contraposición entre moral civil y religiosa es cosa de fideístas y laicistas, ambos unilaterales, incapaces de ver lo sectario de su

⁵⁷ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 14.

⁵⁸ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 141.

⁵⁹ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 10.

⁶⁰ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 13-14.

posición, que quieren eliminar al contrario e imponer su posición de forma totalitaria⁶¹. Los fideístas no necesitan aprender nada de sus vecinos, ni de la razón, por tanto. Para los laicistas la religión es obstáculo para ser feliz, no es racional ni sensata⁶².

Desde el punto de vista religioso no tiene por qué haber contradicción con la ética cívica, pues el que cree que Dios es Padre y los hombres son hermanos, necesita orientar su vida de acuerdo con su fe, y eso se logra haciendo suyas las conquistas racionales que comparten hoy todos los hombres. Desde la ética civil, habrá que reconocer que algo ha aprendido la razón moral occidental de la religión cristiana acerca de la grandeza y dignidad del hombre, imagen de Dios, según la fe judeo-cristiana⁶³.

A. SERVICIOS QUE HA PRESTADO LA RELIGIÓN

A. Cortina afirma que históricamente la religión ha prestado buenos servicios tanto a la moral como al mundo jurídico, al mundo político y a las sociedades:

Buenos servicios prestaron, pues, las religiones al mundo jurídico, al dotarlo de un legislador sabio y prudente, y también de un juez infinitamente perspicaz, absolutamente insobornable, sin duda bondadoso, pero implacable en el castigo. Buenos servicios prestaron a la moral, al darle, no sólo un legislador sabio, sino también un juez interior, que lee en lo íntimo de los corazones y premia o castiga con poder y sin error. Buenos servicios prestaron al mundo político —y lo siguen prestando—, al

⁶¹ A. CORTINA, “Modelos éticos y fundamentación ética” en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 43.

⁶² A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, 10.

⁶³ A. CORTINA, “Modelos éticos y fundamentación ética”..., 44-45.

legitimar el poder de los soberanos, pero también a las sociedades, porque crear vínculos desde la cosmovisión y las creencias compartidas, proporcionar identidad y sentido a sus miembros desde ellas, ha sido desde antiguo tarea de la religión⁶⁴.

Pero también ha habido contrapartidas tanto para la moral como para la religión, para los individuos y para las sociedades:

Claro que todo esto no aconteció sin grandes pérdidas. Para la religión, pero también para la moral, porque ambas cobraron esa configuración jurídico-política, que sitúa en el centro de la reflexión el imperativo de la ley, la meditación sobre la *culpa*, la necesidad de *un juicio imparcial*, la exigencia de un *juez insobornable*, de un *justo* premio y un justo castigo. Religión y moral cambiaron sus hallazgos centrales, *gratuidad y vida buena*, por *ley y justicia*. Y así -como se dice en los cuentos- han quedado conformadas en buen número de sus versiones hasta el día de hoy.

Por su parte, individuos y sociedades se vieron cargados de deberes jurídicos, morales y religiosos; las luchas entre el poder civil y el eclesial ensangrentaron la tierra; las guerras entre distintas religiones positivas hicieron sospechosas las invitaciones trascendentes a la mansedumbre y bondad. No es extraño, pues, que, a pesar de sus buenos servicios, la muerte sociológica de tan manipulado Dios llegara a vivirse como una auténtica liberación⁶⁵.

Una comprensión ahistórica de Dios y de la verdad lleva a las religiones monoteístas a sustancializar las mediaciones que la historia requiere y a imponerlas como verdad absoluta, cuando lógicamente están gravadas por la provisionalidad de lo histórico⁶⁶.

⁶⁴ A. CORTINA, *Ética sin moral...*, 16

⁶⁵ A. CORTINA, *Ética sin moral...*, 16-17.

⁶⁶ A. CORTINA, "Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos" en *Iglesia viva*, 168 (1993) 528.

En la Europa cristiana hay que reconocer un retroceso de las formas religiosas, pero no sin antes fecundar al mundo moderno. Podemos decir que lo que vino de la religión, de la fe en Dios, ha arraigado en el mundo y se ha hecho parte del mundo en muchos casos. Hoy puede no estar de moda ser religioso, pero ¿no han sido la religión cristiana en nuestro caso la “culpable” de determinados valores que se han hecho comunes en Europa y que hoy se llaman “laicos”?

El “proceso de secularización” vendría a significar que aquello que se tenía por verdad revelada se conserva en el “siglo” y sigue teniendo vigor para orientar las actuaciones humanas, sólo que ahora su fuerza normativa no descansa en la autoridad de Dios, sino en la capacidad de la razón humana para dar orientaciones. Y, ciertamente, cuando recordamos los *trazos centrales* de la ética cívica nos percatamos de que todos ellos proceden de relatos religiosos de la tradición judía y cristiana, por eso existe tal proximidad entre la ética cívica y moral creyente. Pero también nos damos cuenta de que en cada uno de ellos hay algo de lo que no puede hacerse cargo enteramente la razón, porque depende del relato de la alianza de los seres humanos entre sí y de Dios con ellos⁶⁷.

1) La primera raíz religiosa de la ética cívica es el reconocimiento de la santidad de la persona –dignidad en lenguaje secular-, base comúnmente admitida de los derechos humanos.

2) El reconocimiento de la dignidad de las personas alienta los deberes de justicia y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de forma deliberativa. Este

⁶⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 176-177.

reconocimiento recíproco entre personas las sitúa ante la posibilidad de la alianza, ante el campo de la gratuidad.

3) La tercera clave, la comunitaria, hunde también sus raíces en la tradición cristiana. El Espíritu de Dios se hace presente en la comunidad y por eso la comunidad es indispensable para sobrevivir y para orientar la conducta. La religión fortalece los lazos comunitarios.

4) En esa experiencia comunitaria cristiana hundan sus raíces el kantiano reino de los fines, el ideal marxiano de un mundo de productores libremente asociados que dirigen la economía de una forma autónoma, lo que la ética discursiva llama la comunidad ideal de comunicación, que incluye a cuantos actual o virtualmente están dotados de competencia comunicativa.

Incluso más allá de estas aportaciones seguimos necesitados de “plenitud de sentido y misericordia plena, de inmortalidad y dicha, de fidelidad y también de gracia, y son estos regalos que sólo Dios puede hacer a los hombres”⁶⁸.

B. RELIGIÓN Y ÉTICA SON DISTINTAS, NO RIVALES

La religión se ocupa de qué me cabe esperar, no de qué debo hacer (Kant)⁶⁹. Es lógico, por tanto que religión y ética tengan competencias distintas y haya que respetar la diversidad de cada una. A. Cortina recurre a veces al Evangelio de San Juan para hacer notar la

⁶⁸ A. CORTINA, “Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos” en *Iglesia viva*, 168 (1993) 528.

⁶⁹ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 114.

diferencia entre ética y religión: “La ley vino por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo”⁷⁰.

La ley quiere asegurar unos “mínimos decentes”, se plasma en códigos, en decálogos universalmente exigibles, se expresa en principios que los filósofos discuten. Hoy -en esta nuestra etapa postconvencional-, la ley expresa la autonomía personal, que consiste en la capacidad de darse a sí mismo las propias leyes, teniendo en cuenta que “mis” leyes morales son aquellas que yo universalizaría, o que dialógicamente universalizaríamos.

La gracia, en cambio, es regalo, invitación al amor, promesa de felicidad y no exigencia de justicia. El mensaje de la gracia se cuenta en parábolas: narraciones sin más racionalidad que las de su propio argumento.

Ni la ley puede traducirse a parábolas, ni la gracia a leyes⁷¹:

¿Cómo atreverse a traducir las parábolas evangélicas en un código de normas universalmente prescriptible, al que nadie puede faltar sin ser tenido por deshonesto? ¿Cómo encerrar el soplo del espíritu en leyes talladas en piedra universalmente exigibles? Cuando la gracia va mucho más allá de la ley universal: a la intimidad inalienable de la propia biografía⁷².

⁷⁰ A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?” en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 266.

⁷¹ En otro lugar nos hace notar cómo Dios es injusto porque paga el mismo salario a los trabajadores de la viña que se habían ido incorporando al trabajo de la viña en horas sucesivas –“los últimos serán los primeros” , Mt 20, 1-16- y da un banquete al hijo ingrato (Lc 15, 11-31). Y concluye: “¿Y si la justicia no es tanto cosa de Dios, como de hombres?” (A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?” en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 264.

⁷² A. CORTINA, “Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos”, en *Iglesia viva*, 168 (1993) 542.

C. RELIGIÓN Y ÉTICA NACEN DE LA ALIANZA

La distinción entre ética y religión no significa que no tengan nada que ver la una con la otra. Y el primer lazo entre ellas afecta a su origen: ambas nacen de la alianza.

En el libro *Alianza y contrato* se plantea A. Cortina como objetivo “mostrar cómo el discurso del contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco”⁷³.

El planteamiento se hace desde el libro del Génesis, donde se narra que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, y, por tanto comparte con él la santidad desde el primer momento. La santidad de la persona, ese carácter de ser sagrado, inviolable, contagiado por Dios, es desde entonces una de esas características de la persona que más tarde la Ilustración traducirá en versión secular como “valor absoluto”. El hombre es sagrado para el hombre, la persona es lo absolutamente valioso, y esto significa que nadie está autorizado a tratar a los demás o a sí mismo como medios para fines cualesquiera.

Pero eso no es todo, el hombre es un ser-con-los-otros, un ser relacional. También en el libro del *Génesis* reconoce Yahvé abiertamente que el hombre está incompleto si vive como individuo en soledad. Desde el principio el hombre necesitaba un semejante para reconocerse en él como en un espejo y ponerle y recibir de él un nombre por el que nacer realmente como persona. En el comien-

⁷³ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 26.

zo no fue el individuo en soledad, tampoco fue la comunidad, fue la persona en relación con otra persona⁷⁴.

La relación trae consigo la tentación, el pecado y la destrucción (diluvio). ¿Cómo moldear alguna forma de asociación que haga soportable la vida sobre la tierra? Se presentan dos opciones: El contrato (*Leviatán*, de Hobbes), la Alianza (Antiguo Testamento).

La comunidad política no se forma de modo natural, sino por contrato de hombres libres, con capacidad para firmarlo. No sellan el pacto por magnanimidad, ni por generosidad, sino por temor. Los individuos son rapaces, ávidos de bienes y temen perder la vida a manos de los demás (el hombre es lobo para el hombre). Esta es la parábola del contrato⁷⁵ que propone Thomas Hobbes en *Leviatán* (1651). Pero ¿es ésta realmente la única forma de establecer vínculos entre los seres humanos de manera que se evite la violencia que inunda la tierra?.

La parábola de la Alianza es otra explicación posible. Ante la soledad del hombre Dios le da una compañera “carne de su carne y hueso de sus huesos”. Este es el relato no del contrato, sino del reconocimiento mutuo, la narración no del pacto, sino de la alianza

⁷⁴ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 16.

⁷⁵ “La razón práctica de cada persona, que según Hobbes es razón calculadora, le aconseja sellar con los demás un pacto de no agresión, un acuerdo por el que cada uno renuncia a su avidez natural de poseerlo todo y se aviene a entrar en la comunidad política, en la que todos se someten a la ley dictada por un soberano. La comunidad política no se forma de modo natural, sino que es producto de un artificio, basado en último término en el temor mutuo” (A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 18). El contrato no es un hecho histórico, sino una parábola. El problema no es ¿cómo empezó el orden político?, sino ¿por qué debo obedecer a las leyes y a los gobernantes?.

entre los que toman conciencia de su identidad humana⁷⁶. Hasta ese momento el varón recibe el nombre de *adam*, que significa “hombre como parte de la naturaleza”, desde el reconocimiento de Eva pasará a ser *ish*, “hombre como persona”.

Las dos historias (parábolas) sobre cómo unir a los seres humanos y evitar la violencia y la guerra son verdaderas y complementarias. Las dos tienen que ser contadas; no se puede negar ninguna de las dos.

En los dos últimos siglos se ha relegado la historia de la alianza y se ha utilizado más la del contrato⁷⁷. El contrato da lugar a los estados, la sociedad política; la alianza da lugar a las familias, las comunidades, las asociaciones voluntarias.

La tesis fundamental del libro es que no basta el contrato para explicar la vida social; es necesaria la alianza y precisamente la alianza es el suelo nutricional de la religión.

Las normas morales nacen de un reconocimiento entre sujetos y esa es la base de una ética cívica, núcleo de una ética global, en cuyas venas late, secularizada, la sangre de la alianza. Las normas concretas, los códigos éticos de las distintas esferas sociales

⁷⁶ “El ser humano tiene que pronunciar el nombre de otro ser humano antes de conocer su propio nombre, tiene que decir “tú” antes de poder decir “yo”, reconoce su propia *identidad* a través de la relación con otro idéntico a él, al menos en parte” (A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 19).

⁷⁷ “El discurso del contrato, de los derechos, de los grupos de interés, de las facciones y los partidos, no sólo se ha utilizado y se utiliza en el mundo político, sino que se ha infiltrado también en la vida social y la ha conquistado, de forma que las familias y las asociaciones civiles se van entendiendo cada vez más a sí mismas en términos de pactos, derechos y deberes” (A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 21).

tienen que establecerse por acuerdo tras un proceso de deliberación, pero los principios y valores que les dan sentido y legitimidad no son objeto de acuerdo. Por eso la ética cívica se encuentra entre la alianza y el contrato⁷⁸.

En cuanto a la religión -nos referimos a la judía y cristiana-, la alianza es su suelo nutricio y su proyecto vital. A veces se pervierte, como cuando se utiliza como plataforma de poder o como arma arrojada, o triunfa el derecho canónico, lo cual es un auténtico fracaso⁷⁹, porque la voz de la religión es la de la justicia, nacida de la compasión.

La conclusión es clara: el contrato –la autora toma el de Hobbes como modelo- no explica la vida social, necesita de la alianza⁸⁰.
Religión y ética nacen de la alianza.

⁷⁸ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 37. En la nota 17 cita J. CONILL, "Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión" en *Estudios filosóficos* 128 (1996), 55-73. J. HABERMAS, *Fragments filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999.

⁷⁹ Sobre la situación de la religión en la "ciudad secular" ver, entre otros, los trabajos de H. COX, *La religión en la ciudad secular*, Santander, Sal Terrae, 1985; G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996; LL. DUCH, *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1995; J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid, PPC, 1996; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Una fe que crea cultura*, Madrid, Caparrós, 1997. Nota 18 de la autora en *Alianza y contrato...*, 37.

⁸⁰ Hemos de notar que la conclusión es clara si nos atenemos al contrato en la versión de *Leviatán*, de Hobbes, pero quizá no sería la misma de haber partido de las versiones del contrato de Locke o Rosseau, por quedarnos más cerca de aquel en el tiempo.

Hobbes (1588-1678) tiene una visión negativa de la naturaleza humana: el egoísmo es el motor de toda conducta humana, por lo que el estado de naturaleza es un estado de guerra del hombre contra el hombre. El contrato en Hobbes consiste en que los hombres renuncian a sus derechos, o mejor los transfieren al gobernante en pro de la paz y de la defensa propia (*Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, 229-231). Gracias al contrato el hombre deja de ser lobo para el hombre, nace la idea del bien común, la autoridad del gobernante y la obligación de obedecer de los gobernados. Hobbes sueña con la seguridad como ideal y será favorable a la monarquía absoluta.

D. PROBLEMAS PENDIENTES

La ética cívica no está exenta de problemas. Así, por ejemplo, a los postmodernos les suena a imposición arbitraria de la razón moderna y a los utópicos les suena a conformismo socialdemócrata. A nosotros nos interesan sobre todo las tensiones y problemas entre la ética cívica y la religiosa, aunque sean compatibles.

D. 1. Camaleones y dinosaurios

La moral cívica está bastante cerca de la moral del camaleón: la del que se adapta hábilmente a las situaciones cambiantes para sobrevivir con éxito. Pero hoy la llamada moral “postconvencional” exige que para que sea justa una norma han de dar su consenti-

Locke (1632-1704) en cambio no tiene esa concepción tan pesimista. El hombre no es malo por naturaleza, sino que su tendencia natural es altruista: desea entenderse y cooperar con sus semejantes. Pero la naturaleza es *asocial*: todos los hombres son libres e iguales pero no hay leyes, ni juez imparcial, ni poder ejecutivo, por lo que hace falta el consentimiento de todos que haga posible la autoridad y el Estado. Mediante un convenio los hombres se juntan e integran una comunidad que les permitirá una vida cómoda segura y pacífica (*Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, Orbis, 1985, 74). El Estado nace para garantizar la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

Para Rousseau (1712-1778) el hombre en estado de naturaleza se caracteriza por la bondad, libertad e igualdad. La voluntad de los individuos es la causa eficiente de la sociedad civil y el fundamento y norma de la organización del Estado. Mediante el contrato social se trata de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado, y de que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y siga siendo libre como antes (*Contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993, 14). Los ciudadanos autolimitan su libertad, pero no la transfieren, y crean una sociedad civil con su correspondiente autoridad. Lo peculiar de Rousseau es la democracia; el mal, las monarquías absolutistas.

Son tres concepciones del contrato con resultados diferentes: para Hobbes la ley debe reprimir la libertad individual, para Locke la ley debe garantizar igual libertad para todos, para Rousseau la ley es expresión de libertad (G. R de YURRE, *Filosofía social*, Vitoria, Eset, 1966³, 227-252). Sobre los diversos modelos de contrato social F. VALLESPÍN OÑA, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, 34-40 (Hobbes), 40-43 (Locke) y 43-45 (Rousseau).

miento todos los afectados por ella, después de haber dialogado sobre ella en condiciones de simetría y si todos están convencidos de que la norma satisface intereses universalizables, y no particulares o grupales⁸¹.

La religión es más dada a entender los deberes como algo permanente, para todas las culturas, tiempos y lugares. Como si la religión se aferrara a la teoría por encima de los hechos, al modo de los dinosaurios: “si los hechos no responden a la teoría, peor para los hechos”⁸².

Para que sean compatibles ética y religión tendrán que vencer la tentación del camaleón y del dinosaurio:

Entre los *camaleones* y los *dinosaurios* están las *personas maduras*, que tratan de discernir en cada momento qué valores y qué convicciones siguen valiendo la pena, e intentan encarnarlos de la manera más adecuada a una realidad social que está en constante cambio⁸³.

D. 2. La ética cívica no es un sucedáneo

La ética cívica responde a la necesidad de fijar unos mínimos decentes que tengan pretensión de universalidad e incluso que valgan para las próximas generaciones. Pero no todos aceptan esos “mínimos decentes”. A muchos creyentes la ética cívica no deja de parecerles un sucedáneo, una ética de rebajas.

⁸¹ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 30.

⁸² A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 41-42. La autora no identifica la moral del camaleón con la ética cívica, ni la religión con la de los dinosaurios, pero sugiere cierta cercanía: a un marxista o a los defensores de la moral del deber les parecerá inaceptable la moral del camaleón.

⁸³ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 43.

La verdad es que los valores que andan en juego no son de rebajas: la libertad, la igualdad, la solidaridad, el diálogo y los derechos humanos no son sucedáneo de nada sino valores auténticos. Si se entiende esto, el creyente se encuentra “en casa” en una ética cívica, sólo que él asegura esos mínimos desde los máximos: desde su vivencia de la paternidad de Dios⁸⁴.

El cristianismo anuncia un sentido a la vida, el amor de Dios que en Jesucristo hace posible una vida nueva, la paz y la felicidad. Esto quiere decir que el cristianismo, como religión que es, está mucho más allá de lo que puede ofrecer la ética cívica⁸⁵. Pero que la ética no perdone los pecados ni ofrezca la salvación no es ningún defecto, como para un hombre no es defecto el no poder volar⁸⁶.

D. 3. Ética y religión no son rivales

La distinción entre ética y religión puede alguna vez verse tentada por la rivalidad. Son distintas, pero no rivales. Esto significa al menos dos cosas:

1. Que la ética cívica no tiene por qué entrar en competencia con la religión, porque su cometido no es iluminar la totalidad de la vida u ofrecer una concepción del mundo y de la historia⁸⁷. Y cabe preguntarse: ¿Qué es lo que los no creyentes rechazan de los con-

⁸⁴ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 57-62.

⁸⁵ Para nuestra autora es inaceptable cualquier intento de sustituir la religión por la moral cívica o que un creyente rebaje las exigencias de su moral religiosa al mínimo común denominador en el que coincide con creyentes de otras religiones o con no creyentes. A. CORTINA, “Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos”, en *Iglesia viva*, 168 (1993) 537.

⁸⁶ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 81 y 118.

⁸⁷ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 82-83.

tenidos de las grandes religiones? ¿Rechazan los contenidos o que acepten valores absolutos mientras que para ellos todos son relativos?

2. Que las religiones no tienen por qué ver en la ética civil un competidor. En ese caso habría que preguntarse: ¿No será que quieren absorberla y negarle su legítima autonomía?⁸⁸. También ocurre a veces que las religiones ofrecen a los hombres leyes exigibles y argumentables, poniéndose en el lugar de las morales de mínimos que los hombres necesitamos para convivir de una manera justa. Las religiones compiten en este caso con la ética de la sociedad civil y le disputan los mínimos morales en inferioridad de condiciones⁸⁹, porque corren en un terreno que no es el suyo propiamente.

D. 4. Razón y fe

Ética y religión han de entenderse en el marco de la relación entre razón y fe, que viene siendo cuestión más antigua. Ya en la Edad Media se planteó si hay dos verdades, una para la razón y otra para la fe; en ese caso creyentes y paganos no podrían hablar nunca de nada. En el tomismo se entendió que la verdad no puede ser más que una, si bien hay afirmaciones escrudiñables por la razón, y otras sólo razonables.

⁸⁸ A. CORTINA, "Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos", en *Iglesia viva*, 168 (1993) 538.

⁸⁹ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 113. Inferioridad de condiciones, aclara la autora más adelante, porque las religiones están más acostumbradas a informar lo que se debe hacer que a dialogar sobre ello. También "Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos", en *Iglesia viva*, 168 (1993) 540.

No es propio de la fe diseñar modelos ontológicos o doctrinas físicas o biológicas. Hay cuestiones que son propias de los científicos y filósofos, como el Reino de Dios es cosa de justicia y de gracia⁹⁰. No obstante podemos constatar un consenso o unidad entre la fe y la razón, que en el caso de la ética y la religión quiere decir que hay valores y virtudes que todos admiten. Entre los valores, la libertad, igualdad, fraternidad, que se concretan en la defensa de los derechos humanos. Y entre las virtudes, el diálogo, reconocimiento del otro como persona, compromiso por la mejora material y cultural, la opción por los intereses del grupo antes que por los propios.

Quizá no se trate sino de ideales de la “razón ilustrada” “contaminados” por la experiencia creyente. Pero la verdad es que no existe la “sola razón”, ni la “sola fe”. La razón humana es histórica y se ha desarrollado en el humus experiencial del que forman parte las religiones. Y la fe, la revelación, no es un dictado de verdades precisas; la revelación es escucha de la Palabra de Dios en lo profundo de la experiencia humana.⁹¹.

Fe y razón se fecundan culturalmente, nunca van solas.

Fe y razón se han fecundado mutuamente a lo largo de la historia y hoy la defensa racional de unos mínimos morales, la defensa racional de los derechos humanos y los valores democráticos, no tiene por qué diferir de la creyente ni en cuanto al contenido ni en cuanto a las razones ofrecidas para apoyarlo⁹².

⁹⁰ A. CORTINA, “Moral creyente y moral laica: implicaciones y desmarques” en *Sal Terrae* 79 (Julio-Agosto 1991) 531-532.

⁹¹ A. CORTINA, “Moral creyente...” en *Sal Terrae* 79 (Julio-Agosto 1991) 534-536.

⁹² A. CORTINA, “¿Qué es lo moral?” en *Iglesia viva*, 155 (1991) 453.

D. 5. Autonomía y heteronomía

La cuestión es: ¿Podemos conciliar el carácter de legislador supremo de Dios con una presunta autonomía humana? Para Kant el principio supremo de la moralidad es la autonomía, pero afirmaba la necesidad de obedecer los mandatos morales como si fueran mandatos divinos.

Se nos dice –comenta A. Cortina- que autonomía humana y teonomía no pueden entrar en conflicto, porque no hay litigio posible entre seres finitos y un Ser infinito. Son los seres finitos los que precisan establecer reglas jurídicas de juego para delimitar el ámbito de sus respectivas competencias. Son los seres limitados quienes se ven urgidos a construir marcos imparciales, en cuyo seno la autonomía de cada uno sea, no sólo compatible con la de los demás sino también positivamente realizable. Pero Dios no es un posible competidor; Dios no puede entrar en pleito por su derecho, por su terreno, porque –lo queramos o no- es el dueño que, por su misterioso carácter infinito, nunca iniciaría un pleito⁹³.

Concluye nuestra autora que la autonomía en lo moral, lo jurídico y lo político es irrenunciable y debe asumirse reflexiva, responsable y solidariamente. Y no es necesario conciliar la autonomía con

⁹³ Además, las leyes son por esencia universales, pero precisan una adición de eximentes, agravantes, excepciones y atenuantes para hacer justicia a la persona individual. Las leyes son por esencia modelos universalizables y exigentes para ordenar una colectividad. El nomos universalmente exigible tal vez no sea el mejor lugar para que Dios se encuentre con cada hombre. El Dios de Jesucristo es de gracia y de verdad, la ley vino por Moisés. (A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?” en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 261-262).

la teonomía, porque Dios reina pero no gobierna. Gobiernan los hombres.

Y para explicarlo inventa una parábola:

El reino de los cielos es como un Padre de familia que despertaba con cariño a sus hijos al amanecer y los bendecía a la puerta de casa, cuando cada uno se encaminaba a su tarea. Uno era juez, otro trabajador manual, otro político, otro administrativo, otro parado... Quedaba el Padre en casa, esperándolos por si necesitaban consuelo, ánimo, consejo, sin suplantarlos nunca en sus tareas, porque esa era cuestión de ellos. Precisamente porque el Padre no se confundía con un legislador más, un juez más, un político más, podía inspirar la confianza de quien sólo ofrece consuelo, ánimo, consejo⁹⁴.

La parábola no pretende dejar a Dios fuera del ámbito de la justicia como si no le interesara para nada. Al revés, Dios quiere que sus hijos mantengan entre sí relaciones de justicia, son hijos suyos, pero Él no gobierna. Hacen falta unas leyes, normas mínimas para la convivencia. Son ellos los que han de concretar esos mínimos de acuerdo a su igual dignidad. El lugar de Dios no es el del que hace las leyes, sino el del Padre: el que anima, estimula, acoge. La experiencia religiosa no es de mínimos, sino de máximos, no sólo de justicia, sino de acogida. Porque la ley vino por Moisés, pero se quedó corta. Por Jesucristo vinieron la gracia y la verdad.

E. ÉTICA Y RELIGIÓN, MÍNIMOS Y MÁXIMOS

La relación entre ética y religión ha de entenderse en el contexto de la relación de la ética de mínimos y éticas de máximos so-

⁹⁴ A. CORTINA, "La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?" en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 265-266.

bre la que hablamos más arriba; basta sustituir la expresión “ética de mínimos” por “ética cívica” y “éticas de máximos” por “moral creyente” o éticas religiosas⁹⁵:

1. Relación de no absorción: ninguna ética religiosa debe intentar absorber la ética civil anulándola, porque entonces instaura un monismo moral intolerable y ningún poder público –ni político, ni cívico- puede prohibir las propuestas éticas religiosas que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica.

2. La ética cívica se alimenta de éticas religiosas o éticas de máximos: las exigencias de la ética cívica hay que fundamentarlas o encuadrarlas en una cosmovisión. Las éticas de máximos y las religiones, en su caso, pueden y deben alimentar la ética cívica y darle un sentido.

3. Las morales religiosas han de purificarse desde la ética cívica. Nunca se podrá admitir rebaja o quebrantamiento de los mínimos comunes de la moral cívica con la disculpa de valores o causas superiores. Los derechos humanos, la igualdad, la solidaridad, etc. no son negociables ni se pueden rebajar en ningún caso.

4. Evitar la separación. De alguna manera la relación entre ambas les ayuda a centrarse. La ética cívica autosuficiente puede sufrir tentaciones de cierto absolutismo y de convertirse en ética del Estado, por ejemplo, y dejar de ser ética de los ciudadanos. La ética creyente, tampoco está libre de la tentación de manipular a Dios e identificarlo con su idea de Dios, o cualquier otro ídolo, privilegio o

⁹⁵ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 143.

interés. El mejor camino para recuperar su autenticidad religiosa es recibir la crítica de la ética cívica y de la racionalidad compartida.

F. LA TAREA DE LAS RELIGIONES: INTERIORIDAD Y MISTERIO

La tarea de las religiones es abrir caminos a la vida plena, y esto lo hace exigiendo justicia, por una parte –tarea no exclusivamente suya-, y por otra, dar gratis lo que graciosamente puede ser dado: contar sus parábolas, ofrecer sentido, dar sabor a la vida⁹⁶.

Ya señalamos anteriormente que la religión se mueve en el terreno de las éticas de máximos, las éticas de felicidad, los bienes de gratuidad; que tiene que alimentar la ética de mínimos y dejarse purificar por ella al mismo tiempo. Por tanto, no puede desdeñar los bienes de justicia, aunque su objeto propio sean los bienes de gratuidad: consolar, dar ilusión, amor, sentido, esperanza.

Eso significa, que antes de nada la religión tiene que exigir justicia y hacerla: acepta y participa en la ética de mínimos, en lo que es exigible a todos en justicia, y no hay ninguna coartada ni ninguna disculpa que permita esconderse. Es el terreno común de diálogo, participación y compromiso solidario con todas las ideologías, tendencias, posturas, creencias o increencias. Se trata de servir a la persona en lo imprescindible para que vivamos todos como personas.

⁹⁶ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 165.

Y más allá del derecho y de lo exigible, la religión debe ofrecer y regalar gracia, porque no se conforma con el contrato y la religión nace y vive de la alianza, del reconocimiento, de la “abundancia del corazón”. Superada la ética de mínimos, lidera las éticas de máximos, de gratuidad y solidaridad de manera efectiva.

Pero Adela Cortina sitúa aún más lejos el papel de las religiones; si se conformara con lo dicho estaríamos reduciendo la religión a una ética, aunque fuera un poco más exigente. Lo específico de la religión es el cultivo de la interioridad y el misterio.

Para la transformación del mundo hace falta la conversión profunda del corazón, ir a la raíz, que en este caso es el interior de cada persona. Lo más urgente hoy –a juicio de A. Cortina- es recuperar la vida interior, crear amplios espacios de reflexión, de oración, de contacto con el Espíritu, crear formas de vida que hagan posible la conversión del corazón. Una religión sin misterio y sin interioridad –sobre todo en tiempos de secularización- puede parecer más aceptable, pero el futuro de las religiones depende precisamente de su dimensión interior y de misterio⁹⁷.

Resumiendo: lo específicamente religioso, vida interior y misterio, no se sostiene sin el compromiso por la justicia, sin la ética de mínimos, pero a su vez la vida interior y el misterio son su alma, su

⁹⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*,179-180. La autora concreta estas ideas criticando al cristianismo por haber tirado por la borda la profundización en la vida interior y haber hecho dejación en muy buena medida del misterio. Los documentos episcopales, a veces, no dicen más que lo que pueda decir cualquier burócrata de la UNESCO.

vigor y su razón de ser⁹⁸. Misterio sin vida digna y lucha por ella es un cuento, y muy probablemente lo mejor de la vida digna es que prepare el camino para el encuentro con el misterio.

Porque las tradiciones religiosas no nacieron para dar normas, sino para anunciar que esta vida no termina, se transforma; para anunciar que Dios es Padre y los hombres somos hermanos; para prometer un mundo distinto y recordar que Dios está con nosotros para hacerlo posible, incluso más allá de la muerte.

Si hoy en día los creyentes nos embarcamos en la doble empresa de intentar fortalecer los valores que tenemos en común todos los miembros de la sociedad y seguimos invitando a aquello que creemos, dialógicamente y con la propia vida, estaremos realizando una tarea a la vez humana y cristiana que, a mi modo de ver, es lo mismo⁹⁹.

En conclusión: ética abierta a la religión y religión que asume la ética y vive su especificidad.

G. RECAPITULACIÓN

La ética de A. Cortina es una ética del pluralismo (ni monismo moral, ni politeísmo axiológico) y la racionalidad dialógica (ni dogmatismo, ni frivolidad). El hecho de acentuar el papel de la razón y el

⁹⁸ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 181.

⁹⁹ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 122. Y en el mismo sentido: "A mi juicio, la comunidad cristiana debería potenciar seria y confiadamente las bases materiales y el aprendizaje en el proceder dialógico que hagan posible aquel diálogo en que los hombres podamos decir *verdaderamente* en qué imagen de hombre consentimos. Y, por otra parte, si el lenguaje moral cobra su sentido a partir de una *forma de vida*; si esa forma de vida es la que hace significativos los términos, entonces vivir solidariamente, sobre todo con quienes gozan en menor grado de esas características por las que los hombres son valorados, es el modo de hacer significativo un lenguaje que en los pactos, en los acuerdos, se vea urgido a tener en cuenta sus intereses. ¿No será éste, en definitiva, el lenguaje de la moral?" (A. CORTINA, "Fundamentar la moral" en *Iglesia Viva* 102 (1982) 630).

diálogo la sitúa en un equilibrio estable para comprender la relación entre la ética y la religión.

Siendo un principio fundamental el diálogo es una ética abierta, también a la religión. Cumple así las exigencias mínimas que ha de tener todo discurso filosófico, que es preguntar y estar abiertos, sin límites, a todas las posibilidades. Si las religiones tienen necesariamente una dimensión moral, han de ser escuchadas, porque detrás de ellas hay una rica tradición multiseccular, y porque el diálogo en ética es universal, sin más barreras que la racionalidad. La apertura a todos debería hacernos más conscientes de que el mundo es mucho más grande que nuestro civilizado occidente y asumir la multiculturalidad.

La racionalidad nos permite asegurar la autonomía de la ética. Los principios, valores o normas no caen de ningún cielo para que los obedezcamos de manera sumisa. Podemos discutir si los descubrimos en la realidad o los construimos entre todos, pero al fin y al cabo es la racionalidad la que nos permite dialogar y orientar nuestra vida. La racionalidad obligará a las éticas religiosas a hacer un esfuerzo por hacerse inteligibles para todos, las pondrá en condiciones de diálogo, les ayudará a convertir sus propuestas en proyectos operativos que expresen y verifiquen las creencias. Como la racionalidad es una dimensión fundamental del ser humano, la religión no tiene nada que temer de ella si quiere ser, al tiempo que divina, también humana (por y para los hombres).

La distinción entre ética de mínimos y éticas de máximos es fundamental para respetar el pluralismo. Los mínimos cortan el riesgo del “todo vale”. No vale saltarse lo que son exigencias de justicia; ni en nombre de la religión, ni de la libertad, ni de las mayorías, etc. Las éticas de máximos garantizan a su vez el legítimo pluralismo, porque la felicidad se ofrece, no se impone. Conviene recordar que no son dos modos de afrontar la ética o dos alternativas, sino dos caras de la misma moneda, integrantes ambas de la ética. Son los deberes y la vida virtuosa en términos clásicos, con las salvedades que hubiera que hacer. Los mínimos de justicia son imprescindibles, y si no, no hay ética. Los proyectos de felicidad son imprescindibles para justificar y dar sentido a esos mínimos, para alimentarlos, y si no la ética no es humana.

La distinción entre máximos y mínimos abre un amplio camino a las religiones que son propuestas de máximos, como abre camino a otras propuestas no religiosas y a todas las culturas y propuestas posibles. El único requisito es que respeten los mínimos. Y, por otra parte, en la medida en que sean escuchadas las religiones podrán aportar el aliento, el estímulo y la utopía necesarios para que la ética cívica (de mínimos) no quede en una ética de rebajas.

Y como núcleo y fundamento de la ética, el valor absoluto y la dignidad de la persona. Ahí está el punto de convergencia fundamental entre ética y religión. Al fin y al cabo la ética no pretende sino cuidar al hombre, exigir que sea respetado y hacerlo el artífice de su vida ayudándole a buscar la felicidad; y la religión, por su parte,

¿qué es sino una oferta de salvación a alguien que busca salvarse (ser feliz)?

En la exposición del pensamiento de A. Cortina nos hemos ahorrado los comentarios y juicios de valor porque al ser una ética abierta ha planteado las cuestiones que son fundamentales para la relación con la religión: razón y fe, autonomía y heteronomía. En la reflexión sistemática tendremos que analizarlas en detalle y fijar nuestra posición.

Sólo ha dejado fuera dos cuestiones que considero muy importantes: una, la relación con la metafísica (importante porque conecta con la teología natural, aunque la religión sea otra teología distinta), que la deja fuera porque su filosofía no es del ser ni de la conciencia, sino del lenguaje, y otra, que es clave para resolver las dos planteadas (razón-fe, autonomía-heteronomía), pero que no es de ética, sino de religión: la cuestión del sobrenatural. En realidad no las ha dejado fuera, porque la primera es ajena a su planteamiento y la segunda es teología; pero aunque no trate de la cuestión de lo sobrenatural expresamente da la sensación de tenerla en cuenta.

V. YURRE: ÉTICA FILOSÓFICA CRISTIANA

Gregorio Rodríguez de Yurre y Perea es un sacerdote vasco, profesor de Ética, Historia de la Filosofía, Sistemas Sociales y Filosofía Social desde 1939 hasta 1986; primero en el Seminario de Vitoria y después en la Facultad de Teología¹. Su *Ética* es un manual de ética filosófica publicado en Vitoria y durante muchos años muy utilizado en los seminarios de toda España². Como manual cuida mucho el orden de exposición y la claridad del lenguaje, y abarca la ética en su totalidad. Es una ética filosófica escrita por un católico.

Antes de nada establece el objeto de la ética: su objeto material son los actos humanos (deliberados y libres), los hábitos y el modo de ser (*êthos*: impronta que los hábitos imprimen en el ser). Y su objeto formal es la bondad o malicia de los actos. En consecuencia, la ética es la ciencia que trata de

- a) definir el bien y el mal morales
- b) mediante la determinación de principios y leyes éticas
- c) que sirvan para precisar los deberes y ordenar los actos humanos del hombre³.

¹ Se le conoce como "Yurre"; nació en Etura (Álava) el 10 de marzo de 1913; estudió en el seminario de Vitoria y en la Universidad Gregoriana de Roma. Sus obras principales son *Historia de la filosofía griega* (1952), *El liberalismo* (1952), *Totalitarismo y egolatría* (1962), *Comentario a la Pacem in Terris* (1963), *Filosofía social* (1966), *Ética* (1969), *El marxismo* (1976), *Marxismo y marxistas* (1978), *La estrategia del comunismo hoy* (1983). Biografía y Bibliografía completa en VV. AA. *Ética y sociedad. Homenaje a Gregorio Rodríguez de Yurre*, Vitoria, Eset, 1989, 7-25.

² G. R. DE YURRE, *Ética*, Eset, Vitoria, 1969³. Citamos por la tercera edición, aunque es del mismo año que la primera.

³ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 19.

La bondad o malicia de los actos depende de su ajustamiento o no a la ley moral. La cuestión es saber en qué consiste la ley moral, en qué se fundamenta y cómo obliga a los hombres.

1. LA NORMA SUBJETIVA: LA CONCIENCIA

El primer capítulo lo dedica nuestro autor a estudiar la naturaleza y valor de la conciencia porque “es la facultad que nos manifiesta la bondad o malicia de los actos y de los objetos sobre los que versan tales actos”⁴.

La conciencia es norma, pero no la norma absoluta de moralidad. La misión de la conciencia es transmitir la ley moral a la voluntad. Como la voluntad es una facultad ciega en sí misma necesita de la orientación de la conciencia para conocer la bondad o malicia de los actos. Y ahí radica la autoridad de la conciencia: como transmisora de la ley moral. Es la facultad directora, no hay otro modo de conocer si un acto es bueno o malo; por tanto hay que seguirla siempre. En este sentido tiene toda la autoridad y la voluntad debe seguirla siempre.

Pero su autoridad no es absoluta en el sentido de autoridad propia. Transmite la ley moral, por tanto manda en nombre de otro, del orden moral. Su autoridad está sometida, no crea los valores, sino que los descubre y aplica a las situaciones concretas⁵.

⁴ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 43.

⁵ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 68-70.

¿La conciencia hay que seguirla siempre? ¿No puede equivocarse? Por supuesto que la conciencia no es infalible, puede equivocarse, bien porque no conoce el principio verdadero, o porque lo aplica mal; y las causas puede ser diversas: por ignorancia, por influjo social o por influjo de los propios intereses o de las pasiones⁶.

Si la conciencia no es verdadera no podremos hablar de bien moral objetivo, pero sí de bien moral para el sujeto. La voluntad obra honestamente si sigue la conciencia, aunque ésta se equivoque. Lo más importante desde el punto de vista del sujeto es que la conciencia sea cierta, es decir, que dé su asentimiento sin temor a errar. Es más importante estar seguro de no equivocarse que la misma equivocación, siempre que el error no sea culpable. Porque la conciencia es la facultad rectora y la honestidad consiste en actuar conforme a la conciencia.

La voluntad actúa bien cuando sigue el dictamen de la conciencia, y ésta a su vez como trasmisora del orden moral ha de estar despierta y atenta, sin desentenderse de la verdad, buscándola e intentando no desviarse de su luz⁷.

2. LA NORMA OBJETIVA: LA NATURALEZA

Norma objetiva es el criterio de referencia con el cual la conciencia distingue el bien y el mal. La conciencia en cada caso concreto aplica una norma moral, y más allá de esa norma hay que des-

⁶ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 63-67.

⁷ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 71-76.

cubrir una norma fundamental o criterio supremo del que dependen las normas morales. Ese criterio supremo es la naturaleza.

El bien moral es la perfección de la naturaleza⁸. Por tanto, bien moral es la perfección o desarrollo armónico de las diversas partes y facultades del ser humano. Y como este es un ser en relación con otros, el bien moral será el desarrollo armónico de las relaciones del hombre con el mundo (relación de superioridad, dominio, uso al servicio del hombre), con los demás (relación de igualdad, respeto, convivencia, vida y organización social) y con Dios (relación de inferioridad, reconocimiento, adoración).

¿Y cual es el fin de la naturaleza? La felicidad.

Felicidad es el estado de satisfacción que se sigue de la posesión de un objeto o bien capaz de llenar las facultades características del hombre de manera permanente⁹

La ruta de la felicidad coincide con la ruta de la perfección y el bien. Y esta es precisamente la razón de ser de la ética: ayudar a la voluntad a encontrar y elegir el bien honesto, la perfección de la naturaleza, la felicidad.

¿Dónde está la felicidad? Para la filosofía cristiana Dios es el objeto de la perfección y la felicidad, es el ser necesario porque sin Él no es posible la felicidad, y suficiente porque sacia las aspiraciones del hombre: es la Verdad –objeto de la inteligencia- y el Bien –objeto de la voluntad-. Muchos hombres piensan que la ciencia y la

⁸ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 78-98. El punto de partida es aristotélico-tomista: "*bonitas enim uniuscujusque est perfectio eius*" (citado en p. 82).

⁹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 101.

técnica puede sustituir a Dios como objeto supremo de la perfección y felicidad humanas. Para el marxismo la felicidad será una conquista del trabajo humano que acabará con las necesidades materiales y promoverá los bienes morales y espirituales para todos dando satisfacción a todas las tendencias del hombre en la historia¹⁰. Pero ¿puede el hombre ser feliz si no se libra de la muerte?

Una vez establecido que el fin del hombre es la felicidad y esta no es posible en este mundo –el fin del hombre es trascendente y en última instancia es Dios-, el autor sale del hombre, se sitúa “en el vértice de la creación, para considerar el universo y la naturaleza humana desde el punto de vista del autor de naturaleza”¹¹. Aquí, de la mano de la escolástica, aparece la visión cristiana del mundo como presupuesto de toda la reflexión: el fin trascendente del hombre o la consumación de la “*intentio naturae*” es Dios porque así fue establecido por la intención divina desde el principio. El fin último de toda la creación -como “*finis cui*”- no puede ser otro que Dios mismo porque un Dios infinito no puede proponerse, al crear, realizar un fin último distinto de sí mismo. Y el fin último de la creación –como “*finis qui*”- es la gloria objetiva de Dios¹²: el conocimiento de su ser y la alabanza de ese ser.

¹⁰ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 104-118.

¹¹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 118.

¹² “*Clara notitia cum laude*” en la terminología tomista. G. R. DE YURRE, *Ética...*, 121.

De todo lo cual saca Yurre dos consecuencias fundamentales para la ética¹³:

A) La ética es fidelidad a sí mismo, fidelidad a la naturaleza – lo que el hombre es-. La ética trata de desarrollar las potencialidades del hombre, realizar el proyecto que el hombre es; quehacer. La conciencia intuye las exigencias de la naturaleza y guía –manda- a la voluntad para perfeccionamiento del hombre.

B) La ética es fidelidad a otro, obediencia a un Ser superior al hombre, Dios como autor de la naturaleza y de sus exigencias. La conciencia, habla en nombre de Dios.

Y no hay contradicción entre las dos afirmaciones. Lo que Dios quiere coincide con la perfección y la felicidad del hombre; y lo que la conciencia descubre como exigencia de la naturaleza del hombre no es distinto de lo que manda el autor de la naturaleza. Por eso la ética no es autónoma ni heterónoma, sino teónoma.

3. LAS EXIGENCIAS DE LA NATURALEZA: LEY NATURAL

El entendimiento humano –*lumen rationis*- descubre en la naturaleza del hombre lo que debe hacer y lo que debe evitar, y así formula un conjunto de imperativos o exigencias del ser humano, entendidas y formuladas por la razón. Es la ley natural.

Yurre tiene en cuenta que en el hombre hay sentimientos y tendencias irracionales, pero considera que la facultad fundamental

¹³ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 127-128.

en la formulación de la ley moral es la razón¹⁴. Por eso precisamente las características de la ley natural, como la razón, son:

1. Universalidad¹⁵: la misma para todos los hombres, al menos en el nivel de los primeros principios y de los principios de segundo orden (el decálogo). Las diferencias aparecen en la aplicación de los principios a los problemas de la vida, donde además de la razón influyen ya la cultura, la sociedad y hasta los sentimientos y la situación de la misma persona.

2. Inmutabilidad¹⁶: la ley natural es intrínsecamente inmutable porque se funda en la naturaleza que es universal e inmutable. Y también es extrínsecamente inmutable porque se basa en las tres relaciones del hombre –con Dios, con los otros y con el mundo- que son también universales y necesarias.

El hombre no crea el orden moral, sino que nace en él. Su razón va conociendo los principios morales poco a poco, los va profundizando, y en este sentido sí caben cambios porque se vaya conociendo cada vez más y mejor el alcance y la aplicación de los principios. Si mejora el conocimiento mejoran las exigencias morales. No cambia la naturaleza, sino el conocimiento de la misma.

La ley natural, en el fondo, son principios generales y abstractos, mientras que la vida, el orden social, es algo concreto, en el

¹⁴ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 134. La primacía absoluta de la razón la vemos en la definición de ley natural "in actu primo" (*lumen naturale*) y en la de ley (*ordinatio rationis ...*). Cf. 134 y 163.

¹⁵ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 138-153.

¹⁶ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 153-162.

tiempo y en el espacio. Surge así la ley moral positiva¹⁷ que es la que hacen los hombres intentando aplicar la ley natural a los problemas concretos de la vida. Esta ley moral positiva debe estar en conformidad con la ley natural, que la fundamenta y sostiene.

A su vez la ley natural es participación de la ley eterna¹⁸. Si la ley natural es la que descubre la razón humana en la naturaleza, la ley eterna es la idea o proyecto de Dios, la causa ejemplar o prototipo ideal con arreglo al cual ha creado todo.

Esta concepción de la ley moral –ley eterna, ley natural y ley positiva- permite hablar de autonomía y heteronomía de la moral¹⁹. *Autonomía* en el sentido de que la ley moral emana de nuestro ser (naturaleza): es inadmisibles que la moral proceda totalmente del exterior del hombre, ni tampoco que no tenga más fundamento que la voluntad divina. *Heteronomía* en el sentido de que no es una autonomía absoluta porque la criatura recibe de Dios su existencia, su estructura y la ley de su ser.

En el orden ontológico Dios es acto puro; la criatura, acto y potencia; la potencia es el sello de todo ser creado, finito. En el orden moral, Dios es pura autonomía; la criatura es autonomía y heteronomía. La nota característica de la espiritualidad humana es su heteronomía, la cual manifiesta nuestra limitación espiritual y nuestra dependencia del exterior²⁰.

¹⁷ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 165-178.

¹⁸ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 185.

¹⁹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 186-191.

²⁰ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 188.

4. LA OBLIGACIÓN MORAL

La ética trata de guiar al hombre en la realización del bien; el bien y el deber no coinciden, o dicho de otra manera, hay acciones buenas que no son obligatorias. Por tanto hay que reflexionar sobre la obligación moral.

El deber es la necesidad moral –no física- de obrar de una determinada manera²¹. Esto da por supuesto que el sujeto del deber no está previamente determinado. ¿De dónde viene la obligación? Del objeto presentado por la inteligencia a la voluntad: la razón presenta a la voluntad un motivo que provoca la obligación. Se trata pues de una necesidad objetiva, porque proviene del objeto.

La obligación moral es además universal (todos los hombres tienen deberes morales) y absoluta en el sentido de que no depende de la voluntad del obligado, e incondicionada en el sentido de que ninguna consideración de tipo utilitario puede eximirnos de tal obligación²². Por eso se habla del deber como “sagrado”, porque aparece como un valor supremo relacionado con lo trascendente de la naturaleza humana.

Para que un bien sea obligatorio tiene que ser necesario e indispensable para que el hombre logre su fin: el perfeccionamiento de su naturaleza. En ese camino hacia la perfección y la felicidad el hombre está obligado siempre a evitar el mal, es decir todo lo que lo

²¹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 192 ss.

²² G. R. DE YURRE, *Ética...*, 193-194. Circunstancias especiales pueden hacer excesivamente gravosa una norma moral, y entonces cesaría la obligación.

aparte de ese camino, y a hacer el bien está obligado en la medida que sea indispensable para no desviarse de su camino, que es la perfección de la naturaleza.

¿Cuál es el fundamento del deber? La naturaleza, y en última instancia su autor. La naturaleza tiene los elementos necesarios para lograr su desarrollo y su fin –es autónoma-, pero no es soberana, porque debe su ser a Dios. También en este sentido se puede hablar del deber como algo sagrado y trascendente²³.

Yurre se opone al hedonismo, porque funda el deber en el placer, al apriorismo kantiano porque separa el deber del bien, al sociologismo porque da una explicación social y exterior de la moral y al teologismo que pretende explicar el deber recurriendo únicamente a la voluntad de Dios (bueno es lo que Dios manda, en lugar de que Dios manda lo que es bueno)²⁴.

Por otra parte, la explicación del deber moral debe tener en cuenta que el deber apunta siempre a una relación de inferior a superior o relación de dependencia, porque la obligación está por encima de la voluntad del obligado. Además el deber lleva consigo la idea de un *fin necesario*, y sólo Dios es fin necesario; los demás seres son fugaces y relativos. Dios puede aparecer fundamentando el deber como fin necesario del hombre o como autor de la naturaleza (creador), pero no porque manda (legislador).

²³ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 210.

²⁴ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 207.

Por su parte, el quebrantamiento del deber llevará consigo una doble malicia: contra la propia naturaleza y contra el autor de esa naturaleza.

¿Y el que no conoce o niega a Dios?

El ateísmo tiende a debilitar los fundamentos del deber. El ateo tiene menos motivos que el creyente para ser honesto [...] El clima de ateísmo perjudica los valores morales, tiende a minar las bases del deber y de la obligación y crea un ambiente favorable al libertinismo entre las masas y el nihilismo entre los gobernantes²⁵.

¿A quién se va a someter la voluntad humana si no se somete a Dios? La nación, el Estado, la clase, el progreso, etc., pueden ser como nuevas divinidades a las que se someta la voluntad.

Y sobre todo el ateísmo no entenderá de deberes en el ámbito estrictamente privado, identificando lo moral con lo social.

5. ETICA Y RELIGIÓN

Yurre sostiene que ética y religión se distinguen, pero no es partidario de la separación entre ambas, al modo luterano, o como las religiones que se concentran en los ritos y se olvidan de la moral. Su postura se resume en tres afirmaciones fundamentales²⁶:

1. La ética exige la práctica de la religión porque la naturaleza humana encierra una relación de dependencia con respecto a Dios. Por tanto, los deberes religiosos son exigencias del orden moral.

²⁵ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 213.

²⁶ *Ibíd.*, 330-333.

2. La religión exige la moral: Dios, como creador de la naturaleza está en fondo de la teoría ética. Al buscar con la razón las exigencias de la naturaleza nos encontramos con la intención divina que es el fundamento último de la naturaleza. La ética gira en torno al hombre y la religión en torno a Dios, pero al perfeccionar la naturaleza realizamos la intención divina, o lo que es lo mismo, la fidelidad al propio ser es fidelidad a Dios. Al cumplir con nuestros deberes perfeccionamos la naturaleza humana y en eso consiste cumplir la voluntad de Dios y dar gloria a Dios.

3. La religión cristiana es sobrenatural y, por tanto, desborda el orden natural que es al que pertenece la ética. Aporta una vivencia sobrenatural, fuerza moral, la persona de Jesucristo, el testimonio de los apóstoles y la experiencia comunitaria eclesial.

6. RECAPITULACIÓN

La ética de Yurre, que es una ética completa, dedica la segunda parte la vida virtuosa y está menos directamente relacionada con nuestro estudio, aunque cite la religión como virtud aneja la virtud de la justicia²⁷.

En la primera parte, la que nos ha ocupado, ha tratado, como corresponde a la ética, de definir el bien y el mal morales para poder precisar los deberes del hombre y ordenar sus actos. Hoy no deja de llamar la atención que una ética se atreva a determinar qué es bue-

²⁷ G. R. DE YURRE, *Ética*, 210. La tercera parte la dedica a la "Ética económica".

no y qué es malo, y no simplemente a establecer el método a seguir para distinguir el bien y el mal.

Para Yurre, bueno es lo que perfecciona la naturaleza humana y no tiene en cuenta la crítica de la falacia naturalista, ni duda de la capacidad de la razón para conocer el ser del hombre, más allá de lo fenoménico.

Para conocer el bien del hombre hay que buscar en su naturaleza lo que la perfecciona y fijar así los principios y deberes morales: la ley natural, que tiene las mismas características que la razón, universal e inmutable (como la naturaleza humana también). La aplicación a los problemas concretos de la vida será la ley positiva, y a la situación personal de cada uno la llevará a cabo la conciencia.

El desarrollo y perfeccionamiento de la naturaleza es el camino de la felicidad, pero ésta será posible sólo en el encuentro con Dios, que es el fin último de la creación. Aquí es donde aparece el carácter religioso de la ética de Yurre, no porque la haga a partir de la revelación, sino porque la hace en una cosmovisión religiosa previa –otros la hacen en una cosmovisión no religiosa-. Que la vida del ser humano sea sólo immanente es cuestionable desde la filosofía, y ésta puede hacer patente la aspiración humana a un más allá de la muerte o a que la historia tenga otro sentido que el progreso indefinido o un final inmanente²⁸. Pero la filosofía se queda en el interrogante, o como mucho en la condición a priori de la posibilidad de que

²⁸ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988, dedica dos capítulos a analizar la cuestión de la muerte y el sentido de la historia donde aparece la cuestión de Dios como una cuestión sensata.

este mundo y el hombre tengan sentido. Saber que el fin último del hombre y la creación es el encuentro con Dios es un dato teológico, aunque sea plenamente inteligible y deseable desde las expectativas humanas.

Para Yurre no hay ninguna dificultad en superar el dualismo que veíamos en los autores anteriores: Dios no es enemigo del hombre, sino el bien del hombre y su felicidad más plena, la fidelidad a sí mismo –conforme a la razón- es al mismo tiempo fidelidad a Dios, que no se consigue de otra manera que siguiendo la razón. La ética es autónoma, de ninguna manera heterónoma, pero una autonomía teónoma, querida por Dios. Tampoco tiene problemas de monismo porque Dios y el hombre son distintos, como ética y religión son distintos, pero orientados mutuamente uno hacia otro, aunque de distinta manera. La ética exige la religión para el perfeccionamiento de la naturaleza (como filósofo no puede determinar qué religión), y la religión exige la ética, pero, además de ser ámbitos distintos de la vida, pertenecen a distinto orden, el natural y el sobrenatural, que no están enfrentados, sino injertados.

¿Qué ocurre cuando se desconoce a Dios? Que se debilitan –no desaparecen- los fundamentos del deber (sobre todo los deberes para con uno mismo que no tengan que ver con la vida social) y que hay menos motivos para ser honesto. Además, y Yurre es muy sensible a esto, alguien intentará ocupar el puesto soberano de Dios: la nación, el Estado, la clase, el progreso, la voluntad individual...

Lo que pone en evidencia Yurre es que para el hombre religioso no hay necesariamente ningún problema en reconocer la autonomía de la ética, ni tiene por qué haber conflictos e interferencias entre ética y religión. Ambas se reconocen mutuamente, dialogan y pueden marchar juntas. La dificultad del diálogo quizá no esté tanto entre ética y religión sino entre los que son religiosos y los que no lo son.

VI. M. VIDAL: TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA

Marciano Vidal¹ es Profesor Ordinario en la Universidad Pontificia de Comillas y en el Instituto Superior de Ciencias Morales². Su formación teológica coincide con el Concilio Vaticano II y su trabajo investigador y docente³ es ya postconciliar, actualizando y renovando la teología moral⁴. Sus obras fundamentales, en nuestra perspectiva, son *Moral de Actitudes*⁵ (1974) y *Nueva moral fundamental* (2000)⁶.

¹ Nació el 14 de junio en 1937 en San Pedro de Trones (León), hizo Profesión Religiosa en la Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas) el 15 de Agosto de 1956 y fue ordenado sacerdote en 1962. Recibió su primera formación teológica con los Redentoristas en Valladolid, por tanto, educado teológicamente en la tradición de San Alfonso María de Ligorio. En diciembre de 1967 presenta su tesis doctoral en la Academia Alfonsiana de Roma: *La figura ético-religiosa del misionero cristiano en la Instrucción Misionera de Mt 9, 35-11, 1* (Pro manuscrito), publicada como *El comportamiento del apóstol durante la Misión, según las consignas de Mt 10, 8b-16*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1968. Su primera publicación es de 1965, año en que se clausura el Concilio Vaticano II (*Escatología cristiana a la luz del Vaticano II*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1965), pero su primera obra de moral es *Moral del amor y de la sexualidad*, Salamanca, Sígueme, 1971). M. VIDAL "Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar" y V. GARCÍA "Bibliografía de Marciano Vidal", ambos en RUBIO, M., V. GARCÍA, y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 35-53 y 63-106.

² Fue director del mismo los años 1973-1975; 1976-1978; 1981-1983; 1993-1999.

³ Entre otros centros, ha impartido enseñanzas en los Seminarios de Valladolid, Santander y Madrid, en la Universidad Pontificia de Salamanca, en la de Comillas, y en la Academia Alfonsiana de Roma. Ha dirigido 24 tesis doctorales (1979-2004) y 114 tesinas de licenciatura (1973-2005). Ha escrito 56 libros propios, 14 como co-autor, y 5 como director o editor; 128 colaboraciones en obras colectivas, 321 artículos, 17 recensiones, 29 prólogos, 41 entrevistas y 13 boletines bibliográficos: <http://www.iscm.edu/Curriculum%20Vidal.htm>.

⁴ F. PODGA, F., "Principales propuestas de la moral fundamental postconciliar" en *Moralia* 23 (2000) 487 lo considera el más significativo en el área lingüístico-cultural hispanoamericana.

⁵ Publicada en Madrid, PS: *I. Moral fundamental personalista, 1974; II. Ética de la persona, 1977; III. Moral social, 1979*.

⁶ Título completo: *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

Considera el propio autor que el punto de referencia irrenunciable de su trabajo teológico es GS 22⁷: “Realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. Lo cual significa que la moral cristiana es un estilo de vida orientado por el seguimiento de Jesús y por el compromiso en la construcción del Reino de Dios. Pero no por eso la moral cristiana se enfrenta a otras propuestas éticas, sino que debe articularse dentro del proceso de maduración moral de la humanidad⁸.

Gaudium et Spes al plantear la relación de la Iglesia con el mundo actual da una nueva orientación a la teología moral. La Iglesia se sabe custodia de la revelación que es de donde obtiene los principios en el orden moral y religioso, pero es consciente de que no tiene a mano respuestas para todo y necesita la pericia de todos y el diálogo para iluminar el camino de la humanidad⁹.

Así, por ejemplo, concreta las tareas de la Iglesia : 1) reconocimiento mutuo de lo que se deben entre sí la Iglesia y la humanidad; 2) aprender (la Iglesia) a expresar el mensaje de Cristo en los conceptos y lenguas de los diferentes pueblos y culturas y procurar

⁷ *Gaudium et Spes* es la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual” en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos Declaraciones*, Madrid, BAC, 1965. Es costumbre universal citar simplemente GS y el número.

⁸ “Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar” en RUBIO, M., V. GARCÍA, y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy...*, 36-37.

⁹ GS 43. Pablo VI reconocerá en la encíclica *Octogésima Adveniens* que en los problemas sociales, ante situaciones diversas no hay una palabra única o una solución con valor universal, sino que “incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial...” (OA 4).Cfr. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 657.

ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos con el fin de adaptarlo así a la comprensión de todos y a las exigencias de los sabios; 3) escrutar los signos de los tiempos para discernir mejor la Verdad: que la Verdad revelada sea comprendida mejor y expresada más adecuadamente; 4) tener una actitud de “recepción positiva” ante las posibles aportaciones de la nueva situación histórico-cultural. El progreso de las ciencias y los tesoros de las diferentes culturas aprovechan también a la Iglesia. La Iglesia se enriquece también con la evolución de la vida social humana¹⁰.

Todo esto lleva consigo ciertas innovaciones¹¹:

A) Opción metodológica inductiva. Parte del análisis de la realidad (ver), continua con el discernimiento a la luz del Evangelio (juzgar), y retorna a la realidad para transformarla (actuar).

B) Búsqueda de nuevos lenguajes: “corresponde a todo el pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempos y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la Verdad Revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente”¹².

C) Diálogo con los saberes humanos: “los que se dedican a las disciplinas teológicas en seminarios y universidades procurarán

¹⁰ GS 44. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 661.

¹¹ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 715-716.

¹² GS 44.

cooperar con los hombres que sobresalen en otras ciencias, uniendo sus fuerzas y sus propósitos”¹³.

El Concilio, en lugar de apoyar el edificio de la moral social sobre la categoría de “ley natural”, como hacía la doctrina social de la Iglesia, utiliza como referente normativo principal la Revelación. Pero no por eso se aleja del mundo. La mundanidad de la teología moral no significa eliminar la referencia a la revelación sino introducir el “mundo” en el universo de la fe y así articular la luz revelada con la racionalidad humana. La razón (lo humano) y la fe (lo cristiano) son dos órdenes distintos que el Concilio articula en un único y mismo proyecto de salvación¹⁴.

Lo que pretende la moral postconciliar es -buscando la identidad teológica tanto en el objeto como sobre todo en la razón teológica de su discurso- constituirse en auténtico saber ético, con las exigencias de la criticidad teórica y con las garantías de la plausibilidad sociocultural¹⁵. Por eso las áreas más decisivas de la renovación moral son: a) recuperación de la identidad teológica perdida; y b) diálogo fecundo con la modernidad. La Teología moral ha aceptado el diálogo con corrientes de pensamiento cercanas a planteamientos humanistas: vitalismo (Bergson, Ortega y Gasset), ética de los valores (Hartmann, Scheler), existencialismo (Marcel), personalismo

¹³ GS 62.

¹⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 703-704.

¹⁵ La “refundación” del discurso teológico sobre la moral cristiana consiste en trabajar interdisciplinariamente con las bases racionales de la ética y en conjuntarlas en el equipo del saber teológico. De este modo consigue la validación ética y la validación teológica. Se constituye como un saber *ético-teológico*: M. VIDAL, “La ética teológica en España”, en *Isegoría* 10 (1994) 150.

(Buber, Mounier), filosofía reflexiva (Levinas, Ricoeur), etc. Desde hace algunos años la ética teológica ha tratado de “asimilar” las aportaciones de la ética analítica manteniendo una confrontación crítica con ella. Pero donde más y mejor se nota la reacción de la teología moral ante el reto de la modernidad es en la recepción de la filosofía de la razón práctica de Kant.

No en vano sobre el discurso ético actual se proyectan de manera decisiva las sombras de Hume y de Kant. El primero con la permanente advertencia de la “falacia naturalista” y el segundo con la exigencia de la “autonomía” para toda ética que pretenda ser crítica. Si bien el tema de la falacia naturalista no ha recibido mucha atención por parte de los moralistas, en cambio la exigencia crítica de la autonomía constituye el pilar sobre el que pretende apoyarse la ética teológica¹⁶.

Ese es el espíritu de la *Moral de Actitudes*, a juicio del propio autor: la inserción del *ethos* cristiano en el contexto de la situación socio-histórica presente origina una fundamentación de la moral cristiana en la que se da particular relieve a la base antropológica, a las implicaciones culturales y a las corrientes de pensamiento actual¹⁷.

Todo lo dicho justifica que prestemos especial atención a la *Moral de Actitudes* como obra fundamental del autor para constatar prácticamente cómo se fundamenta la nueva moral cristiana post-conciliar y analizar después la relación ética-religión.

¹⁶ M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Estella (Navarra)-Madrid, Verbo Divino-Paulinas, 1985, 33. También en “Fundamentación de la ética teológica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 236.

¹⁷ M. VIDAL, “La Fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad”, en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 186.

A. MORAL DE ACTITUDES: EL *ETHOS* CRISTIANO

Si tenemos en cuenta las críticas a la religión y a la ética religiosa de Sánchez Vázquez y de E. Guisán, es especialmente interesante ver cómo M. Vidal, teólogo moral, entiende las cuestiones fundamentales de la ética cristiana. Los críticos resaltaban el poco valor que se daba en la religión al hombre, a sus problemas, a la autonomía, a la razón humana, a la historia, etc. Veamos los elementos básicos del *ethos* cristiano tal como los propone nuestro autor y entenderemos lo importante que es la ética para la teología moral.

1. FUNDAMENTAR LA MORAL

Ya desde el principio¹⁸ plantea M. Vidal que las tareas más urgentes de la teología moral son:

1. Justificar la “eticidad” de la estructura humana. Esta justificación habrá de hacerse en diálogo con la lingüística (estructuras del lenguaje moral y sus aportaciones), con las ciencias antropológicas (sociología y psicología) y con la filosofía (justificación última de la moralidad humana).

2. Justificación de la eticidad cristiana. En este segundo momento se trata de buscar si hay una ética específicamente cristiana y cuál es su estructura.

3. Justificación interna de la ética teológica. Su objeto es establecer las fuentes de la teología moral y su relación: la inteligencia

¹⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 69-74.

(argumentos racionales) que interroga¹⁹ a la fe y la quiere entender: Biblia, Tradición y Magisterio de la Iglesia.

4. Justificación de la ética teológica dentro del saber teológico.

¿Cómo fundamentar la moral? ¿Dónde fundamentar la moral?

Hay dos posibilidades: heteronomía o autonomía; los principios y valores morales se justifican en una realidad distinta del hombre o en el mismo hombre. Heteronomía significa extrinsecismo moral, la ley viene de otro, de fuera del hombre. Autonomía significa que es la voluntad humana el lugar propio de los valores morales, el hombre es autolegisador.

Los conceptos de heteronomía y autonomía los toma de Kant:

Quando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese la heteronomía²⁰.

La buena voluntad es el sumo bien, valioso en sí mismo y por sí mismo. La buena voluntad no depende de ninguna instancia superior o ajena que la condicione y se deja conducir únicamente por el deber. Esta autonomía kantiana es asumida por M. Vidal, sólo que la entiende fundamentada en Dios y querida por Él.

Persona significa intimidad (autonomía) y apertura a los otros y a Dios. El hombre es persona en la medida que se abre a los de-

¹⁹ La vieja fórmula de San Anselmo sobre teología: "*fides quaerens intellectum*" (la inteligencia que quiere comprender la fe).

²⁰ M. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, 1967³, 102. Citado por M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 96.

más, y esto lo constituye en fin-en sí-mismo. Y esa apertura a los demás culmina en la apertura a Dios. Esta doble apertura es una doble trascendencia; la apertura a Dios es la trascendencia definitiva que se apoya en la apertura a los otros²¹ y la que constituye al hombre plenamente persona. De ahí el nombre de “teónoma”. Si el “yo” es tal ante un “tú”, alcanza su plenitud en el encuentro con el “Tú” divino, sin dejar de ser “yo”: autonomía teónoma.

En el nivel de la moral como contenido, toda moralidad tiene que apoyarse en la persona, que es el centro de todos los valores morales. M. Vidal recoge la segunda máxima de Kant: “Actúa de manera que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, como fin; nunca como puro medio”²².

En el ideal moral del “reino de los fines en sí” aparece la persona como centro de los valores morales. Pero para M. Vidal las afirmaciones de Kant sólo tienen validez formal. Donde encuentran su verificación concreta y no sólo formal es en el cristianismo, porque en realidad el reino de los fines es el “reino de la caridad”, es el “reino de Dios” como lugar de la libertad.

Por otra parte, en el nivel de la moral como estructura también la persona es el lugar de la moralidad. Y para ello recurre a Zubiri y Aranguren: el hombre tiene que justificar sus actos; las acciones humanas tienen que justificarse, es decir, ser realizadas con vistas

²¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 115-116.

²² Citado en M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 112.

a algo²³. Es la persona siempre quien justifica sus actos y escoge entre diversas posibilidades. También en esas posibilidades hay un ajustamiento propio, una pre-ferencia.

La persona, en la doctrina cristiana, está ordenada a Dios, pero no como medio, sino como fin-en-sí. Lo que pretende toda la historia de la salvación es el bien de la persona, la salvación, que participe del Vida de Dios; para eso tuvo lugar la encarnación y la muerte y resurrección de Jesucristo. Por eso no son cosas contrarias la ordenación a Dios y el ser fin y no medio, en términos kantianos.

La trascendencia no puede anular el valor absoluto de la persona que ha sido puesta por Dios en el centro de la creación y de su plan de salvación. El teocentrismo axiológico es la clave de toda religión auténtica que reconcilia el valor absoluto de la persona, fin-en-sí, con la trascendencia de Dios. Para un cristiano Dios es el centro de convergencia de los valores morales; es la raíz y fuente de la moralidad y es quien posibilita al hombre ser lo que es: un fin²⁴.

Ahora bien, si Dios es la raíz y fuente de la moralidad, hay que preguntarse: ¿es posible una moral atea?

Es una solución impracticable. Si Dios desaparece todo se torna relativo e histórico y sólo subsistirá la dimensión estructural (formal) de la moral, pero no su contenido (como por ejemplo, en la moral formal del existencialismo). Ningún contenido ético puede tener sentido si no está sustentado en Dios²⁵.

²³ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 115.

²⁴ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 116-121.

²⁵ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 118-119. Es la misma postura que conocimos en Aranguren y a quien cita expresamente el autor en nota a pié de página.

Si Dios es el que constituye al ser humano como fin y como valor absoluto, el que fundamenta el ser y el bien, al negarlo, todo quedará relativo e histórico, sin fundamento ni razón de ser.

¿Y una moral laica? Un creyente puede entender que algunos hablen de un orden moral autónomo apoyado en el hombre y prescindiendo de Dios. No se trata de negar a Dios, sino de no tenerlo en cuenta y buscar en el hombre los valores o un orden moral digno del hombre. El creyente siempre verá que esa verdad moral y ese compromiso laico no son ajenos a la acción de Dios –porque lo entiende todo sustentado en Dios- aunque sus autores no lo reconozcan. Entre afirmar y negar cabe la posibilidad de no hablar de Dios (ponerlo entre paréntesis) e intentar valernos por nosotros mismos. Pero está por ver que la razón humana, en diálogo con los otros, determine algún contenido moral o no haga otra cosa que determinar las condiciones para establecer las normas morales.

Y sobre todo el creyente querrá dialogar y colaborar para hacer un mundo mejor, pensando que la historia no es tan importante que sea religiosa o laica, sino humana²⁶. Para él siempre será guiada por Dios a través del esfuerzo y la actuación humana, aunque para otros sea sólo humana. Una ética basada en la persona como sujeto de la historia y valor absoluto no tiene por qué dejar de estar abierta a la trascendencia.

²⁶ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 119-121.

2. ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA DE LA MORAL

Para entender que la ética religiosa no prescinde del hombre, ni es ajena a sus intereses, tenemos que detenernos, aunque sea brevemente, en ver cómo en la base de la moral cristiana está el hombre. No se puede entender la moral de M. Vidal sin mirar la estructura antropológica subyacente.

M. Vidal asume la filosofía personalista con Zubiri a la cabeza y nos presenta una doble visión del hombre:

1. Una visión sintética²⁷: el hombre es una unidad totalizante de alma y cuerpo, corazón y conciencia; “inteligencia sentiente”, como dice Zubiri, realidad personal, ser para el encuentro y realidad teológica (creado por Dios y recreado en Cristo, ser eclesial, cultural y escatológico).

2. Una visión analítica²⁸: el hombre real, el concreto, es un ser biológico y la biología tiene una importancia decisiva en el comportamiento moral (sistema nervioso, sistema endocrino). Sobre el fondo vital psicobiológico se levanta la estructura psíquica, que hay que tener en cuenta en la dimensión ética: psicología evolutiva, psicología diferencial, psicología dinámica, psicología social...

La consecuencia inmediata de esto es que la moral no cae del cielo ya hecha, sino que hay que echar mano de las ciencias humanas: biología, psicología, sociología, antropología, etc. La ética, in-

²⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 140-151.

²⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 151-162.

cluso la religiosa, ha de hacerse en diálogo con todas las ciencias humanas.

A. Las coordenadas antropológicas del obrar moral²⁹

1. El tiempo y la temporalidad. El hombre es temporal, proyecto y quehacer, deudor del pasado que decide en el presente y se abre a un proyecto (futuro).

2. El espacio: tanto el geográfico (clima, vegetación, orografía) como el sociocultural (espacio nacional, cultural, religioso).

3. El grupo: la persona y la comunidad son sujetos morales, cada uno a su modo, y las diversas formas de relación individuo-grupo tienen repercusiones morales (masa, organización, comunidad).

4. La sexualidad: es una dimensión que abarca toda la persona y es una fuerza que edifica la persona.

5. El carácter: cada persona actúa desde y a partir del carácter que tiene.

B. Estructura formal del obrar humano

El comportamiento humano es moral si es responsable, lo que en primera instancia quiere decir libre. La libertad es una estructura existencial de la persona rica y compleja³⁰. La libertad es “don” y “tarea”; es ser/estar libres y tener que estar liberándose continuamente.

²⁹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 163-193. Por eso aunque a veces hablemos de la razón en ética, nunca lo haremos aislada de los sentimientos y afectos o de los otros elementos.

³⁰ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 195-206.

Hay libertad “de” y libertad “para”: dos momentos dialécticos de la libertad. La libertad humana es una libertad “situada”, una libertad “encarnada”, una libertad que debe entenderse en la tensión entre determinismo e indeterminismo³¹.

De un lado tenemos los datos previos: biológico-corporales, sociológicos, del pasado personal, del inconsciente, etc., del otro lado tenemos la “contestación” como dimensión estructural psíquica y de la personalidad social, creatividad y capacidad de recuperación y “separatividad”.

La responsabilidad tiene cuatro elementos integrantes³² o cuatro dimensiones a tener en cuenta:

1. Elemento pático: la afectividad y los sentimientos impregnan toda acción del hombre. Pasiones, emociones y sentimientos han de tenerse en cuenta porque los actos humanos no son sólo actos de la inteligencia y la voluntad; además “se viven” dentro de un clima: toda la vida afectiva.

2. Elemento cognoscitivo: en todo comportamiento humano responsable debe haber conocimiento del bien, de los valores morales, de la ley moral y sus motivos.

3. Elemento volitivo: la actividad volitiva de la persona da sentido y unificación a los demás elementos y descansa sobre fenómenos no estrictamente voluntarios, pues está condicionada por la percepción, los sentimientos y la acción intelectual.

³¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 204.

³² M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 206-216.

4. Elemento ejecutivo: es la proyección del sujeto sobre el mundo exterior, que aporta al comportamiento una nueva densidad y valía humana.

C. Las expresiones del comportamiento moral: opción-actitud-acto.

Se trata de ver las expresiones profundas en las que la persona se proyecta en cuanto sujeto moral responsable.

(La opción fundamental es) una decisión que brota del centro de la personalidad, del corazón del hombre, como núcleo de su personalidad. Es una decisión fundamental, a favor o en contra de Dios, que condiciona, como intención básica, todos los demás actos. La opción fundamental se refiere al conjunto de toda la existencia. Es una decisión de tal densidad que abarca totalmente al hombre, dando orientación y sentido a toda su vida...³³

Consiste la opción fundamental en una decisión fundamental de entrega (de fe: aceptar al Otro) o de clausura (hacer su propia historia: endiosamientos; egoísmo; soberbia)³⁴. A partir de la opción fundamental se entenderán los actos como buenos o malos en la medida que participen de esa opción.

Es evidente que una opción tan grave requiere suficiente madurez y una maduración de la misma que se va haciendo poco a poco y en la que hay que tener muy en cuenta la situación concreta de cada persona.

³³ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 234.

³⁴ En la vida real, entre el blanco y el negro están los grises; entre la entrega y la clausura hay infinidad de posibilidades intermedias.

La actitud moral, por su parte, es como la parcialización de la opción fundamental en los distintos campos: la verdad, la fidelidad, el amor, etc. Viene a ser como el “hábito” en el esquema escolástico.

Y es en el acto moral, a su vez, (conocimiento y decisión personal) donde se manifiestan la actitud y la opción fundamental. Podrá considerarse un acto más o menos “grave” cuanto más o menos la persona disponga de sí misma y determine su opción fundamental.

3. LA MORALIDAD CRISTIANA

¿Dónde o cómo se concreta objetivamente la eticidad cristiana? En el valor, la norma y la ley positiva³⁵.

A. El valor moral

Los valores son cualidades o propiedades esenciales, pero requieren, que sean captados por parte del hombre. En definitiva el valor es valor por referencia al hombre, y además, en una situación concreta y determinada. Han de tenerse en cuenta, por tanto, algo objetivo y algo subjetivo.

Esto supone: a) que los valores no son producto de nuestra subjetividad, sino una realidad objetiva que encontramos fuera de nosotros; b) y que la cualidad valorativa es distinta de otras cualidades que encontramos en las cosas³⁶.

³⁵ Cap. 6, M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 241-271.

³⁶ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 249. Esta concepción de los valores es discutible, como otras, pero como lo que nos interesa es la relación ética-religión, nos basta constatar cómo los valores son descubrimiento del hombre (los encontramos y los apreciamos), para otros serán creación humana. La religión puede dar noticia de ciertos valores (por ejemplo del valor absoluto de la persona y la digni-

Una de las características fundamentales de los valores es su jerarquización; no todos valen igual. Y la ética tiene un interés especial en valorar las distintas tablas de valores. Los autores los organizan de manera diferente y con terminología diferente, pero más o menos todos hablan de valores económicos, intelectuales, afectivos, estéticos, morales y religiosos.

Nos interesan especialmente los valores morales y las características que señala el autor³⁷:

1. El valor moral se refiere sobre todo a la subjetividad, a la intencionalidad, la libertad y el compromiso interno del sujeto. El valor moral tiene un aspecto objetivo (la acción moral concreta) y otro subjetivo (la "buena voluntad inherente a la acción humana). Lo específico del valor moral está en el compromiso intencional del sujeto que hace suya tanto la dimensión subjetiva como la objetiva del valor moral.

2. El valor moral se impone por sí mismo y se justifica en sí mismo, sin mediatizaciones. No es que sea el único valor, pero vale por sí mismo.

3. El valor moral está en todos los demás valores sin privarlos de su autonomía y peculiaridad.

dad humana) pero no ahorra el esfuerzo humano por conocerlos, razonarlos o construirlos. Y para la religión lo que es valioso para el ser humano (como la verdad) lo es dentro y fuera de la religión, otra cosa es que se pueda entender o no dentro y fuera de la religión. En todo caso habrán de ser objeto de diálogo, nunca de imposición.

³⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 256-257.

4. El valor moral es el que condiciona a la persona en su realización; es el más personalizante de los valores.

5. El valor moral tiene su propia jerarquización.

Cada moral ha determinado cuál es el valor supremo: el placer (epicureismo), la felicidad o eudaimonía (Aristóteles), la ataraxia (estoicismo), la utilidad (utilitarismo), el deber por el deber (Kant), la libertad (Sartre), etc.

También dentro de la moral cristiana el valor moral supremo se ha formulado de diversas maneras, y se ha identificado³⁸ con la caridad (Gilleman), la realización del Reino de Dios (Stelzenberger), la imitación de Cristo (Tillman), o el seguimiento de Cristo (Häring).

B. La norma moral

La norma es la expresión o formulación de los valores. Tiene la ventaja de expresar e invitar al valor, pero no conviene olvidar que siempre el valor es más rico de lo que expresa el enunciado de la norma.

Para la moral cristiana la norma es Cristo “en su Persona total”, porque el valor máximo es Cristo³⁹. Él es el hombre en plenitud, el paradigma humano, que la moral cristiana trata de conocer cada día mejor, y de aportarlo como su riqueza máxima en el diálogo con todos los hombres.

³⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 259.

³⁹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 260-261.

C. La ley positiva: determinación de la norma y del valor

Hablar de ley nos puede hacer confundir lo jurídico y lo moral, por lo que habremos de estar atentos a evitar todo legalismo moral. De hecho los conceptos de “ley eterna”, “ley natural” e incluso “ley nueva” dan la sensación de una orientación marcadamente legalista del orden moral⁴⁰.

El autor aclara que el contenido de las expresiones debe ser mantenido, pero dentro de otra conceptualización y de otro mundo expresivo, por lo que se limita a hablar de la ley positiva⁴¹.

Para el cristiano la ley veterotestamentaria no tiene sentido ni en cuanto economía de salvación (salvación por las obras) ni en cuanto forma de cumplir la moral (legalista y exterior). Sigue siendo válida la “ley natural”, pero se ha de vivir a partir de la “ley nueva”. Y nunca debe olvidarse que la ley del Antiguo Testamento ha de entenderse dentro del marco de la Alianza; es una moral de Alianza.

Jesús combatió el legalismo y el fariseísmo, restauró las exigencias originales (Mt 19, 5 ss.) y llevó la ley a su perfección (Mt 5, 17 ss.). Los preceptos antiguos valen pero en motivaciones y formulaciones nuevas: el seguimiento de Jesús. Él es la Nueva Ley y la Nueva Alianza.

La “Ley de Cristo” (Gal 6, 2) significa que Él es la ley, pero una ley escrita en la mente y el corazón (Hb 8, 10), ley que da vida

⁴⁰ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 263.

⁴¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 263-269.

ya que en Cristo Jesús se nos da el Espíritu (Rm 8, 12), ley que se identifica con la libertad (St 1, 25; 2, 12) y que protege la libertad interior.

El cristiano tiene como principio fundamental obligante la llamada "ley del Espíritu". Según acabamos de decir, esta "ley" propiamente no es ley. Es el indicativo cristiano que se convierte en dinamismo obligante⁴².

Si es así ¿tienen sentido las leyes externas?⁴³

- Por razón del pecado o de la imperfección humana (Gal 5, 17-18). Porque no somos perfectos la ley externa amonesta al creyente para que no peque o se convierta.
- Porque es como un pedagogo que explicita y conduce hacia la ley del Espíritu (Gal 3, 23-24).
- Para garantizar el valor de la comunidad. La ley explicita y aplica a las situaciones concretas los valores morales.

Y de acuerdo con todo lo anterior, las características de las leyes exteriores en la ética cristiana son:

- La ley exterior tiene carácter secundario, tiene el sentido de "disposición" hacia el interior.
- Expresa la norma y el valor moral: ilumina, explicita e invita a practicar los valores.
- Separada de la caridad no tiene ningún valor: arranca desde el interior de la persona y a partir de la ley del Espíritu.

⁴² M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 269.

⁴³ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 270-271.

La moral cristiana, aunque pudiera parecerlo en algunas exposiciones, no es una moral de ley (cumplir normas que vienen de fuera), sino de Espíritu: por la fe el hombre es justificado y es una criatura nueva, ha sido santificado y es hijo de Dios, a partir de ahí no tiene que hacer otra cosa que seguir esa moción interior del Espíritu (Vida Nueva) que ha recibido; hecho hijo de Dios, no quiere otra cosa que vivir como hijo de Dios, y eso porque se lo pide su propio ser desde dentro⁴⁴. No hay, pues heteronomía, porque se trata de hacer realidad la vida nueva que ha recibido. La ley externa es pedagogo, referencia para saber que la moción interior no se convierte en capricho o servicio a los propios intereses.

4. LA CONCIENCIA MORAL CRISTIANA

El autor parte del texto del Concilio Vaticano II⁴⁵ y resalta el aspecto personal de la conciencia.

⁴⁴ Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, en su nº 1695: "Justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios (1 Cor 6, 11), santificados y llamados a ser santos (1 Cor 1, 2), los cristianos se convierten en el 'templo del Espíritu Santo' (cf 1 Cor 6, 19). Este 'Espíritu del Hijo' les enseña a orar al Padre (cf Gal 4, 6) y, haciéndose vida en ellos, les hace obrar (cf Gal 5, 25) para dar los 'frutos del Espíritu' (Gal 5, 22) por la caridad operante. Sanando las heridas del pecado, el Espíritu Santo nos renueva interiormente mediante una transformación espiritual (cf Ef 4, 23), nos ilumina y fortalece para vivir como 'hijos de la luz' (Ef 5, 8), por la bondad, la justicia y la verdad' en todo (Ef 5, 9)".

⁴⁵ "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley puesta por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (Cf. Rm 2, 15-16). La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que, de modo admirable, da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (Cf. Mt 22, 37-40; Gal 5,

A. Concepción personalista de la conciencia

La conciencia es una función de la persona y para la persona, es decir⁴⁶, no es voz de la naturaleza, sino de la persona y no es función ni instrumento de la ciencia. Es función de unidad y claridad dentro de la persona: la inteligencia se abre al bien, la voluntad se entrega al bien conocido y en lo más profundo de su ser el hombre se une con el Dios vivo.

Es la interioridad de la persona que de modo admirable le da a conocer el orden natural (terminología tomista) de la personalidad singular, cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo.

Es la misma persona en su dinamismo esencial hacia la plenitud de ser.

Es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma (aspecto de claridad) en referencia a Dios (aspecto referencial) y en cuanto expresa el mundo valorativo humano (aspecto valorativo)⁴⁷.

B. La conciencia: norma interiorizada de moralidad

Con esto quiere decir M. Vidal que la conciencia tiene fuerza normativa, y esto puede entenderse en dos sentidos⁴⁸:

14). La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades de apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreando por el hábito del pecado". Cita textual de GS 16 en M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 298.

⁴⁶ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 299-301.

⁴⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 300.

⁴⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 326.

a) Un aspecto doctrinal: la conciencia manifiesta y aplica la ley exterior. En palabras de la *Gaudium et Spes* 16: “es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”.

b) Un aspecto obligante: obliga y compromete a la persona hasta el punto de que en obedecerla consiste la dignidad humana.

Esto hace que la conciencia sea norma absoluta de moralidad en el sentido de que por ella pasan todas las valoraciones morales, ella es la última palabra y no hay otra instancia a la que recurrir. Pero no es norma absoluta sino mediadora entre el valor objetivo y la actuación de la persona. No puede actuar a capricho, no crea los valores sino que ayuda al hombre a encontrarse con ellos.

Así vuelve a aparecer aquí la cuestión de la autonomía como autonomía referida al orden objetivo. La conciencia no crea los valores, los descubre, es la norma última, pero debe estar atenta al orden de la creación, o sea, de los valores objetivos. La norma no se impone al hombre desde fuera, es él quien decide, pero debe obedecer a la realidad, al orden creado. No obedece ninguna legislación hecha o dada, ni siquiera por Dios (heteronomía).

Como última instancia moral debe ser obedecida siempre (autonomía), aun cuando se equivoque, y no por ello disminuirá la dignidad de la persona. Esa dignidad sólo se ve amenazada si la persona se desinteresa de la verdad y del bien (autonomía no absoluta).

Por eso la conciencia debe ser formada constantemente. Es como el cristal a través del cual vemos y decidimos, y por tanto debe

estar limpio, cuidado, atento para que la norma objetiva y la norma subjetiva coincidan.

Resumiendo: la moral que propone M. Vidal, siendo una ética religiosa entiende de alguna manera la autonomía del orden moral y sobre todo pone en primer plano las estructuras antropológicas de la moral. Lo que se diga como proveniente de la revelación, por tanto, deberá tener en cuenta las necesidades del hombre, su modo de ser, los datos que nos aportan las ciencias. Lo humano y lo divino no serán esferas ajenas entre sí, lo sobrenatural no podrá prescindir de lo natural, ni será algo sobrepuesto, sino insertado en la estructura misma del ser humano. La ética cristiana no estará nunca en conflicto con las estructuras humanas, ni Dios tiene por qué ser enemigo de la felicidad humana. Lo cristiano, para M. Vidal, no es sino profundización y desarrollo de lo simplemente humano, sin anular por eso su dimensión sobrenatural.

Por otra parte, M. Vidal da especial relevancia al valor, frente a la norma, a las actitudes frente a los actos, y a la conciencia sobre todo, es decir, al sujeto, a la persona. Intenta equilibrar lo subjetivo y lo objetivo haciendo ver que el hombre descubre los valores, pero no los crea, descubre lo que es bueno, no lo inventa sólo con su propia subjetividad; se adapta a la realidad, no la crea, y en todo caso lo que crea es regido por la realidad.

5. MORAL SOCIAL Y DE LA PERSONA: RESPETO A LA ÉTICA RACIONAL

En lugar de una teoría sobre la relación ética y religión, hemos venido viendo cómo M. Vidal desarrolla su moral siendo fiel a lo que ya arriba señalamos como primera tarea de la moral cristiana: justificar la eticidad de la estructura humana en diálogo con la lingüística, las ciencias antropológicas y la filosofía.

En los otros dos volúmenes de su *Moral de actitudes* afronta de la misma manera la *Ética de la persona*, y la *Moral Social*. En ambos dedica una primera parte a fundamentar la ética de la persona y la moral social respectivamente, y otra segunda a los contenidos concretos de cada moral⁴⁹.

Dejando a un lado el planteamiento personalista al que sigue siendo fiel, nos parecen especialmente relevantes para el objeto de nuestro estudio dos cuestiones: la primera se refiere a la dialéctica entre lo sagrado y lo profano, que el autor considera dentro de la estructura de la dimensión ética de la persona; y la segunda, a lo específicamente cristiano de la ética social.

A. Dialéctica sagrado y profano

La persona humana no puede ser considerada como una realidad puramente sagrada. La Biblia desacraliza al hombre y lo libera de los tabúes y mitificaciones: el Dios trascendente ha creado todo lo

⁴⁹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, II: *Ética de la persona*, Madrid, PS, 1978³. La primera edición es de 1977, lo que nos da idea de la buena acogida que tuvo. *Moral de actitudes...*, III: *Moral social*, Madrid, PS, 1980². La primera es de 1979.

visible e invisible; el hombre es imagen de Dios y agente de la historia.

Nada ni nadie en el mundo tiene valor sagrado en el sentido de estar exento de las leyes de la Naturaleza y la racionalidad... Todo lo que hay en el mundo está abierto a la exploración del hombre y sometido a su dominio. No hay dioses. Estamos solos dentro de nuestro mundo. La presencia del Dios verdadero es la presencia de un Dios ausente, un Dios que nos deja cargar con el peso y la responsabilidad de nuestra vida en el mundo, un Dios que quiere que vivamos en el mundo sin Él, y esto en acción de gracias y como gloria suya⁵⁰.

Pero la persona humana tampoco es una realidad puramente profana en el sentido de que pueda ser objeto de manipulación científica o técnica. La persona es misterio, fin, no medio, valor absoluto, no relativo. Nunca la persona podrá ser instrumento al servicio de ninguna institución, Estado, Raza, Nación, etc.

La síntesis entre lo profano y lo sagrado es la moral de la persona como valor absoluto dentro de la situación secular⁵¹.

Entendida la secularidad como autonomía humana, una moral cristiana *secular* sería lo mismo que una moral cristiana *autónoma*. A este respecto afirmamos que las mediaciones ético-antropológicas de la moral cristiana crítica no pueden dejar de ser autónomas; consiguientemente, diríamos que no pueden dejar de ser, en este mismo sentido "seculares". Añadimos que la moral cristiana tiene que hacer una revisión seria de sus categorías y de sus contenidos desde los presupuestos de una secularidad = [sic] autonomía: desmitificar los valores morales, liberar

⁵⁰ F. SEBASTIÁN, *Secularización y vida religiosa*, Madrid, 1970, 63-64. Citado en M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, II: 116.

⁵¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, II: 118-120.

las formulaciones éticas de formas supranaturalistas, desacralizar los modelos morales, etc.⁵².

Esto quiere decir que el mundo y lo humano ha de ser tratado conforme a sus propias leyes y valores, los que son suyos (dejando al margen si son recibidos o no); que los valores, normas y modelos morales están en el mundo y hay que conocerlos y respetarlos, que no llueven del cielo ni es imprescindible la revelación para conocerlos, aunque pueda ser una ayuda valiosa. Que en definitiva la autonomía no está reñida con el cristianismo, porque es autonomía creada y querida por Dios –para el creyente-, pero autonomía. El siglo, lo secular, lo profano no está reñido con lo sagrado.

B. Lo específicamente cristiano en la ética social.

Hemos de notar antes de nada que lo humano tiene sus propias leyes: existe una moral humana autónoma.

La autonomía de la realidad humana tiene que prolongarse hasta su autonomía ética. Ni siquiera cuando el orden moral humano se constituye en forma mediadora del dinamismo ético del creyente puede perder su autonomía interna. Lo humano sigue siendo humano aún después del advenimiento de lo cristiano; el orden moral humano sigue siendo humano aun cuando mediatiza el compromiso ético del cristiano⁵³.

Esto quiere decir que lo específico cristiano no está en los contenidos, sino en la cosmovisión que los acompaña, o en el marco en el que se inscribe, la Alianza. Lo específicamente cristiano es la

⁵² M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, II: 120.

⁵³ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, III: 119. Y aclara en nota que para el desarrollo de estas afirmaciones, Cfr. M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid, 1976, 36-44.

referencia a Jesús de Nazaret en cuanto horizonte nuevo de comprensión y modo de vivir la realidad.

Por tanto, hay que respetar la autonomía de los análisis humanos –son verdaderos y buenos si están bien hechos- y no querer sustituirlos con fórmulas bíblicas, por ejemplo; la Biblia no es un manual de compromiso social. Y en consecuencia:

A) No hay un *êthos* social cristiano que sea alternativa a la racionalidad ética de lo humano: del evangelio no se puede deducir un único proyecto cristiano de realización intramundana. Es más, una misma fe cristiana puede llevar a compromisos diferentes: no hay una única solución cristiana a los problemas sociales concretos.

B) Los creyentes deben evitar la retirada al *ghetto* y el “colonialismo imperialista” en su compromiso ético, es decir, deben evitar retirarse o renunciar al compromiso social así como imponer a otros las propias convicciones. El cristianismo no es una tercera vía en lo social.

C) El cristiano debe reconocer los valores humanos en las distintas situaciones históricas en que se den, rechazar los contravalores humanos, incluso cuando parezcan “santos” y proponer utopías que den esperanza escatológica sin aflojar el compromiso aquí y ahora.

B. ÉTICA Y RELIGIÓN

La *Moral de Actitudes* y los Manuales de teología moral publicados después del Vaticano II son para V. Gómez Mier como un “cambio de paradigma”, una “revolución epistemológica y hasta una

“refundación” de la teología moral⁵⁴. M. Vidal, por su parte constata que al final de los años 80 y comienzos de los 90 (siglo XX), se da una crisis de crecimiento que indicó la persistencia de posturas de conservadoras y puso de manifiesto la dificultad del pluralismo. Se suscitan debates sobre la especificidad de la moral cristiana, la confrontación entre una ética (moral) autónoma y una ética (moral) de la fe⁵⁵, la cuestión sobre la intervención del Magisterio de la Iglesia en el derecho natural. Todos estos debates no son en el fondo sino elementos de la cuestión relativa a la relación entre ética y religión.

Dicha cuestión parte de dos evidencias (hechos): 1) Existen sistemas morales vinculados a las grandes religiones: cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, budismo, etc. Muchas personas comprenden la moral en relación con la religión. En las religiones orientales la unión es tan estrecha que funcionan como “sabiduría moral” (budismo); en otros casos la religión origina estructuras “moralizantes” (catolicismo). 2) Hay también muchas personas que buscan la coherencia moral sin referencia a ninguna religión. Es más, en el pensamiento filosófico la reflexión teórica sobre la moral se organiza autónomamente, al margen de las opciones religiosas. En las

⁵⁴ V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la Moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995. De distinto parecer es A. BONONDI, “Modelli di teología morale nel ventesimo secolo” en *Teologia* 24 (1999) 89-138, 206-243, quien después de analizar cuatro modelos de Teología moral, llega a la conclusión de que los nuevos planteamientos teológico-morales todavía están situados dentro del paradigma neoescolástico (p. 239).

⁵⁵ M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, 7-25.

sociedades occidentales es un hecho la secularización de la vida moral y de la reflexión ética⁵⁶.

Las soluciones apuntadas no siempre han sido correctas. Así, por ejemplo hay quienes han hecho de la religión una parte de la moral (“moralización de la religión”), y quienes, por el contrario quieren eliminar la racionalidad ética y propiciar el fideísmo ético, la intransigencia y el heteronomismo.

Las formas correctas pasan por el respeto mutuo a la peculiaridad de la ética y la religión, pues no son contrapuestas ni irreconciliables: la moral se ocupa de “lo justo” y la religión de “lo santo”⁵⁷.

1. ÉTICA AUTÓNOMA, ÉTICA CIVIL

M. Vidal entiende por ética, en su significado general, la reflexión filosófica sobre el fenómeno moral y la justificación de la educación moral⁵⁸. Y ante todo hemos de constatar que M. Vidal reconoce la condición secular de la ética:

La dimensión ética de lo humano nace de su misma condición ontológica. Aunque los creyentes la entiendan y la vivan desde la cosmovisión religiosa, no por eso pierde su fundamental condición secular⁵⁹.

La ética no puede moverse dentro de consideraciones pre-científicas (tabú, mito) ni basarse en la intransigencia (éticas sectarias), ni como legitimadora del poder (éticas totalitarias). Ha de ser

⁵⁶ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 777-778.

⁵⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 801-802. Cita y hace suya la postura de Aranguren: la ética se abre a la religión y la religión fructifica en acción moral.

⁵⁸ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 719.

⁵⁹ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 210.

vivida y formulada dentro de la autonomía (del sujeto y para el sujeto), imparcialidad (ética del observador imparcial), criticidad (no ideológica) y capacidad utópica (ética del ideal absoluto y radical)⁶⁰.

En nuestro tiempo y en una sociedad democrática los rasgos característicos de la ética son⁶¹:

1. Ética racional: La democracia supone aconfesionalidad de la vida política, secularización de la vida social y autonomía de los individuos y los grupos. No tiene sentido la ética confesional, religiosa o político-partidista. La ética ha de basarse en la racionalidad compartida de todos los sujetos humanos.

2. Ética limitadora del poder: la ley expresa la voluntad soberana y garantiza el interés general, pero hay que mantener despierta la conciencia ética que salvaguarde a las personas y los grupos de la voracidad del Leviatán institucional. Frente al absolutismo del extremado positivismo jurídico, la ética es un factor de crítica, de colaboración y de progreso de la vida social.

3. Ética integradora del pluralismo social. Porque no basta el pluralismo en las opciones políticas, modelos de sociedad o códigos de comportamiento, hace falta la convergencia hacia mínimos posibles. La ética ha de ser la integradora del pluralismo social y la que realice la convergencia beneficiosa para todo el cuerpo social.

En síntesis: la ética de la sociedad democrática en su conjunto se presenta con la pretensión de la imparcialidad, basada ésta en la pre-

⁶⁰ M. VIDAL, "La ética cristiana en la nueva situación española" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 65. También en *Nueva moral fund...*, 739-740.

⁶¹ M. VIDAL, "La ética cristiana en la nueva situación española"..., 64-65.

tensión de la razonabilidad o criticidad, y conducentes ambas a la pretensión de la universalidad o validez para el conjunto de la sociedad en cuestión⁶².

Hablar de racionalidad y consenso es hablar de ética civil, que M. Vidal, teólogo moralista católico, reconoce y defiende como un concepto fructífero para la ética y para la sociedad actual.

Con la expresión "ética civil" se alude al específico y peculiar modo de vivir y formular la moral en la sociedad secular y pluralista. Por definición, la ética civil se presenta como la superación de las antinomias, aparentes o reales, entre la moral religiosa y la moral no religiosa, y como el proyecto unificador y convergente dentro del legítimo pluralismo moral de la sociedad democrática⁶³.

Por ética civil se entiende el mínimo moral común de una sociedad secular y pluralista. Podría llamarse ética laica, racional, o humana⁶⁴. Es una ética necesaria en la situación actual de nuestra sociedad que se caracteriza por la no confesionalidad de la vida social, por el pluralismo de proyectos humanos y por la posibilidad teórica y práctica de la ética no religiosa.

Se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad. No se trata, por tanto, de llegar a un consenso superficial de pareceres o a pactos sociales interesados, sino de un consenso fruto de la racionalidad y de la madurez ética de la sociedad.

⁶² M. VIDA, *Nueva moral fundamental...*, 740.

⁶³ M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984, 11.

⁶⁴ M. VIDAL, *Ética civil...*, 15

Racionalidad y consenso social son los fundamentos de la ética civil⁶⁵. La racionalidad lleva consigo alejarse de cosmovisiones totalitarias, tanto religiosas como laicas. Toda cosmovisión supone en el fondo una opción que escapa a la racionalidad universalmente admitida y una visión totalizadora de la existencia humana, incompatible con el “mínimo común” de la ética civil. Y el consenso social es necesario para superar las opciones partidistas, o sea, el pluralismo.

La ética civil no se contrapone a la ética cristiana, marxista, de los valores, etc., no existe autónoma e independiente. No se opone a ningún tipo de ética, ya que es la convergencia de los diversos proyectos morales. La ética civil es un “constructo teórico”; es un factor común a todos los proyectos morales, mediante el cual todos reciben la garantía de la autenticidad democrática⁶⁶.

La ética civil por ser ética formula una peculiar distancia normativa de la realidad humana. Dicha instancia normativa no se identifica ni con la normatividad convencional (civismo), ni con la normatividad de los hechos (sociología) ni con la normatividad jurídica (orden jurídico). Aunque no se opone por principio a éstas normatividades tampoco se identifica sin más con ellas. Es una instancia normativa superior en rango de apelación y en valía de valoración⁶⁷.

El adjetivo “civil” no se contrapone a “militar” o “clerical”; significa “laica”, “racional”; se refiere a la instancia moral de la vida ciudadana o civil. No se refiere sólo, ni hay que identificarla con la ética social o la ética profesional. La ética civil formula la dimensión moral

⁶⁵ M. VIDAL, *Ética civil...*, 19.

⁶⁶ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 755-756.

⁶⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 743.

de la vida humana en cuanto ésta tiene una repercusión para la convivencia social o ciudadana en general.

Por otra parte, conviene recordar que aunque se apoya en la racionalidad y que ésta se considere patrimonio común, no es un mero consenso de pareceres, ni pacto social interesado. Se sitúa al socaire del diálogo social y se basa en la solidaridad (frente al individualismo), en la razón abierta y dialogante y en la sociabilidad frente a la autarquía. Dos orientaciones básicas de la ética civil son:

1.- Afirmación de la pasión ética: frente a la irrelevancia, el cinismo, el pasotismo, la indiferencia y la impassividad moral.

2.- Afirmación de la unidad, dentro de la universalidad del género humano: fe en la solidaridad humana. La razón compartida por todos para el trasvase cultural, el acercamiento, la solución de los conflictos, el comercio y hasta para la evangelización. La ética civil apoya la solidaridad frente al solipsismo, el diálogo frente a la intransigencia, la persuasión frente a la imposición fanática, la aculturación frente al "provincianismo", la identidad frente al avasallamiento⁶⁸.

¿Pero existe realmente una ética civil? La ética civil no es una ética como la de los valores, la cristiana o la marxista; sino que es el factor común a todos los proyectos morales. En nuestra sociedad la moral o ha sido religiosa o ha estado ausente; y la moral cristiana no se ha distinguido por su insistencia en la moralidad pública⁶⁹.

⁶⁸ M. VIDAL, "La moral cristiana hoy", en *Iglesia viva*, 155 (1991) 516-517.

⁶⁹ M. VIDAL, *Ética civil...*, 20-21. El autor recuerda la Institución Libre de Enseñanza como un filón de ética civil en nuestra historia, pero hoy es más una necesidad que una realidad. Cfr. también en *Nueva moral fundamental...*, 756-757.

Hoy somos conscientes de la necesidad de la ética civil, o lo que es lo mismo, de la urgencia de un rearme moral que respete y supere el pluralismo moral. La sociedad democrática no puede ser una sociedad sin ética, de puro positivismo fáctico o jurídico, sin referencias desde las que juzgar los comportamientos sociales y las leyes. Y al mismo tiempo la ética no puede ser monopolio de ningún grupo, ni laico ni religioso, en una sociedad plural y democrática.

Aparece así la ética civil como una necesidad que cumpliría con múltiples funciones⁷⁰:

- Mantener el aliento ético dentro de la sociedad.
- Unir a todos para que dentro del pluralismo la sociedad alcance cotas más altas de humanización.
- Desacreditar éticamente a los que no respeten unos mínimos morales comunes.
- Orientar la moralidad pública superando manipulaciones y monopolios.
- Orientar la conciencia moral profesional y cívica.
- Insertar la educación moral obligatoria en la educación escolar.

En definitiva, la ética civil es el camino para el “rearme moral” de la sociedad que debe afectar tanto a la renovación ética del individuo como a la renovación de las estructuras sociales.

Quizá a algunos pudiera extrañar la ardorosa defensa de la ética civil por parte de un teólogo. ¿También los cristianos pueden

⁷⁰ M. VIDAL, *Ética civil...*, 26-32.

hacer suya la ética civil? Evidentemente, sí. Es más, la confrontación con la ética civil puede enriquecer con nuevos matices la moral cristiana.

La primera ayuda que recibe la ética cristiana de la ética civil es para vencer la tentación de "imperialismo moral". No es fácil, en la vida real, superar el nacional-catolicismo y el proyecto de cristiandad pero hay que reconocer la legítima autonomía de la realidad social. La Iglesia no puede atribuirse la definición y el control de las justificaciones morales de la existencia humana. Respetar la autonomía de lo humano llega al respeto de la racionalidad ética y no se adecua a sentirse intérprete cualificada y guardiana del orden moral⁷¹. ¿No es más evangélico promover la moralización de la sociedad apoyando la laicidad de la vida social y los valores de convivencia, respeto y pluralismo?

La ética civil ayuda a los cristianos a colaborar con todos los hombres de buena voluntad y al diálogo entre creyentes y no creyentes, que el Concilio Vaticano II, GS 16, consideraba muy importante:

La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad.

Se trata de configurar un modelo de convivencia que sirva para creyentes y no creyentes; se trata, sobre todo de hacer una civilización más humana, que no tiene por qué ser formalmente reli-

⁷¹ Es curioso ver cómo el concepto clásico de ley natural destaca la racionalidad humana y el valor de la ética frente al poder, y sin embargo se ha utilizado muchas veces como justificación del monopolio ético en la vida social.

giosa o atea. La opción religiosa y la no religiosa pueden converger en una unidad superior⁷².

La ética civil ayuda también a la ética cristiana a presentarse como una oferta más en una sociedad democrática y plural. Además del imperialismo moral la Iglesia tiene también la tentación de retirarse al ghetto de la tranquilidad, de la autosuficiencia y la "reserva moral". Pero ese no es su camino. Su misión es ser fermento en el mundo, relacionarse con los otros, aportar su sabiduría, etc... La confrontación con la ética civil le ayudará a revisar sus limitaciones, a buscar una mejor formulación y a ofertar lo mejor de sí de modo asumible por la sociedad laica y plural.

Superación del imperialismo moral y rearme moral de la vida social son dos rasgos en los que insiste constantemente M. Vidal como propios de la moral cristiana renovada⁷³.

Superación del imperialismo moral significa no monopolio ético de la vida social, ni control de las definiciones y justificaciones morales de la existencia humana. La Iglesia no es "guardiana" del orden moral de la sociedad, ni la intérprete cualificada y auténtica de los valores morales por razón de la referencia de estos al bien del hombre. La oferta cristiana lo es dentro del pluralismo democrático.

Colaboración con el rearme moral de la vida social es colaboración con todos los hombres de buena voluntad. La moral cristiana

⁷² M. VIDAL, *Ética civil...*, 35.

⁷³ M. VIDAL, "La ética cristiana en la nueva situación española" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 70-73. También "La ética teológica en España", en *Isegoría* 10 (1994) 153 y *Nueva moral fundamental...*, 564-565.

se siente limitada por la moral arreligiosa y pierde su carácter totalizador; y la moral de los no-creyentes se debe sentir también limitada por la de los creyentes y perder su carácter totalizador.

La teología moral debe formular las orientaciones cristianas como una oferta dentro del pluralismo de opciones, respetando el pluralismo democrático para no caer en la tentación del monopolio ético⁷⁴.

Y si en lugar de sociedad civil nos referimos a la humanidad hablaremos del “universal ético”.

La función del “universal ético” radica en mantener y elevar la sensibilidad moral de la humanidad, en ofrecer un lugar común de apelación ética para la denuncia moral, en vencer los fanatismos mediante la aceptación del pluralismo más allá del núcleo moral común. La moralidad pública, tanto a nivel nacional como a nivel internacional, encuentra su fundamento y su contenido básico en el núcleo ético aceptado por toda la humanidad⁷⁵.

En este caso la Teología moral debería imponerse como tarea replantear, desde estos nuevos presupuestos, la existencia y la función de una ética universal más allá del justo pluralismo cultural, ideológico y religioso.

2. ÉTICA CRISTIANA

M. Vidal deja claro desde el principio que el cristianismo no es esencialmente una moral, sino un ámbito de sentido trascendente (fe) y de celebración religiosa (simbólica sacramental). Sin embargo,

⁷⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 565.

⁷⁵ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 639.

esa fe y esa celebración exigen realizar una praxis histórica en coherencia con la fe y con la celebración puntual. Por tanto, la moral cristiana no es otra cosa que la mediación práxica de esa fe y de esa celebración⁷⁶.

Dicho de otro modo, la moral es una dimensión necesaria de la fe cristiana, pero no lo es todo, ni siquiera lo más importante. La fe sin moral sería alienada y alienante; si creemos en un sólo Dios (fe monoteísta) tendremos que tratar de realizar la igualdad social (monoteísmo ético). Por otra parte, la fe reducida a moral o por encima de la actitud religiosa, sería también desvirtuación de la fe⁷⁷.

La moral cristiana es, por tanto, una moral religiosa, es decir, el comportamiento de los creyentes ha sido introducido en un contexto (cosmovisión) nuevo: el de la fe. Y con ello la moral adquiere orientaciones nuevas: es una moral de la autonomía, pero abierta a la heteronomía; del esfuerzo humano, pero al mismo tiempo de la gratuidad divina; de la rectitud de conciencia, pero no vivida en clave neurótica, sino en el ámbito de acogida y de perdón⁷⁸.

Hay que reconocer que la fe cristiana no siempre ha sido un lugar acogedor y liberador para la ética, pues a veces ha tenido sobredosis de preceptos y normas, miedo y angustia ante los castigos

⁷⁶ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 557.

⁷⁷ M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Estella (Navarra)-Madrid, Verbo Divino-Paulinas, 1985, 44.

⁷⁸ M. VIDAL, *El camino de la ética...*, 46.

divinos, con lo que ha quedado deformada la imagen de Dios Padre misericordioso⁷⁹.

La dimensión religiosa, esencial a la moral cristiana, debe proporcionarle la fuerza liberadora de la religión evitando el peligro de “moralización” de la religión (reducir la religión a moral) y “legalismo” de la moral cristiana⁸⁰. La ley, la autoridad, las tradiciones, ayudan a realizar un discernimiento ético realista y controlado. Por encima de la ley está el discernimiento, es decir, la conciencia y los valores. El discernimiento es implicar a la persona en la realización de los valores que han de dar sentido a su praxis responsable. Su objeto no es la ley, sino la búsqueda de la voluntad de Dios en una situación determinada⁸¹.

Conviene, además, que echemos una mirada a la situación real de la ética cristiana:

La nueva situación del cristianismo (abandono del ideal socio-histórico de cristiandad y aceptación del marco de la sociedad secular y pluralista) así como los cambios metodológicos operados dentro del sa-

⁷⁹ Para M. Vidal es un sueño y un empeño que “el cristianismo sea un hogar para la ética” siguiendo el programa de Mt 11, 28-30: “venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso... Precisamente, con su *Nueva moral fundamental...*, pretende mostrar de qué modo el Cristianismo puede ser ámbito de la Ética. “Lo será si sabe acoger todas las aspiraciones auténticas de la humanidad, y de modo especial el “grito de los oprimidos” (Ex 3, 7); si genera mecanismos de emancipación y de liberación; si sostiene y realiza los deseos de felicidad; si suscita una elevación continua de la humanidad hacia cotas cada vez más altas de realización tanto personal como social; si colabora en el proyecto de la reconciliación ética de toda la creación” (p. 16)..

⁸⁰ M. VIDAL, “¿Legalismo o discernimiento del bien moral?” en *Iglesia viva*, 171 (1994) 252. Legalismo supone una concepción heterónoma de la moral, dar gran importancia a la ley positiva (mandato o prohibición) como expresión del contenido moral y como expresión de la exigencia moral en calve de “obligación” (deber, obediencia).

⁸¹ M. VIDAL, “¿Legalismo o discernimiento...” en *Iglesia viva*, 171 (1994) 258-260.

ber teológico (diálogo con los saberes humanos y necesidad de encontrar la plausibilidad socio-histórica para las afirmaciones cristianas) han originado la quiebra del tratado casuista de la Moral general y han propiciado la creación de otro nuevo tratado de auténtica Moral *fundamental*⁸².

Esto significa, para M. Vidal, que los cristianos tienen la ineludible tarea de justificar ante sí mismos y ante los demás la coherencia crítica de sus opciones éticas. Esto supone una seria fundamentación de la moral cristiana dentro del pluralismo teórico y práctico de proyectos éticos de la sociedad actual. Es más, el saber teológico-moral tiene que ser validado en cuanto saber ético y en cuanto saber ético de signo teológico.

Y más allá de la situación, el fondo de la cuestión está en determinar qué es lo específico de la ética cristiana⁸³. A juicio de nuestro autor, la cuestión no se soluciona diciendo que el cristiano tiene “fuentes” de conocimiento moral distintas de las que tiene el no creyente; ni afirmando que el cristiano vive su vida moral en un “plano superior” al no cristiano. Tampoco hay que buscar la diferenciación en un mundo moral distinto del auténticamente humano. Lo propio del *ethos* cristiano no está en los contenidos concretos del compromiso moral: la normatividad concreta pertenece a la realidad intra-

⁸² M. VIDAL, “La Fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad”, en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 185.

⁸³ M. VIDAL, “Especificidad de la ética cristiana” en ROSSI, L.y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1320-1329 y *Nueva moral fundamental...*, 837.

mundana, por eso la moral de los creyentes debe coincidir con la moral de todo hombre de buena voluntad.

Lo propio del *ethos* cristiano hay que buscarlo en la cosmovisión que acompaña a los contenidos concretos. Al situar la especificidad en la cosmovisión, el empeño moral de la fe no se identifica con ningún proyecto intramundano, ni es una alternativa a proyectos intramundanos. La especificidad de la ética cristiana se coloca más allá de las normatividades y de los proyectos concretos como un aliento a la vez crítico y utópico.

Lo específico del *ethos* cristiano es la referencia a Jesús de Nazaret que se expresa de diversas maneras: imitación de Cristo (F. Tillmann), seguimiento (B. Häring), moral del Reino de Dios (E. Mersch), etc. Y tras esa referencia fundamental, la moral cristiana ha de identificarse como ética de liberación: no es una moral de ley, sino de responsabilidad, no es tanto una moral de actos, cuanto de actitudes; la opción de la fe debe conducir a una "opción radical". La ética cristiana debe ser una ética "motivada" por las exigencias que propone Jesús al anunciar el reino de Dios: el valor absoluto de la persona, por encima de la ley y las instituciones, y la preferencia inequívoca por el "débil", el pobre, el oprimido, el marginado⁸⁴.

¿Cuál es la identidad real del *ethos* cristiano en los proyectos intramundanos? ¿Qué puede aportar la fe dentro del proceso de racionalidad ética? No proyectos históricos concretos, que ese es el terreno propio de las ciencias humanas e históricas (racionalidad).

⁸⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 838.

Del evangelio no se deducen proyectos concretos ni estrategias. Pero el Evangelio sí tiene capacidad para reconocer los valores que van apareciendo en distintas situaciones históricas, rechazar los contravalores y proponer utopías globales que aporten principios de esperanza escatológica comprometida en la liberación humana⁸⁵.

3. ÉTICA RACIONAL Y MORAL CRISTIANA

Nuestro autor aborda este tema dejando de lado la confrontación agresiva, tanto por parte de la moral cristiana como por la de la ética racional. Elige la actitud de *Gaudium et Spes*: mirar lo positivo del interlocutor, afirmar humilde y sinceramente la propia identidad y dialogar en la búsqueda del bien común⁸⁶.

Está convencido de que la moral cristiana es la plenitud de la ética racional, y que no por eso quita valor a esta, sino que por el contrario la revaloriza, pues reconoce su autonomía, la respeta y la asume. Además, la moral cristiana no pierde su identidad ni su valor porque se refiera a la ética racional⁸⁷. M. Vidal no niega la posibilidad de una moral autónoma sin referencia a la Trascendencia⁸⁸, ni niega la dimensión trascendente de la vida moral y del discurso ético.

⁸⁵ M. VIDAL, "Especificidad de la ética cristiana...", 1326.

⁸⁶ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 835.

⁸⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 836.

⁸⁸ Como el agustinismo exagerado (lo humano absorbido en lo cristiano), el voluntarismo de Ockam (la moralidad radica en la voluntad incondicionada y absoluta de Dios), o el calvinismo (el contenido preceptivo de la moral lo determina Dios únicamente en la revelación). También ciertas posturas católica neoconservadoras rechazan la moral racional o autónoma, Cfr. M. VIDAL, "La moral cristiana hoy" en *Iglesia viva*, 155 (1991) 511.

Es posible una moral plenamente autónoma y una moral religiosa, con tal de que los planteamientos no sean excluyentes y busquen niveles de convergencia cada vez más amplios y más elevados⁸⁹.

Podríamos considerar su respuesta como la clásica solución que afirmaba la peculiar autonomía de las dos aproximaciones, con la necesaria articulación entre ambas: la verdad moral filosófica alcanza su plenitud en la verdad moral de la teología y ésta necesita de aquella como disposición previa, como concreción y como mediación de la razón⁹⁰.

Pero creo que nuestro autor va un poco más lejos que otros que suscribirían lo anterior. Para él significa que:

* No existe una conexión absolutamente necesaria entre ética y religión: hay formas válidas de moral sin referencia a Dios.

* La apertura a la Trascendencia no contradice la autonomía de la conciencia moral ni la autonomía de los valores éticos, ni el valor absoluto de la persona.

* La ética no necesita la religión, pero la religión sí necesita la ética.

* La ética autónoma puede ser teónoma si reconoce el valor absoluto de la persona e integra las convicciones religiosas en la racionalidad⁹¹.

⁸⁹ M. VIDAL, "La moral cristiana hoy" en *Iglesia viva*, 155 (1991) 512.

⁹⁰ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 846.

⁹¹ M. VIDAL, "La moral cristiana hoy" en *Iglesia viva*, 155 (1991) 512-153.

a. No contraposición

Quiere decir concretamente que la moral cristiana no puede eliminar la racionalidad porque entonces caeríamos en el fideísmo ético (convicciones sin justificar ni explicar, ni hacer razonables), en el fundamentalismo intransigente (opción que pretende ser la única válida), o en el adoctrinamiento heterónomo y antiemancipatorio (la moral se convierte en el ejercicio de un poder ciego y opresor)⁹².

En sentido positivo, la moral cristiana debe asumir la racional por dos motivos:

1. Porque trata de la única realidad humana: la vida, la economía, la sexualidad, la cultura, la ecología, la política, etc. Comparte los contenidos con todos los hombres.

2. Porque lo que sustenta la normatividad moral es la verdad de esa realidad humana. La realidad ha sido creada por Dios y no pierde autonomía aunque entre en la revelación⁹³.

b. Reconocimiento y convergencia

Y así será posible la convergencia necesaria y benéfica tanto para la racionalidad como para la fe. En lugar de constituir un factor de separación, la moral puede ser un lugar de encuentro que suponga un mutuo apoyo y un recíproco estímulo.

La "moral cristiana" acepta y apoya la coherencia de la ética auténticamente humana; coincide con ella en el valor absoluto de la

⁹² M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, 103.

⁹³ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 840.

persona y además advierte a la ética puramente racional para que no caiga en el relativismo o evite el peligro de formalismo o la tentación de totalitarismo, etc.

Por su parte, la “moral racional” reconoce la posibilidad y la funcionalidad real de la moral religiosa, sabiendo que la praxis ética puede asumir las connotaciones de la “simbólica religiosa” sin perder su autonomía. También puede ayudar a la moral religiosa para que evite la tentación de heteronomía, la tendencia a justificar siempre el orden establecido y el peligro de excesivo rigorismo, etc⁹⁴.

Aceptando la necesaria dialéctica entre ambas se podrán sentar las bases de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea, sino que ha de ser sencillamente humana⁹⁵.

Sólo así puede conseguir la moral cristiana evitar cierta conciencia de autosuficiencia y de ser reserva moral de la humanidad. La ética cristiana es una oferta dentro del pluralismo social; no la única. Quizá deba todavía buscar una forma de presencia que le permita ser interlocutor en el debate ético de la sociedad⁹⁶.

No obstante, el reconocimiento de la normatividad moral humana no es una estrategia o una opción oportunista, sino una convicción, o mejor la comprensión de que la normatividad moral humana es el preámbulo, el horizonte y el contenido de la ética cristiana. Y estas son las razones⁹⁷:

⁹⁴ M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad...*, 110-111.

⁹⁵ M. VIDAL, “La ética teológica en España”, en *Isegoría* 10 (1994) 152.

⁹⁶ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 841.

⁹⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 854-856.

a) Consistencia de la moralidad humana: la gracia no anula, sino que supone la naturaleza; lo humano, previamente al advenimiento de lo cristiano, tiene sus leyes propias y autónomas. Desde la teología se le puede llamar “cristianismo implícito”, pero eso no merma su autonomía. Esto quiere decir que la ética cristiana ha de contar con la previa autonomía de la eticidad humana.

b) La normatividad humana como mediación ético-antropológica de la moral cristiana: el orden natural, al ser creación de Dios traduce una normatividad “teológica” (Fuchs habla de la “teología del derecho natural”). La Sagrada Escritura opta por una “ética mundana” y en la Revelación cristiana puede constatarse una “ley natural”.

En conclusión, la normatividad humana se puede comprender como un camino o preámbulo hacia la plenitud moral cristiana, como un lugar de verificación de la moral cristiana y como mediación del compromiso ético inherente a la fe cristiana. El compromiso de la fe sólo es posible a través de mediaciones éticas. Así el mundo se convierte en lugar teológico.

4. AUTONOMÍA TEÓNOMA

La correcta articulación entre racionalidad y fe no puede llevarse a cabo sin superar la incomprensión y oposición entre autonomía y heteronomía. El gran rechazo a las morales religiosas se ha debido a su heteronomía. Desde Kant no puede haber un discurso moral válido y convincente sin asumir los postulados de la autono-

mía, hasta el punto que la autonomía es reconocida por la misma moral cristiana como señalamos más arriba.

Pero la moral autónoma moderna puede tener una lectura cerrada en el individualismo solipsista y otra abierta a la solidaridad, lo cual posibilita la apertura a la trascendencia⁹⁸.

La respuesta del discurso teológico-moral al reto de la Modernidad ha consistido en proponer un paradigma de ética teológica basado en la *autonomía teónoma*. La ética, siendo por necesidad *autónoma*, puede ser al mismo tiempo *teónoma*. La apertura a la trascendencia no contradice, de por sí, la autonomía de la conciencia moral ni la autonomía de los valores éticos. Admitir la apertura de la moral a la trascendencia no supone privar de valor absoluto a la persona. Para el creyente, el hombre está ordenado a Dios; pero no lo está en el sentido de medio, sino como un fin-en-sí. Esto lo vio y lo expresó bellamente Santo Tomás al entender la relación axiológica entre Dios y la persona a través de la dialéctica de la amistad⁹⁹. Dios es precisamente quien posibilita a la persona ser lo que ella es: un fin¹⁰⁰.

M. Vidal trata de justificar una estructura teónoma de la ética que no impida la autonomía de la moral, sino que la apoye y favorezca. Al considerar al hombre un fin-en-sí, un absoluto, nos acercamos a la autonomía moral, pero también habremos de considerar, que el hombre ha sido creado por Dios y es Él quien da sentido y fundamenta la autonomía del hombre. La ética cristiana teónoma es la expresión de la relación normativa de Dios con el hombre, relación

⁹⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, "El teísmo moral en la tercera *Crítica* kantiana", en *Miscelánea Comillas*, 49 (1991) 3-22.

⁹⁹ *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2 ad 3; II-II, q. 1, a. 1.

¹⁰⁰ M. VIDAL, "La ética teológica en España" en *Isegoría* 10 (1994) 151.

que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido¹⁰¹.

En esta línea están A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, D. Mieth, B. Schüller. Para J. Fuchs la determinación del bien no viene de Dios que habla, sino del hombre y de su universo, de las cosas y de los objetos. Y F. Böckle puntualiza que es verdaderamente autónomo el hombre que reconoce no poder colocarse como absoluto ni en cuanto individuo ni en cuanto sociedad, un hombre que ve y respeta sus límites immanentes, ya que el hombre no tiene el sentido total de sí mismo¹⁰².

La categoría de teonomía, aunque a primera vista parece cercana a la heteronomía sirve para corregirla y para insertar el ethos cristiano en el respeto a la autonomía humana. Tal como la entiende M. Vidal, teonomía significa autonomía radicada en Dios como su fundamento último. No es que la ley provenga de Dios como legislador, sino como creador, origen del ser y del bien. No obstante etimológicamente sugiere heteronomía, y hay que explicarla tanto, que quizá sea mejor olvidarla.

Tampoco la autonomía está libre de riesgos y malentendidos, pues la autonomía ha favorecido y justificado la moral burguesa, ligada a clases medias ascendentes y al liberalismo económico social

¹⁰¹ M. VIDAL, "La Fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad", en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 203. También en "Fundamentación de la ética teológica" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 241-242.

¹⁰² M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 544-545.

y político. También el discurso moral autónomo privilegia una estimativa moral 1) cuyo sujeto es el individuo, 2) su cauce es el optimismo y la autosuficiencia, 3) su objetivo es el progreso mediante la competitividad, insensible para con los débiles y sin reparar en los “costes humanos”¹⁰³.

Como conclusión hemos de decir que el esfuerzo para la convergencia entre ética y religión no puede negarse aunque quede todavía mucho por dialogar.

Una Ética abierta a la Religión es la que integra las “convicciones” religiosas, en nuestro caso, la fe cristiana (teonomía), en el interior del movimiento de la racionalidad (autonomía). Se corrige así el desliz kantiano de que toda “teonomía” es “heteronomía”, desliz que, al no ser corregido a tiempo, distorsiona las relaciones entre la racionalidad ética y la dimensión religiosa, e imposibilita la comprensión y el significado de la ética teológica. Creo que muchas de las mutuas incomprensiones, suspicacias y animadversiones entre “racionalidad” y “fe” tienen su origen en la incorrecta articulación entre autonomía y teonomía. La afirmación de una auténtica Ética abierta a la Religión ayudará, sin duda, a vencer esas dificultades¹⁰⁴.

5. RECAPITULACIÓN

Para M. Vidal religión y moral son realidades distintas, no contrapuestas, y que tienen que reconocerse y pueden enriquecerse mutuamente. Si la ética debe dar racionalidad a la religión así como ayudarle a concretar su dimensión moral, la religión puede dar a la ética un horizonte de sentido, aliento y esperanza.

¹⁰³ M. VIDAL, “Fundamentación de la ética teológica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 248.

¹⁰⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 801.

La ética religiosa debe reconocer la autonomía de la ética racional, colaborar con ella en el rearme moral de la sociedad y colaborar sin reticencias de ningún tipo, no por estrategia, sino por fidelidad a su propia identidad: Dios hizo al hombre libre y quiere que oriente su vida según sus propias capacidades, recibidas, pero propias. Por otra parte la ética religiosa deberá encontrar su sitio en una sociedad democrática y plural, sin privilegios y en diálogo y colaboración con todos.

La ética racional, por su parte, no tiene por qué cerrarse a una posible dimensión trascendente, sobre todo cuando la autonomía y racionalidad no estén amenazadas. La ética racional no puede abandonar su propio método, pero tampoco absolutizarlo como el único saber posible. El pluralismo exige escuchar, dialogar, sin dar por cerradas cuestiones que nunca llegan a ser evidentes.

VII. OTROS FILÓSOFOS

Son muchos los filósofos españoles que alguna vez se han pronunciado sobre la relación entre ética y religión. En la mayoría de los casos se trata de breves referencias sin detenerse a analizar los argumentos en profundidad.

E. Bonete habla de “Éticas cerradas a la religión” y “Éticas abiertas a la religión”, en el primer caso sitúa a V. Camps, E. Guisán, F. Savater y J. Muguerza, y en el segundo a J. Gómez Caffarena, A. Cortina y C. Díaz¹. La relación no es exhaustiva, pero nos da una idea del panorama.

V. Camps reconoce que durante siglos la ética ha estado determinada y formada por la religión² pero hoy ya no tiene esos apoyos trascendentes. Gracias a la secularización a que se ha visto sometida la religión, la ética ha venido a sustituir a la religión que ha quedado convertida en un asunto privado.

Recuerda nuestra autora cómo Rousseau echaba en falta una religión civil, laica, pues en la sociedad contractual y racional hace falta un sentimiento común similar al religioso, a fin de que prospere la formación de una voluntad general. Pero inmediatamente se suma a la crítica de Salvador Giner: es consciente del problema de Rousseau –debe formarse un sentir común que recomponga las desintegradas sociedades civiles que conocemos- y de que en nuestras

¹ E. BONETE, “Éticas cerradas a la religión en la filosofía contemporánea” en *Vida Nueva*, n. 1798 (1991) 20; “Éticas abiertas a la religión en la filosofía contemporánea” en *Vida Nueva*, n. 1799 (1991) 21.

² *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1988, 100.

sociedades afloran sucedáneos de la religión, pero la única solución aceptable está en la ética³.

Se trata de pasar de la heteronomía religiosa (Dios garantiza las normas) a la autonomía ética (haz lo que se debe hacer y no sólo lo que se te antoje). En *La imaginación ética* (1983) sostiene que la mayoría de los sistemas éticos mantienen un anhelo de absoluto y trascendencia similar al religioso. El pensamiento religioso y metafísico pretende dar sentido al mundo; las éticas trascendentales no están muy lejos de esas pretensiones fundamentalistas y buscan un sustituto con el fin de mantener la distancia entre el bien y el mal y de presentar un horizonte moral al que tendríamos que dirigir nuestros pasos siguiendo ciertos criterios prácticos. Pero una ética universal y formal se ve reducida a una predicación vacía y estéril, salvo que llegue a proponer verdades derivadas de los grandes principios éticos a través de la persuasión.

V. Camps rechaza la herencia religiosa que, más o menos oculta, predomina en casi todas las teorías éticas y afirma que “la ética no puede apoyarse en nada, ni en una antropología, ni en una metafísica, ni en una religión”, sino que tiene como únicas raíces *la* “memoria ética de la humanidad”⁴.

³ V. CAMPS, “Virtualidades de una ética civil” en *Iglesia viva*, 155 (1991) 464.

⁴ V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983, 184. Debería quizá precisar más la autora en qué consiste esa “memoria ética de la humanidad” pues dudo mucho que exista una pura memoria ética de la humanidad; más bien esa memoria ética podría ser, si es memoria de la humanidad, una mezcla de éticas, metafísicas, antropologías, religiones distintas, que se han ido sedimentando con el paso de los siglos.

La ética de nuestro tiempo ha de ser sin Dios, sin revelación, porque niega la autonomía, y lejos también de principios y utopías que acaben dominándonos⁵. Para Victoria Camps, sin Dios, sin principios y sin fe en la razón, no todo está permitido. En *Virtudes públicas* propone cuál es la moral que necesitamos como ciudadanos de un país democrático y sus virtudes: solidaridad, responsabilidad, tolerancia, profesionalidad..., “en el ámbito de la vida privada, todo está permitido, no hay normas, salvo la de respetar y reconocer la dignidad del otro con todas sus consecuencias”⁶: la moral es asunto público no privado, que se rige por los criterios, principios y derechos que nuestra sociedad acepta como tales.

Ante el documento de los obispos españoles⁷ V. Camps niega que nuestra sociedad haya perdido los criterios éticos a causa de la indiferencia religiosa y la permisividad que esa indiferencia lleva consigo. Es verdad que no se comparten ya ciertos valores respecto a la familia, el matrimonio, la sexualidad. Pero la defensa de las libertades individuales, la aspiración a la paz, el rechazo de las desigualdades, la preocupación ecológica son valores emergentes de una conciencia laica, valores que pueden reclamarse universales, no los religiosos⁸.

⁵ *La imaginación ética*, 91, 173.

⁶ *Virtudes Públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1993², 20.

⁷ Se refiere a *La verdad os hará libres. Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad* (20-XI-1990), Madrid, Edice, 1990.

⁸ V. CAMPS, “Virtualidades de una ética civil” en *Iglesia viva*, 155 (1991) 460. En esta ocasión reconoce que la raíz de esos valores es cristiana, incluso que el imperativo de Kant –“actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu

V. Camps reconoce que la religión puede contribuir a la elaboración de la ética siempre que no suponga retroceso de nuestra autonomía⁹, y reconoce también que la religión puede motivar a las personas y darles aliento espiritual, pero no ve que sea necesario creer en Dios para apropiarse el mensaje cristiano una vez que éste ha sido asumido por el liberalismo, el socialismo o los derechos humanos. Quien da sentido a la existencia humana no es la religión, sino la ética¹⁰.

En conclusión: las religiones pueden y suelen producir éticas particulares, pero la ética universal no necesita un fundamento religioso y la falta de religión no supone falta de criterios éticos. “Nadie tiene que venir a salvarnos” y “sólo la religión hecha praxis podrá dar a la existencia humana el sentido que buscamos”¹¹.

Javier Muguerza no admite el apoyo absoluto de la religión porque así se minaría la “perpleja” autonomía moral. Al igual que V. Camps formula su propuesta ética desde la perspectiva racional¹² (filosófica) sin nada que ver con la religión.

persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca únicamente como medio”, no es sino la forma secularizada del amor al prójimo predicado por el cristianismo. Y sin embargo sugiere que los valores religiosos no son universales.

⁹ *El malestar de la vida pública*, 74

¹⁰ V. CAMPS, “Religión y liberalismo” en QUINZÁ LLEÓ, X. Y J. ALEMANY BRIZ, (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, Madrid, UPCO, 1999, 209-221.

¹¹ *Ibíd.*, 221. Un buen análisis de V. Camps, F. Savater, J. Sádaba y E. Trías en A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.

¹² “La razón sigue siendo, como entonces, nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es lo que, en definitiva, nos distancia con mayor o menor pesar de nuestros predecesores. Y semejante conciencia habría de hacernos desconfiar, tanto al menos como del *irracionalismo*,

J. Muguerza se presenta a sí mismo como un hombre no religioso que cobró conciencia de la religión precisamente al perder la fe; la primera noticia de Dios para él vino a ser la noticia de la “muerte de Dios”¹³. Y a propósito de su análisis sobre L. Kolakowski¹⁴ manifiesta claramente su postura.

Como Kant decía bien, las leyes que nos damos a nosotros mismos son expresión de nuestra libertad, de suerte que la ley no sería más que la otra cara de la autonomía moral. De un tabú, en cambio, se diría que es la otra cara de la heteronomía moral, la cual supone en términos kantianos la ruina de la ética. El fantasma de la heteronomía se cierne, sobre la inextricable ligazón que Kolakowski pretende establecer entre moral y religión¹⁵.

La cuestión decisiva, por tanto, es la autonomía, o dicho de otra manera el antropocentrismo, la convicción de que la ética se ha de instalar en una dimensión “antropocéntrica”. El antropocentrismo ético quiere decir que el centro de gravedad de la vida moral es el

de los *racionalismos excesivamente ambiciosos*, que acaso sea como cuadrara describir al de Habermas” (J. MUGUERZA, “Un contrapunto ético: la moral ciudadana de los ochenta” en *Arbor* 128 (1987) 231-258).

¹³ J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, 441.

¹⁴ Se refiere a *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos 1985. Muguerza se refiere a él en *Desde la perplejidad...* Dice que Kolakowski trata en primer lugar sobre la validez epistemológica de una moralidad independiente de la religión y concluye: Si Dios no existe no podemos conocer normas éticas universales (nihilismo epistemológico, pp. 445-447). Pero aún más: sin Dios no es posible la moralidad, porque la base de la moralidad es el sentimiento de culpa que se debe a la transgresión de un tabú. Muguerza ve muy bien el dilema que plantea Kolakowski: O Dios o un mundo sin tabúes, esto es, sin cultura, esto es, sin ética. Y precisa: “ en la primera alternativa, el mundo sería visto desde una perspectiva religiosa y albergaría el pecado de los hombres, pero también la posibilidad de redención. En la segunda alternativa, se trataría de un mundo absurdo, donde no habría pecado ni castigo, pero tampoco recompensa para ninguna acción humana ni siquiera la recompensa de encontrarle un sentido del que el mundo carece. La relación entre una y otra opción corresponde a una decisión “existencial” (p.450).

¹⁵ J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad...* 450.

hombre, o mejor un hombre, esto es, un individuo, “pues sólo un individuo puede aspirar a protagonizar actos morales y sólo de las voluntades individuales dependerá, por consiguiente, cualquier legislación moral”¹⁶.

¿Es la de Muguerza una ética “cerrada” a la religión? No es religioso, no es una ética abierta a la religión en el sentido de que la ética apunte más allá de sí misma, y muchos menos, necesite de la religión para nada, pero tampoco se opone a la religión, sino que la deja al margen respetuosamente¹⁷.

F. Savater¹⁸ propone el amor propio como fundamento de la moral. Por eso rechaza las morales religiosas, en las que la voluntad divina elimina la voluntad humana. La ética se fundamenta en el “querer”¹⁹. La pregunta no es “¿qué debo hacer?”, sino “¿qué quiero hacer?”.

¹⁶ *Ibíd.*, 460. En contraposición tendríamos el teocentrismo y el titanocentrismo. El primero lleva consigo hacer gravitar la vida moral sobre la voluntad de Dios, cuya ley está por encima de la voluntad de los individuos; la moralidad sería la obligación de acatar la ley de Dios. El titanocentrismo se refiere a los hombres excepcionales cuyos actos escapan a la condición de moralmente legibles.

¹⁷ Deja de vez en cuando sugerencias curiosas en las que parece que no quiere cerrar del todo la posibilidad religiosa. Por ejemplo cuando dice “el desacuerdo con Kolakowski debería impedirnos prestar oídos a la provocativa llamada de atención de su alegato” (*Ibíd.*, 451), y en la nota correspondiente –nota 21 en p. 469– señala que sería interesante contrastar los puntos de vista de Kolakowski con la apertura de la ética a la religión de Aranguren en su *Ética* de 1958. O cuando más adelante puntualiza: “el ateísmo no es sinónimo de inmoralidad y la renuncia a la Providencia –con la admisión del riesgo de fracaso que conlleva– podría de suyo dar lugar a una forma de ética”. En todo caso la ética para Muguerza no tiene nada que ver con la religión.

¹⁸ Su obra referida a la ética: *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982; *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1982; *El contenido de la felicidad*, Madrid, El País, 1986; *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988; *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.

¹⁹ “Llamo *ética* a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actua-

Siendo la “voluntad de valor” la base de la ética, su desarrollo consiste en el “propósito activo de excelencia”, en lo cual reside la “virtud” en cuanto “tarea de héroe”²⁰. La vida moral consiste en el amor propio, no en el sentido del “egoísmo”, sino “entendido como perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas: toda ética es rigurosamente autoafirmativa y “todas las morales no pretenden sino el mejor cumplimiento de lo que somos”²¹. El amor propio, conviene precisar, no implica falta de sensibilidad ante la dignidad del “otro” ser humano; como tampoco el más abnegado amor a los demás excluye el amor propio, pues el “ama a tu prójimo como a ti mismo” presupone que cada cual se ama a sí mismo²².

F. Savater no carece de sensibilidad religiosa²³, pero en su proyecto ético no cabe referencia a la trascendencia. Él mismo se declara ateo practicante o “más bien poco religioso”. No analiza por qué la ética no puede ser religiosa pero afirma:

- Las éticas religiosas impiden la autonomía humana, se fundan en la ley divina omnipotente²⁴.

ción a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre; llamo *bien* a lo que el hombre realmente quiere, no a lo que simplemente debe o puede hacer, y pienso que lo quiere porque es el camino de la mayor fuerza y del triunfo de la libertad” (F. SAVATER, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, 10).

²⁰ F. SAVATER, *Invitación a la ética ...*, 70-93.

²¹ F. SAVATER, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988, 26-27.

²² F. SAVATER, *Ética como amor propio...*, 41-42.

²³ *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990.

²⁴ “Para un cristiano, la moral no tiene otro auténtico fundamento que la Ley de Dios” (F. SAVATER, *Invitación a la ética...*, 126).

- Son dogmáticas e imponen lo que hay que hacer por medio de representantes cualificados²⁵.
- Son contrarias al “amor propio” (para él el núcleo ético).
- La ética es autosuficiente, es la religión de los no creyentes. Y en su proyecto ético no cabe la Trascendencia:

Todo en la ética es inmanencia y humanismo, salvo la superstición: y esta misma no es sino ocultamiento por heteronomía o traición de la inmanencia y el humanismo²⁶.

A. Valcárcel califica de fanatismo a quienes “necesitan la fe para cumplir con la moral”, pues en ellos “la fe adquiere tales tintes que se sienten legitimados para destruir incluso la moral más elemental”. Según ella, los creyentes consideran peligrosos a los que no comparten su fe porque contaminan a los creyentes y contaminan el mundo, y por eso “se les puede humillar, excluir, satanizar, marcar, y en último término, matar”²⁷.

A. Valcárcel es libre para opinar que toda religión es fanatismo o que las gentes del libro humillan, excluyen y matan, aunque sería bueno que lo explicara un poco más despacio y con un análisis más completo, pero lo que no está bien es hablar de las doctrinas

²⁵ Y todavía se agrava más la heteronomía con los representantes de Dios: “Nuestra verdadera dificultad son tus representantes, porque normalmente no te diriges a los hombres de forma directa. Aquellos que hablan en tu nombre son un verdadero dolor de cabeza. Siempre nos sugieren y ordenan lo que tenemos que hacer de acuerdo con su nivel de poder” (*Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad del legado de Moisés*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, 15).

²⁶ F. SAVATER, *Ética como amor propio*, 312.

²⁷ A. VALCÁRCEL, *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, 186-187. Esta es la lógica, dice ella, con la que los fieles de las religiones del libro se han perseguido unos a otros y entre sí durante siglos.

religiosas del pecado original, los méritos y la Gracia Divina como si conociera tales doctrinas²⁸.

J. A. Marina, por su parte, propone “vivir inteligentemente”, en eso consiste la felicidad, y como en su opinión, la del hombre es una inteligencia creadora, se tratará, en último término, de vivir creado-ramente. “Todo el proceso de invención de la ética se identifica con el proceso de una inteligencia que busca la mejor de sus posibilidades, el modo más inteligente de ser inteligente”²⁹.

En contraste con Aranguren que entendía la ética abierta a la religión, Marina, la entiende simplemente abierta a la inteligencia:

La apertura fundamental es la de la inteligencia. Al expandirse en busca de evidencias amplias y fuertes aparecerá, sin duda, el tema de Dios. Tal como veo las cosas, es la creación de la órbita ética lo que justifica el uso racional de la inteligencia, y nos impone como derecho y como deber la búsqueda incesante de modos de conocer y de vivir. La responsabilidad del hombre consiste en no pararse nunca. Nuestra natu-

²⁸ Un ejemplo: “¿Pueden tener los no cristianos virtudes? Les falta lo esencial, la Gracia Divina que se consigue por el bautismo; no pueden acumular por lo tanto méritos porque están en pecado original. Algunos “parecen” virtuosos, pero no se salvarán. Si los que no se convertían podían ser considerados moralmente aceptables, si tenían virtudes, llegó a ser una seria pregunta teológica que se solía responder de dos maneras. Una, que tenían solamente virtudes humanas, insuficientes. Dos, que tenían solamente la apariencia de las virtudes. Esta segunda respuesta llegó a hacerse tan popular que incluso hoy en día hay quien la mantiene desde el fundamentalismo cristiano. Las buenas obras solo son capaces de realizarlas los fieles que han subido a la barca de Pedro (fuera de la cual no hay salvación); los demás, aunque se comporten bien, nunca alcanzarán el nivel requerido. El asunto aún se complica más si tenemos en cuenta que los cristianos poseen un tesoro de gracia, los méritos de Cristo y los santos, que sólo ellos se reparten, de manera que un cristiano puede pecar y de hecho peca, pero puede restaurar la situación previa, mientras que un no cristiano, en hipótesis, podría no pecar jamás y no salir de un estado de pecado durante toda su vida. El último ejemplo es sólo un límite (para el que la teología cristiana inventó el bautismo angélico). La convicción de la ortodoxia, desde San Agustín, es que la condición de la humanidad es el pecado: está rodeada por el pecado y no puede salir del pecado por sus propias fuerzas”. (*Ibid.*,183-184).

²⁹ J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995, 162.

raleza está definida por la inteligencia. Vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir de acuerdo con la inteligencia³⁰.

Se pregunta el autor si hay algún criterio que nos sirva para distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y como los ilustrados dieciochescos piensa que lo más aceptable es dejarse guiar por la razón³¹. Y ¿hay algún criterio de verdad? El primer criterio es la evidencia subjetiva: lo que veo lo veo³². Ante cualquier crítica siempre podré decir: Yo veo lo que veo y siento lo que siento. Esta es la situación del náufrago:

La situación del náufrago puede describirse así: pende de su evidencia subjetiva, que es un asidero muy inseguro. Es lógico que ese *deseo inteligente* que es la subjetividad humana busque solucionar este desaguisado. Necesita encontrar un agarradero más firme, pero como no hay más que lo que hay, la única solución ha sido reforzar el que tenemos, asegurar la evidencia, *corroborarla*, que significa ponerla como un roble, árbol emblemático de la fortaleza³³.

Ese agarradero firme lo proporcionan cinco criterios³⁴, con lo que la ciencia y la ética van a ser el resultado de ampliar la evidencia subjetiva con la ayuda del pensamiento.

³⁰ *Ibíd.*, 213.

³¹ *Ibíd.*, 70-76.

³² “Este es el criterio fundamental de nuestro conocimiento crítico: *Todo lo que se presenta como evidente a un sujeto exige ser admitido como verdadero por ese sujeto*” (*Ibíd.*, 77).

³³ *Ibíd.*, 85.

³⁴ Primer criterio: criterio de la evidencia directa. “Tiene más fuerza de evidencia a su favor la proposición que está confirmada por una evidencia perceptiva o sentimental”. Segundo criterio: criterio trascendental. “Si una proposición enuncia una condición imprescindible para que un hecho ocurra y ese hecho ocurre, la evidencia a favor de la proposición es absoluta. Tercer criterio: de coherencia interna y externa. “Las contradicciones internas invalidan una teoría. Una proposición resulta mejor corroborada cuando es coherente con el resto de las verdades científicas”. Cuarto criterio: de la previsión. “Una teoría tiene a su favor una gran fuerza de vivencia si es capaz de hacer previsiones exactas [...] En ética [...]”

Reconoce Marina que históricamente las religiones han suscitado gran parte de los valores éticos y han sido creadoras de sentimientos, pero se ha dado con demasiada facilidad el paso desde la religión a la moral.

No creo atentar contra el fenómeno religioso, sino al contrario dignificarlo, al decir que me parece mejor la siguiente secuencia: en primer lugar, fundamentar la ética. Uno de los deberes implicados en el derecho a la libertad inteligente es la búsqueda de las evidencias más poderosas: ahí es donde debe darse el paso a la religión si queremos que sea legítimo. En su caso, la religión modulará moralmente la ética.

¿Entonces la ética se convierte en juez de la religión? No, responde el autor, el juez es la inteligencia.

Cualquier religión tiene que ser aceptada por los sujetos individuales como verdadera. Esa decisión la toma cada uno de ellos, y es de esperar que inteligentemente. Desconocer ese momento de decisión personal es suicida para el sujeto y para la religión. La inteligencia no es un peligro para nada valioso. El peligro es la estupidez³⁵.

Más recientemente³⁶ Marina vuelve a hablar de la fe en Dios como aceptable si se mueve en un marco de valores humanos que los hombres hemos descubierto como un marco ético irrenunciable. Para él la religión es una creación cultural en cuanto constituye un sistema organizado de símbolos que orientan al ser humano hacia lo

puede sustituirse apelando a las consecuencias [...] Esto significa juzgar la bondad de un modelo ético por los efectos que produce [...], un criterio más de evaluación [...] no definitivo porque es imposible describir todas las consecuencias de una acción" . Quinto criterio: de progreso. "Tanto en ciencia como en ética, una teoría está mejor corroborada cuando supone un progreso respecto de sus competidoras. El progreso se muestra por un aumento del poder explicativo y por una mayor capacidad para resolver problemas" (*Ibíd.* , 92-97).

³⁵ *Ibíd.*, 221.

³⁶ J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001.

de algún modo absoluto. Estudia, pues, el hecho religioso desde la óptica de la inteligencia creadora³⁷.

“La ética es la culminación de la inteligencia práctica y es superior a la inteligencia teórica”³⁸. El paradigma ético de la inteligencia, según él, es superior a los paradigmas científico y religioso (en el último capítulo se encargará de mostrar por qué). Da por supuesto que la inteligencia práctica se identifica con la ética, y en cuanto a la religión, al reducirla a su dimensión creativa, considera que ha sido sustituida por un vástago parricida, la ética. Ella ha de juzgar las religiones.

A la pregunta de si es inteligente a estas alturas ser religioso, he de contestar que hay formas inteligentes y formas no inteligentes de serlo. La religión puede entenderse como el rechazo a admitir la clausura del mundo natural, pragmático, economicista y técnico. Si se entiende bien, es una actitud de rebeldía poética y creadora. No mira tanto el pasado como el futuro. Y confiere al hombre la nada trivial función de completar y dirigir las manifestaciones de la existencia (de Dios, en el sentido que he dado a esta palabra). Creo que es inteligente acceder a la religión desde la ética, no desde la credulidad. Me parece observar un lento esfuerzo de las religiones para recuperar su pureza inicial, liberarse de basura histórica y convertirse en religiones de segunda generación, es decir, en religiones éticas más preocupadas por la teopraxia que por la teología, más preocupadas por divinizar la realidad que por evadirse divinamente de ella³⁹.

³⁷ Esta óptica es importantísima, pero es reduccionista, ya que en el hecho religioso también entran en juego la voluntad, los sentimientos y el sentido vivenciado por quienes creen en la realidad trascendente que se revela misteriosamente. Sin esta perspectiva se amputa el hecho religioso.

³⁸ J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001, 201.

³⁹ J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios...* 225-226.

Al final para Marina lo más interesante de la religión es su actitud de “rebeldía poética y creadora”, y sobre todo que las religiones se renueven y dejen de ser religiosas, preocupadas por la teopraxia más que por la teología. No es lo importante que fundamenten la dignidad humana (eso pertenece al ámbito de lo privado), sino que esa dignidad sea efectiva en el ámbito de lo público⁴⁰.

Pero al final Marina termina paradójicamente invocando los valores humanistas de la tradición judeocristiana. Y nos surge una pregunta: ¿puede alcanzar esos valores una plenitud última y definitiva sin el fundamento trascendente y sobrenatural de la fe cristiana?⁴¹

J. Sádaba trata expresa y brevemente de las religiones y la moral en su *Diccionario de Ética*⁴², y reconoce que las religiones han sido fuente de moralidad y que todas incorporan un código moral a sus creencias, pero que la moral proceda históricamente de la religión no significa que sea religión. El choque entre la religión y la moral surge cuando la religión emite enunciados sobre Dios (en el budismo no pasa), o cuando la moral pretende dar juicios verdaderos (para el emotivismo, la moral consiste en actitudes emotivas, sin afirmar o negar nada); en ambos casos es posible que haya colisión.

⁴⁰ “Es indiferente que la dignidad humana se fundamente en la condición de hijos de Dios (cristianismo), de creyentes (musulmanes), de seres vivos (jainismo, budismo), en la razón (Ilustración) o en la propia humanidad (confucianismo) [...] Lo importante es que la fundamentación permanezca en el ámbito privado y que la afirmación de la dignidad, del respeto, la realización de sus exigencias, se den en el ámbito público, universal, exento de discriminación” (p. 219).

⁴¹ Más adelante volveremos a analizar más despacio el *Dictamen sobre Dios*.

⁴² Barcelona, Planeta, 1997, 121-128.

Las posibilidades de la relación son tres:

a) La moral se basa en la teología: sólo si Dios existe como legislador podemos hablar, realmente de moral. Algo es bueno porque Dios lo quiere. Lo bueno es participación de su bondad.

b) Autonomía y complementación: la religión y la moral son ámbitos independientes, pero pueden complementarse.

c) Enfrentamiento: religión y moral son incompatibles (Kierkegaard).

Y fija su postura: La fundamentación teológica no es ni necesaria, porque la moral es autónoma, ni suficiente, porque por mucho que Dios quiera, el querer de Dios no crea una obligación moral. "Del hecho de la voluntad de Dios no se sigue el deber de nada". Si Dios manda algo es cuestión que atañe a los creyentes. Si la moral es autónoma, lo es con Dios y sin Él. Conclusión: no hay que fundamentar la moral en la religión; a lo sumo, un creyente podría encontrar razones adicionales para ser moral. Por otro lado no debemos correr tras una fundamentación absoluta.

Ante el nuevo milenio⁴³, piensa J. Sádaba, que el hombre necesita recuperar su dimensión espiritual para dar un sentido pleno a su vida. Es necesaria una reflexión que dé como resultado:

- Una religión en continua evolución hacia la concordia de todos los pueblos, razas y creencias (pp. 81-116).

- Una moral responsable y pluralista (pp. 117-156).

⁴³ J. SÁDABA, *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1999.

- Una ética comprometida con la mejora de la sociedad. Y propone un triángulo mágico: amistad, solidaridad y paciencia (pp. 157-204).

Cuando habla de religión no se refiere a ninguna en concreto, sino más bien al núcleo de la religión, que según él, es la admiración ante la existencia y consiste en pocas palabras, por no decir en ninguna.

¿Debe algo la ética a la religión? Al margen de la posible ligazón histórico-genealógica de la religión y la ética, hay que decir que la moral, en su justificación, es independiente de la religión.

Pero eso es sólo una parte de la verdad. Porque la moral, cuando avanza sin miedo, segura de sí pero consciente de que pende del hilo frágil de una existencia como la humana, tendría que confesar que, una vez llegado al límite o cesación, no dice ya nada. Más aún, se salda, en buena medida, como un fracaso. Porque, después de tanto esfuerzo, poco es el premio que se nos da. ¿Quiere esto decir que ha de abrirse, en consecuencia, la moral a la religión? Parece que sí. ¿Significa esto último que es la religión la que le da la solución que ella misma no contiene? Parece que no⁴⁴.

Esta es la situación. Por una lado, la moral, tiene que confesar que no está en su mano resolver el bien o mal llamado sentido de la vida (accede así, siquiera de puntillas, al dominio o la dimensión religiosa). Por otro lado, la religión a la que hacemos referencia, sin embargo, no afirma nada, no es positiva, no se resume en teología

⁴⁴ J. SÁDABA, *El hombre espiritual.*, 143.

alguna. Sólo queda, por tanto, la brecha, la manifestación de una falta o carencia a la que no podemos poner remedio⁴⁵.

En su último libro establece como principio fundamental de la bioética que “el ser humano autónomo es, en sí mismo, un ser respetable y con derechos que nadie puede eliminar”. Por eso la clonación tendrá que dar garantías de que no se va a usar el ser humano como medio⁴⁶.

Los disgustos de la religión con la bioética se deben a que, según algunos teólogos, con las nuevas biotecnologías estamos “jugando a Dios”. Si “jugar a dioses” significa que podemos modificar la materia y a nosotros mismos, ¿qué hay de malo en ello? Si no se daña a nadie, no hay por qué poner barreras. La ingeniería genética y la clonación abren un mundo inédito y la reproducción cambia esencialmente: en lugar de seguir obedientemente lo que la naturaleza nos ofrece, es posible dirigir nosotros la procreación, con lo que el dominio del hombre cambia espectacularmente. Las Iglesias temen que difumine la línea entre lo que crea y lo creado; si se hace borrosa la idea de creación se viene abajo el edificio teológico.

El ser humano, imagen y semejanza de Dios, es el privilegiado por el creador, superior y dueño de todo. ¿Qué tiene el hombre que lo hace superior a la materia orgánica e inorgánica? Su alma

⁴⁵ Se sitúa así el autor en una sugerente situación: la ética está abierta a la religión, pero la religión no tiene nada que responder ni decir, con lo que más que una ética abierta a la religión es una ética simplemente abierta a lo inefable.

⁴⁶ J. SÁDABA, *Principios de bioética laica*, Barcelona, Gedisa, 2004, 52-53. No deja de ser curioso el título en un autor para quien hablar de “ética laica” es redundante (*Diccionario de ética...* 28).

espiritual, pero no sabemos ni cómo ni cuándo se produce la fusión del alma espiritual. Los católicos se aferran a la idea de que en la unión de los gametos ya podemos detectar el ser humano en cuanto tal; es decir, la persona humana. Y sobre todo un gran punto de colisión: frente a los que creen que el nacimiento es un dato más y los valores se adquieren dentro de la comunidad humana, ellos piensan que la vida es un don de Dios y que a Él pertenecemos⁴⁷. ¿Qué lugar deben ocupar las ideas religiosas en la sociedad?

Unos piensan⁴⁸ que la religión debe ser escuchada de modo privilegiado porque la creencia religiosa es un factor cuantitativa y cualitativamente decisivo en la vida de la gente. Además la moral cristiana puede ayudarnos donde tenemos dudas o se puede transgredir fácilmente la dignidad humana.

Para otros las creencias sobrenaturales son un estorbo o al menos innecesarias en una sociedad que se rige por la razón y por

⁴⁷ J. SÁDABA, *Principios de bioética...*, 87. Precisamente la concepción de la vida humana es lo que lleva a soluciones divergentes y enfrentadas, por ejemplo, en el problema de la eutanasia. Para el autor hay dos razones favorables a su permisibilidad: La primera contrapone la autonomía a la heteronomía. "Si la moral moderna rompe con la heteronomía y soy yo el que decido, entonces no se ve por qué hay que mantener el hilo de la vida cuando todas las circunstancias hacen razonable el cortarlo. Si soy un don de algún ser superior o si mi existencia está hipotecada a otro poder, se comprende que no sea dueño de mi vida. Pero una moral que se basa en sí misma no reconoce tales supuestos. De ahí que la eutanasia se deduzca de los derechos conocidos como de primera generación, es decir, la libertad. Además, no está nada claro eso de que la vida es un don. Porque si es un don para mí entonces puedo, con todo propiedad, devolver el regalo". La segunda resalta la inmoralidad de permitir el sufrimiento humano de cualquier criatura. El sufrimiento no tiene sentido salvo para espiar una culpa o hacer mérito para una vida futura, pero eso ya no cabe en una ética laica. Es tarea de la ética eliminar el sufrimiento.

⁴⁸ *Ibíd.*, 75-76.

los valores que vamos construyendo. Introducir la religión sería un elemento extraño en la discusión.

Postura intermedia: los creyentes tienen derecho a ser escuchados si sus argumentos se basan en la razón, independientemente de cuáles sean sus convicciones íntimas o del origen de tales argumentos. Su palabra es una más dentro de las muchas que compiten en una sociedad global. Además la bioética tienen vocación de universalidad y si quiere ser universal necesita el máximo consenso entre opiniones, culturas e ideologías diversas.

¿Es posible una bioética universal que no tenga que buscar algún refugio trascendente? Pensamos, dice el autor, que es posible.

No estamos obligados a huir de este mundo para atrincherarnos en el otro. Nuestra condición es limitada, la ética, humana como es, está rodeada de incertidumbre y nadie nos garantiza que seamos certeros en nuestras decisiones. Quien, alegando que no resiste dicha condición, abandona la moral y se instala en la teología, tal vez esté hipotecando su libertad, colocándose en una ciega seguridad⁴⁹.

J. Sádaba prefiere las incertidumbres de la ética a la seguridad de la fe hipotecando su libertad. La religión, si quiere decir algo a la ética habrá de disipar esos temores, respetar la autonomía y la libertad humanas y evitar todo atrincheramiento. La apertura de la ética a la religión no puede significar algo así como abrir las puertas y ser invadido y aniquilado.

Al contrario que los anteriores, C. Díaz viene reivindicando una ética abierta y entrelazada con la religión. Entiende la autonomía

⁴⁹ *Ibíd.*, 72-73.

como “autonomía teónoma” (*El sujeto ético*, Madrid, Narcea, 1983) similar a los teólogos moralistas. Frente a la “ética autocéntrica” defiende una “ética de la gratuidad” (categoría de sabor religioso) en *Contra Prometeo* (Madrid, Encuentro, 1980).

Entiende que la ética cristiana acepta que:

- Es posible una ética humana, personal y cívica en cualquier hombre con fe o sin fe, dentro o fuera de la Iglesia; porque todos somos imagen de Dios.
- Aunque considere a la moral evangélica como expresión plena de la revelación de Dios al hombre, no le lleva a despreciar, ignorar o dejar de admirar las grandes creaciones de hombres e instituciones ajenas o distantes de la fe.
- Considera a tal ética como la única posible allí donde la palabra de la revelación positiva no ha llegado y el camino único normal de salvación para el hombre, que siempre ha de oír a su conciencia, formarla, ensancharla cuanto pueda, vivir y morir conforme a ella.
- La ética cristiana es capaz de aportar y actuar en colaboración con otros grupos humanos, sin reclamar primacía alguna.
- El cristiano ve en la ética civil una magnífica oportunidad histórica para que la ética teológica, histórica y cristiana se acredite junto a ella y en confrontación con ella. Allí donde hay pluralidad hay posibilidad real de diferencia.
- La ética cristiana comparte los imperativos generales de la ética civil en España: incrementar una educación moral, la

necesidad de una moralización de las relaciones sociales, la superación de todos los clasismos, insolidaridades, inculturas, diferencias regionales y sociales, la opción prioritaria por la paz, la libertad, la justicia, la igualdad y la fraternidad, la lucha contra el paro, contra el terrorismo y la crisis económica⁵⁰, etc.

Pero estima C. Díaz que la ética civil es insuficiente:

Porque una ética sin religión de amor no se sostiene en sí misma. Porque Dios no es la espina del hombre, sino al contrario: al pretender el hombre arrancarse esa supuesta espina que no lo es, arranca el propio corazón del hombre. Porque sólo habrá ética cívica pública si además hay ética civil privada, la cual, para serlo, ha de ir mucho más allá de la justicia, caminando hacia la caridad, hacia el abandono de uno de los dos empleos, hacia la puesta en común del dinero, hacia el perdón de las ofensas, hacia el cuidado de los tontos y de los viejos, hacia la fidelidad en el compromiso asumido, hacia el respeto de la vida desde el primer instante, hacia el perdón de uno mismo, y para todo eso es necesario el reconocimiento de Dios⁵¹.

Recuerda el autor a Apel, Habermas y Rawls, pero ve que sus posturas no inciden en el mundo de los pobres, y su filosofía “parece oficio destinado al descubrimiento de ontologías del ente ficticio o similares”⁵². Califica la ética dialógica de procedimentalismo y formalismo de guante blanco: en el fondo es que la razón dialógica se comporta como una ética débil en su realización. Y todo a causa de la disimetría de la razón dialógica: “en el Norte el hombre es un ser relativamente absoluto; en el Sur es –para el Norte- absolutamente

⁵⁰ C. DÍAZ, “Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 38.

⁵¹ *Ibíd.*, 31.

⁵² *Ibíd.*, 32.

relativo”⁵³. A lo máximo que llega el discurso dialógico con el espaldado mojada es al diálogo de las dos barcas, el Norte desde su confortable barca da consejos al Sur de cómo ahogarse sin dolor y sin armar mucho ruido.

Y concreta cómo entiende el diálogo:

Es inevitable dar el salto vocacional hacia un diálogo real que excluya otros diálogos; el diálogo desde el rostro del otro (rostro es aquello cuya presencia me pide auxilio) excluye ya el inacabable diálogo sobre el diálogo, sinrazón de la pretendida razón suficiente. En realidad hoy no existen sino dos diálogos posibles: el diálogo Norte/Sur y el diálogo hombre sin Dios/hombre con Dios. Y quien opta por Dios opta por el Sur, porque (séanos permitida la licencia mitogeográfica) Dios mora en el Sur⁵⁴.

Y no podemos cerrar esta breve panorámica sobre los filósofos sin referirnos a la nueva situación en que la posmodernidad coloca a la ética y a la religión. No podemos seguir hablando de éticas abiertas o cerradas a la religión, sino de una nueva situación en la que la estética sustituye a la ética⁵⁵ y la religión es otra cosa distinta a lo que venía siendo hasta ahora.

Si la modernidad se caracterizó por la fe en el progreso ilimitado de la humanidad, la Postmodernidad considera que el progreso

⁵³ C. DÍAZ, “Del personalismo procedimental al personalismo” en GALINDO GARCÍA, A. (Ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 106 y 112. La ética dialógica está muy interesada en “el decorado vexiológico, el reparto simétrico de espacios para las delegaciones contendientes, la geometría de las reglas, el discurso del método, la neutralidad de los lenguajes, la asepsia en el corazón mismo de la virulencia en todos los sentidos y en todos los terrenos, todo muy cartesiano” (p. 106).

⁵⁴ C. DÍAZ, “Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 40.

⁵⁵ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Postmodernidad” en MORENO VILLA, M., (Dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 969.

es un espejismo e incluso que se ha evaporado la historia. La historia es un invento de los historiadores que han seleccionado los acontecimientos para dar unidad al relato. No hay otra cosa que las pequeñas historias individuales de cada uno que se entrecruzan sin que tenga sentido el conjunto.

No venimos de ninguna parte ni vamos a ninguna parte; cada uno puede ir donde quiera, porque no hay una dirección mejor que otras. Y si no se espera nada del futuro, lo mejor será vivir el presente: buena mesa, goce sexual, vacaciones, apariencia juvenil... si el hombre moderno estaba obsesionado por la producción, el postmoderno lo está por el consumo.

La crisis de militancia política y sindical pueden ser muestra de la indiferencia ante las cuestiones de la vida colectiva, mientras aumenta el interés por el cuidado del cuerpo, la terapia de los sentimientos, la pedagogía del contacto, los grupos de encuentro...

La postmodernidad lleva consigo el abandono de las cosmovisiones filosóficas, políticas o religiosas que movilizaron a los hombres modernos. Hay que despertar del sueño dogmático de la razón: un sujeto finito, empírico, condicionado, nunca puede establecer lo incondicionado, lo absoluto. Y al destronar la razón surgen la subjetividad y el sentimiento. El postmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, las opiniones son modificables rápidamente.

No es extraño que en la postmodernidad vuelva el tema de Dios, pues fueron los modernos quienes lo desterraron. Pero no puede volver como el Absoluto, Incondicionado, que ha de ser ama-

do con “todo el corazón”. El hombre postmoderno prefiere el sincrismo religioso que combina ideas y creencias de aquí y de allá, o elige lo que más le gusta en el supermercado religioso. Y con Dios vuelven los brujos (esoterismo): chamanismo, tarot, kábala, alquimia, teosofía, sufismo...

J. Rubio Carracedo sintetiza así el reto que la postmodernidad lanza a la ética:

1º.- Crítica del “fundamentalismo” en la justificación moral en cuanto “metarrelato” pseudoreligioso que es preciso desenmascarar desde el descreimiento mediante la ironía.

2º.- Rechazo de toda pretensión metafísica por la verdad.

3º.- Denuncia de los abusos de la racionalidad teleológica en cuanto razón instrumental colonizadora del mundo vital, para sustituirla por una hermenéutica y una retórica individuales, que niegan la relevancia de los saberes especializados.

4º.- Repulsa de la ética de principios y de normas como guía de la conducta para poner el énfasis sobre la responsabilidad contextual y situada.

5º.- Igualmente, denuncia las ilusiones emancipatorias que la ética política otorga a la verdad científico-técnica en cuanto liberadora de los hombres, siendo en realidad lazos de control social. Los mismos derechos humanos constituyen una forma refinada de disciplina social y administración pública. La verdadera emancipación se encuentra únicamente en una estética sin reglas y en la utilización libre de la retórica de las relaciones sociales.

6º Por último, el postmodernismo censura todo optimismo político, sin excluir la democracia, como una forma especialmente peligrosa de alienación inducida por los poderes públicos. Ante la realidad proteica del poder sólo cabe un escepticismo lúcido, un socioanálisis desenmascarante y un pesimismo resignado que permite al individuo refugiarse en la prosecución de su felicidad privada, renunciando definitivamente no

sólo a toda tentativa utópica, sino también a las ilusiones de emancipación política y del Estado social⁵⁶.

Ética y religión en la postmodernidad ya no son lo que eran, pero la historia no se detiene. Si la modernidad es el tiempo de la razón, el trabajo, el mérito, la lucha por una sociedad más justa, el futuro, etc., y la posmodernidad apuesta por el sentimiento, el disfrute, la vida privada, el presente... ¿No estaremos necesitando una síntesis que recoja lo mejor de cada cultura? ¿Tenemos derecho a soñar –tanto en la ética como en la religión como en la relación entre ambas- con superar los escollos de la ética y religión premodernos, modernos y postmodernos?

⁵⁶ J. RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, 28-29.

VIII. OTRAS ÉTICAS

Aunque suponga salirnos por un momento de los autores españoles, hemos de hacer mención a otras éticas que de alguna manera han influido sin duda en las reflexiones de nuestros autores. Me refiero concretamente a la ética de la liberación, a la ética secular de la teología radical o de la muerte de Dios y al proyecto de ética mundial promovido entre otros por H. Küng y el Parlamento de las Religiones del Mundo.

La crítica de C. Díaz a las éticas dialógicas estaba sin duda influenciada por la nueva sensibilidad que ha marcado la teología de la liberación, como todo reconocimiento de la autonomía de la ética desde las filas cristianas no es ajeno a la teología de la muerte de Dios, aunque la propia teología católica tenga sus propios recursos para entender y justificar dicha autonomía.

En línea con el Parlamento de las Religiones del Mundo podemos contar los trabajos del Centro UNESCO de Cataluña, sobre todo los seminarios de Barcelona de 1993 y 1994¹, y el Foro de Religiones que tuvo lugar dentro del Foro de Barcelona del 7 al 13 de Julio de 2004.

¹ *The contribution by religions to the culture of peace/La contribution des religions à la culture de la paix. Papers presented an the UNESCO Seminar in Barcelona from Abril 13th to 18th 1993*, Barcelona, Centro UNESCO de Catalunya, 1994. Y *The contribution by religions to the culture of peace/La contribution des religions à la culture de la paix. Papers presented an the UNESCO Seminar in Barcelona from Abril 13th to 18th 1994*, Barcelona, Centro UNESCO de Catalunya, 1995.

1. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La “ética de la liberación” nace en la década de los 60 asumiendo los grandes temas de las éticas filosóficas “desde las perspectivas de las víctimas de la historia”². De modo análogo se habla de “filosofía de la liberación”, en cuya constitución³ intervinieron factores políticos, sociales, económicos y religiosos. Un factor religioso importantísimo fue la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en Medellín (Colombia) en el año 1968 y en cuyos documentos se insiste en la necesaria liberación de la situación en la que viven las masas populares del continente. Nació así la “Teología de la Liberación” de la mano del teólogo peruano G. Gutierrez⁴.

No vamos a entrar en discusión de fechas ni primacías, pero es indudable la unidad de origen y la relación profunda entre la ética, filosofía y teología de la liberación. Dicho de otra manera: es muy difícil hablar de ética de la liberación sin conocer la teología de la liberación⁵.

En principio los teólogos de la liberación no se han preocupado del tema ético en el sentido de hacer una moral propia y reflexio-

² E. DUSSEL, “Ética de la liberación” en MORENO VILLA, M., (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 453.

³ M. Moreno Villa señala como fecha de nacimiento el año 1970, en el *II Congreso Nacional de Filosofía* celebrado en Argentina (“Filosofía de la liberación” en MORENO VILLA, M., (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 552.

⁴ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1984.

⁵ Enrique Dussel, por ejemplo, que es uno de los autores más conocidos es teólogo, filósofo e historiador. Aunque la mayor parte de su obra sea filosófica sus raíces son teológicas.

nar sobre su fundamentación, método, etc⁶. y con el paso del tiempo algunos de fuera de la teología de la liberación han querido utilizar el tema ético para reducir la teología de la liberación a una moral social. No obstante, la teología de la liberación impulsa una ética propia y es mucho más que una moral o doctrina social. Con el paso de los años llegaremos a ver que la ética de la liberación es cada vez menos teológica -incluso nada religiosa-. La autonomía de la filosofía y la teología será cada vez más evidente.

La teología de la liberación es un modo de hacer teología y consiste en hacer teología desde el lugar del pobre⁷. No es ajena del todo a la evolución del pensamiento ético-social cristiano, pero supone un nuevo modo de pensar y de ser. Nace de un encuentro con Dios dentro de la historia; la fe se encuentra con la injusticia y la miseria y no se contenta con el asistencialismo, ni siquiera con el reformismo⁸.

Reflexionar a partir de la praxis, dentro del inmenso esfuerzo de los pobres junto con sus aliados, buscando inspiración en la fe y en el evangelio para el compromiso contra su pobreza a favor de la liberación inte-

⁶ Sin embargo, también es patente la existencia de estudios, parciales y globales, sobre la Teología moral dentro de la Teología de la Liberación, de tal manera que con razón se puede hablar de una "ética de la liberación", entendida como el discurso teológico-moral sobre las implicaciones éticas de la praxis liberadora de los cristianos. F. MORENO REJÓN, "Ética de la liberación" en M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, 253-267; M. H. YÁNEZ, "Ética de liberación. Aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas de futuro" en *Stromata* 49 (1993) 109-183; E. DUSSEL, "Ética de liberación" en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo 1997, 453-461; ID., *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, 1998.

⁷ L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1986.

⁸ L. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1986, 10-15.

gral de todo hombre y del hombre entero, eso es lo que significa la teología de la liberación⁹.

Desde el lugar del pobre sólo es válida la lectura ética: se lee la realidad social con ira y con pasión. La ética de la liberación brota de la indignación moral, y leer éticamente la realidad es sentir y consentir la injusticia; es padecer y compadecer la miseria de los oprimidos. El creyente detecta la injusticia estructural y la nombra con la valoración religiosa de pecado¹⁰.

El esquema básico de la teología de la liberación es el de ver, juzgar y actuar, a lo que denominan mediaciones socio-analítica, hermenéutica y práctica¹¹ y consisten en:

1. Ver el mundo desde el lado del oprimido y analizar por qué el oprimido es oprimido (mediación socio-analítica)
2. Juzgarlo desde el lado de Dios: cuál es el plan divino con relación al pobre (mediación hermenéutica).
3. Descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios (mediación práctica).

Hacer teología desde la praxis lleva consigo un conocimiento nuevo de Dios: el Dios vivo toma partido por los oprimidos contra el faraón, Jesús asumió la opresión para liberarnos, el Espíritu es el "Padre de los pobres" presente en la lucha de los oprimidos, la Iglesia es señal e instrumento de liberación, los derechos del pobre son

⁹ L. BOFF, *Cómo hacer teología...*, 17.

¹⁰ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 532.

¹¹ L. BOFF, *Cómo hacer teología...*, 35.

derechos de Dios, la fe implica una práctica liberadora, etc.¹² No hay más que una historia, que es la Historia de la Salvación. Y la salvación se entiende en sentido integral (personal y social), y se inicia en la liberación de toda alienación interna y opresión externa. Liberación integral que va de lo educativo a lo socio-político¹³.

M. Vidal, con otros autores, piensa que en la teología de la liberación hay un vacío ético porque de una parte se rechaza la ética tradicional (moral individualista, del orden y la sumisión, de principios universales), y de otra porque la inspiración marxista ha ayudado más al análisis de las leyes del proceso histórico-dialéctico que a construir una reflexión filosófica propia donde reformular los valores éticos desde la propia situación¹⁴.

Los teólogos de la liberación reconocen que en los años iniciales la moral fundamental tenía un desarrollo menor que los temas teológicos fundamentales (Dios, Cristo, Iglesia, pastoral, espiritualidad)¹⁵, pero no son pocos los estudiosos de la teología y filosofía moral: B. Leers, J. Snoek, A. Moser y M. F. dos Anjos (Brasil), E. Dussel y J. C. Scannone (Argentina), A. Munera y L. J. González

¹² L. BOFF, *Cómo hacer teología...*, 59-80.

¹³ M. VIDAL, *Moral de actitudes III*: 130.

¹⁴ M. VIDAL, *Moral de actitudes III*: 129. Sin embargo, aún echando en falta la necesaria reflexión filosófica y reformulación de valores éticos propios en un primer momento, no deja de reconocer que "la mejor forma de entender y vivir el *êthos* social cristiano hoy es hacerlo a través del esquema teórico-vivencial de la "ética de la liberación" (III: 127).

¹⁵ F. MORENO REJÓN, "Moral fundamental en la teología de la liberación", en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1994², I: 274.

(Colombia), T. Mifsud (Chile), F. Moreno Rejón (Perú) y E. Bonnín (Méjico)¹⁶.

Teología y ética de la liberación son distintas, pero no ajenas la una a la otra, porque se necesitan mutuamente: la teología necesita una mediación ética, pero no se reduce a ella; y la ética necesita de la teología como horizonte de referencia significativa. Por eso el encuentro de la teología de la liberación con la ética social promete ser enriquecedor, porque la teología de la liberación puede llenar así su vacío ético, y al mismo tiempo la ética social ganaría mucho situándose en las coordenadas metodológico-temáticas de la teología de la liberación¹⁷.

En la ética de la liberación -como en las opciones metodológicas de la moral social cristiana que hemos visto un poco más arriba- se trata de integrar convenientemente las aportaciones de la mediación socio-analítica (conocer los fenómenos sociales y su estructura), la mediación filosófico-metafísica (racionalidad filosófica: visión del hombre, el mundo y la historia) y la mediación hermenéutico-teológica (primacía de la Sagrada Escritura como fuente de la teología e interpelación para el teólogo)¹⁸.

Pero también hay diferencias con la ética social cristiana: así, por ejemplo, la ética de la liberación está mucho más conectada con la experiencia cotidiana del pueblo y menos preocupada por princi-

¹⁶ F. MORENO REJÓN, "Moral fundamental...", I: 277.

¹⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes III*: 134-136.

¹⁸ F. MORENO REJÓN, "Moral fundamental...", I: 280. Obsérvese el papel de las ciencias sociales, la filosofía y la teología, que no es intercambiable. Todos son importantes y cada una tiene su ámbito propio.

pios atemporales, por otra parte, el lenguaje de la ética de la liberación es más narrativo y preocupado por transmitir una experiencia más que por los moldes académicos; y también en muchos casos hemos de notar la espiritualidad, pues la ética de la liberación es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en el servicio del pobre¹⁹.

Hay más diferencia aún en el hecho de que para la ética de la liberación la clave de su estructura como modelo moral es la dialéctica opresión-liberación en distintos niveles de significación:

- En el económico, social y político: pueblos y sectores que aspiran a liberarse de estructura y sistemas opresores.
- En el histórico-utópico: el hombre que lucha por ser dueño de su destino buscando el hombre y mundo nuevos.
- En el teológico: Cristo libera al hombre del pecado, alienación radical y origen de toda opresión²⁰.

¿Cómo podría ser el esquema básico de una ética social cristiana de liberación?

1. Debe partir desde la opresión y la injusticia. No se puede iniciar desde el lado del poder. El que padece la injusticia puede comprender y realizar de verdad el *êthos* social cristiano: crear situaciones humanas cada vez más justas.

¹⁹ F. MORENO REJÓN, "Moral fundamental...", I: 285-286.

²⁰ F. MORENO REJÓN, "Moral fundamental...", I: 283

2. La ética cristiana no debe entrar en el juego de las ideologías; debe sospechar y oponerse a los intentos de convertir los valores en justificadores de estructuras injustas.

3. La muerte y resurrección de Jesús es fuerza moral y es la estructura ética de la comunidad. En su muerte por defender la justicia se hace presente el gran rechazo a toda explotación del hombre, y en el resucitado se hace verdad el supremo ideal de la justicia de Dios que rehabilita al débil y oprimido.

4. La ética social cristiana debe expresarse mediante la crítica (rechazo global a todo sistema de injusticia) y la utopía (adelanto en la esperanza del ideal de justicia).

5. La ética social cristiana ha de conjugar el “*êthos* revolucionario” con el “*êthos* reformista” de transición. El orden establecido es injusto y hay que crear uno nuevo; a veces no es buena la radicalización, pero la reforma es un camino de transición siempre provisional, no es un estado, sino un paso²¹.

La ética de la liberación según va adquiriendo fisonomía propia va ayudando a que se renueven tanto la moral católica posconciliar como la misma ética, por ejemplo la ética discursiva.

La moral renovada postconciliar tiene como interlocutor al hombre nacido de la modernidad, marcado por la secularización y los problemas de la sociedad de bienestar, en cambio el interlocutor de la ética de la liberación es el pobre; se trata de reflexionar desde

²¹ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 538-539.

el pobre, con los ojos del pobre, desde las víctimas. Y además implica reflexionar desde las mayorías de un pueblo oprimido y creyente.

La moral católica renovada es una moral cuya categoría preferencial es la persona y su autonomía; para la ética de la liberación, en cambio, la categoría preferencial es la no-persona. Hay coincidencia si decimos que se trata de la “persona-en-situación”, pero no es lo mismo que “pobre” sea adjetivo o sustantivo. Ser pobre es un modo de ser persona.

La moral renovada se preocupa de cómo ser buenos en esta sociedad, y la ética de la liberación de cómo hacer buena esta sociedad, que en esto consiste ser bueno²².

No cabe duda de que la ética de la liberación es algo distinto. E. Dussel ve la diferencia en el fundamento mismo de la eticidad, porque la ética de la liberación no se fundamenta en la ley (la ley natural como expresión de la naturaleza debe ser repensada porque la esencia humana es dialéctica y progresivamente conocida, pero nunca del todo), ni se fundamenta en el valor (tampoco puede ser criterio absoluto porque el valor es la fetichización de la mediación: vale en cuanto “medio” actual o posible para el fin), ni tampoco en la virtud (para el burgués el ahorro es una virtud, para el medieval era pecado y vicio). ¿Qué criterio nos permite discernir si un hábito es virtud o vicio?

El principio supremo y absoluto de la ética reza: “¡Libera al pobre!”. Este principio es absoluto porque regula la praxis siempre,

²² F. MORENO REJÓN, “Moral fundamental...”, I: 282.

en todo lugar y para todos. “¡Libera al pobre!” supone: a) la denuncia de una totalidad social, de un sistema cerrado que excluye y produce al pobre; b) un opresor que produce al pobre y al excluido; c) la existencia del pobre, hecho injustamente pobre y, por ello, empobrecido; d) tener en cuenta los mecanismos que reproducen el empobrecimiento; e) el deber ético de acabar con tales mecanismos; f) la necesidad de construir una vía de salida del sistema excluyente, y, finalmente, g) la obligatoriedad de realizar el nuevo sistema en el que tendencialmente todos pueden caber en la participación, en la justicia y en la solidaridad²³.

Desde la óptica del pobre surgen objeciones a la ética del discurso.

Nunca podrán *todos* los afectados ser partícipes reales (ni siquiera por representación), pero esto no por una dificultad empírica como, por ejemplo, el no poder invitar a todos. No. La no participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional *inevitable*. Ya que siempre habrá (y no podrá no haber algún tipo de) *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*²⁴.

Lo que nos enfrenta a una contradicción: a) todos los afectados tienen derecho a la participación, b) siempre hay algún afectado-excluido²⁵.

²³ E. DUSSEL, “¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales?” en *Concilium* 170 (1981) 521-524. ID., *Ética comunitaria*, Madrid, Paulinas, 1986, 86.

²⁴ E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, 413.

²⁵ A. Cortina es sensible a esta problemática y defiende que “hay que indagar los mecanismos reales por los que en cada diálogo hay excluidos y cambiarlos para que puedan pasar a participar realmente” (“Ética filosófica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 159). Puede

Precisamente los afectado-excluidos son los afectados que importan a la ética de la liberación, los que viven en situaciones límite: la dominación sobre las mujeres, las razas discriminadas, las culturas indígenas asfixiadas, los procesos de opresión, los estados en situación de no-derecho en el mundo, guerras sucias de Argentina, Brasil, Chile, etc.

¿Ha aportado algo la ética de la liberación en las cuestiones acerca de la relación entre ética y religión? Ya el hecho de nacer y desarrollarse en el ámbito de la teología de la liberación pone de manifiesto, en primer lugar, cómo la fe cristiana se ocupa de los problemas reales de los hombres y ayuda a superarlos.

Los análisis económicos, sociales o políticos son objeto de las ciencias respectivas. La fe tiene en cuenta esos análisis y juzga la realidad desde el lado de Dios. La fe puede aportar razones para superar la injusticia, fuerza moral para acabar con la explotación, la luz que brota de la muerte y resurrección de Cristo liberador del pecado, alienación radical y origen de toda opresión. La fe puede ofertar esperanza y la utopía del nuevo cielo y tierra nueva.

Por otra parte la ética de la liberación también puede hacerse al margen de la fe. Hoy de hecho podemos hablar de ética de la liberación tanto cristiana como laica. Prueba de ello pueden ser los escritos de L. Boff; lo recordamos como notable teólogo de la liberación y hoy habla de ética sin ninguna referencia cristiana.

No hay que ser cristiano para constatar que el 20 % de la población mundial consume el 83% de todos los productos y servicios, o que los 225 individuos más ricos del mundo tienen una riqueza igual a la renta del 47% de la población mundial. Como tampoco tiene nada que decir o no decir la fe para constatar que “nosotros somos las víctimas de un proceso y de decisiones que son tomadas sobre nosotros y en contra de anhelos y propuestas que a nuestros pueblos les gustaría participar en su formulación”²⁶.

¿Qué podemos o debemos hacer? Para encontrar soluciones y las fuerzas para llevarlas a cabo, la fe puede ayudar, proponer, dialogar, pero no es la única propuesta o acción posible. De hecho L. Boff propone refundar la ética y lo primero que hay que hacer es rescatar la sensibilidad ética. Una humanidad que tolera que trabajen 350 millones de niños entre 5 y 7 años es una humanidad sin sensibilidad. Poco vale trabajar sistemas de razón si falta la sensibilidad ética.

Por eso hay que refundar la ética no tanto sobre el *logos*, sino sobre la sensibilidad. No podemos renunciar a la razón porque nos deshumanizaríamos, pero no es la estructura básica del ser humano. La razón está abierta a la emoción, a la conmoción, al sentido profundo, a la dimensión del espíritu, a la comunión con la totalidad.

La definición fundamental del ser humano es “cuidado”. Es fundamental una ética del “cuidado”: implicación e interés de amor

²⁶ L. BOFF, “Hacia una ética planetaria desde el gran Sur” en TAMAYO, J. J., (dir.) *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dykinson, 2003, 242.

con los otros. Junto al cuidado tenemos la compasión: no es sentir pena, sino ir al encuentro del otro que sufre, pero no porque sufre, sino para caminar con él y alegrarse con él, no para dominarlo, sino respetando su legítima autonomía.

La solidaridad debe ser uno de los ejes fundamentales de la nueva ética. Los hombres al volver de cazar no comían la caza individualmente, sino en común. De la solidaridad nació el lenguaje y con él se organiza el mundo como valores, como arte²⁷.

Como se ve la propuesta no es específicamente cristiana, ni siquiera religiosa²⁸, tiene sin duda raíces cristianas y la fe cristiana tiene mucho que aportar al diálogo y a la búsqueda de soluciones. Quizá le esté ocurriendo a la ética de la liberación lo mismo que le ocurrió a la ética, que poco a poco fue abandonando su matriz religiosa, y le podamos aplicar lo mismo que digamos en su momento de la relación entre ética y religión.

²⁷ L. BOFF, "Hacia una ética planetaria desde el gran Sur" en TAMAYO., 247-254.

²⁸ *Ibíd.*, 255 propone: "Yo creo que es necesaria la espiritualidad como valor, no específicamente religioso, no como monopolio de tradiciones espirituales y religiones e Iglesias, sino como una declaración objetiva del ser humano. Así como la sexualidad, la voluntad de poder, la inteligencia son dimensiones del ser humano, también lo debe ser la espiritualidad. El ser humano como ser no sólo tiene cuerpo, tiene espíritu. El ser humano debe ser solidario y plantearse diversas cuestiones: para qué estamos aquí, hacia dónde vamos, qué se esconde detrás de las estrellas, cuál es el hilo conductor que hace que todo sea un cosmos, no un caos. Y lo hace con veneración y respeto, llámese eso Dios o el nombre que sea. Y, fundamentalmente, crea la actividad básica que está presente en todas sus dimensiones: el cuidado, la solidaridad, la dimensión de la veneración que es la adecuada a la dignidad humana".

2. ÉTICA SECULAR

Llamamos ética secular a la propia de la teología secular, también conocida como teología de la muerte de Dios, teología radical, teología sin Dios o ateísmo cristiano. Es un movimiento teológico que toma forma en 1965 y cuyos principales exponentes son Gabriel Vahanian, John A. T. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren, William Hamilton y Thomas Altizer²⁹.

La teología secular surge ante la necesidad de anunciar el evangelio en este mundo caracterizado por la incredulidad y el positivismo lógico en el campo filosófico, y hunde sus raíces en las teologías de Barth, Bultmann, Tillich y Bonhoeffer³⁰.

K. Barth (1886-1968) niega que el hombre pueda conocer a Dios con la razón; la revelación de Dios es el único modo en que puede ser conocido Dios; no hay, por tanto ningún "a priori" religioso.

R. Bultmann (1884-1976) defiende que para que el mensaje cristiano sea creíble hay que desmitizarlo, porque el mundo moderno no puede comprender las narraciones bíblicas contrarias a la visión científica del mundo. El nacimiento de Jesús, sus milagros, la resu-

²⁹ X. BATTISTA MONDIN, "La teología de la muerte de Dios", en VV. AA., *Movimientos teológicos secularizantes*, Madrid, BAC, 1973, 53. El autor hace la salvedad de que Vahanian, Robinson y Cox no se reconocen en dicha corriente; sobre todo Vahanian que en realidad es un crítico del ateísmo cristiano, pero ha contribuido tanto a la difusión de la teología de la muerte de Dios que todos los estudiosos lo asocian a ella. Más datos en A. ÁLVAREZ BOLADO, "La teología americana de la 'muerte de Dios'", en *Dios-Ateísmo. III semana de teología Universidad de Deusto*, Bilbao, Mensajero, 1968, 299-374. V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1968; excluye a Harvey Cox de los teólogos de la muerte de Dios, pero le dedica un apéndice a su *Ciudad secular* porque "no sería justo ignorarlo" (pp. 121-127).

³⁰ Seguimos también R. ANTÓN PÉREZ, *Dios Uno. Apuntes para uso privado*. Cuenca, Seminario Conciliar de San Julián, 1977, 68-74.

rección, la ascensión, son mitos. Desmitizar consiste en buscar el significado profundo que se oculta bajo los mitos.

P. Tillich (1886-1965) habla de transmitir el lenguaje religioso tradicional, y eso consiste en superar las expresiones metafísicas de Platón y Aristóteles de las que la teología se ha hecho deudora y usar el lenguaje moderno del existencialismo ontológico.

D. Bonhoeffer (1906-1945) plantea cómo Cristo puede llegar a ser el Señor de los hombres no religiosos. Ha pasado el tiempo de la religión y caminamos hacia una era no religiosa³¹. Si en un momento fue necesaria para la salvación, hoy ya no lo es; Jesús mismo no fue un hombre religioso, sino un hombre en el pleno sentido de la palabra. ¿Qué pensar entonces de la religión para las cuestiones del hombre y del mundo? Pues que la autonomía que en el siglo XIII era una tendencia (el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) ha alcanzado ya una cierta culminación³².

³¹ “Simplemente, los hombres, tal como de hecho son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de “religiosos”, no ponen esto en práctica en modo alguno; sin duda con la palabra “religioso” se refieren a algo muy distinto. [...] Pero toda nuestra predicación y teología cristianas, con sus mil novecientos años, descansan sobre el “a priori” religioso de los hombres. El “cristianismo” ha sido siempre una forma (quizá la forma verdadera) de la “religión”. Ahora bien, si un día resulta claro que este “a priori” no existe, sino que ha sido una forma de expresión del hombre históricamente condicionada y transitoria, si, pues, los hombres llegan a ser arreligiosos de una manera verdaderamente radical –y creo que más o menos, esto es ya lo que sucede actualmente (¿a qué se debe, por ejemplo, que esta guerra, a diferencia de todas las anteriores, no provoque ninguna reacción “religiosa”?-), ¿qué significa entonces esto para el cristianismo?” (D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983, 197).

³² “El hombre ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como “hipótesis de trabajo”. Esto es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas y éticas, y ya, nadie osaría ponerlo en duda; pero

La fe cristiana está en realidad en las antípodas de la actitud religiosa³³ y deben desaparecer de ella la metafísica occidental de la religión, estática y supranaturalista, el individualismo religioso, cómodo y estéril, y el *Deus ex machina*³⁴, considerado como un “tapa-agujeros”³⁵ o una farmacia espiritual.

de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose asimismo cada vez más válido en las cuestiones religiosas: se ha puesto de manifiesto que también sin “Dios” marcha todo, y tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, en el dominio humano a “Dios” se la va haciendo retroceder cada vez más lejos y más fuera de la vida; está perdiendo terreno” (Carta 9-6-44: D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 228).

³³ “El cristiano no es un *homo religiosus*, sino sencillamente un hombre, tal como Jesús, a diferencia quizá de Juan Bautista, fue hombre. No me refiero a una intramundanía banal y vulgar, como la de los hombres ilustrados, activos, cómodos o lascivos, sino a la profunda intramundanía que está llena de disciplina, en la que se halla siempre presente el conocimiento de la muerte y la resurrección. Creo que Lutero vivió en esta intramundanía” (Carta 21-7-44: D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 228). Cfr. R. MARLÉ, “Dietrich Bonhoeffer”, en P. POUPARD (dir.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987, 221.

³⁴ “Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad se trata siempre de un *deus ex machina*, al que ponen en movimiento bien para la aparente solución de problemas insolubles, bien como fuerza ante los fallos humanos; en definitiva, siempre sacando partido de la debilidad humana, o en las limitaciones de los hombres.

Semejante actitud sólo tiene posibilidades de perdurar, por su propia lógica, hasta el momento en que los hombres, por sus propias fuerzas, desplazan algo más allá los límites y Dios, como *deus ex machina*, resulta superfluo.[...] Siempre tengo la impresión de que con ello (hablar de los límites humanos) tratamos de reservar medrosamente un espacio para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en las debilidades, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y de la culpa, sino en la vida y en lo bueno del hombre. En los límites, me parece mejor guardar silencio.

La fe en la resurrección no es la “solución” al problema de la muerte. El “más allá” de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está más allá en el centro de nuestra vida. La Iglesia no se halla allí donde fracasa la capacidad humana, en los límites, sino en medio de la aldea”.(Carta 30-4-44: D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*,198-199).

³⁵ “Veo de nuevo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapa-agujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces, si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más –lo cual objetivamente es inevita-

¿Dónde queda un sitio para Dios? [...]

Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Así nuestro acceso a la mayoría de edad nos lleva a un veraz reconocimiento de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15, 34)! [...] Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos³⁶.

La clave para entender el lugar de Dios y la relación con Dios no es otra que Jesucristo. Nuestra relación con Dios no es una relación “religiosa” con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar, sino que es una nueva vida en el “ser para los demás”, en la participación en el ser de Jesús. Las tareas infinitas o

ble-, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos, y no en las que ignoramos. Dios quiere ser comprendido por nosotros en las cuestiones resueltas, y no en las que aún están por resolver. Esto es válido para la relación de Dios y el conocimiento científico.

Pero lo es así mismo para las cuestiones humanas de carácter general como la muerte, el sufrimiento y la culpa. Hoy hemos llegado a un punto en que, también para estas cuestiones, existen respuestas humanas que puedan prescindir por completo de Dios. En realidad –y así ha sido en todas las épocas-, el hombre llega a resolver estas cuestiones incluso sin Dios, y es pura falsedad que *solamente* el cristianismo ofrezca una solución para ellas. Por lo que al concepto de “solución” se refiere, las respuestas cristianas son tan concluyentes (o tan poco concluyentes) como las demás soluciones posibles.

Tampoco en esto es Dios un tapa-agujeros. Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y no sólo en los límites de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte, en la salud y en la fuerza y no sólo en el sufrimiento, en la acción y no sólo en el pecado. La razón de ello se halla en la revelación de Dios en Jesucristo. El es el centro de nuestra vida, y no ha “venido” en modo alguno para resolvernos cuestiones sin solución” (Carta 29-5-44: D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 218).

³⁶ Carta 16-7-44: D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 252.

inaccesibles no son lo trascendente, sino el prójimo que cada vez hallamos a nuestro alcance³⁷.

Y precisamente Jesucristo es quien ha roto la separación entre los dos mundos tradicionales, el divino y el humano, reduciéndolos a una única realidad: la realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo; el mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo; la realidad del mundo y la realidad de Dios están unidas entre sí. Lo cual no quiere decir confusión o identidad entre lo mundano y lo sobrenatural, lo revelado y lo racional: lo mundano y lo cristiano se impiden mutuamente “toda autonomización estática del uno frente al otro, porque se relacionan entre sí de una manera polémica”³⁸.

Pero Cristo no es un legislador, ni ha proclamado una ética abstracta, ni quiere que seamos representantes o defensores de una determinada doctrina, sino hombres, hombres reales entre los hombres. Él no se interesó, como un filósofo, por lo universalmente válido, sino por lo que sirve al hombre real y concreto. Dios no se hizo una idea, un principio, un programa, sino que se hizo hombre³⁹.

En consecuencia, la Iglesia no habla al mundo a partir de la ley natural, o la razón común al mundo, es decir, prescindiendo provisionalmente el Evangelio. Ni tampoco hay una doble moral: una para el mundo y otra para la comunidad; una pagana y otra cristiana,

³⁷ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 266.

³⁸ D. BONHOEFFER, *Ética. Edición y traducción de Lluís Duch*, Madrid, Trotta, 200, 48-51.

³⁹ *Ibíd.*, 81.

una para la esfera temporal y otra para el hombre religioso. La ley y el evangelio pertenecen a todos los hombres de la misma manera a todos los hombres. “El decálogo y el sermón de la montaña no son dos ideales éticos diferentes”⁴⁰.

Sobre estos presupuestos la teología secular defiende la tesis de que es necesario proclamar un cristianismo sin religión. ¿En qué consiste ese cristianismo? Siguiendo la estela de Bonhoeffer –ser cristiano no es ser hombre religioso, sino ser hombre-, el cristianismo ha de renunciar a lo sagrado y poner lo profano –antes despreciado- como “hontanar de todos los valores y depositario de las auténticas esperanzas espirituales”⁴¹.

Para hacernos una idea más precisa de lo que significa el cristianismo sin religión tenemos que revisar brevemente algunos de los conceptos fundamentales: Dios, Jesucristo, la Iglesia, la liturgia y sobre todo la ética.

Vahanian niega sólo la existencia subjetiva de Dios: Dios ha muerto en el corazón del hombre y en sus manifestaciones culturales. El hombre moderno, cumplida su mayoría de edad, no soporta seguir viviendo en un estado de dependencia y de control, ni tiene por qué someter su conducta a normas impuestas desde fuera, y en

⁴⁰ “No existe una doble tabla de valores para el mundo y para los cristianos, sino que existe la *única* Palabra de Dios, válida para todos los hombres, que exigen la misma fe y la misma obediencia”. (*Ibíd.*, 277).

⁴¹ T. GOFFI, “Secularización” en ROSSI y A. VALSECCHI, A. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 994. Para H. Cox Dios no se interesa por lo sagrado y la religión, sino por el mundo y la política; Él nos precede en los acontecimientos revolucionarios de la historia y nos llama a seguirlo.

consecuencia suplanta a Dios. Ya no se siente responsable de sus actos ante Dios, sino sólo ante sí mismo y ante el mundo. No quiere justificar el mal o el dolor, sino remediarlo. No acepta la realidad como le viene dada apelando a la providencia y a la justicia divina; no quiere solucionar la desigualdad social amparándose en la igualdad de todos ante Dios. La muerte de Dios es la inutilidad e irrelevancia del Dios trascendente para la vida de cada uno y de la sociedad en general. Dios no es más que una hipótesis innecesaria para explicar el mundo⁴².

Altizer niega la existencia de un Dios "otro" que dicta leyes y rige al mundo desde su soberanía absoluta. Para el cristiano radical proclamar la muerte de Dios es recordar a Cristo: Dios se ha revelado bajo una forma nueva, immanente, y la humanidad se ha liberado de la imagen tradicional de Dios, de un regulador moral extraño al hombre⁴³.

Para Van Buren Dios no es verificable y por tanto debe considerarse inexistente. Para Hamilton Dios es incompatible con el dolor, el mal y las luchas de nuestro mundo. Y Robinson y Cox no dudan de la existencia de Dios, pero sí de los conceptos de la teología tradicional porque lo colocan fuera del mundo y de la historia. Cox propone cambiar el concepto metafísico de Dios por un concepto políti-

⁴² V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra 1968, 29-30.

⁴³ V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, 95 y 98.

co⁴⁴: para ser fiel a Dios no hay que luchar por la ciudad de Dios sino por la futura ciudad terrestre asentada sobre la libertad y la paz.

Si se niega la trascendencia de Dios, es lógico el rechazo a la naturaleza divina de Jesucristo y la atracción del hombre Jesús que viene a cumplir el plan divino. Van Buren, como no puede hablar de Dios porque el lenguaje referido a Él no tiene sentido, empieza con la Cristología. Tampoco tiene sentido sustituir al Dios de la religión por el Dios mundano o al Dios del cielo por el que habita en el fondo de nuestro ser. Van Buren niega que la fe sea un tipo de conocimiento. Porque 1) no hay ningún “sentido natural de lo divino”, ni “revelación natural”, ni “religión natural”, y 2) el lenguaje de la fe habla de lo inefable y sólo lo puede hacer con lenguaje analógico, siempre inexacto y nunca puede ser un conocimiento seguro y firme. Van Buren, por tanto, excluye hablar de las prerrogativas divinas de Jesús (milagros, resurrección, etc.) y ve en él sobre todo un modelo de vida, el ideal y norma de las acciones para el creyente que lo proclama “Dios”⁴⁵. El cristiano del siglo XX sólo ve en el kerigma apostólico principios éticos.

Robinson, Hamilton y Cox reconocen en el amor el distintivo esencial de Jesucristo: es el hombre para los demás. Para Van Buren ese distintivo esencial es la libertad: Jesús es el hombre libre de la ansiedad y de la necesidad de fijar su identidad personal, libre de ataduras familiares, de las tradiciones y de la ley judía e incluso de la

⁴⁴ X. BATTISTA MONDIN, “La teología de la muerte de Dios”..., 54-55.

⁴⁵ V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, 49-54. “Dios” no significa mas que lo extraordinario de Jesucristo.

ley natural, y sobre todo, libre de entregarse a los demás. Para Altizer, en cambio, lo distintivo de Jesucristo es que en él Dios se ha “kenotizado”, se ha vaciado, se ha aniquilado.

La misión de la Iglesia no es religiosa sino política y filantrópica: ser para los demás como Jesús, proclamar la liberación del hombre de la esclavitud política, cultural y económica.

La liturgia cristiana, la oración, el sacrificio, la adoración a Dios, no tienen razón de ser. El verdadero culto consiste en la actividad secular, en socorrer al hambriento, al desnudo, al encarcelado, al marginado. La oración “comienza con la reflexión sobre la situación a la luz de la perspectiva cristiana y se termina con la acción apropiada”⁴⁶.

La negación de Dios y de lo sobrenatural redundaría en una afirmación del mundo, por lo que la moral pasa a primer plano. El teólogo debe ocuparse de lo que realmente cuenta en nuestro tiempo. Para Hamilton la pérdida de Dios debe fomentar el amor al hombre y al mundo. Hay que encontrar a Dios, no fuera del mundo, sino en los demás hombres, en el prójimo, pues Dios ha desaparecido del mundo como hipótesis de trabajo, pero no como fundamento ético. La existencia del cristiano se define: 1) como una espera de Dios, y 2) como una imitación de Cristo. La Iglesia puede dejar de predicar y distribuir los sacramentos, pero si acudimos al mundo y no a Dios

⁴⁶ P. VAN BUREN, *Il significato secolare del Vangelo*, Torino, Gribaudi, 1969, 189.

para la solución de nuestros problemas y necesidades, tal vez veamos que Dios puede ser disfrutado y gozado⁴⁷.

La moral secular tiene como referencia fundamental al hombre Jesús que es el modelo de vida cristiana⁴⁸. Pero tras la muerte de Dios no tiene sentido una orientación tan vertical y ultraterrena como la suya. Por tanto, la moral cristiana ha de inspirarse en otros modelos, estilos de vida a tono con la sociedad secularizada: Nietzsche, Blake, Camus, Kennedy, Gandhi, el Papa Juan. Si Dios ha muerto el ideal de la vida cristiana puede ser perfectamente un ateo.

Y, sin Dios, la vida cristiana consiste esencialmente en el amor al prójimo, el respeto a los demás, la tolerancia, la justicia, la honradez, etc. Ser cristiano es vivir para los demás como Jesús y amar como amó él.

J. A. T. Robinson en *Sincero para con Dios* (1967), nos puede servir de guía para precisar la ética secular en el contexto de la teología radical o de la muerte de Dios.

Robinson parte de la necesidad de una refundición de las categorías fundamentales de nuestra teología: Dios, lo sobrenatural, incluso la misma categoría de religión. Él no se atreve, pero dice que puede comprender a quienes insisten en la conveniencia de abandonar el uso de la palabra "Dios" durante una generación. El motivo es porque esta está tan impregnada de una cierta manera de pen-

⁴⁷ V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, 84-85.

⁴⁸ W. HAMILTON, *La nuova essenza del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1969, 121.

sar, que quizás habremos de descartarla para que el Evangelio continúe teniendo alguna significación ⁴⁹.

Si no eliminamos la categoría “Dios”, sí hay que renovarla. Las imágenes de Dios “en lo alto” y Dios “afuera” como alguien que viene a visitarnos desde el exterior, son populares, pero no nos valen hoy. ¿Podemos y debemos vivir ahora sin un Dios “afuera”, como nos hemos acostumbrado a vivir sin un Dios “en lo alto”? ¿Podemos hacerlo pensando que quitamos un ídolo?⁵⁰.

El cristianismo ha de dejar de ser supranaturalista (Tillich): Dios se identifica con la totalidad de las cosas. El cristianismo no ha de ser “mitológico” (Bultmann). El Cristianismo no ha de ser “religioso” (Bonhoeffer).

El Dios de la “religión” da respuestas y explicaciones más allá de nuestra comprensión y nuestras capacidades; en política, en ética, en ciencia, ya “nadie tiene necesidad de un suplefaltas o un parachoques así”; no se le requiere para garantizar, resolver o redimir nada en ningún sentido. Hoy más bien es una barrera para la interpretación de la naturaleza.

Deberíamos descartar el *a priori* religioso, como San Pablo tiró por la borda la circuncisión como precondition del Evangelio, y aceptar la llegada del mundo a la edad adulta como un hecho dado por Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir en el mundo como si Dios no existiera.

⁴⁹ J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 1967, 24.

⁵⁰ J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 1967, 31-40.

Nuestra tarea es dar validez a la idea de trascendencia, pero el hombre moderno no puede hablar de Dios como una Persona totalmente distinta del hombre y viviendo en majestad. Semejante Persona es el enemigo para que el hombre alcance su mayoría de edad⁵¹.

En la ética el problema es que las nociones de bien y de mal nos vienen de Dios, pero “de segunda mano”. Los mandamientos fueron dados por Dios a Moisés, bajaron directamente del cielo y son eternamente válidos. Como hace mucho que se pasó del Dios “en lo alto”, al Dios “afuera”, esas “normas absolutas” han pasado a ser consideradas como “derecho natural” y no como “derecho positivo”, pero todavía nos son dadas como una realidad objetiva e inmutable: ciertas cosas son siempre malas y nada puede hacerlas buenas. Esta es la manera de pensar del catolicismo romano, con su magnífica consistencia monolítica, que enturbia la enseñanza ética de la Iglesia, tanto católica como protestante⁵².

El problema para Robinson es librarse de la heteronomía, pero al mismo tiempo defender valores objetivos y absolutos sin caer en el relativismo y subjetivismo. Con la heteronomía gana terreno la seguridad, la objetividad de los valores y su validez permanente, pero carece de fuerza coercitiva y de todo fundamento de autenticidad. No sabe contestar a “¿por qué esto está mal?” refiriéndose a las realidades intrínsecas de la misma situación. En cambio la ventaja de

⁵¹ J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 1967, 74-78.

⁵² J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 1967, 173.

los relativismos éticos –así califica al utilitarismo, al naturalismo evolucionista y al existencialismo- es que no subordinan las necesidades concretas de cada situación individual a una norma universal y ajena a dicha situación, pero ha desaparecido toda referencia objetiva o incondicional⁵³.

Para superar el dilema, propone la ética del amor, porque sólo el amor puede permitirse el hecho de estar completamente dirigido por la situación y encaminado hacia la profunda necesidad del otro; abierto a la situación y a la persona en situación, buscando su bien. De esta manera se salva la dirección y la incondicionalidad; esta es la única ética consistente en un mundo movedizo, pero siempre libre en un mundo cambiante. Esta ética atemoriza a los fariseos (legalistas supranaturalistas), pero es la única válida para el hombre adulto; oponerse a ella en nombre de la religión sólo conseguirá hacerla anticristiana⁵⁴.

El camino que conduce a lo trascendente es este: unirse a los que se han quedado sin religión y salir al encuentro de lo incondicional, para librarse del relativismo, pero no con prescripciones supranaturalistas, sino ocupando nuestro lugar junto a los que tratan de comprender profundamente *etsi deus non daretur*⁵⁵.

Victoria Camps sintetiza así las características de la teología de la muerte de Dios⁵⁶:

⁵³ J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, 181-182.

⁵⁴ *Ibíd.*, 184-187.

⁵⁵ *Ibíd.*, 192-193.

⁵⁶ V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, 103-110.

1) Negación de la teología: el pensamiento moderno no es dualista (dualismo de lo sagrado y profano, natural y sobrenatural, mundo cambiante, temporal y relativo y mundo habitado por lo Inmutable, Eterno y Absoluto). La ruptura entre la fe y la cultura hace que el cristiano no pueda reflexionar sobre la fe (Dios es un nombre que no significa nada); el cristianismo ha degenerado en “religión”, ha dejado de ser un compromiso vital, para mantenerse fiel a una doctrina. Hoy ya no se reflexiona sobre el objeto de la fe, sino sobre la experiencia de la fe.

El lenguaje sobre Dios no puede usarse en nuestra cultura (el significado del lenguaje lo determina su uso habitual –Wittgenstein), no tiene ninguna función. Los teólogos han querido despojar su lenguaje de los mitos y se han quedado con un lenguaje que no habla de Dios, sino del hombre. Los teólogos de la muerte de Dios no proponen una renovación de la teología, sino que certifican su fin: no es posible una fe cognoscitiva.

2) Ausencia de una intención apologética: son fideístas como Barth (la diferencia es que Barth hace teología, teoriza sobre el objeto de la fe), no justifican la fe, sólo la explican. No quieren hacer apologética porque parten de un supuesto: uno es cristiano porque nace en el seno de una comunidad cristiana. Además, en una sociedad plural, toda ideología o doctrina tiene su propia apologética; todas se justifican. El cristiano sabe que lo es por coincidencia histórica y está satisfecho por ello. No es cristiano porque la fe le dé respuesta a sus problemas vitales, sino porque entiende su vida como una respuesta

a la llamada del Evangelio. Por otra parte, no pueden hacer apologética porque el lenguaje sobre Dios es incomprensible o reduce el cristianismo a un humanismo.

3) Desprecio de la tradición cristiana como tal. No quieren un *aggiornamento*, sino prescindir de lo que pueda ser obstáculo al cristianismo contemporáneo. Rompen con la cristiandad como civilización cristiana. Hoy el cristianismo tradicional y la cultura contemporánea no tienen nada en común, por tanto hay que hacer desaparecer el cristianismo tradicional (la cristiandad) para que pueda seguir habiendo algo cristiano. La Iglesia constantiniana debe dar paso a una iglesia profética implicada en la sociedad, al servicio del pueblo.

Otro modo de oponerse a la tradición cristiana es el rechazo de doctrinas hoy difícilmente aceptables: la Trinidad, la unión hipostática, etc. Y en ética lo que desborde la ética de situación.

4) Reducción del cristianismo a su función ética: no son moralistas, pero tienden a definir el cristianismo como norma de vida. Ser cristiano es vivir una existencia auténtica. Cristo es el ideal de autenticidad, "el hombre para los demás" (Bonhoeffer). Protestan contra el cristianismo reducido a religión preocupada por las prácticas externas, haber convertido a la Iglesia en fábrica de sacramentos y haber realizado atrocidades en la historia. La Iglesia debe estar donde los hombres sufren y sobre todo debe amar.

5) Afirmación de la primacía del presente y del futuro sobre el pasado. No hay un orden último de la realidad ni un fin último, ni valores absolutos; lo que importa es el valor presente de las cosas. El

cristianismo vale si responde a las exigencias del hombre contemporáneo, no por sus verdades eternas.

A la hora de dar un juicio sobre la teología de la muerte de Dios, antes de nada, nos surgen varias preguntas⁵⁷: ¿hasta qué punto es lícito un cristianismo sin Dios, y a la medida de cada hombre? ¿Es legítimo eliminar lo sagrado, lo sobrenatural, y seguir siendo cristiano? ¿Qué queda de Cristo sin Dios? ¿Por qué escoger a Cristo como modelo y no cualquier otro hombre extraordinario? ¿No se ha convertido lo secular en un ídolo que viene a sustituir al Dios que ha muerto?.

La ética secular es, dijimos, un intento de anunciar el evangelio en un mundo a-religioso sobre la base de una teología protestante y una filosofía neopositivista. Con esos principios no se puede ir más lejos de la contradicción inicial de ser una teología sin Dios. Si Dios no existe, o no es cognoscible, ¿qué teología es esta?.

El neopositivismo y el análisis lingüístico niegan la metafísica y la posibilidad de encontrar un argumento sobre la existencia de Dios. La teología protestante niega a la razón la capacidad de conocer a Dios y en consecuencia no hay ningún puente que permita unir a Dios y al hombre. Lo humano y lo divino aparecen como dos mundos separados que no se encuentran más que en la fe, por una intervención de Dios. Si son dos mundos y del mundo de Dios no podemos hablar ni lo podemos conocer más que mediante la revelación sobrenatural no quedan más que dos opciones: o se puede

⁵⁷ También seguimos a V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, 112-116.

prescindir totalmente de Dios en este mundo, dejamos de hablar de Él, ha muerto para nosotros al menos, o lo que no tiene sentido es este mundo nuestro de limitaciones y pecado y hemos de abandonarlo a favor de la vida sobrenatural. La teología secular ha optado por este mundo.

En el fondo la teología secular ha reducido claramente el mensaje cristiano porque además de renunciar a hablar sobre Dios ha eliminado todo lo sobrenatural; ha reducido a Jesucristo a un hombre excepcional y la misión de Iglesia ha quedado reducida a filantropía sin otro culto posible que el servicio al hombre. La ética secular viene a coincidir con las tesis del laicismo porque desde el principio ha dado por válida la incredulidad y arreligiosidad del mundo occidental y sólo queda en pie lo que coincide con ese mundo sin Dios. No ha superado la moral de la tierra o la religión de la humanidad del secularismo.

Pero no podemos terminar sin reconocer algunos elementos positivos:

1. Haber denunciado concepciones erróneas de Dios: tapagujeros, abuelito bonachón, polizonte, demiurgo, etc. El Dios cristiano es un Dios de los hombres, para quien los hombres son adultos y autónomos.

2. Haber criticado el espiritualismo excesivo de la Iglesia, el clericalismo y las estructuras triunfalistas que poco tienen que ver con el evangelio. La Iglesia es para la humanidad y ha de preocu-

parse mucho más del hombre y sus problemas que de sí misma, y ha de hablar más de Jesucristo y menos de sus mediaciones.

3. Haber afirmado que la vida cristiana es para el mundo y en el mundo, no fuera del mundo. La encarnación ha hecho que Dios no esté ni fuera, ni en lo alto, sino en el mundo.

4. Haber rechazado la heteronomía moral y haber reclamado la necesidad de tener en cuenta la situación y sobre todo al otro. La ética no puede ser sino una opción por la autonomía, por el mundo, por el otro.

La teología de la muerte de Dios ha dejado sin solucionar el problema inicial de cómo hablar de Dios en un mundo secularizado y positivista y hace que nos sigamos preguntando, ¿es compatible el interés por el mundo y los problemas humanos sin renunciar a lo sobrenatural? ¿Es posible hablar de autonomía moral sin eliminar lo divino del escenario?

3. PROYECTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL

Entre el 28 de Agosto y el 4 de septiembre de 1993, los delegados del Parlamento de las Religiones del Mundo suscriben en Chicago la Declaración "Hacia una Ética Mundial". El lugar y la fecha conmemoran el Centenario del Primer Parlamento de las Religiones del Mundo (1893).

La celebración de Chicago venía preparándose desde 1989; del 7 al 10 de Febrero de ese año, tuvo lugar en París, en el marco de la UNESCO, un amplio coloquio con representantes de un amplio

número de religiones⁵⁸. Y tuvo continuidad en una nueva reunión del Parlamento en la Ciudad del Cabo (Sudáfrica) en 1999 y en 2004 en Barcelona⁵⁹, como antes señalamos.

¿Por qué las religiones? Porque son quienes se encuentran en mejores condiciones para movilizar en favor de una ética planetaria a millones de personas. Movilizar, definiendo objetivos éticos, presentando directrices morales y motivando racional y emocionalmente al hombre, a fin de que las normas éticas puedan ser vividas en la práctica.

La primera declaración conjunta había tenido lugar en 1970: la Conferencia mundial de las Religiones a favor de la Paz, celebrada en Kioto (Japón) expresa lo que podría ser una ética mundial de las religiones a favor de la sociedad mundial. Fe Bahai, budistas, confucionistas, cristianos, hindúes, jainistas, judíos, mahometanos, sintoístas, shiks, zoroastristas y representantes de otras religiones, unidos en un común interés por la paz, estaban de acuerdo en:

- la convicción de la fundamental unidad de la familia humana, la unidad y dignidad de todos los hombres;
- el sentimiento de inviolabilidad del individuo y de su conciencia;
- el sentimiento del valor de la comunidad humana;

⁵⁸ H. KÜNG, "Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial" en *Isegoría* 10 (1994) 22-42, cuenta detalladamente lo que el título indica. H. Küng es presidente de la Fundación Ética Mundial y uno de los protagonistas del encuentro de París y de la Declaración de Chicago.

⁵⁹ Una básica información y bibliografía de las cuatro Asambleas en J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, 148-153.

- la persuasión de que poder no equivale a derecho, que el poder humano ni se basta a sí mismo ni es absoluto;

- la fe en que el amor, la compasión, el altruismo y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son superiores al odio, la enemistad y el egoísmo;

- el sentimiento de obligación de estar de parte de los pobres y oprimidos y en contra de los ricos y opresores;

- la esperanza de que al fin vencerá la buena voluntad⁶⁰.

En el mismo sentido en la Convención Europea de Basilea (1989), las iglesias cristianas esta vez, llegan a un acuerdo⁶¹.

Las ideas fundamentales de la Declaración de Chicago (4-9-1993, 6.500 participantes) son⁶²:

I. No es posible un orden mundial sin una ética mundial.

II. Condición básica: Todo ser humano debe recibir un trato humano.

III. Cuatro orientaciones inalterables⁶³:

⁶⁰ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991, 83-85.

⁶¹ a) De justicia: superación de las diferencias entre ricos y pobres, poderosos y débiles; superación de las estructuras causantes del hambre, la miseria y la muerte; superación de las torturas; superación del paro: un nuevo orden social.

b) Pluralismo: superación de la discriminación racial, étnica y cultural; superación del desinterés y marginación del Tercer Mundo; superación del antisemitismo en las sociedades y en las Iglesias: nuevo orden plural del mundo.

c) Hermandad: superación de la división entre hombres y mujeres, de la minusvaloración de las mujeres y de los papeles y estereotipos fijados ideológicamente para hombres y para mujeres: coparticipación.

d) Paz: superación de la guerra, del militarismo y el armamentismo, superación de las estructuras de poder e ideologías que profanan lo divino del hombre.

e) Medio ambiente: superación del imperio del hombre sobre la naturaleza, de las formas de vida y producción que dañan seriamente la naturaleza, superación del individualismo y los intereses particulares que lesionan la creación.

f) Ecumenismo: superación de la división de las Iglesias y de la intolerancia, reconocimiento de la libertad religiosa. (H. KÜNG, *Proyecto ...*, 89-91).

⁶² H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Herder, 2002, 185-206.

1. Compromiso a favor de una cultura de la no-violencia y respeto a toda vida: odio, envidia, rivalidad y violencia entre grupos sociales y étnicos, razas y religiones; uso de la fuerza, tráfico de drogas y crimen organizado. “No matarás”. Ningún ser humano tiene derecho a maltratar, lesionar o matar a otro, depurar, discriminar o exiliar. El desarme es un imperativo actual, la carrera de armamento es una equivocación. La persona humana es infinitamente valiosa y también la vida de los animales y las plantas deben conservarse y cuidarse: la explotación desenfrenada de la naturaleza y la destrucción de la biosfera son un desafuero.

2. Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo. “No robarás”. Ningún ser humano tiene derecho a robar a otro su propiedad, ni tiene derecho a hacer uso de su propiedad sin atender las necesidades colectivas y de la Tierra.

3. Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrada y veraz. “No mentirás”. Frente al fraude, la trampa, la hipocresía, la ideología y la demagogia: políticos y hombres de negocios, medios de comunicación de masas, científicos e investigadores al servicio de programas ideológicos, religiosos que minusvaloran otras religiones y pregonan la intolerancia y el fanatismo.

4. Compromiso a favor de una cultura de igualdad y camaradería entre hombre y mujer. “No prostituirás ni te prostituirás”. “Res-

⁶³ PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO, “Principios de una ética mundial” en *Isegoría*, 10 (1994) 11-17.

petaos y amaos mutuamente”. Frente a la explotación sexual, la discriminación de sexos.

Pero más que las declaraciones y los acuerdos concretos nos interesan los motivos y condiciones en los que se plantea este proyecto de ética mundial, pues aunque sea fruto del Parlamento de las Religiones del Mundo, es una propuesta válida para creyentes y no creyentes.

Por ética mundial no entendemos una ideología, como tampoco una religión universal unitaria más allá de las religiones existentes ni, mucho menos, el predominio de una religión sobre las otras. Por ética mundial entendemos un consenso básico mínimo respecto de los valores vinculantes, las normas inamovibles y las actitudes fundamentales personales existentes. Sin semejante consenso básico, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura. Y a los individuos les acecha la desesperación⁶⁴.

Pero no se trata de que las religiones se sientan capaces – añade inmediatamente el documento de la Reunión de Chicago de 1993- de solucionar los problemas económicos, políticos y sociales. Pero sí pueden conseguir lo que solamente con planes económicos, programas políticos y regulaciones jurídicas resulta a todas luces inalcanzable, a saber: cambiar la actitud interior del hombre, su mentalidad; con otras palabras, cambiar el “corazón” del hombre moviéndolo a “conversión”, a una actitud de vida. La Humanidad necesita, sin duda, reformas sociales y ecológicas, pero no menos necesita renovación espiritual.

⁶⁴ PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO, “Principios de una ética mundial” en *Isegoría*, 10 (1994) 9.

La necesidad de un talante ético global se pone de manifiesto al contemplar el mundo en que vivimos: cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar, cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre, cada día se extingue una especie de animales y plantas, cada semana de los años 80, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier otra época de la historia (exceptuando el tiempo de la Segunda Guerra Mundial), y cada mes el sistema económico mundial añade 75.000 millones de dólares a la deuda del billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo y cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea⁶⁵.

Hoy para que funcione la sociedad moderna es decisiva la vinculación a orientaciones, valores, normas y actitudes y contenidos vitales, a nivel transnacional y transcultural. La comunidad mundial cada vez podrá permitirse menos la existencia de áreas con éticas radicalmente distintas o incluso contradictorias en puntos centrales. ¿De qué serviría que un país prohibiera, por ejemplo, determinadas manipulaciones financieras, si pueden ser ignoradas en otros países? Si queremos una ética que funcione en beneficio de todos, ésta ha de ser única. Un mundo único necesita cada vez más una actitud

⁶⁵ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 17.

ética única. La humanidad posmoderna necesita objetivos, valores, ideales y concepciones del mundo⁶⁶.

Dicho más sencillamente: la globalización de la economía, de la tecnología y de la comunicación, necesita ser acompañada por una globalización de la ética como principio y ayuda para el hombre y para la sociedad civil⁶⁷.

Creyentes y no creyentes están de acuerdo en defender la dignidad y los derechos humanos, es decir, en un talante ético humano. Es necesaria además la colaboración de todos, creyentes y no creyentes a favor de una ética planetaria: que no se ignore el derecho de todo hombre, independientemente de su sexo, nación, religión, raza o clase social, a una vida humana digna; que no se sigan ahondando las diferencias entre países ricos y pobres; que no sigan creciendo los barrios-miseria en el Cuarto Mundo; que el nivel de bienestar conseguido no quede empañado por catástrofes ecológicas o por movimientos migratorios internacionales; que se haga posible una comunidad mundial sin guerras⁶⁸.

El problema es dónde fundar valores, derechos humanos y cánones éticos universales. El pensamiento científico-técnico es incapaz de hacerlo, la filosofía ha encontrado siempre muchas dificultades en fundamentar una ética de obligatoriedad general e incondicional, realmente practicable por los estratos más amplios de población. A falta de una autoridad universal, se recurre a un ideal de co-

⁶⁶ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 53.

⁶⁷ H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? ...*, 9.

⁶⁸ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 58-59.

munidad de la comunicación, pero esas normas siguen siendo generales e inobligantes, y no sólo para el hombre medio.

Los modelos filosóficos fracasan cuando se exige al hombre un comportamiento que no sirve a sus intereses, un sacrificio que pueda exigirle incluso la propia vida. La filosofía no tiene nada que hacer cuando una obligación ética produce “dolor existencial”.

Las religiones institucionales están en crisis a causa de su rigidez y aislamiento (Iglesia católica) o de su agotamiento e irrelevancia (Iglesias protestantes). Pero no se puede hablar de agonía de la religión ante la actual difusión de lo religioso y las actitudes radicales de comunidades fundamentalistas o simplemente alternativas. En los últimos decenios se ha mostrado con más fuerza que nunca que la religión no sólo puede favorecer la opresión, sino también estimular la liberación del hombre.

La religión –ha ocurrido a veces- puede provocar miedo, estrechez mental, intolerancia, injusticia, inhibición social; puede legitimar inmoralidad y guerras. Pero también la religión ha contribuido a la liberación, la fraternidad, la magnanimidad, la tolerancia, la creatividad y el compromiso social⁶⁹.

La solución al problema ético planetario no puede llover del cielo, ni podemos buscar soluciones fijas en la Biblia o en el Tao. Hay que buscar soluciones plurales, buscar informaciones y conocimientos fiables en bioética, economía, política, y no dejar de buscar argumentos objetivos y llegar a soluciones practicables. Ninguna

⁶⁹ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 62-67.

autoridad superior puede eliminar la autonomía intramundana. No se puede dejar de lado la utilización de métodos científicos. La vida moderna es tan compleja que no se pueden determinar normas éticas –sobre economía, política, violencia- prescindiendo de los datos empíricos y los puntos de vista científicamente fiables. La ética debe tener en cuenta la psicología, la sociología, la biología, la historia de la cultura, la antropología...⁷⁰.

Pero el problema de fondo es si un hombre sin religión –que, sin duda, puede llevar una vida moral- puede también fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética. ¿Por qué he de atenerme incondicionalmente, es decir, siempre y en todo caso, a determinadas normas, incluso cuando se oponen frontalmente a mis intereses? ¿De qué sirve una moral si no todos la siguen?

Parece a primera vista que lo humanamente condicionado no puede obligar incondicionalmente. Tampoco una idea abstracta de hombre (naturaleza humana) puede fundar una exigencia incondicional.

Sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente. Para las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo e Islam) lo que puede fundar la incondicionalidad y universalidad de las exigencias éticas es lo Incondicional, lo que llamamos Dios. Este fundamento último posibilita la autonormatividad⁷¹ y responsabilidad personal. La teonomía no es heteronomía, sino principio y garantía, aunque tam-

⁷⁰ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 70-71.

⁷¹ Cfr. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial...*, 74-75. Tendremos que tratar esta afirmación más detenidamente, pues algunos teólogos así lo reivindican.

bién frontera, de una autonomía humana que nunca debe degenerar en arbitrariedad del hombre.

Al margen de las religiones, aunque no del todo, también se habla de una ética mundial o planetaria⁷². L. Boff reclama que es necesario un pacto ético de la humanidad que viene exigido por el agravamiento de la pobreza, la degradación del medio ambiente y el desempleo estructural. Tres crisis distintas que exigen un planteamiento común y generalizado:

Crisis social: la tecnología ha favorecido una fantástica producción de riqueza de la que se apropian grandes corporaciones transnacionales y mundiales, con lo que aumenta la desigualdad entre pobres y ricos.

Crisis del sistema de trabajo: las nuevas formas de producción prescinden del trabajo humano y crean un inmenso ejército de excluidos en todas las sociedades.

Crisis ecológica: la actividad humana puede crear daños irreparables en la biosfera y destruir las condiciones de vida de los seres humanos.

Ante esta situación tenemos que construir una ética planetaria que integre a todos, pensada y construida por todos, que no tenga

⁷² Digo "no del todo" porque no están lejos antiguos teólogos de la liberación como L. Boff y porque en el fondo apuntan a la religión casi como una necesidad de la ética planetaria o al menos como algo muy conveniente, como enseguida veremos.

como única referencia el modelo de ser humano occidental, blanco, adulto, científico-técnico, cristiano, secularizado⁷³.

La propuesta de L. Boff está en la línea de la Carta de la Tierra que la UNESCO ratificó en París entre del 12 al 14 de marzo de 2000 y propuesta para ser ratificada por la ONU en 2002⁷⁴.

El contenido de la Carta de la Tierra se articula en torno a 16 principios fundamentales del nuevos *ethos* mundial⁷⁵:

1. Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad
2. Cuidar la comunidad de la vida con entendimiento, compasión y amor.
3. Construir sociedades democráticas que sean justas, participativas, sostenibles y pacíficas.
4. Asegurar que los frutos y la belleza de la Tierra se preserven para las generaciones presentes y futuras.
5. Proteger y restaurar la integridad de los sistemas ecológicos de la Tierra, con especial preocupación por la diversidad biológica y los procesos naturales que sustentan la vida.
6. Evitar dañar como el mejor método de protección ambiental, y cuando el conocimiento sea limitado, proceder con precaución.

⁷³ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, 2001, 13-23.

⁷⁴ Sus antecedentes: en el año 1972 el Club de Roma denuncia la crisis del sistema global de la Tierra y propone poner límites al crecimiento; ese mismo año tiene lugar el Primer encuentro mundial sobre el medio ambiente en Estocolmo (Suecia) organizado por la ONU. En 1982 Carta Mundial de la Naturaleza; en 1987 se crea la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo. En 1992 Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro. En 1997 Se crea la Comisión de la Carta de la Tierra (L. BOFF, *Ética planetaria ...*, 63-65.

⁷⁵ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, 2001, 105-115.

7. Adoptar patrones de producción, consumo y reproducción que salvaguarden las capacidades regenerativas de la Tierra, los derechos humanos y el bienestar comunitario.

8. Impulsar el estudio de la sostenibilidad ecológica y promover el intercambio abierto y la extensa aplicación del conocimiento adquirido.

9. Erradicar la pobreza como un imperativo ético, social y ambiental.

10. Asegurar que las actividades e instituciones económicas, a todo nivel, promuevan el desarrollo humano de forma equitativa y sostenible.

11. Afirmar la igualdad y equidad de género como requisitos previos para el desarrollo sostenible y asegurar el acceso universal a la educación, el cuidado de la salud y la oportunidad económica.

12. Defender el derecho de todos, sin discriminación, a un entorno natural y social que apoye la dignidad humana, la salud física y el bienestar espiritual, con especial atención a los derechos de los pueblos indígenas y las minorías.

13. Fortalecer las instituciones democráticas en todos los niveles y brindar transparencia y rendimiento de cuentas en la gobernabilidad, participación inclusiva en la toma de decisiones y acceso a la justicia.

14. Integrar en la educación formal, y en el aprendizaje a lo largo de la vida, las habilidades, el conocimiento y los valores necesarios para un modo de vida sostenible.

15. Tratar los seres vivientes con respeto y consideración.

16. Promover una cultura de tolerancia, no violencia y paz.

El problema es cómo convertir estos principios en algo universal y de alguna manera incondicionado. Boff sigue manteniendo el principio que antes vimos en H. Küng: sólo lo Incondicionado puede exigir algo incondicionado. Sólo la Suprema Realidad puede fundar algo supremo. Y ahí viene la utilidad de la religión.

La religión funda la incondicionalidad y la obligatoriedad de las normas éticas mucho mejor que la razón abstracta o el discurso racional, escasamente convincentes y sólo comprensibles por algunos sectores de la sociedad que disponen de las mediaciones teóricas para su aprehensión. La religión, por ser una *Weltanschauung* más generalizada –en concreto, el camino común de las grandes mayorías- es más universal y comprensible. Vive de lo Incondicionado y pretende testimoniarlo como la dimensión más profunda del ser humano. Sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente. Prescindir de la dimensión religiosa en cualquier análisis de la realidad supone perjudicar el análisis, reducir la realidad, minar el fundamento de una actitud ética universal⁷⁶.

Para L. Boff la espiritualidad y la mística fundamentan una ética mundial. Espiritualidad entendida como la actitud por la que el ser humano se siente ligado al todo, al Hilo conductor que liga y religa todas las cosas y ante el que se siente llamado a dialogar y entrar en comunión. Lo llama Fuente originaria de todas las cosas, Misterio del mundo o Dios. La Mística es el sentir que acoge e interioriza el Misterio. Creer en Dios es afirmar que la vida tiene sentido. Lo místico se funda en el sentir a Dios y lleva consigo renunciar a intereses menores, a realizar sacrificios personales y a seguir la llamada ética

⁷⁶ L. BOFF, *Ética planetaria* ..., 57.

de su conciencia y responder a los llamamientos de la realidad herida⁷⁷.

Y comenta J. M. Castillo:

Y es que los imperativos éticos, por muy importantes y urgentes que sean, *si no hay una espiritualidad y una mística que los sustenten y los impulsen*, por sí solos no se sustentan ni perduran. Hay exigencias éticas que contradicen los intereses inmediatos de personas, clases y naciones. Entonces ¿por qué tengo yo que atenerme a lo que va contra mis propios intereses y, por tanto, contra lo que veo como indispensable para dar sentido a mi vida y, en consecuencia ser feliz?⁷⁸

También es verdad que con mucha espiritualidad y mucha mística –continúa comentando el autor- se puede desembocar en fanatismo, agresión, violencia y muerte. San Bernardo de Claraval fue un maestro de espiritualidad que predicó que no es pecado matar infieles. Su mística no arrancaba de la fusión de lo divino y lo humano sino de la diferencia radical entre Dios y el hombre. Sólo lo Incondicionado puede exigir algo incondicionado, pero si ese Incondicionado coincide con la dignidad de la vida y el derecho a la vida. Sólo así la espiritualidad y la mística pueden fundamentar una ética mundial.

Una cosa es clara: las religiones, por la cantidad de seguidores, por su amplia tradición, por la dimensión totalizadora que les es propia y por su capacidad de movilización, pueden presentar sus

⁷⁷ L. BOFF, *Ética planetaria ...*, 90-91.

⁷⁸ J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 211.

exigencias éticas con una autoridad muy superior a la de cualquier instancia simplemente humana.

Las religiones son las grandes gestoras de esperanza, las creadoras de los grandes sueños, de integración, de salvación, de un destino trascendente del ser humano y del universo. Todas ellas reafirman el futuro de la vida contra la cruel evidencia de la muerte. Las religiones trabajan con valores, anuncian siempre el Supremo Valor.⁷⁹.

Las funciones básicas de la religión son: dar sentido último a la vida frente a la muerte, el dolor, la injusticia, la culpa, etc.; pueden también garantizar valores supremos, normas incondicionales, motivaciones profundas y últimos ideales: el por qué y para qué de nuestra responsabilidad⁸⁰.

Para concluir este apartado dedicado a “otras éticas” hemos de anotar algunos elementos comunes o al menos muy cercanos.

En los tres casos lo que realmente interesa a estas éticas es el hombre y sus problemas, los cotidianos, los que afectan a su vida de una manera muy directa; incluso podríamos añadir que las personas que más problemas tienen para ser personas (los no-personas). Por tanto son éticas muchos más preocupadas por los contenidos que por las formas o procedimientos, sin que tampoco los desprecien. Y no sólo se preocupan de las personas, sino de la humanidad en su conjunto. El problema ético es un problema global.

En los tres casos hay una presencia e influencia decisiva de las religiones, fundamentalmente de la religión cristiana. Incluso

⁷⁹ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, 2001, 91.

⁸⁰ H. KÜNG, *Proyecto...*, 73-76.

también es común la dirección en la que caminan, pues en las tres hay un proceso de secularización más o menos querido –y en algún caso fundamentado teóricamente-, de diluir lo religioso a favor de lo más humano, de pretender ser sal de la tierra que al tiempo que se diluye da sabor a todo.

Y en los tres casos los problemas que se consideran más urgentes son casi los mismos, precisamente por su mundanidad: los problemas ecológicos, económicos, políticos, sociales, los problemas de género, la defensa de la niñez y la juventud, la emigración, los fanatismo religiosos violentos, etc. Los autores que se encuadran en cualquiera de los tres grupos se sienten muy cercanos unos a otros y muy sensibilizados ante las nuevas cuestiones: globalización, bioética, etc.

IX. LA ÉTICA CÍVIL

Cuando tratamos del pensamiento de A. Cortina y M. Vidal nos encontramos con la ética civil, que por sus condiciones de racionalidad, autonomía, reconocimiento de la pluralidad y diálogo, puede considerarse en general aceptable por todos o casi todos y necesaria en nuestra sociedad para afrontar los problemas morales que nos afectan a todos. Al fin y al cabo son los mínimos exigibles por y para todos.

Más que una ética concreta es un modo de hacer ética y será bueno valorarlo y contrastarlo, tanto con la religión como con las otras éticas a las que acabamos de hacer referencia. Esta valoración puede que sea una primera afirmación de la necesidad y la posibilidad del diálogo entre ética y religión; algo así como unas primeras conclusiones. Después, en la segunda parte, intentaremos un desarrollo sistemático de la relación ética-religión y estableceremos las conclusiones definitivas.

En principio, por su capacidad de diálogo, la ética civil es un puente entre la fe y la profanidad, que la moral cristiana no tiene más remedio que discernir, pues los valores e ideales éticos que encuentra en la sociedad y en la ética civil, al menos, pueden servir de mediación histórica para la credibilidad y operatividad de su mensaje¹.

¹ J. R. FLECHA ANDRÉS, "Ética y fe cristiana" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 188.

El término “ética civil” no deja de tener alguna dificultad semántica, pues puede entenderse como opuesta a una ética religiosa, que podría pensarse como “incivil” o asilvestrada². Para muchos “ética civil” equivale simplemente a “civismo”, es decir, comportamiento socialmente aceptable; y para otros es un esquema normativo opuesto a cualquier monismo de raíz religiosa³. La ética cívica incluye el civismo y la distancia de cualquier ética religiosa, pero no sólo eso. Es la convergencia de las exigencias mínimas aceptables en una sociedad plural a partir de las diversas y variadas cosmovisiones coexistentes, y no tiene por qué presentarse como anticristiana ni atribuirse en exclusiva el civismo.

Si el término “ética civil” es bastante reciente, no hay que olvidar que la realidad que hay detrás es más antigua. En el siglo pasado la “Institución Libre de Enseñanza” intentó fundar la convivencia ciudadana sobre un sistema de normas de carácter no confesional (ética civil). El intento fracasó por el cerrilismo de los católicos, no por el radicalismo del proyecto, que era respetuoso con el cristianismo y la iglesia y postulaba la separación entre religión y moral⁴. Se trataba de crear una moral pública, no identificada con la católica, y formular normas morales capaces de dar cohesión a una sociedad plural, en la que había personas de distintos credos religiosos y políticos.

² J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995, 219

³ J. R. FLECHA ANDRÉS, “Ética y fe cristiana”..., 183-184.

⁴ J. A. LOBO, “La ‘Veritatis Splendor’ y la ética civil” en *Moralía* 17 (1994) 96.

Este intento del siglo pasado nos ayuda a entender que la ética civil no es una moda más o menos pasajera o un invento de los filósofos, sino una auténtica necesidad que podemos constatar cuando nos situamos ante dos cuestiones fundamentales: por una parte los problemas reales de la humanidad, y por otra la educación.

Hoy tenemos que hacer frente a grandes problemas como los movimientos migratorios, el racismo, la xenofobia, la discriminación, etc, y hay que hacerlo con la ética propia de una sociedad laica y plural⁵. Y, pensando en la educación, una ética crítica, que es en la que se debe educar, no puede derivar de dogmas ni de principios que imponga ninguna autoridad, sino que desarrolle la conciencia, la autonomía personal y el diálogo⁶. La escuela hoy ante todo tendrá que enseñar una ética natural –racional, autónoma, no religiosa- para todos, no una ética católica para los católicos y otra para los demás. La verdad es que la ética es fundamentalmente la misma para creyentes y no creyentes, pues ambas se fundan en la razón –abierta, sentiente, dialogante-, o en aquello en que la mayoría está de acuerdo⁷, que es lo que pretende la ética civil.

⁵ NOVELLA SUÁREZ, J., “Ética Cívica y sociedad pluralista” en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 46.

⁶ E. DÍAZ, “La ética más allá del fundamentalismo y del oportunismo” en *Educación para la libertad*, nº 3 (1989) 15.

⁷ E. MIRET MAGDALENA, “Religión y sociedad pluralista” en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 123-124. Para él la ética cívica tiene un precedente en el “derecho de gentes” de nuestros clásicos teólogos juristas de Salamanca. Era aquello en que “la mayoría de los pueblos están de acuerdo” y hoy podríamos señalar lo que se deduce de un consenso mínimo convencional.

Hay que encontrar la base ética de la sociedad actual y buscar las normas de convivencia en paz. El desarrollo económico, social y político debe ir acompañado de un desarrollo moral⁸. Si en otro tiempo todo venía regulado por la moral católica, es lógico que hoy pasemos a una moral secular, pero sin revanchismo; si no vale conservar todas las normas que regían, tampoco parece sensato destruir sin tener una base ética que se acomode a la situación actual. Desacreditar la moral tradicional es fácil, pero no por eso se crea la nueva base ética que hace falta. No parece lógico que el necesario rearme moral de nuestra sociedad se plantee contra nadie, más bien habría que abordarlo contando con todos.

Hablar de ética civil de manera excluyente, o como mera apología del desconcierto general o del todo vale, es falsearla y contradecir su identidad. La ética civil se asienta sobre tres pilares fundamentales: la autolegislación, el reconocimiento mutuo y el consenso.

(Por ello,) la moral civil descansa en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autolegisladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso en el que los hombres reconocen recíprocamente sus derechos, que es verdad que el mecanismo consensual no es el único importante en la vida moral, porque las normas constituyen un marco indispensable, pero no dan la felicidad. Y los hombres — esto también es verdad — tienden a la felicidad⁹.

⁸ V. E. TARANCÓN, "La ética civil" en *Vida Nueva*, 1768 (15/XII/90) 9. (Citamos por su segundo apellido y no por el primero (Enrique) porque es conocido de todos como Cardenal Tarancón).

⁹ A. CORTINA, "Moral civil en una sociedad democrática" en *Razón y fe* 212 (1985) 361.

Hablar de que los hombres son autolegisladores y de que responden al pluralismo con el consenso hace que la ética civil sea una ética de mínimos. En consecuencia hay que aclarar inmediatamente, para no dar lugar a malentendidos, que la ética civil no es una ética más, como la ética cristiana, marxista, etc, digamos que no es una ética “completa” en el sentido de que es una ética de justicia, de deberes que hay que asumir, le falta la parte de oferta-búsqueda de felicidad. Por eso es lo común de todas las éticas, pero no una ética concreta y suficiente para el ser humano: no puede dar la felicidad a la que tienden los hombres.

Las funciones de la ética civil son:

Afirmar el carácter racional de la ética, posibilitar convergencias éticas tendentes a la universalización de propuestas morales, defender y legitimar la existencia de proyectos éticos plurales al tiempo que se deslegitima a los que no respeten el mínimo compartido, formular normas morales a partir de los valores compartidos, mantener tanto el aliento ético como la capacidad crítica y de disenso desde la utopía frente a la prevalencia social de la racionalidad lógico-instrumental, revalorizar la conciencia cívica y la moral pública, colaborar en el desarrollo de las éticas aplicadas (bio-ética, gen-ética, ética empresarial...) y deontologías profesionales, posibilitar una educación moral escolar desde un ideal moral, compartido y, en definitiva, rearmar moralmente tanto a los individuos como a las estructuras sociales¹⁰.

No se trata sólo, por tanto, de reivindicar los derechos mínimos, sino de asumir responsabilidades, obligaciones y deberes, y de participar en las responsabilidades propias de los ciudadanos. No se

¹⁰ G. BILBAO ALBERDI, “Abajamiento y gloria: Ética civil y cristianismo en diálogo” en *Frontera* 8 (1998) 39.

trata sólo de una moral de respeto, sino también de preocupación por el bien común¹¹.

B. Bennàssar¹² sintetiza la razón y el contenido de la ética civil en cuatro características: a) Ética de la racionalidad social, para una sociedad desigual, insolidaria, injusta. b) Ética de la conciencia crítico-utópica y de la memoria y la imaginación morales, para una sociedad decadente, desorientada, destructiva. c) Ética de la “sociedad civil” y de la “comunidad laical” para una sociedad pluralista, multicultural e hipercomunicada (e incomunicada). d) Ética de la solidaridad humana, abierta, compasiva para una sociedad laica-laicista, atea-agnóstica, apática-materialista.

El hecho de situarse en los mínimos de justicia y reconocer el pluralismo no deja estancada a la ética civil en el relativismo ético o en el subjetivismo de la época o el contexto concreto, ni la desengancha de la utopía. Es la ética de la sociedad civil que no se conforma con la situación –de ahí su nervio crítico-utópico- aunque no pueda ir más allá de los bienes de justicia.

Hay que reconocer que no toda exposición de la ética civil es correcta. Así, por ejemplo, si se reduce a puro civismo (se reduce la moral a costumbres sociales) o si se confunde con el ordenamiento legal (se confunde moral y derecho) o si la ética civil queda reducida a un consenso fáctico¹³ al modo de los consensos del juego político,

¹¹ A. DOMINGO MORATALLA Y B. BENÀSSAR, “Ética Civil” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 273.

¹² *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme 1997, 28-52.

¹³ B. BENÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 39.

como si los mínimos morales escondieran el absolutismo de la mayoría sociológica.

Eliminados estos errores, que no son propiamente de la ética civil, sino de algunas exposiciones inadecuadas, no hay, al menos a primera vista, razones para que la ética cristiana no deje a la ética civil la organización de los mínimos que articulen un mundo de solidaridad. La ética cristiana –ética de máximos- se deberá dedicar más bien a abrir los mínimos de justicia a las demandas de fraternidad y de sacrificio al servicio de los más pobres¹⁴.

A. LO POSITIVO DE LA ÉTICA CIVIL

La mera existencia de la ética civil pone ya de manifiesto que nuestra sociedad no es indiferente a los valores morales, aunque no todos nos sintamos atraídos por los mismos¹⁵. Defender unos mínimos de eticidad significa ya poner un dique a la crisis moral de la que todo el mundo habla fácilmente, y aceptar la ética civil es un buen punto de partida para el rearme moral de la sociedad.

Por otra parte la ética civil enfatiza el valor de la autonomía de la persona y la búsqueda en común de la verdad¹⁶, con lo que contribuye a la convergencia de las distintas cosmovisiones y, por tanto, a la convivencia social¹⁷. El entendimiento es no sólo deseable, sino

¹⁴ J. R. FLECHA ANDRÉS, "Ética y fe cristiana"...,208-209.

¹⁵ I. CAMACHO, "Los cristianos y la 'Ética mín'...", *Sal Terrae* 80 (1992) 522-523.

¹⁶ F. J. DE LA TORRE, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, 429.

¹⁷ G. HIGUERA, "Aportaciones de la ética evang..." en *Sal Terrae* 73 (1985) 818.

también posible. Y al distinguir entre los mínimos exigibles y los máximos de gestión privada, evita la intolerancia.

Al fundarse en la racionalidad, si bien la razón siempre acompañada por otros factores personales, sociales e ideológicos, favorece la capacidad crítica y la dimensión utópica de la sociedad¹⁸. Y como la razón es una razón dialogante puede poner límites al poder e impedir el absolutismo, cualquier forma de autoritarismo o fundamentalismo, incluso religioso.

La ética civil, además, viene a dar respuesta a ciertas necesidades muy sentidas y a las que la ética religiosa no supo hacer frente: “la ausencia de una auténtica educación moral laica, falta de sensibilidad moral de los ciudadanos ante el hecho público, la falta de madurez y responsabilidad en el ámbito de la ética profesional y las lacras morales endémicas (corrupciones, escándalos...) de la vida social”¹⁹.

A estas observaciones generales debemos añadir los elementos positivos que se ven desde el lado de la fe cristiana. Y lo primero que vemos es que la ética civil es una oportunidad para vencer la tentación del imperialismo moral y para colaborar con todos los hombres y grupos de buena voluntad²⁰. No es difícil observar que los creyentes, confiados en la revelación, tienden a ser poco exigentes en el uso de la razón y con cierta facilidad a la hora de dar solucio-

¹⁸ I. CAMACHO, “Los cristianos y la ‘Ética mínima’...”, *Sal terrae* 80 (1992) 525.

¹⁹ G. BILBAO ALBERDI, “Abajamiento y gloria...” en *Frontera* 8 (1998) 37.

²⁰ J. R. AMOR PAN y V. M. GALLARDO, “Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso” en *Compostelanum* 44 (1999) 292.

nes tajantes. De la ética civil pueden aprender a evitar soluciones nítidas y tajantes en cuestiones difíciles, complejas y con implicaciones personales.

Es curioso notar cierta circularidad entre la ética civil y la religión, pues “la ética procede de las morales religiosas, pero acaba convirtiéndose en criterio de evaluación de las propias morales religiosas”²¹.

Proponer, defender y apoyar la ética civil es proponer, defender y apoyar la sociedad laica, plural y de la racionalidad ética. Eso es ya de por sí positivo, y además es la única plataforma de encuentro que ahora tenemos para defender la dignidad del hombre y para configurar un orden social que deseamos justo y humano²². Es un puente entre el no creyente, la sociedad aconfesional y la fe. Ante todo es una posibilidad de diálogo, lo cual exige como contrapartida que hay que abandonar la prepotencia y reconocer que no se posee el monopolio de ofertas y soluciones a los problemas éticos de la vida²³.

²¹ J. A. MARINA, *Dictamen Sobre Dios*, Madrid, Anagrama, 2001, 226.

²² E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 72.

²³ V. E. TARANCÓN, “Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 110. Precisa además que el diálogo es el instrumento más eficaz de la pastoral, siempre que se trate de un auténtico diálogo. Y deben llevarlo a cabo los teólogos, que han de ser creativos, y deben dialogar sobre las cuestiones actuales sin dar a entender que tienen todas las respuestas a los nuevos problemas que se plantean y dejándose interperlar por los razonamientos de los demás. El magisterio oficialmente no debe intervenir en el debate. No es esta su misión. El magisterio debe actuar de tal manera que no dificulte el diálogo, a no ser que en un momento determinado se hiciese indispensable su intervención para evitar males mayores.

Y en esa posibilidad de diálogo se incluye la posibilidad de que la Iglesia mantenga su espíritu misionero y profético, y ejerza su responsabilidad de ser sal de la tierra y luz del mundo²⁴.

Y más que una posibilidad, es una necesidad, porque para que la fe sea activa tiene que hacerse cultura:

Si la moral creyente no se hace ética civil no es una moral dinámica, envolvente, amorosa y solidaria, kenótica y servicial, levadura y luz al estilo evangélico. No se trata de una concesión, ni de una reducción, ni de una disolución. Es un camino. Es una mediación. Si abatimos los puentes y nos negamos a las mediaciones, corremos el riesgo de negar la encarnación, posible y deseable, de la moral cristiana en la sociedad civil, de Dios en el hombre Jesús de Nazaret²⁵.

La fe no se debilita porque establezca canales y caminos de trasiego cultural y ético, sino que por el contrario necesita hacerse cultura y ética civil en los temas que trata, y en el modo de tratarlos necesita encarnarse y favorecer la conversión de los corazones y de las estructuras. Hay que reconocer que a veces los celos ante la ética civil se deben más al miedo y la cobardía que al servicio honesto a la propia identidad.

Y si mediante la ética civil la fe se hace cultura, en el fondo podemos reconocer que una ética civil acorde con las funciones que le son propias es evangélica en el sentido de que promueve los valores del evangelio (libertad, solidaridad, justicia, etc.) al tiempo que ofrece la posibilidad de encontrar una vía no religiosa de apertura a

²⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, "La moral cristiana en un mundo pluralista" en RUBIO, M., V. GARCÍA, y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 937.

²⁵ B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 24.

la trascendencia. Todo ello, de alguna manera, va incluido en sus funciones:

Discernir desde el hombre, fomentar convicciones y responsabilidades, señalar valores (dignidad, libertad, solidaridad, justicia, igualdad, participación) y antivalores (dictadura, injusticia, explotación, opresión), formular unos progresivos mínimos éticos (no es una ética en minúscula, ni una ética mínima ni una moral vergonzante) constitutivos del contenido del programa o proyecto de que se trate, apoyar convergencias, favorecer el diálogo, compartir los problemas y arbitrar solidaridades también en el pensamiento (al alcance de cuanto más mejor y cuanto menos *light* y banal mejor), anuar voluntades generales (Rousseau) hacia fines (Kant) con medios también humanos y humanizadores[...] Aplicarlo luego, aunque sólo se consigan consensos parciales sobre cuestiones concretas: economía, sexualidad, terrorismo, violencia, marginación, paz, migración, deuda internacional, ecología, sistemas políticos[...] hasta las consecuentes y deseables acciones y previsiones en común²⁶.

Al ser parte de la sociedad civil la Iglesia está obligada a actuar como parte de un todo, más que como un todo aparte. Y esa parte del todo son perfectamente defendibles por parte del cristiano la libertad, la igualdad, la solidaridad y los derechos humanos, que son valores y derechos de la ética civil. El creyente lo hará desde la paternidad de Dios y la fraternidad universal, pero ya es bueno que podamos compartir un lenguaje común con la ética civil y que podamos construir una ética universal²⁷.

Pero la ética cristiana no es una ética de mínimos, sino de máximos, y podrá seguir ofertándola, pero no como imposición, sino desde el diálogo, la vivencia personal y el amor, pues los mínimos

²⁶ A. DOMINGO MORATALLA y B. BENÀSSAR, "Ética Civil"..., 290.

²⁷ J. R. AMOR PAN y V. M. GALLARDO, "Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso" en *Compostelanum* 44 (1999) 304.

de justicia sí son exigibles, pero los máximos son ofertables. La moral cristiana en este sentido no se puede imponer socialmente, sino que invita a todos los seres humanos a compartir sus ideales de felicidad a través del diálogo y el testimonio: convencer con razones y persuadir con el testimonio²⁸.

Así el creyente está convencido de que el fundamento del orden moral, en última instancia, es Dios, pero los contenidos deben ser descubiertos progresivamente gracias al esfuerzo de la fe y la razón y en el marco de una comunidad jerárquicamente constituida. La ética civil le ayuda a mantenerse en actitud de búsqueda permanente y humilde discernimiento, sin pretender que su modo de entender la moral sea la única válida en una sociedad pluralista en la que la dimensión trascendente no es patrimonio común. Exige respeto para sí y para todos los ciudadanos que tienen el derecho de inspirar el orden civil en su propia cosmovisión. Su fe le lleva a participar en el debate como exigencia de su dimensión evangelizadora y realiza su tarea con la palabra (apoyada en la razón) el testimonio (signo que transparenta lo que da sentido a su vida) y la acción que transforma la realidad y plasma en ella los valores del Reino²⁹.

La Iglesia católica es, por definición, universal. Es un dato positivo –don de Dios, en lenguaje creyente– y una tarea siempre por realizar. Y en esa tarea es donde la ética civil puede aportar mucho a la Iglesia. A veces se ha entendido la universalidad, desde la filo-

²⁸ G. BILBAO ALBERDI, "Abajamiento y gloria:..." en *Frontera* 8 (1998) 55.

²⁹ I. CAMACHO, "Los cristianos y la 'Ética mín....', *Sal Terrae* 80 (1992) 526-528.

sofía y la teología, como universalidad de la naturaleza humana, con ciertos toques de fixismo naturalista y cierto etnocentrismo. La ética discursiva propone un universalismo formal y procedimental, coherente con el universalismo cristiano³⁰. Y si escuchamos a la ética de la liberación la universalidad ha de consistir en amar a todos los seres humanos desde la perspectiva de los más desfavorecidos.

Y también, hacia dentro, la Iglesia tiene mucho que aprender de la ética civil, pues el diálogo y la participación de todos los afectados reclama en el interior de la Iglesia el desarrollo de una eclesiología de comunión, una mayor participación de todos, y en última instancia, democracia³¹. No se trata de olvidar la función y atribuciones del Magisterio de la Iglesia, sino de poner en su lugar el *sensus fidei* o *sensus fidelium*³² y la categoría de Pueblo de Dios (cap. 2 de la *Lumen Gentium*) que más tarde se estructura jerárquicamente

³⁰ G. BILBAO ALBERDI, "Abajamiento y gloria..." en *Frontera* 8 (1998) 42.

³¹ A. TORRES QUEIRUGA, *La democracia en la Iglesia*, Madrid, SM, 1995, hace un análisis serio de la democracia posible en la Iglesia.

³² "La totalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20. 27) no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo..." (LG 12: *Lumen Gentium* (LG) es la "Constitución dogmática sobre la Iglesia" del Concilio Vaticano II.). De hecho en la historia de los dogmas se argumenta con este "sentir de los fieles, por ejemplo, en la definición del dogma de la Asunción de la Virgen: "Como quiera que la Iglesia universal, en la que muestra su fuerza el Espíritu de la verdad, que la dirige infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas, ha puesto de manifiesto de múltiples maneras su fe en el decurso de los siglos..." (D 2332). Esta vez citamos D (DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia, Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1955) en lugar de DS (DENZINGER, H. y A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, Herder, 1965) porque este número está suprimido del DS.

(capítulos siguientes). El Magisterio tiene la última palabra en cuestiones de fe y costumbres, pero no la primera y las intermedias³³.

Los laicos son los que viven en el mundo y conocen los problemas, desde su perspectiva, pero conocimiento real, y experimentan la vida en su realismo y la fe en la vida, pues son tan creyentes como sus pastores. La vieja división entre Iglesia “docente” e Iglesia “discente” ha de ser convenientemente matizada, pues toda la Iglesia es “docente”, con diversa autoridad, y toda es igualmente “discente”. El laico no es un sujeto pasivo o un mero receptor; y, aunque muchos al pensar en el laico piensan inmediatamente en su capacidad jurídica o su grado de autoridad, lo primero que hay que tener en cuenta es que es auténtico trasmisor de la revelación.

El laico vive (fe vivida), piensa lo que vive y vive lo que piensa (fe reflexiva y reflexionada) y enseña lo que piensa y vive (fe proclamada y enseñada)³⁴.

El laico debe pensar, iluminar y ordenar las realidades en la que vive, debe pensar los temas de la moral social, política, familiar, sexual, etc... desde su situación en la Iglesia y en el mundo. Debe

³³ Según Congar, “hacia comienzos del siglo XIII se reconocía que ciertas medidas onerosas habían de ser aceptadas, y eventualmente discutidas, por todos aquellos a los que podían afectar, o por sus representantes cualificados”. Este reconocimiento se extendía a la convocatoria de concilios, a las tasas que demandaba con frecuencia la curia romana, a la designación de la autoridad, a la legislación eclesial y a la misma doctrina” (J. I. GONZÁLEZ FAUS, “Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Cuando el pueblo de Dios tenía voz y voto” en *Sal Terrae* 84 (1996) 99). Muy interesante en este sentido A. ANTÓN, A., “La ‘recepción’ en la Iglesia y Eclesiología I y II: *Gregorianum* 77 (1996) 57-95 y 437-469.

³⁴ B. BENNASSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 83.

servir la Palabra al mundo y a la Iglesia desde su “secularidad”. El seglar es la Iglesia en el mundo y el mundo en la Iglesia.

Los miembros de la Iglesia son conscientes ahora, al menos en grupos cada vez más numerosos, de que son *miembros activos y responsables* del Pueblo de Dios. No pueden limitarse a obedecer pasivamente. Tienen el derecho y el deber de *presentar iniciativas*, y de *asumir responsablemente* su función específica que corresponde a su carisma peculiar. La opinión pública debe existir también dentro de la Iglesia, como afirmó Pío XII. El vínculo que debe unir a todos los cristianos no es la *sumisión* sino la *comunión*; con Cristo y con sus legítimos representantes. Comunión que supone la libre iniciativa dentro de las características propias de la comunidad de creyentes, tal como ha sido creada por Cristo.

Los políticos, los economistas, los científicos y los técnicos no admiten imposiciones ni limitaciones en su respectiva tarea, que ellos deben realizar independientemente sin cortapisas provenientes de otras consideraciones ajenas a su específica misión³⁵.

Torres Queiruga³⁶ propone que la Iglesia tenga en cuenta, no sólo el sentir de los fieles, sino también el sentir de las otras iglesias (ecumenismo) y el sentir del mundo, pues de él también se puede aprender en cuestiones como la tolerancia, la democracia, la igualdad de la mujer, etc.

B. ALGUNOS INCONVENIENTES

Si consideramos que lo fundamental de la ética civil es la racionalidad, la autonomía, el reconocimiento del pluralismo y el diálogo, son los dos últimos los que pueden resultar más problemáticos.

³⁵ V. E. TARANCÓN, “Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 100.

³⁶ A. TORRES QUEIRUGA, “Magisterio, Teología y Pueblo” en VV. AA., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María – PPC, 2001, 132.

La racionalidad hoy no se entiende como puro racionalismo, o razón lógico-instrumental; la racionalidad ética es una racionalidad experiencial, no ajena al sentimiento y dialógica. Lo que invalida una tradición moral realmente no es su origen religioso, sino la falta de racionalidad y de diálogo argumentativo. La religión católica no tiene ningún miedo a la inteligencia ni nada que perder con la racionalidad, al revés, la necesita y la agradece en sus justos términos.

La autonomía moral, ya vimos cómo M. Vidal la hacía compatible con la teonomía, y la trataremos más ampliamente en la segunda parte.

El reconocimiento del pluralismo y actitud dialógica, que es lo más novedoso de la ética civil, es precisamente donde más problemas surgen.

La actitud dialógica es la actitud moral básica de este modelo moral. Esta actitud, no puede, a su juicio (el del profesor Aranguren), fundarse en la tolerancia (que etimológicamente significa soportar el mal, para evitar males mayores), ni en la condescendencia (que es descender a un nivel moral inferior), ni tampoco con la transigencia (que es ceder del propio derecho para facilitar la convivencia), sino que ha de traducirse en el *respeto a la dignidad* del otro: un respeto afectuoso y un dejarse afectar por los argumentos del otro. Un doble respeto: por lo que es y por el posible valor intelectual de su punto de vista³⁷.

Actitud dialógica por respeto a la dignidad del otro y a sus argumentos, no por mera estrategia para facilitar convivencia, o por consenso como imposición de las mayorías. Nada que objetar por

³⁷ E. G. MARTÍNEZ NAVARRO, "Reflexiones sobre la moral cívica democrática", en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 21.

parte de la religión ni a la actitud dialógica³⁸, ni al respeto a la dignidad del otro.

Las dificultades aparecen al hablar de consenso, y es A. Cortina quien precisa muy bien los peligros del consenso³⁹:

1. Concebirlo como un pacto estratégico en el que cada cual defiende sus intereses individuales hasta llegar a un equilibrio que depende de la correlación de fuerzas. Es un “individualismo asilvestrado” ante el que no tiene sentido hablar de ética civil. Para hablar de moral civil hay que partir de valoraciones morales y reconocer dos valores: el derecho autolegislator de los hombres y la necesidad de ejercerlo dialógicamente a través del reconocimiento recíproco. En los pactos estratégicos se utiliza a los hombres como medios, no como fines.

2. Entender el consenso como un procedimiento formal, como un mecanismo legitimador de normas: se identifica con la regla de las mayorías.

3. Identificar la dimensión moral del hombre con las normas legitimadas por consenso, equiparando la moral con la moral cívica y a esta última con las normas. A la moral le preocupan los máximos, no sólo los mínimos normativos; le preocupan los valores en los que merece la pena empeñar la vida.

³⁸ La encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI y el Concilio Vaticano II en general y la *Gaudium et Spes* (“Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”), en particular, son un testimonio elocuente.

³⁹ A. CORTINA, “Moral civil en nuestra soci...” en *Razón y fe* 212 (1985) 362-363.

A. Cortina ve sólo peligros donde otros ven deficiencias porque ella tiene bien claro que lo fundamental de la ética civil es el derecho autolegisador de todos los hombres que ha de ser ejercido en recíproco reconocimiento. Las posiciones de fuerza, la asimetría en el diálogo es un reto a superar.

También surge el problema al entender que una norma es legítima porque sea mayoritaria. Para la ética civil la fuerza de la norma no está en la cantidad de defensores que tiene, sino en la fuerza de los argumentos que empleen. También, por tanto, es un peligro que si no se entiende bien la ética civil se presta a ser tratado como deficiencia de la misma.

El tercer peligro, equiparar la moral con la moral cívica, es el más duramente criticado como deficiencia, pero eso no es una propuesta de la ética cívica, sino de sus interlocutores. Así las críticas de Rodríguez Duplá⁴⁰ a lo que él llama “concepción estática de la ética civil” que se deben a su pluralismo:

1. Guarda silencio sobre la vida buena para el hombre y se ocupa sólo de lo que es exigible al ciudadano en cuanto tal. Por ejemplo, la amistad no se puede exigir.

2. Tampoco se puede pronunciar sobre los deberes hacia uno mismo, sino sólo por las condiciones de la convivencia democrática.

⁴⁰ I. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “Crítica de la Ética civil” en *Diálogo Filosófico* 35 (1996) 217-219.

3. Debe callar sobre los deberes hacia los demás que excedan la simple justicia. Quedan fuera como deberes la caridad y el perdón de las ofensas; sólo es obligatorio no perjudicar a otro.

4. Tampoco entra en la discusión sobre los fundamentos de los principios que defiende; han de respetarse los derechos humanos, pero no dice por qué. No es que no pueda ser fundamentada sino que la fundamentación no puede ser incorporada a su contenido normativo. La ética civil no se pronuncia sobre el intento metafísico de conocer la realidad, ni da preferencia a ninguna concepción metafísica de la realidad.

Parece que Rodríguez Duplá está tratando la ética civil como si fuera una propuesta ética completa y no como una ética de mínimos que necesita de los máximos, y quiere exigir a aquella lo propio de esta: las propuestas de vida buena y los deberes que exceden la justicia.

Rodríguez Duplá también critica la concepción dinámica de la ética civil: perspectiva histórico-evolutiva que tiene como supuesto esencial el progreso moral de la humanidad” (cita a M. Vidal y A. Cortina como convencidos de tal progreso). La ética civil como realidad histórica significa que es variable en el futuro, y según él, una ética de máximos, con el consenso de todos podría ser incorporada a los contenidos normativos de la ética civil y podría legitimar un estado confesional aunque no todos fueran creyentes⁴¹.

⁴¹ *Ibíd.*, 220-222.

En este caso está confundiendo el consenso de la ética civil con un acuerdo mayoritario que se impone a todos; como si fuera moralmente exigible lo acordado mayoritariamente. Y en el principio no le falta razón: en ningún caso un acuerdo mayoritario sobre algo injusto lo haría justo.

Tampoco estoy de acuerdo con Rodríguez Duplá cuando afirma que se suplanta la ética por el derecho porque lo exigible al ciudadano de una sociedad se confunde con lo que el Estado impone de modo coercitivo⁴². No conozco a nadie que defienda la ética civil que no distinga entre ética y derecho. Alguien puede confundir la ética civil con la ética pública como si ésta fuera una ética estatal⁴³. Pero la ética cívica es una moral pública y una moral de los ciudadanos, no del Estado.

Sí puede darse el hecho de que el clima de diálogo y tolerancia que favorece la ética civil acaben por ayudar a crear la conciencia de que la tolerancia jurídica se identifica con la bondad ética⁴⁴. Aunque no conviene olvidar que los problemas de la tolerancia civil de un hecho y su aprobación moral son muy antiguos, no los ha traído la ética civil. Ya Santo Tomás trató la cuestión:

⁴² *Ibíd.*, 223. Ni acepto tampoco que no sea una doctrina moral, sino una estrategia para la moralización. No es toda la moral, pero es más que una estrategia.

⁴³ A. Cortina aclara muy bien la diferencia y critica a quienes proponen que las morales no sostenidas por el Estado como suyas deberían quedar relegadas a la vida privada. Es falso que en una sociedad pluralista resulte indispensable una *ética público-estatal*, exigible a todos los ciudadanos, y, por otra parte, se permita la supervivencia de un conjunto de *morales privadas*, que no deben presentarse en público. Tal conclusión, sumamente frecuente, es falsa" (A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 141-142)

⁴⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, "La moral cristiana en un mundo pluralista"..., 940.

La ley humana es impuesta a una multitud de hombres, de los que la mayor parte no son perfectos. Por ello, la ley humana no prohíbe todos los vicios de los que se abstienen los hombres, sino sólo los más graves, de los que sí pueden abstenerse la mayor parte, sobre todo si van en perjuicio de los demás, pues sin la prohibición de éstos, la sociedad humana no podría conservarse[...] Por tanto, la ley humana no puede prohibir todas las cosas que prohíbe la ley natural”⁴⁵.

Que la moral civil sea menos exigente en la casuística y menos reguladora de la vida de las personas, de acuerdo, porque exige mínimos; que no es toda la moral, ya lo hemos dicho varias veces, y por eso los máximos, como no son exigibles, no llegan a transformarse en obligaciones. Pero no es problema de la ética civil, que es exigente hasta donde puede.

Sí hay que reconocer un riesgo de la ética civil inherente al pluralismo que está en su base. Cuando hay muchas opiniones no hay motivo para aceptar una sobre otras, no se puede reivindicar la incondicionalidad de ningún principio para discernir lo bueno y lo malo. Parece como si la única obligación fuera renunciar a cualquier tipo de dogmatismo como señal de respeto hacia las otras mentalidades. Se puede incluso llegar a ser tan indulgente que no se rechace ninguna conducta como inaceptable. La tolerancia puede llegar a ser indiferencia frente a los valores y escepticismo. Si se tienen convicciones, a veces, manifestarlas produce malestar y vergüenza porque puede parecer falta de comprensión hacia otros⁴⁶.

⁴⁵ *Summa Theológica*, I-II, q. 96, a. 2.

⁴⁶ E. LÓPEZ AZPITARTE, “Moral Cristiana y ética civil. Relaciones y posibles conflictos” en *Proyección* 41 (1994) 312.

Por otra parte, la indiferencia y la incertidumbre estimulan la comodidad⁴⁷, pues si todas las ofertas son válidas, ¿por qué exigir una conducta determinada o elegir lo más molesto? Esto puede llevarnos a aspirar a una ética de mínimos, o a lo que puede llegar a ser: una ética bajo mínimos. Frente a una ética de exigencias y de heroísmos, la ética del mínimo esfuerzo. Como si la ética civil tendiera a favorecer una ética de mínimos y olvidar la necesidad de ir elevando esos mínimos.

A. Cortina ha defendido con todas sus fuerzas que la ética de mínimos no es una moral de rebajas, pero si se relativiza la verdad de cada uno o se pierde la identidad ideológica –la convivencia puede ayudar a ello-, podemos diluir la moral en unos valores comunes poco exigentes, de rebajas. Por eso nunca conviene olvidar que la moral es para hacerse hombres, para humanizar la sociedad y el mundo, no para eliminar sentimientos culpabilidad.

Sobre todo pensando en la educación moral hay que ser conscientes de los límites de la ética civil. Es deficiente como educación moral porque la educación tiene que ser sistemática, integral, vital y enmarcada en un proyecto de máximos, de felicidad y de vida buena⁴⁸. Pero en todo caso la educación ha de serlo en y para una sociedad plural, donde las propuestas y modelos morales no pueden ser un único modelo, y donde la seguridad no puede ser intolerante, ni la ley estar por encima del hombre y su libertad.

⁴⁷ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 32.

⁴⁸ F. J. de la TORRE, *Derribar las fronteras*, 419.

Frente a M. Vidal que propone que la educación moral en la escuela se programe “desde” y “para” la ética civil, defiende I. Rodríguez Duplá el principio de solidaridad de todos los aspectos de la vida moral: la ética clásica enseña que las excelencias se adquieren mediante habituación, por lo común en la infancia. Y el aprendizaje se favorece por la existencia de modelos (familiares, amigos, maestros) que guían el ejercicio de las actividades virtuosas. En la ética civil –sigue arguyendo R. Duplá– se enseñará el respeto, el diálogo, la tolerancia, pero los valores y virtudes no directamente dependientes del ideal del pluralismo desaparecerán del programa educativo: la austeridad, la valentía, la gratuidad o la modestia⁴⁹. Se vuelve a exigir a la ética civil todos los ingredientes de una moral completa.

C. LA ÉTICA CIVIL DESDE LA IGLESIA

En la Iglesia española podemos hablar en general de una valoración positiva. No faltan las reticencias de los que pudiéramos situar en la llamada “ética de la fe”⁵⁰, pero en general hay una amplia acogida aunque se valoren sus riesgos.

⁴⁹ I. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “Crítica de la Ética...” *Diálogo Filosófico* 35 (1996) 225.

⁵⁰ A. FERNÁNDEZ, *Compendio de la teología moral*, Madrid, Palabra, 1999², dice que la actitud de los católicos es doble: “denunciar las insuficiencias y, al mismo tiempo, ofertar la moral católica con la convicción de que ofrece al individuo y a la convivencia social la solución para afrontar con eficacia los graves problemas que demanda la sociedad y la cultura de nuestro tiempo” (p. 29). Pero de hecho el autor rechaza la ética civil: porque es un programa ético consensuado en el que el bien y el mal morales dependen de la voluntad arbitraria de los ciudadanos, porque para alcanzar ese consenso rebaja las exigencias éticas, porque renuncia a buscar un fundamento moral más seguro, y porque si un católico la defendiera correría el riesgo de privar a la sociedad de la riqueza ética del cristianismo (pp. 27-28). Me parece que no se ha enterado de lo que es la ética civil. Y no me extraña porque para él “Dios es quien determina lo que bueno y malo, y lo impone al hombre porque su ser y su felicidad dependen de que admita ese juicio

Hace mucho tiempo que el Cardenal Tarancón la valoró positivamente porque “hay que encontrar la base ética de la actual sociedad española y buscar las normas de una convivencia en paz”⁵¹. Entre los primeros defensores de la misma ya señalamos a M. Vidal que marcó realmente un hito en la teología moral católica con su *Ética civil y sociedad democrática*, (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984).

En 1990 los obispos españoles, en *La verdad os hará libres* aunque dicen que la Iglesia quiere estar “atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez” y quiere “dejarse enriquecer por sus estímulos”⁵², previamente, en el primer párrafo del mismo número 49, han advertido, quizá contra la ética civil, o mejor contra sus sucedáneos, que “la búsqueda del diálogo en este terreno es incompatible con el regateo o la transacción innegociable”. Lo suscribiría cualquier defensor de la ética civil.

Los obispos se fijan sobre todo en los riesgos que puede suponer para la ética cristiana la ética civil:

Esto no significa que el diálogo con el mensaje moral cristiano con otros modelos éticos deba pretender el establecimiento de unos “mínimos” comunes a todos ellos a costa de la renuncia a aspectos éticos

moral propuesto por Dios” (p. 29). La heteronomía es perfecta, el diálogo imposible, y la ética al margen de la religión un espejismo: “Si Dios no existe, todo está permitido” (p.25).

⁵¹ V. E. TARANCÓN, “La ética civil” en *Vida Nueva*, 1768 (15/XII/90) 9.

⁵² *Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad* (20-XI-1990), Madrid, Edice, 1990, nº 49, último párrafo.

fundamentales e irrenunciables. Por parte de los católicos sería, además, un error de graves consecuencias recortar, so capa de pluralismo o tolerancia, la moral cristiana diluyéndola en el marco de una hipotética “ética civil”, basada en valores y normas “consensuados” por ser los dominantes en un determinado momento histórico. La sola aceptación de unos “mínimos morales equivaldría, sin remedio, a entronizar la razón moral vigente, precaria y provisional, en criterio de verdad (nº 49 &4).

Es una lástima que los obispos citen la ética civil pero quizá estén criticando más su caricatura. Sin embargo en 1996, en una nueva instrucción pastoral, *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996)⁵³ la valoración del número 45 es más positiva:

No excluimos, pues, en absoluto, lo que se suele llamar “ética civil”, sino que pensamos que es posible y deseable. Deseamos que, en medio de la pluralidad legítima y democrática, se avance en el reconocimiento y en el respeto de unos auténticos valores éticos comunes que, arraigados en la verdad del hombre, más allá del puro consenso fáctico y de las meras decisiones mayoritarias, merezcan el nombre de valores y sirvan de base a la convivencia en la justicia y la paz. La “ética civil”, si realmente es ética, corresponderá, al menos en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural, es decir, de la razón humana en cuanto partícipe de la sabiduría divina⁵⁴; no se definirá por oposición ni exclusión de la ética cristiana, sino por su compromiso positivo con la verdad del hombre; y, por tanto, se mantendrá en continua y sincera interacción con la ética de base explícitamente religiosa, en la que se expresan los principios morales vivos en la tradición histórica de nuestro pueblo.

⁵³ Madrid, Edice, 1996.

⁵⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis splendor, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Città del Vaticano, Librería Editrice, 1993. Se cita VS y número, en este caso, 42-45.

Los obispos esta vez han hecho un esfuerzo por definir y delimitar lo que es la ética civil y en la medida en que han ido definiéndola la han valorado positivamente⁵⁵.

Son muchos los teólogos y filósofos católicos que ven la ética civil como muy interesante y positiva:

Los valores y derechos de la ética civil son perfectamente defendibles por el creyente cristiano, que debería encontrarse en terreno conocido en una ética que defiende la libertad, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos. El creyente cristiano lo hará desde su vivencia de la paternidad/maternidad de Dios y de la fraternidad de todos los hombres. La ética civil debería ser la alegre noticia de que compartimos un lenguaje moral común desde el que podemos ir construyendo juntos una ética universal⁵⁶.

Algunos hablan incluso de que el respeto y la ayuda de los creyentes en Jesucristo para con la ética civil es una “grave obligación” por varias razones⁵⁷: porque con ella se pone un dique a la crisis moral y se defienden unos mínimos de eticidad ya peligrosamente amenazados, porque la ética civil contribuye a la convivencia social, a buscar el bien común moral, aunque sea mínimo y la convergencia en el mismo de la comunidad política y porque es un punto de partida para el rearme moral de la sociedad.

⁵⁵ Hay que reconocer que las encíclicas de Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* (1993) y *Evangelium Vitae* (1995) no hacen referencia a la “ética civil” pero sus presupuestos y su concepción del diálogo las hacen difícilmente compaginables. Cfr. J. R. AMOR PAN y V. M. GALLARDO, “Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso” en *Compostelanum* 44 (1999) 296-303.

⁵⁶ J. R. AMOR PAN y V. M. GALLARDO, “Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso” en *Compostelanum* 44 (1999) 304.

⁵⁷ G. HIGUERA, “Aportaciones de la ética evangélica a una ética civil” en *Sal Terrae* 73 (1985) 817-818.

Este reconocimiento de la ética civil no impide tener bien claro que la moral cristiana es una moral de máximos, por lo que puede y debe ofrecer su propia riqueza a la ética civil: su plus motivacional, sus contenidos propios, su propia fundamentación, su apertura a la trascendencia y el ejemplo de Jesucristo. Se trata de oferta, invitación, siempre sometidos a la racionalidad, pero haciendo posible que la ética civil, siendo fiel a sí misma, se pueda alimentar de otras ofertas más amplias.

Se trata de no traicionar ni ocultar las enseñanzas de Jesucristo, de mostrar la belleza del ideal moral evangélico, y de hacerlo como propuesta inteligible y dialogable. Esta oferta de máximos no se hace por desprecio a los mínimos, sino “por amor a una sociedad que vive precisamente bajo mínimos”⁵⁸.

En consecuencia, ante una ética común, desde la fe cristiana, siempre ha de tenerse una actitud positiva, y no tiene sentido tener miedo a ninguna propuesta, ni ponerse a la defensiva, ni mucho menos empezar condenando y rechazando. Respeto, apertura, acogida, esperanza, y llegado el caso, perdón, son actitudes más adecuadas a la oferta cristiana, porque no todo en el mundo es erróneo y porque Dios se manifiesta en el mundo, en la historia y en el fondo de cada hombre, lo sepa o no⁵⁹. Y el saberse en la verdad ha tener

⁵⁸ J. R. FLECHA ANDRÉS, “Ética y fe cristiana” en GALINDO..., 210.

⁵⁹ T. GONZÁLEZ VILA, “Planteamiento general del problema. Fe, ética y política” en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 299.

como consecuencia lógica ofertarla del mejor modo posible, sin exclusiones, ni desprecios.

Se trata de dialogar, es decir, de buscar juntos la verdad aceptando lo verdadero y valioso de los otros y exponiendo la propia creencia. Incluso un diálogo cristiano –conforme a Cristo- debería ser “kenótico”⁶⁰, de abajamiento, que consiste en: renunciar a la autoconciencia de disponer de la verdad en las cuestiones morales y abrirse a la búsqueda compartida con otros, autolimitarse a fundamentaciones racionales poniendo entre paréntesis los argumentos de la revelación o el magisterio, no imponer las propias normas a toda la sociedad, sino proponerla humildemente, asumir una actitud de servicio a la colectividad social renunciando a los privilegios, y asumir la perspectiva del pobre, del perdedor, del crucificado, de los acallados por el poder injusto⁶¹.

D. ÉTICA CIVIL, LIBERADORA Y PLANETARIA

Sin salirnos de la ética de mínimos, debemos hacer unas consideraciones a la ética civil con el fin de ampliar su horizonte aprovechando su disposición al diálogo y al consenso.

La ética de la liberación acusa a la ética civil de expresarse en una mentalidad de derechos que no satisfacen a los más pobres y también de presuponer condiciones de igualdad en el diálogo y olvidar la necesidad de reformas sociales para que pueda dialogar el

⁶⁰ Flp 2, 6-11.

⁶¹ G. BILBAO ALBERDI, “Abajamiento y gloria...” en *Frontera* 8 (1998) 54.

tercer y cuarto mundo⁶². La ética civil no tiene por qué ser una ética burguesa o aburguesada. Su lugar de nacimiento y desarrollo la hacen una ética del primer mundo, pero no necesariamente tiene que ser así. Se abre así un frente interesante para hacer posible la igualdad real entre todos los implicados. La ética civil no tiene que cambiar su doctrina, sino ponerse en lugar del pobre y estudiar las nuevas condiciones del diálogo y la prioridad de los temas a dialogar.

La ética mundial echa de menos en la ética civil el olvido de la diversidad cultural y la necesidad de un diálogo intercultural e interreligioso. Ciertamente que la ética civil se sitúa en el pluralismo, pero menos amplio que la ética mundial. Se trata de ampliar los participantes del diálogo a las dimensiones del mundo, más allá del modelo occidental y el hombre blanco, adulto, científico-técnico, secularizado, etc⁶³.

La cuestión es si la ética civil puede abrirse realmente a las dimensiones del mundo en las condiciones que sugiere la ética mundial. Hoy por hoy la ética civil se caracteriza por ser una ética de diálogo entre creyentes y no creyentes, se funda en la razón ética con ausencia del *ethos* religioso, es decir, prescindiendo de las tradiciones religiosas. La ética mundial, en cambio, viene planteada fundamentalmente como diálogo interreligioso⁶⁴ y no relega la reli-

⁶² F. J. de la TORRE, *Derribar las fronteras...*, 419.

⁶³ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 11-23).

⁶⁴ El diálogo entre las religiones es un signo nuevo del actual panorama socio-religioso. No se trata de uniformar ritos, símbolos, cosmovisiones y creencias, ni

gión al ámbito privado. La ética mundial recuerda a la ética civil que es bueno el aliento del espíritu aunque no sea confesional. L. Boff caracteriza la ética mundial como una ética del cuidado, de la solidaridad, de la responsabilidad, del diálogo, de la compasión y de la liberación, y una ética holística⁶⁵. Lo religioso no aparece como necesario, pero de hecho la religión tiene mucho que decir.

En ética hay, para L. Boff, seis formas principales de argumentación que ofrecen una posible base para una posible ética planetaria: el utilitarismo social, las éticas del discurso comunicativo y de la justicia, la ética basada en la naturaleza, la ética enraizada en las tradiciones religiosas de la humanidad, la ética fundada en el pobre y el excluido, la ética fundada en la dignidad de la tierra⁶⁶.

Realmente para buscar el consenso en la línea de la ética civil no sería lógico dejar a ninguna de estas argumentaciones aducidas por Boff, y si fuera necesario se podría añadir incluso alguna otra.

A algunos puede molestar la presencia de las tradiciones religiosas, pero su peso demográfico no es desdeñable democráticamente, y su intervención no lo es a título de ninguna revelación, sino en tanto en cuanto sus propuestas sean razonables.

de formar una sola religión o llegar a acuerdos doctrinales. "Lo que busca el diálogo es el consenso ético de todas las religiones en torno a las grandes causas de la humanidad pendientes de resolver" en la paz, la justicia, la demografía, el derecho a la diferencia, la defensa del medio ambiente, la democracia, la libertad, los derechos de la tierra, etc. (J. J. TAMAYO, *A las puertas del siglo XXI: Cambios históricos y propuestas éticas*, Málaga, Manantial, 1998, 103).

⁶⁵ Lo explica en *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 75-87.

⁶⁶ L. BOFF, *Ética planetaria...*, 37-69 analiza cada una de esas argumentaciones y las conecta con la ética planetaria.

Podemos también añadir que, para una ética mundial, las religiones pueden contribuir en su elaboración, en su aceptación y en su motivación. Porque no bastaría con encontrar una fundamentación universalmente aceptada, para que esa moral común arraigara por la sola fuerza de las “razones”; faltarían las motivaciones, que la pura razón, quizá, no es capaz de generar. El arraigo de valores, principios y exigencias morales no depende sólo de razones cognitivas sino de razones “emotivas” (motivaciones). Las convicciones morales no surgen sólo de argumentos, sino de deseos y esperanzas, amores y odios, y la religión aparece como fuente de sentido y actitudes básicas ante la vida, los otros y el Otro⁶⁷. Por eso es importante a la hora de fundamentar y motivar los comportamientos. Aunque avance mucho la secularización, la fe sigue dando razones para vivir y dando sentido a la vida y pautas de comportamiento.

También pensando en pautas concretas de comportamiento el diálogo interreligioso puede ser un factor esencial en la convergencia de la ética mundial, entre otras razones, por las siguientes⁶⁸:

a) Muestra el consenso de las religiones en cuatro enseñanzas: no matar (cultura de la no violencia y respeto a la vida), no robar (cultura de la solidaridad y del respeto a la justicia), no mentir (cultura de la sinceridad y de la verdad) y no ser infiel (cultura basada en la igualdad de derechos hombre-mujer).

⁶⁷ T. GONZÁLEZ VILA, “Planteamiento general del problema...”, 292-293..

⁶⁸ F. J. de la TORRE, *Derribar las fronteras*, 407.

b) Suscita unas comunes virtudes tanto públicas como privadas: la acogida al extranjero, la opción preferencial por el pobre y por el Sur, la acogida de las religiones minoritarias, la acogida de la vida en el contexto occidental del declive demográfico.

c) Puede ayudar a construir ciudades de puertas abiertas, multiculturales, multirraciales, ecuménicas.

d) Es un cauce adecuado para criticar el mercado, el becerro de oro, el consumismo voraz, el lujo despilfarrador, el hedonismo insolidario.

e) Puede ayudar a criticar el eurocentrismo-occidentalismo en la medida en que las religiones vivas están abiertas en continente como África, América y Asia.

f) Es la fuente de una ética de paz y reconciliación.

g) Mostrará modelos de vida de los grandes hombres (los santos), del altruismo, la entrega servicial y el cultivo de las virtudes.

Por supuesto que estamos hablando de diálogo interreligioso como ayuda a una ética mundial o planetaria, y para nada compatible con cualquier tipo de fundamentalismo, que sería exactamente lo contrario. Y también hemos de señalar que es lógica cierta prevención ante las propuestas que puedan tener que ver con la religión, pero tampoco es lógico que se quiera prescindir sin más de tradiciones tan amplias en el espacio y en el tiempo. La ética civil hará bien en poner las condiciones necesarias para el diálogo, pero hoy lo urgente es que el diálogo sea lo más amplio posible.

Un diálogo amplio nos puede llevar a superar el secularismo moderno, la sacralización premoderna, la ausencia de la religión de la vida pública y la presencia invasora de la religión en todo. Hay que intentar superar los dogmatismos religiosos o ateos y reforzar y ampliar lo más posible los diálogos y los argumentos.

IIª PARTE:

REFLEXIÓN

SISTEMÁTICA

1. TÉRMINOS

Nos proponemos estudiar las relaciones entre ética y religión, y lo primero que tenemos que hacer es intentar precisar los términos en cuestión, para delimitar el ámbito de reflexión, y sin querer entrar en las múltiples discusiones terminológicas posibles. Al mismo tiempo tendremos también que situar la problemática en el contexto de la modernidad, la secularización y el laicismo pues son conceptos – mejor, realidades- que determinan el significado mismo de ética y de religión.

A. ÉTICA

En los autores estudiados encontramos una coincidencia general en cuanto al significado del término “ética”, así como en la distinción entre ética y moral. Todos aceptan como punto de partida el significado etimológico. El término “ética” deriva del griego *ethos*¹ que significa “morada”, “lugar en donde vivimos”, “carácter”, “modo de ser” que una persona o grupo adquiere a lo largo de su vida². En latín, la costumbre, carácter o modo de ser se dice “*mos*” (genitivo, “*moris*”) que da origen al término moral.

Ya señalamos en alguno de los autores estudiados la diferencia comúnmente admitida entre ética y moral. Para Sánchez Váz-

¹ Escrito con *e* corta (*épsilon*) significa “costumbre” y con *e* larga (*eta*) significa “morada o domicilio”, en origen la cuadra de los animales o la guarida de las fieras; pasa a significar “manera de ser”, “carácter”; obsérvese que lo que da el modo de ser de una persona son sus hábitos, la costumbre, con lo que se unifica el significado de las dos formas. Cfr. entre otros J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 292 y G. R. DE YURRE, *Ética...*, 4-6.

² A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, Madrid, Akal, 1996, 21.

que la moral se refiere a los actos y modos de comportamiento ante ciertos problemas que llamamos morales, juicios de aprobación o reprobación de esos actos, normas que señalan lo que se debe hacer. En cambio la ética trata de definir los rasgos esenciales del comportamiento moral y reflexiona sobre qué es lo bueno, y sobre el problema de la responsabilidad y la libertad³.

La ética es la ciencia de la moral, su explicación: trata de establecer la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios, y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales⁴.

De modo similar, para A. Cortina la moral son los principios, normas y valores, mientras que la ética es la filosofía moral que trata, entre otras cosas, de aclarar qué es lo moral, cuáles son sus rasgos específicos, y de fundamentar⁵ la moralidad: tratar de averiguar cuáles son las razones por las que tiene sentido que los seres humanos se esfuercen en vivir moralmente. Por eso, mientras la pregunta moral es “¿qué debemos hacer?”, la pregunta ética es

³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 18-20. Incluso Sánchez Vázquez llega más lejos a la hora de distinguir y habla de “meta-ética”: estudiar la naturaleza, función y justificación de los juicios morales (p. 21).

⁴ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 24-25. Para Yurre el “objeto formal de la ética es : a) definir el bien y el mal morales, b) mediante la determinación de los principios y leyes éticas, c) que sirvan para precisar los deberes y ordenar los actos humanos del hombre” (*Ética...*, 19).

⁵ “Justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien confesar que no hay razón alguna para que la haya” (A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1994⁴, 31).

“¿por qué debemos hacer esto o aquello?”, “¿qué argumentos avalan el código moral que aceptamos como guía de conducta?”⁶.

La moral o, más bien, las distintas morales vigentes en la vida cotidiana tratan de ofrecer orientaciones para la acción directamente, mientras que la ética orienta también la conducta, pero sólo de forma indirecta, porque su tarea consiste en reflexionar sobre los fundamentos racionales de lo moral, fundamentos que, en último término son normativos. [...]

La tarea del ético o filósofo moral debía consistir entonces no tanto en dar normas para la acción, ya que ningún poder superior le asistía para ello, sino en intentar dilucidar en qué consiste el fenómeno moral y qué fundamentos racionales le avalan para orientar la conducta. Las disputas sobre los fundamentos de la moral ocuparon gran parte de la reflexión ética en los años setenta y ochenta⁷.

La ética como filosofía moral⁸ no es una sola. A lo largo de la historia han aparecido distintos métodos filosóficos, que son distintos “apellidos” de la ética: empírico-racional, psicologista, trascendental, absoluto, fenomenológico, analítico-lingüístico, hermenéutico⁹. O según los distintos principios éticos que las rigen, su fundamento o sus pretensiones, se puede hablar también de éticas descriptivas y normativas, naturalistas y no-naturalistas, cognitivas y no-cognitivas,

⁶ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 22-23.

⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato...* 133-134.

⁸ La distinción entre ética y moral que acabamos de hacer es común a los autores estudiados, pero otros muchos no están de acuerdo. Por ejemplo P. SÁNCHEZ OROZCO, “Moral y ética: dos tipos de normatividad. Una distinción necesaria”, en CARVAJAL, J., *El porvenir de la razón* (coord.), Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, 109-117, mantiene la distinción, pero como dos tipos de normatividad, una universal y exigible a todos (moral) y otra como cuestión de elección personal (ética) y por tanto modificable. Más o menos viene a llamar moral a lo que A. Cortina llama ética de mínimos y ética a las éticas de máximos.

⁹ A. CORTINA, “Ética filosófica”, en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 149.

éticas de móviles y éticas de fines, éticas de bienes y de fines, materiales y formales, sustancialistas y procedimentales, teleológicas y deontológicas, éticas de la intención y de la responsabilidad, éticas de máximos y de mínimos¹⁰.

De entre todas las distinciones y matices que podemos encontrar hay una cuestión que considero especialmente importante: si la ética ha de ser normativa o meramente descriptiva. Sin duda que hay unas éticas más normativas y otras que se preocupan más de describir los criterios o procedimientos para enjuiciar la moralidad de las normas ya existentes.

Si decimos que una ética es descriptiva, lo primero que pensamos es que trata únicamente de meras descripciones que podrían ser más propias de la sociología que de la ética. E. Guisán distingue tres tipos de ética¹¹:

1) La ética descriptiva, que colinda y se intersecciona con la sociología de la moral, cuyo objeto de estudio es el desarrollo de lo moral: los valores propios de cada cultura, grupo, clase, lugar, época, etc.

2) La ética normativa, que es la que pretende prescribir, o cuando menos recomendar valores y normas como preferibles y deseables.

3) La ética crítica o meta-ética, que es el estudio fundamental de la posibilidad de lograr enunciados de valor plausibles, o

¹⁰ Seguimos la enumeración de A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética...*, 106-118.

¹¹ E. GUISÁN, *Razón y pasión en ética...*, 24.

cuando menos el análisis y esclarecimiento de la lógica de los términos y enunciados valorativos.

Es evidente que hay que distinguir la ética descriptiva de la ética normativa, pero también hemos de tener en cuenta que un lenguaje descriptivo puede ser usado con propósitos no descriptivos, por ejemplo, para asustar a alguien o para hacer un chiste; la descripción queda así a veces como envuelta en un lenguaje no descriptivo¹². En este caso no se excluye, pues, que una ética descriptiva pueda tener implicaciones normativas.

Por otra parte, también se cuestiona si la ética puede o no dar normas, si manda, o sólo indica. En Aranguren se pueden distinguir como dos momentos: uno indicativo y otro imperativo¹³. La ética como ciencia debe estudiar las estructuras antropológicas que explican que el hombre tenga que hacerse él mismo su vida; esta dimensión de la ética teórica es como una antropología moral que trata de describir y estudiar las estructuras humanas. El momento imperativo de alguna manera se inscribe en el primero, porque no es correcto separar el ser del deber ser, aunque pueda ser criticado como falacia naturalista.

En *Lo que sabemos de moral*¹⁴ Aranguren suaviza un poco la relación entre ética y metafísica. Reconoce Aranguren que la crisis

¹² J. FERRATER MORA, "Descriptivismo", en *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza, 1984⁵, I: 765.

¹³ Así lo ve E. BONETE, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, 46-47.

¹⁴ Madrid, Gregorio del Toro, 1967.

de la moral se debe a la crisis de las fuentes tradicionales de la moral: las religiones, las ideologías, la metafísica... Si la ética normativa se fundamentaba en la metafísica, ahora piensa que la metafísica ya no tiene más vigencia "que la de una mera interrogación suspendida sobre nosotros"¹⁵.

La tarea de la filosofía moral es diferente de la tarea moral. El filósofo no crea la moral: reflexiona sobre la ya existente, la critica, depura y sistematiza, pero, salvo que se trate de la problemática "moral prospectiva" –formulada para situaciones nuevas, anticipadas- no la inventa. Lo que sí hace es: 1) analizar el *lenguaje de la moral* –tarea de moda-; 2) mostrar el *carácter moral del hombre* individualmente y en comunidad; y 3) revisar filosóficamente la moral histórica creada y, en especial, *los problemas morales* planteados en la actualidad¹⁶.

Aranguren expuso ya en su *Ética* a los diversos autores anglosajones analistas del lenguaje moral: G. E. Moore... Carnap, Ayer, Russel: los juicios éticos no son verdaderos ni falsos, no tienen sentido; expresan un estado del alma, unos deseos traducidos en imperativos, mandatos o simples exclamaciones. Su sentido es meramente optativo¹⁷.

La segunda de las tareas mencionadas la cumple Aranguren con su *Ética*, donde justifica la ética en la metafísica, y la tercera con

¹⁵ *Lo que sabemos de moral...*, 163.

¹⁶ *Lo que sabemos de moral...*, 42-43.

¹⁷ También hace referencia a Ch. L. Stevenson y S. E. Toulmin, Cfr. *Ética...*, 194-197. "Esta es precisamente la orientación anglosajona: la filosofía en general se concibe como "análisis del lenguaje", y consiguientemente, la ética se constituye, en cuanto ciencia, como "análisis del lenguaje ético", o sea *lógica de la ética*" (*Ética...*, 194). La razón: la filosofía inglesa renunció a la metafísica desde Ockam y la Psicología se constituye como ciencia experimental. No queda más que la lógica: lógica pura, lógica de la ciencia, lógica moral...

su interés cada vez mayor por la moral vivida de nuestra sociedad¹⁸. Una revisión filosófica de los problemas morales no da normas directamente, pero sí fija criterios de acción, que en definitiva, son normas.

Para A. Cortina, nos hayamos en época de “éticas normativas” –lo escribe en 1986- frente a las descriptivas del momento anterior. No quiere decir que la ética prescriba directamente lo que hemos de hacer, pero sí prescribe indirectamente.

Desde el momento en que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y mal moral e intente determinar quiénes se encuentran legitimados para decidir qué es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer¹⁹

Que una ética sea normativa no quiere decir que proponga directamente normas, principios y valores; eso es lo propio de la moral. Pero la ética tiene que fijar criterios de acción, que en definitiva son canon (en cierto modo, norma); fijar criterio lleva consigo cierta normatividad. Hay también quienes rechazan dar razones argumentativamente –no es el caso de nuestros autores- y reducen la ética a comprender la historia de la moral. Para evitar toda pretensión de adoctrinamiento, o porque la reflexión no puede ir más lejos, proponen la neutralidad y limitarse a analizar el significado de predicados morales como “bueno”, “correcto”, “deber” y la posibilidad de justificar juicios morales. La ética, en este caso -otros la llaman metaética-

¹⁸ Esta evolución es la que queda manifiesta en el título del citado libro de E. BONETE, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, o sea, desde la ética subordinada a la metafísica, al *ethos* personal que se abre al *ethos* social.

¹⁹ A. CORTINA, *Ética mínima*, 44.

trata de los métodos, de los sistemas éticos y de las peculiaridades de la ética como modo de saber.

A. Cortina se define claramente como defensora de la normatividad de la ética:

Comprender filosóficamente fenómenos morales –creo yo- significa, no solo exponer su verdad –cosa que hace mucho mejor la literatura-, sino comprenderla desde su *razón de ser*, avanzando un *criterio* para la *crítica* y un *canon* para la acción²⁰.

En el mismo sentido precisa Savater que “sólo un discurso que encierre normatividad puede contener realmente sustancia ética”²¹. Sin diferencias entre el bien y el mal, sin razones para la acción, no hay ética.

Podemos afirmar, para concluir, que la ética trata de establecer el fenómeno moral, fundamentarlo, dar razones de por qué preferimos unos valores a otros o unas normas a otras, o simplemente responder a la cuestión de por qué hemos de ser morales.

Puesto que la ética es parte de la filosofía tendremos que ser consecuentes con las teorías del conocimiento humano y fieles al método propio de la materia que nos ocupa, que dentro de la filosofía es una “filosofía práctica”. Por tanto se trata de un conocimiento racional, sin otro recurso que los propiamente humanos y racionales,

²⁰ A. CORTINA, “Ética filosófica”..., 150.

²¹ F. SAVATER, *Invitación a la Ética*, Anagrama, Barcelona, 1982, 10. Y añade a continuación: “Llamo *ética* a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros...”

con las limitaciones y precisiones que haya que hacer al conocimiento mediante la razón.

B. RELIGIÓN

No es este el momento de analizar o discutir toda una serie de definiciones de religión, sino simplemente de constatar un concepto general ampliamente aceptado. En este sentido podemos entender como religión la relación con lo sagrado (divino) que el creyente vive como presencia real y que confiere a su vida un sentido último frente a las contingencias, ambigüedades y contradicciones de la experiencia de la vida humana. La experiencia religiosa consiste fundamentalmente en un sujeto que se capta referido a una presencia “dante” u originaria y en descentrarse o despojarse hasta que la trascendencia o misterio viva en él²².

Quizá debemos empezar por reconocer que la religión es un hecho que está ahí, y es un hecho universal y específico²³. No es extraño encontrarse con referencias a la religión que la reducen a una ideología, un modo de comportamiento, un conjunto de doctri-

²² J. M^a MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998, 263-264.

²³ “Lo religioso, en sus múltiples formas prácticas y configuraciones teóricas, antes que de una idea, una teoría o un deseo, es un hecho universal que está ahí, desafiándonos desde sí mismo, más allá y más acá de todas las explicaciones racionales que de ello se pueda dar; con independencia de la concepción filosófica desde la que se lo analice, remitiendo a sí mismo y legitimándose por sí mismo. El fenómeno religioso constituye así un campo propio y un orden específico de valores, que reclama una atención por sí mismo, negándose a ser integrado dentro de otra área de valores, bien sean los filosóficos, los éticos o los estéticos. La religión comienza consigo misma, se afirma desde sí misma y en sí misma se consume” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid, Cristiandad, 1977, 85).

nas o un hecho psicológico o social. La religión es un hecho que está ahí, que afecta a más de cinco mil millones de personas y su antigüedad es superior a los cuarenta siglos, por no decir que desde que el hombre es hombre es religioso²⁴. Desde que hay indicios de vida humana hay indicios de actividad religiosa y el hecho religioso está dotado de una especificidad como otros hechos humanos, como el estético, el moral, etc²⁵.

La actitud religiosa es un modo específico de estar en el mundo y la religión es un encuentro personal²⁶. Toda religión implica una experiencia de lo sagrado, y gran parte de los fenomenólogos de la religión dan por buena la aportación de R. Otto y su descripción de lo numinoso con sus tres categorías fundamentales: tremendo, misterio y fascinante²⁷. J. Martín Velasco entiende –a diferencia de Otto- que no es lo sagrado el objeto de la actitud religiosa, sino que lo sagrado es como el ámbito de la realidad donde se inscribe el sujeto religioso y la realidad determinante de lo sagrado que es el Misterio, que es a quien él aplica las dos categorías de R. Otto de tremendo y fascinante²⁸.

²⁴ Precisa M. ELIADE que “lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia” (*Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Vol. I: De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis*, Madrid, Cristiandad, 1978, 15).

²⁵ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982, 299-301.

²⁶ J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1982, 56-64.

²⁷ Cfr. R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, 22-23, 33-35, 41-42, 54.

²⁸ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión...*, 89-103.

Pero lo que realmente nos importa es notar que la relación que unos llaman con lo sagrado, y otros con el Misterio, o sea, la actitud religiosa se expresa en todos los niveles de la persona humana²⁹, a saber: nivel racional, de la acción, del sentimiento y la emoción y la expresión comunitaria de la actitud religiosa.

Es decir, el hombre religioso como ser inteligente expresa y vive su fe con ideas, conceptos, conocimientos, mitos, credos, dogmas. Necesita hacerse cargo de su relación-encuentro a nivel racional, que es una dimensión fundamental de su existencia. Como también, y al mismo tiempo, su fe-confianza, relación-encuentro se traduce en modos de comportamiento.

Pero ni las ideas ni las prácticas son la religión; eso son sus mediaciones o expresiones. La actitud religiosa es fundamentalmente actitud de respuesta, reconocimiento y consentimiento que culmina en el rendimiento y entrega de sí mismo.

El hombre religioso no es aquel que acepta unas verdades, que alimenta unas esperanzas o realiza unas prácticas, sino más bien aquel que ejercita toda su existencia desde una perspectiva: la referencia total al Misterio, la apertura hacia él en una actitud de entrega y acogimiento. El Misterio, Dios, no es para el hombre una idea, un deseo o un ideal, sino una realidad que se le impone, o más bien que se hace presencia ofrendada, que se percibe como benevolencia, que se vive como plenitud y a la luz de la cual logra un sentido la propia existencia humana, y des-

²⁹ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la rel...*, 153-171. Otros autores seguirán otra terminología, pero en el fondo se trata de lo mismo: la religión lleva consigo conocimientos (mitos, teología, dogmas, etc), acciones éticas y litúrgicas, sentimientos y relación y vida comunitaria. J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso...*, 64-68, pone como rasgos esenciales de lo religioso su carácter dinámico (compromiso ético), emocional, místico, doctrinal, colectivo-eclesial, etc.

de ella la historia toda, que queda ahora arrancada a una facticidad de puro devenir para convertirse en un designio o en un drama. El hombre religioso se caracteriza, por consiguiente, por el reconocimiento de un ámbito de existencia, de una realidad y de un ser personal, frente al cual él se siente emplazado en un radical estremecimiento que le despierta a su identidad, como libertad que puede responder y como responsabilidad que puede obedecer. Esa presencia vocante e imperativa, con las características de un Tu personal es lo que despierta al hombre al reconocimiento de sí mismo como un yo con caracteres personales y absolutos³⁰.

Ocurren al mismo tiempo el reconocimiento de Dios como realidad trascendente, el trascendimiento del hombre hacia Dios, y el descentramiento del hombre. El hombre tiene que desasirse de sí mismo para poder hacer lugar a la presencia de Dios que reclama la destrucción de todos los absolutos, empezando por el hombre mismo. Lo contrario a la religión es el ensoberbecimiento frente a lo real o frente a sí mismo, dar sentido a la vida por sí mismo o dominar a Dios mediante prácticas o leyes³¹.

Precisando un poco más podemos sintetizar las características del acto religioso³². Es un acto específico: determinado tanto por el objeto al que se refiere (el Misterio como Realidad trascendente con una superioridad ontológica, axiológica y hagiofánica) y por el funcionamiento que desencadena en el hombre (talante de trascendimiento desde la raíz de sí mismo para responder a esa presencia vocante del Misterio y encontrar en él colmadas sus aspiraciones

³⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 86-87.

³¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 89-90.

³² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 101.

más plenas, es decir, para tener la salvación). Es un acto originario: no deriva de la inteligencia, la voluntad o los instintos, sino de la raíz misma del espíritu, del corazón en sentido bíblico, de la libertad personal de los filósofos. Por tanto no se puede reducir a los campos de aquellas facultades: la verdad, el bien, la belleza. Es un acto existencial y concreto: el hombre está ante Dios y pone en juego toda su existencia. Es un acto total y complejo: no deriva de una sola potencia del hombre sino del dinamismo de su espíritu y de la libertad que pone en juego todas las potencias del hombre. Es un acto dialógico y responsorial: el Misterio está ahí, llama e invita; el hombre no buscaría el Misterio si éste no se hubiera encontrado antes con nosotros y hubiera dejado en nuestro ser la pregunta, la inquietud por hallarle, conocerle, nombrarle y oír su respuesta.

Por supuesto que se puede discutir este concepto de religión que venimos exponiendo, pero no cabe duda que la crítica a la religión y su rechazo desde la ética debería hacerse a partir de un concepto un poco más completo y documentado que el que propone E. Guisán y nunca sin recurrir a los datos de la fenomenología religiosa que es quizá la reflexión más global sobre la religión.

La religión es un conjunto de dogmas que no necesitan ser justificados, sino creídos. La ética es una disciplina racional que, de entrada, busca la justificación de los principios que propone³³.

³³ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 109. Parece desconocer religiones en que los dogmas no existen o no son significativos.

Con esa noción de religión su incompatibilidad con la ética es insuperable. Pero también afirma otra posibilidad de entender la religión que consiste en identificarla con la ética.

Si por “religión” se entiende no un conjunto de dogmas sino una actitud genuinamente moral, es innegable que “religión” y “ética” son en cierta medida coextensivos, y que no existe, por definición, posibilidad alguna de una ética carente de base religiosa. Más aún, no existe la posibilidad de una ética que no sea asimismo una religión³⁴.

O sea, si la religión son dogmas, no interesa para nada a la ética que se justifica a sí misma y no puede ganar más que una dependencia innecesaria. Y si la religión implica una actitud moral, coincide con la ética, no puede traer más que confusión.

No podemos estar de acuerdo porque el dogma es un aspecto de la expresión religiosa, no su núcleo fundamental, o mejor dicho, uno de los elementos de la expresión racional de la religión –credos, mitos, teología, etc., son también expresiones de este nivel racional-, pero eso no es la religión propiamente. También el hombre, como ser que se proyecta en la acción, cuando es religioso, necesita celebrar su fe (aspecto litúrgico) y vivir en el mundo en consonancia con su fe (dimensión ética). La ética ni es un apéndice de la religión ni es coextensiva a la misma. El creyente traduce su fe a la vida y vive de acuerdo con su fe.

Es verdad que a veces se presenta la salvación religiosa como premio o correspondencia a la práctica moral. Así, por ejemplo, parece desprenderse del “Venid benditos de mi Padre... porque tuve

³⁴ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 18.

hambre y me disteis de comer.... (Mt 25, 33-40). Como si la fe pudiera reducirse a las obras. San Pablo, por el contrario, deja bien claro, sobre todo en las cartas a los Romanos y los Gálatas, que “el hombre es justificado por la fe, sin las obra de la ley” (Rm 3, 28); “pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe” (Gal 2, 8-9)³⁵.

Sánchez Vázquez, por su parte, parece tener una noción más completa de religión.

Por religión puede entenderse, en sentido amplio, la fe o creencia en la existencia de fuerzas sobrenaturales, o en un ser trascendente, suprahumano, todopoderoso (o Dios), al que se halla vinculado o ligado el hombre. Desde el punto de vista de las relaciones entre el hombre y la divinidad, la religión se caracteriza: *a)* por el sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios; *b)* por la garantía de salvación de los males terrenos que la religión ofrece al hombre en otro mundo³⁶.

Su idea de religión al caracterizarla por el sentimiento de dependencia y la búsqueda de la salvación, viene a coincidir con lo que dice cualquier fenomenología de la religión³⁷.

³⁵ Para salir al paso de la *sola fides* protestante, la sólo fe, sin obras, el Concilio de Trento precisará que la justificación es por la fe y gratuitamente (DS 1532) y condenará a quien “dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza (DS 1551). El hombre es justificado por la fe, si bien, como señala la Carta de Santiago, “así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta” (St 2, 26). DS y el número correspondiente es el modo habitual de citar DENZINGER, H. y A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, Herder, 1965.

³⁶ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 85.

³⁷ Por ejemplo, J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión...*, 141-152, donde explica la estructura fundamental de la actitud religiosa

Sin embargo, no está tan claro que lo característico de la religión sea “la garantía de salvación de los males terrenos que la religión ofrece al hombre en otro mundo”³⁸. La expresión es correcta porque la plenitud de la historia y la salvación definitiva, en cuanto trascendentes, serán efectivas en otro mundo. Pero eso no tiene por qué significar desentenderse de este mundo o despreciarlo. Lo discutiremos más adelante, pero notemos que el sentido común dice que si la religión no vale para este mundo no tendría ninguna razón de ser en él, no tendría ningún derecho de ciudadanía, ni siquiera para los mismos creyentes. En este sentido, entre los teólogos, no es raro oír que “fuera del mundo no hay salvación”³⁹. La salvación, el Reino de Dios, debe construirse ya en este mundo, esperando su plenitud más allá. La religión, o si se quiere la esperanza, se convierte así en motor del dinamismo moral y empuje para la transformación renovadora del mundo.

Para que nuestra reflexión sobre la relación entre ética y religión pueda ser más precisa hemos de distinguir dentro de la religión distintas posibilidades:

B. 1. RELIGIÓN Y RELIGIONES

Quizá convenga advertir que muchas veces hablamos indistintamente de religión, religiones, religión cristiana o católica y lo

como una “*actitud extática o de reconocimiento*” y una “*actitud salvífica*” o de búsqueda de salvación.

³⁸ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 85.

³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 29-41.

hacemos sin mucha precisión. Es correcto hablar de religión en general buscando una comprensión global del hecho religioso al modo de la fenomenología religiosa y sin entrar en valoraciones –estudio sintético y no normativo de la religión-. Es más problemático, en cambio, partir de una filosofía de la religión, que mira menos a los hechos y más a explicaciones y doctrinas, porque en definitiva pueden tener mucho de ideología y prejuicio.

Y no conviene olvidar que por muy aséptica que quiera ser la fenomenología, no deja de ser una abstracción a partir de datos concretos. No conviene olvidar los datos, o sea las religiones, que son lo realmente real, ni despreciar la tentación de validar conceptos de religión que poco tienen que ver con las religiones.

Así por ejemplo se critica a veces a la religión por su dogmatismo. Si se piensa en la cristiana, no sería correcto más que para la parte católica, pues el luteranismo no tiene dogmas propiamente tales. Y si pensamos en el hinduismo, el error es clamoroso. En el hinduismo conviven tantas creencias que no hay ninguna doctrina, libro, culto, credo que sea compartido por todos. Los hindúes creen en Dios y reverencian a un único Dios, a pocos, a muchos o a ninguno; unos son vegetarianos por respeto a todos los seres vivientes, y otros sacrifican animales⁴⁰. ¿Qué dogmatismo es posible en las religiones en las que no hay ninguna autoridad doctrinal ni nadie que se atribuya poderes especiales en el orden de la enseñanza?

⁴⁰ Cfr. RAYMOND HAMMER, “La enseñanza eterna: el hinduismo”, en VV. AA., *El mundo de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1985, 174.

En nuestro caso, como acotamos al principio, preferimos limitarnos a reflexionar sobre la religión cristiana católica.

B. 2. ÉTICA CRISTIANA: FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

Tampoco es extraño hablar de ética religiosa confundiendo los ámbitos de la filosofía y de la teología. Así, por ejemplo, E. Guisán critica a la ética religiosa por apelar a la naturaleza⁴¹. Y en el fondo de su crítica late la convicción de que lo que se denomina “ley natural”, o lo propio de la naturaleza, no es sino lo que ya está previamente determinado por el código moral religioso.

Desde Hume es muy común criticar la falacia naturalista, pero no es correcto identificar la apelación a la naturaleza con la ética religiosa. En su momento trataremos más despacio el tema de la ley natural, ahora lo hacemos sólo en cuanto nos permite distinguir lo filosófico de lo teológico en la ética cristiana.

Hemos calificado anteriormente la ética de G. R. de Yurre como una ética religiosa, porque está abierta a la religión y desemboca en ella, pero no porque extraiga las normas morales de ningún código religioso. Yurre reflexiona sobre el hombre y al preguntarse en qué consiste el bien, entiende que no puede ser otra cosa que la perfección de la naturaleza⁴², o sea, el desarrollo de las diversas partes y facultades del ser humano así como la triple relación del hom-

⁴¹ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 113.

⁴² G. R. DE YURRE, *Ética*, Eset, Vitoria, 1969, 78-128.

bre: de inferioridad con Dios, de igualdad con los demás hombres y de superioridad con el mundo.

Es la razón humana la que “lee” en el ser del hombre, en su naturaleza (esencia) lo que es y lo que le conviene para llegar a su fin que es el perfeccionamiento de su ser. De ahí deduce la razón lo que debe ser (ley moral natural), sin otra pretensión que llevar al hombre a su fin, a su perfección. Se llaman “naturales” a los afectos, sentimientos y tendencias en cuanto que son humanos, pero no por eso son buenos ni malos; serán buenos o malos moralmente cuando intervenga la decisión libre del hombre, y a partir de esa base “natural” los dirija hacia la perfección de su ser (naturaleza).

Esto, en todo caso, es ética filosófica, hecha con la razón y compatible con la ética religiosa, pero sólo racional. Como toda reflexión, condicionada por las convicciones previas, modo de ser y de vivir del que reflexiona, pero en eso todos estaremos siempre condicionados⁴³. Cuando hablamos de una ética que se fundamenta en la religión o de ella extrae sus principios e incluso las normas morales estaremos hablando no ya de filosofía sino de teología⁴⁴. Por tanto hemos de distinguir entre ética filosófica y ética teológica.

⁴³ “Toda ética filosófica se inscribe en una tradición cultural, en una visión del mundo, de la historia, del hombre, que precede a la reflexión moral, que la enmarca, que le da sentido y coherencia. Nunca se piensa en el vacío; la reflexión surge desde unas raíces y supuestos aceptados previamente, heredados y escasamente discutidos” (E.BONETE, *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2003, 81).

⁴⁴ No es lo mismo ser creyente y filósofo (Aranguren, A. Cortina) que estar delimitado claramente por los dogmas religiosos. No es lo mismo delimitar el terreno dogmáticamente antes de la reflexión, que acabar la reflexión coincidiendo con el dogma. Pensar que Yurre o Santo Tomás, porque son religiosos –no laicos- son

B. 2. 1. Ética filosófica cristiana

A pesar de que Sánchez Vázquez sostenga que la filosofía cristiana parte de verdades reveladas acerca de Dios⁴⁵ no es verdad, y si lo fuera no sería filosofía. Ni la ética de Yurre parte de la revelación, ni la *Metafísica fundamental*⁴⁶, de J. Gómez Caffarena pide nada prestado a la revelación, por poner un ejemplo. Como tampoco a la *Ética* de Aranguren se le puede negar la calificación de laica y es plenamente compatible y asumible desde la fe cristiana.

Todo el pensamiento y doctrina cristiana toma su especificidad de la revelación en Jesucristo, pero en la medida que es razonable, comparte verdades y reflexiones accesibles a la razón humana. Por eso no es extraño que muchos cristianos hagan filosofía que no será específicamente cristiana, pero a la que tampoco se le puede negar absolutamente su condición cristiana.

Normalmente las enseñanzas morales de la Iglesia echan mano, por ejemplo, de la ley natural, o de otros elementos puramente filosóficos. Cuando se trata de enseñanza oficial de la Iglesia (Magisterio de la Iglesia) no cabe duda que es ética o moral religiosa, pues su punto de partida es la revelación, y por definición, el Magisterio tiene como tarea custodiar y transmitir la revelación. Procura hablar de manera inteligible y apta para creyentes y no creyentes,

menos filósofos o les falta racionalidad o libertad hay que verificarlo, no basta con suponerlo.

⁴⁵ *Ética...*, 258.

⁴⁶ Madrid, Revista de Occidente, 1969. Lo mismo puede decirse de su *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, y de toda su obra filosófica.

quiere dialogar y colaborar con todos los hombres de buena voluntad, pero lo hace con autoridad religiosa y principios de la fe.

En el caso de los teólogos cambia la situación porque unos entienden su tarea como prolongación y explicación de la doctrina del Magisterio, pero otros se inclinan más por una reflexión más racional y crítica. También los teólogos en general parten de la fe. Pero a partir de la teología de la liberación sobre todo, se propone hacer teología desde la realidad, desde la vida y sus problemas. El método teológico es menos religioso en este caso porque no es punto de partida, sino sólo de llegada.

Los que aquí nos interesan son los filósofos. Y los filósofos creyentes no parten de la fe, sino que, como mucho, la buscan desde su reflexión autónoma como necesidad de su propio discurso. En todo caso, bueno será tener en cuenta que cuando los creyentes hacen filosofía habrán de estar muy atentos para no convertirla en sierva de la teología, subordinarla o limitarla.

B. 2. 2. Ética teológica cristiana

El modo de reflexionar de la ética judeocristiana es bien distinto: no se deriva de un análisis de la naturaleza, sino de una lectura de la historia.

La ética en el judeocristianismo es la expresión responsiva y responsable del hombre ante unas acciones liberadoras de Dios en la historia⁴⁷.

⁴⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 44.

La liberación de Egipto, para los judíos, y la resurrección de Jesús, para los cristianos son los dos grandes acontecimientos liberadores, que motivan una respuesta agradecida del creyente, que se explicita sobre todo en el culto y en el amor al prójimo.

Hay que reconocer a veces en los cristianos una tendencia a señalar como exigencias de la naturaleza (ley natural) algunas normas que quizá sólo son evidentes desde el evangelio. Para ellos son naturales, pues las leen con toda naturalidad a partir de su encuentro con Cristo y la acción del Espíritu en ellos, pero los no creyentes entenderán que es una lectura inhumana e intolerable.

Y es que quizá la naturaleza no es tan trasparente en sus contenidos y exigencias como puede parecer a veces. Sobre todo en filosofía es un concepto problemático y, concretamente en ética, prácticamente abandonado fuera de las éticas religiosas⁴⁸. La teología tiene mucho que aclarar entre los conceptos de natural y sobrenatural –ya lo veremos más adelante-. Pero lo importante no es salvar este o cualquier otro concepto, sino buscar la colaboración, el diálogo entre todos para procurar que exista una configuración moral de la sociedad.

Ocurre a veces, que ciertos juicios sobre la moral católica se basan más en el sentir popular, o en posturas de grupos concretos, que en lo más representativo de dicha moral: las enseñanzas del

⁴⁸ No deja de ser curioso que un concepto de origen griego (Aristóteles) el cristianismo lo asume y racionaliza así su ética, y acaba por quedarse como usuario casi único del concepto. ¿No hay nada en la filosofía contemporánea que pueda ser asumido y llegar a ser tan valioso y fundamental en la teología moral como ha sido el concepto de naturaleza?

Magisterio de la Iglesia y las de los teólogos. Y hemos de precisar también, que entre los teólogos hay una amplia y legítima pluralidad, y que en el mismo Magisterio hay cierto desarrollo y progreso en la doctrina que hay que reconocer.

Dentro de la moral católica queremos tener presente fundamentalmente la conocida como “moral católica renovada”, la moral del Concilio Vaticano II, que M. Vidal caracteriza con los siguientes rasgos⁴⁹:

1. Una moral de *indicativo* antes que de *imperativo*. Frente al imperativo categórico kantiano y la moral voluntarista de Ockam, la moral de indicativo:

El indicativo moral no es simplemente exhortativo ni optativo; es un *indicativo obligante*. Pero esta obligación nace del interior. La moral cristiana supone el don de Dios; de ese don nace el compromiso moral cristiano. Es antes “Evangelio” (gracia-don) que la “Ley” (compromiso-deber)⁵⁰.

Ya la moral del Antiguo Testamento es de tipo dialogal, basada en la iniciativa amorosa de Dios y en la respuesta fiel del hombre. Y en el Nuevo Testamento S. Pablo lo expresa diciendo: “Si vivimos por el Espíritu, caminemos según el Espíritu” (Gal 5, 25).

2. Una moral de la *persona* antes que de la *Ley*. Situado el hombre ante la ley, se llega al casuismo, el fariseísmo, la hipocresía y los escrúpulos. Pero la moral cristiana no es una moral de la ley,

⁴⁹ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 51-64.

⁵⁰ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 51

sino de la persona: es una persona (el hombre) el que actúa en diálogo con otra persona (Dios). Es una moral dialogal, de alianza.

Y como consecuencia, en los actos humanos hay que considerar sobre todo la rectitud y el sentido objetivo del acto y además en qué medida la persona entra en cada acto. La noción fundamental será la responsabilidad.

3. Una moral de *espíritu de vida* antes que una moral metafísica o juricista:

El principio de la actividad moral cristiana es la transformación interior que lleva a cabo el Espíritu Santo⁵¹.

El Espíritu santifica, ilumina y da fuerza para cumplir lo que debemos hacer. La ley del Espíritu es el centro de la moral y da sentido y orientación a todas las demás leyes. Las demás leyes o quedan abrogadas por ella (la ley mosaica), o quedan subordinadas a ella (la ley natural) o son su explicación (leyes positivas, tanto eclesiásticas como civiles).

Ha de evitarse siempre toda tensión entre la ley del Espíritu y las demás leyes. Todas obligan y valen secundando, no contradiciendo la ley del Espíritu.

4. Una moral de la *persona-en-situación* antes que una moral del objeto. En una moral legalista lo importante es el objeto, no la persona. En una moral personalista se revaloriza la situación como criterio moral. No en el sentido de la ética de situación existencialis-

⁵¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 55.

ta-sartriana, pero sin dejar de tener en cuenta la situación de la persona.

Una moral cristiana “en situación” considera a la persona como valor supremo, pero esta persona se realiza en una situación (condicionamientos psicológicos, sociológicos...). Los principios éticos deben ser también principios en situación. Y esto no solamente porque sea conveniente tener en cuenta tales condicionamientos, sino porque son *llamada de Dios* (= interpelación moral)⁵².

5. Una moral de la *perfección dinámica* antes que una moral estática. La vida cristiana lleva consigo como una ley de crecimiento continuo: un ideal de perfección. No es una moral de mínimos, sino una moral de vocación a la santidad. En este sentido se entiende el Sermón de la Montaña (Mt 5-7) y otras muchas exhortaciones evangélicas.

6. Una moral de *motivaciones cristianas* antes que una moral sin motivaciones religiosas. La motivación premio-castigo no es el motivo primario de la moral cristiana. Son más decisivas las motivaciones del Reino de Dios, el seguimiento de Cristo, etc. La religión es la que motiva realmente al hombre en la moral cristiana.

7. Una moral en *diálogo*. Diálogo con las disciplinas del saber humano (sociología y psicología), con las morales no católicas y con el conjunto del saber teológico. Moral en diálogo, apertura y convivencia.

8. Moral *de actitudes y de opción fundamental*. Una moral a partir de la ley se centra en la regulación de los actos; una moral a

⁵² M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 57.

partir de la noción de “valor” da más importancia a las actitudes morales y a la opción fundamental.

La opción fundamental es lo que está determinando de modo constante la tendencia del hombre en una determinada dirección electiva... La opción fundamental no es algo que aparece en la vida del hombre de un modo espontáneo, sino que es fruto de una larga maduración en el tiempo. La importancia de la opción fundamental es decisiva, ya que es la sede de la vida moral⁵³.

9. Moral que brota del Nuevo Testamento. Lo principal que nos ofrece la Biblia son actitudes básicas de comportamiento, no tanto normas particulares. No por eso dejan de tener valor las prescripciones particulares del Nuevo Testamento, pero hay que interpretarlas en su contexto sociológico y cultural, que no es el nuestro. El Nuevo Testamento nos ofrece modelos éticos que nos llevan a repensar sus implicaciones en una interpretación para el tiempo presente.

10. El carácter *histórico* de la moral. Desde este carácter histórico de la moral hay que entender los cambios reales en las normas morales. La Iglesia vive en un mundo que cambia y evoluciona, y en una historia de salvación.

No valen las respuestas fijas y seguras para todo, ni las respuestas unívocas a todos los problemas. Con frecuencia habrá que dar una respuesta provisional y que no es la única. Una respuesta que procede del espíritu de Cristo y que es posible entre otras. La respuesta cristiana a los problemas de carácter político y social debe

⁵³ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 61.

ir más bien por la línea de una teología crítica, de “contestación”, que cuestione las realizaciones y los programas políticos y sociales⁵⁴.

11. La desprivatización de la moral. La moral del futuro tiene que romper su carácter individualista. *Optatam Totius* 16 hablaba de “producir frutos en la caridad para la vida del mundo” y *Gaudium et Spes* invita a superar una ética meramente individualista, a ayudar a las instituciones para mejorar las condiciones de vida del hombre y cumplir las normas de la vida social (leyes de higiene, circulación, tributos), como uno de los principales deberes del hombre (GS 30)⁵⁵.

Ya hicimos notar al acercarnos a M. Vidal su defensa de la autonomía y la racionalidad e hicimos constar su coincidencia con Aranguren y su propuesta de teonomía para salvaguardar la autonomía. De hecho M. Vidal pertenece a ese grupo de moralistas defensores de la “autonomía moral dentro de la fe” frente los que defienden la “ética de la fe”. Se trata de las dos posturas básicas católicas⁵⁶, la primera más cercana a un planteamiento secular y la segunda más cercana a la ética protestante. La posibilidad de diálogo

⁵⁴ Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 64.

⁵⁵ *Optatam Totius* (OT) es el “Decreto sobre la formación sacerdotal”, del Concilio Vaticano II, y *Gaudium et Spes* (GS) es la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”. Se citan haciendo referencia solamente al número, y pueden encontrarse en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos Declaraciones*, BAC, Madrid, 1965.

⁵⁶ Ya hablamos de ellas en el capítulo de M. Vidal y ahora intentamos aclarar un poco más con la ayuda de E. LÓPEZ AZPITARTE, “Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy”, en VV. AA., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María-PPC, 2001, 277-278; y sobre todo su libro *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 60-64. También M. MORENO, “Moral autónoma y ética de la fe”, en *Proyección* 36 (1989) 199-214.

ética-religión pasa por la primera y es prácticamente imposible en la ética de la fe.

La ética autónoma dentro de la fe parte de dos principios básicos: 1) Sólo la razón puede concretar la obligación ética, aunque sea iluminada por la fe. Y se apoya en Santo Tomás; Dios ha dejado al hombre la tarea de hacerse cargo de sí, de su razón y su libertad. 2) La necesidad de dialogar con la cultura secularizada para contribuir a solucionar los problemas éticos.

Es fundamental para la ética autónoma reconocer la autonomía del mundo: la realidad encierra una verdad racional cognoscible, expresable y comunicable; la ética, por tanto, remite a la cooperación con las ciencias empíricas subrayando la dimensión racional de los valores éticos: la moral del evangelio sería demasiado extraña si no hubiera la posibilidad de acceso racional a esos valores.

La moral cristiana, por tanto, no se distingue de las otras por sus contenidos, que cualquier persona puede descubrir por sí misma. La fe no es imprescindible para el conocimiento ético. Dios no ha venido a darnos las repuestas concretas que necesitamos en las complejas situaciones de la vida. El creyente, hijo de Dios transformado por el Espíritu, se ve impulsado hacia el bien sobrenaturalmente, pero la verdad ética tiene que descubrirla con el esfuerzo de la razón y el lenguaje de la razón es el lugar de diálogo con todos los que buscan el bien. El evangelio aporta motivaciones y actitudes específicas (fe, esperanza, gratitud, caridad, etc.) y un papel integrador, crítico y estimulante a la hora de hallar normas morales.

Esto no hace, sin embargo, inútil el Magisterio de la Iglesia: tiene el deber de enseñar la doctrina moral y es la autoridad originaria y auténtica sobre el *ethos* salvífico, pero en la ética mundana está en las mismas condiciones que la razón histórico-social del hombre. Debe estar abierto al diálogo y argumentar racionalmente. En realidad no tiene otra vía de acceso a las respuestas éticas que a través de su esfuerzo y la razón como cualquier persona. En consecuencia es posible un disentimiento respetuoso.

Los partidarios de la moral autónoma dentro de la fe mantienen un pulso constante entre la autonomía y la dependencia creyente de Dios (autonomía teónoma). La autonomía no es absoluta, sino relacional. La relación con lo trascendente es de origen y de fin, y la autonomía se despliega sobre un horizonte de sentido o trascendental que constituyen lo específicamente cristiano. Este horizonte de sentido no influye –a su juicio– en los contenidos, sí en las motivaciones, y es estímulo para el compromiso ético y cumple una función crítica respecto a las desviaciones de la ética racional⁵⁷.

El creyente sabe que la autonomía para dirigir su vida le viene de Dios y conoce también que su destino es sobrenatural y que camina hacia él atraído por la fuerza de la fe. Pero que el creyente sepa que su origen y su destino es Dios no destruye su capacidad de autogobierno⁵⁸.

⁵⁷ M. MORENO, "Moral autónoma y ética de la fe", en *Proyección* 36 (1989) 203.

⁵⁸ "El orden de la salvación, por el que Dios se nos ha acercado de una manera singular, no tiene por qué eliminar el orden primero de la creación, que dejó en manos de su criatura el dominio y responsabilidad sobre el mundo surgido tam-

Los partidarios de la “ética de la fe”, por el contrario, subrayan la primacía de la fe por encima de todo –también de la razón-. La razón humana, dañada por el pecado, no puede establecer por sí misma, clara y ciertamente, el fundamento último y contenido necesario a las normas morales. Sólo la fe puede ofrecer a la ética su verdadera orientación y contenido y establecer el origen y fin divinos del hombre, indispensables para que la obligatoriedad de las normas morales.

El Magisterio de la Iglesia puede imponer enseñanzas éticas que no se justifiquen en argumentos racionales, sino en motivaciones teológicas. Sus enseñanzas morales pueden llegar a ser calificadas como infalibles y no se puede disentir de su enseñanza.

Si el sentido de la vida sólo se puede captar desde la óptica sobrenatural, es prácticamente imposible el diálogo con los no creyentes. Lo humano no tiene consistencia, lo importante es la revelación; la filosofía es esclava de la teología y sólo sirve para confirmar los datos de la revelación.

Desde la ética de la fe se ve incompatible el concepto de autonomía con la fe, pues supone una emancipación en contra de la soberanía absoluta de Dios que niega el carácter dependiente de la criatura. No hay espacio intermedio entre la heteronomía y la ano-

bién de su amor. Por ello, más que de autonomía, habría que hablar de una moral teónoma que, aunque relacionada y dependiente de Dios por estos vínculos, irrenunciables para el creyente, no se opone a esta capacidad de autogobierno en contraposición a cualquier otra ética heterónoma y dependiente” (E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 60).

mía. Una ética sin base teísta y que no tenga en cuenta la revelación cristiana, se desliza irremediamente hacia una devaluación progresiva y más aún si tenemos en cuenta que como consecuencia del pecado ha quedado reducida la capacidad del hombre para el conocimiento del bien: sin referencia a la revelación no se puede fundamentar un valor con seguridad y garantía.

Las dos corrientes son teología católica, más o menos apoyadas oficialmente según los momentos, pues como ya vimos más arriba, M. Vidal pasó de ser uno de los referentes más importantes en los años setenta, a ser llamado al orden por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe⁵⁹.

En ambas posturas se dan multitud de matices, pero claramente se ve que el punto clave está en la autonomía y que evidentemente los partidarios de la ética autónoma dentro de la fe están en mejores condiciones de dialogar con cualquier ética, lo que es imposible para los que defienden la ética de la fe, pues lo que ellos consideran la verdad del hombre –su dependencia de Dios como criatura- a veces significa devaluación de la razón y del hombre, algo imposible de entender fuera de la fe.

A favor de la autonomía dentro de la fe podemos señalar un dato generalmente admitido: la Biblia asume el *ethos* ambiental existente. Aunque toda la moral cristiana se centre en Jesús, San Pablo,

⁵⁹ En un reciente documento de la Conferencia Episcopal Española de 30 de marzo de 2006, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*, Madrid, EDICE, 2006, en el nº 61 se cita por dos veces (notas 177 y 188 la “Notificación” de 15-5-2001. Puede encontrarse también en <http://www.confrerenciaepiscopal@planalfa.es>.

por ejemplo, toma los contenidos de la moral de la época, variando la motivación.

También parece estar a favor la concepción de ley natural de Santo Tomás, pues sostiene que el hombre, por voluntad de Dios, es providencia para sí mismo⁶⁰ y para los demás, capaz, por su inteligencia, de descubrir los criterios válidos y orientadores de la vida moral.

En sintonía con el Concilio Vaticano II respeta la legítima autonomía de las realidades terrenas y hace posible el diálogo con otras posturas sobre una base común a todos: la argumentación racional.

Los riesgos que lleva consigo la afirmación de la autonomía son los derivados de la ambigüedad del concepto “autonomía”. Se entiende siempre como autonomía “relacional”, posibilitada y fundamentada por el Absoluto Incondicionado, pero la razón autónoma puede convertirse en “autarquía” o en positivismo sociológico si se equipara a lo que piensa la mayoría.

También hay que considerar el peligro de hacer depender excesivamente la moral de las ciencias positivas, mientras que, por otra parte, si la fe sólo aporta motivaciones su relación con la moral es demasiado abstracta y extrínseca.

El mayor mérito de la ética de la fe es recordarnos la importancia fundamental de la fe en Cristo para la ética de los creyentes y

⁶⁰ *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 1. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión, de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2003, 129.

evitar así la asimilación acrítica de postulados morales de otra procedencia, lo que podría desfigurar el rostro de la moral cristiana.

Pero no podemos pasar por alto su pesimismo antropológico, ni su cercanía a la heteronomía –en algunos casos más que cercanía, defensa clara-, o sus resonancias fideístas. Esta postura no reconoce el valor de lo que Dios ha creado, pues el mundo o la razón humana no tienen prácticamente valor en sí mismos. Y lo más clamoroso es que si es necesaria la fe, si es fundamental para establecer la moral, se concluirá como consecuencia lógica que fuera de la fe no hay posibilidad de una moral digna y respetable. A los no creyentes se les excluye de la posibilidad de tener una moral y además no nos queda nada en común con los no creyentes sobre lo que podamos hablar.

En todo caso, la autonomía es indiscutible, de manera que es un reto importante para la fe católica mostrar que teonomía no siempre equivale a heteronomía y que por tanto no es contraria a la autonomía⁶¹. Y, aun reconociendo que quizá el paradigma de la moral autónoma no se encuentra en un momento de esplendor, M. Vidal sostiene que hay que afirmar dos cosas: primera, que no se puede hacer un discurso moral válido y convincente sin asumir los postulados de la autonomía y de la criticidad. Segunda, que la ética actual hace suyo el malestar difuso ante el ideal de la Modernidad. Si a éste malestar se le llama posmodernidad, la ética también quiere ser

⁶¹ M. VIDAL, “La moral cristiana hoy”, en *Iglesia viva*, 155 (1991) 508.

posmoderna. Muchos “ensayan nuevos intentos de fundamentación ética, basada más en la solidaridad que en el individualismo, más en la razón abierta y dialogante que en la razón meramente trascendental, más en la sociabilidad que en la autarquía. Se perfilan propuestas éticas de signo anticipatorio: la utopía moral de la “comunidad ideal de comunicación entre seres racionales” (Apel, Habermas)”⁶².

Buscando la posibilidad de diálogo entre la ética y la religión nos parece que las posibilidades reales se juegan en el terreno de la ética autónoma en el ámbito cristiano, y no en la denominada “ética de la fe”. Reconocemos que desde finales de los años 80 hay una especie de “ofensiva” por parte de algunos grupos conservadores hacia la Teología moral renovada⁶³ y que el Magisterio de Juan Pablo II va también en esa dirección, concretamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*⁶⁴ y la encíclica *Veritatis splendor*⁶⁵. Los teólogos partidarios de la ética autónoma han manifestado sus posturas en los distintos comentarios que han publicado⁶⁶ y siguen pensando que la

⁶² M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 742.

⁶³ M. VIDAL, “La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal. La restauración del neotomismo en la doctrina moral católica”, en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Barcelona, Herder, 1995, 279.

⁶⁴ Madrid, Asociación de Editores, 1992.

⁶⁵ JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis splendor, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Città del Vaticano, Librería Editrice, 1993.

⁶⁶ Un buen compendio lo encontramos en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Barcelona, Herder, 1995. Y es interesante fijarse en los nombres y en las universidades en las que eran catedráticos de teología moral en 1995: A. Auer (Tubinga), E. Chia-vacci (Florencia), K. Demmer (Gregoriana, Roma), B. M. Duffé (Lyón), B. Fraling (Würzburg), J. Fuchs (Gregoriana, Roma), B. Häring (A. Alfonsiana, Roma), R. A.

Iglesia es “éticamente habitable”, “no en el sentido de una opción ciega y enfáticamente contra la tendencia histórica, sino basada en la experiencia personal de la Iglesia como hogar⁶⁷.”

C. MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN

Para hablar de las relaciones entre ética y religión es obligado hacer referencia a lo que supone la modernidad como momento de inflexión en dichas relaciones. Así, es generalmente reconocido que la moral premoderna es una moral religiosa, pues la religión la fundamenta, y la somete hasta el punto de que no se concibe la ética sin la religión; sin religión no hay moral, ni virtud posible.

En el principio la moral era Dios. En el Occidente cristiano hasta el alba de la Ilustración, son raros los espíritus que recusan este axioma: Dios es el alfa y omega de la moral; sólo por su voz se conocen los mandamientos últimos, sólo por la fe reina la virtud. Sin el auxilio de las Sagradas Escrituras y el temor de Dios, no puede haber más que extravío y vicios, ya que la virtud puramente profana es inconsistente y falsa: la moral, en las épocas premodernas, es de esencia teológica, no se concibe como una esfera independiente de la religión.

[...] todas las enseñanzas morales deben basarse en la enseñanza revelada y sólo tiene eficacia mediante la creencia en Cristo redentor. Corrompido por el pecado original, el hombre no puede encontrar en sí mismo las luces que le hagan conocer y llevar a cabo lo justo: fuera de la Iglesia no hay moral; sin la ayuda de la fe, la virtud tiene “valor nulo” [...] No podría existir virtud sin el conocimiento y el amor al verdadero Dios. El motivo que debe incitar a la práctica de la virtud no es el respeto

McCormick (Notre Dame, Indiana), K. W. Merks (Tilburg, Holanda), D. Mieth (Tubinga), H. Rotter (Innsbruck), M. Theobald (Tubinga), M. Vidal (Comillas, Madrid), G. Virt (Viena), J. P. Wils (Tubinga), W. Wlobert (Salzburg).

⁶⁷ AUER, A., “¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía “éticamente habitable”?, en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Barcelona, Herder, 1995, 355.

moral del hombre, sino la voluntad y la gloria del Altísimo. En la continuidad de una tradición milenaria, la moral no es más que una parte del culto que el hombre debe rendir a Dios; lejos de ser la exigencia suprema, los deberes hacia los hombres sólo vienen después de los que se relacionan con la adoración del creador⁶⁸.

La entrada en la modernidad lleva consigo el rechazo de la sujeción de la ética a la religión, el desembarazarse de la enseñanza bíblica y la autoridad de la Iglesia, y pensarla como algo independiente sin más referencia que la condición humana. Las obligaciones para con Dios son sustituidas por las prerrogativas del hombre⁶⁹.

Es sobradamente conocido el texto de Kant acerca de la Ilustración:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia del entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He ahí el lema de la Ilustración⁷⁰.

Para desenvolverse en la vida no hace falta apoyarse en otro que no sea el propio sujeto humano, el poder de su conocimiento y

⁶⁸ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, 21.

⁶⁹ Incluso más: "Con los modernos, la ética se ha erigido en un orden de valores superior a la misma religión, el deber moral se ha convertido en el principio que dirige los demás aspectos de la religión". Incluso para los creyentes el verdadero valor, aun religioso, ya no son la oración, el ayuno o las penitencias, sino la obediencia a la ley de la razón moral: el amor a Dios se identifica con la práctica de la virtud y Dios prefiere la justicia a los homenajes rituales (G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber...* 32-33).

⁷⁰ I. KANT, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, 1988, 10.

su libertad. El sujeto es ahora el principio fundante de todo conocimiento, incluido el de Dios.

El hombre moderno ya no se siente en un universo sagrado y cerrado, sino abierto y enigmático, que tiene que conocer y dominar; tiene que construir el mundo poniendo en juego su inteligencia y libertad, consciente de que las prescripciones morales han de servir a la convivencia de los que piensan diferente⁷¹.

El ser humano ha conquistado su mayoría de edad y ha ganado la batalla a la religión.

Dicho en otras palabras: el rescate que pretende la modernidad tiene un único nombre *esencial*: autonomía, es decir, constituir al hombre, a *cada* hombre, en sujeto. Protagonista, en adelante, de una creación que ya no es reconocida como tal, como un cosmos atribuido por un Dios soberano al cuidado (y a la obediencia) de su vicario, del hombre hecho a su imagen y semejanza. El hombre se vuelve centro del mundo, protagonista y soberano de *su* mundo, cuando acepta —e incluso *decide*— verse desalojado del centro de un universo preparado desde siempre por Dios para él⁷².

Este es el contencioso entre el cristianismo y la modernidad que aún está por saldar. La religión lleva consigo sumisión y la modernidad exige autonomía, por lo que para que sea posible el diálogo entre ética y religión habrá que superar la contradicción, al menos aparente. Para algunos podría ser precisamente la moral el puente

⁷¹ J. ANDONEGUI, "Los católicos ante la ética moderna", en *Lumen*, 47 (1998), 324.

⁷² P. FLORES D'ARCAIS, *El Desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona, Anagrama, 1994, 22. (Original, *Etica senza fede*, Turín, 1992).

entre el evangelio y la modernidad⁷³, pues Jesucristo fue promotor de la libertad y quiso hacer una religión de hijos, no de esclavos.

Y después de la secularización y la autonomía de la ética vino la secularización de la religión (hablamos en su momento de la “teología secular o de la muerte de Dios”). Quizá se pueda llegar a través de la secularización, en su justa medida, a un encuentro, o quizá nos quedemos sin moral y sin religión, como a veces parece que ocurre en este mundo tecnificado.

Hablar de modernidad y de autonomía nos ha llevado a hablar de secularización, es decir, de que el hombre toma conciencia de su autonomía y de la autonomía de las distintas esferas de la realidad (ciencia, organización social, política...), a las que no se les ve en referencia a su fundamento trascendente⁷⁴.

⁷³ J. M. ARTADI, “Religión y moral: variaciones sobre un tema del profesor Gómez Caffarena”, en FRAIJÓ, M. y J. MASIÁ, *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, UPCO, 1995, 372.

⁷⁴ En un análisis más detallado del término, J. MARTÍNEZ CORTÉS concreta hasta seis tipos de secularización: 1. Declive de la religión: los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas pierden su prestigio e influencia social. Lo religioso es cada vez más irrelevante. 2. Conformidad con “este mundo”: se pierde el interés por lo sobrenatural y se interesa más por este mundo. La ética deja de estar motivada por la vida futura y se adapta a las exigencias de la sociedad. 3. Desconexión de la sociedad frente a lo religioso: la sociedad es autónoma en sus estructuras y orientaciones, la religión se relega a la esfera privada y a la intimidad del individuo. La filosofía y la ciencia deben liberarse de todo presupuesto religioso (secularización intelectual-existencial), el Estado debe asumir sus funciones (educación, asistencia social, familia) que antes pertenecieron a instituciones religiosas (secularización institucional-social). 4. Trasposición antropológica de creencias e instituciones religiosas: una religión totalmente antropológica y una sociedad que toma a su cargo funciones que antes se atribuyeron a instituciones religiosas (el ascetismo intramundano o psicoterapia como sustituto de la confesión). 5. Desacralización del mundo: el mundo no manifiesta lo divino; la naturaleza y el hombre se explica racionalmente. 6. Tránsito de una sociedad “sagrada” a una sociedad “secular”: la primera se resiste al cambio, en la segunda las decisiones se basan en consideraciones utilitarias y racionales (Cfr. “Secularización”, en FLO-

La secularización no significa sólo que “diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la dominación que la Iglesia viene ejerciendo sobre ellos” –que también es cierto, aunque esto no es más que la superficie de las cosas-, sino en el sentido profundo de que el hombre moderno ha aprendido a arreglárselas sin Dios y a sentirse responsable de la historia. Es él quien crea y recrea el mundo; es él quien produce y da los frutos de la tierra mediante el cultivo artificial; es él quien cura a los enfermos y quien decide qué niños deben nacer o no nacer; es él quien se da, mediante la Constitución y otras leyes cotidianas, las normas básicas de la convivencia, que antes se consideraban mandamientos de Dios⁷⁵.

En la secularización de la moral ha sido sin duda determinante la intervención de Kant⁷⁶ proclamando la autonomía moral. Pero hemos de añadir inmediatamente que la autonomía de la moral de Kant responde a la necesidad de explicar y fundamentar el carácter vinculante de la ética (el deber): el hombre en cuanto ser racional tiene en sí mismo su propia ley. No tiene nada que ver con otras posturas más radicales para quienes la autonomía se convierte en emancipación de Dios y exigencia de su negación; la religión estaría contra el hombre y la teología contra la razón⁷⁷.

RISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO, (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1283-1284).

⁷⁵ J. A. PAREDES MUÑOZ, *El diálogo fe-cultura en el siglo XXI*, Universidad de Málaga, 2003, 103. Un estudio amplio y profundo sobre la secularización L. OVIEDO TORRÓ, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia, Facultad de Teología, 1990.

⁷⁶ Siendo más preciso, J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral”, en *Isegoría* 10 (1994) 51, señala tres momentos históricos como prototipos de la secularización de la moral: 1. La reforma religiosa de Confucio. 2. El pensamiento griego de los sofistas y de alguna manera también con Platón y Aristóteles. 3. La Ilustración: Kant. La secularización que nos afecta a nosotros y a la que nos referimos siempre es esta última.

⁷⁷ S. BASTIANEL, “Autonomía y teonomía”, en VV. AA. *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 122.

Kant, por el contrario, relacionó las dos características básicas de su Ética -la índole “categórica y formal” y la autonomía- con la orientación ética que surge del Evangelio⁷⁸. Conectó su teoría con el Evangelio, pero no la identificó con el Evangelio, pues la ley del amor le pareció una “ley de santidad” que desborda lo ético. Kant reconoce así la aportación cristiana y al renunciar a Dios como fundamento no se desconecta de Dios, sino que Dios aparecerá como el Supremo Bien Originario que une la honestidad y la felicidad de los humanos. La ética se abre a la religión, pero no deriva de ella.

Tanto la noción de autonomía, como la de secularización, pueden entenderse en relación con la religión o de modo excluyente, y lo mismo ocurre con lo denominado “laico”. Conviene, por tanto, que precisemos un poco más el uso de estos términos y que afrontemos también las críticas que el secularismo/laicismo hacen a la religión.

C. 1. SECULARIZACIÓN Y SECULARISMO

La secularización es un fenómeno sociocultural, político y religioso que consiste en que la mayoría de los sectores de la sociedad –por no decir todos- y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos. Ninguna realidad quiere ser legitimada por la religión para tener consistencia. La filo-

⁷⁸ “Lo hizo en referencias fugaces, que pueden pasar desapercibidas, pero que salen a la luz en una lectura hecha en profundidad. (Cfr. *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983)”, en J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991, 33-34. Ver también 35-41.

sofía deja de ser esclava de la teología, la ética se torna autónoma, el arte se rige por las reglas de la estética, etc. La religión pasa del centro a la periferia; deja de poseer el monopolio del universo de sentido, de la ética, de la concepción del mundo o del análisis de la realidad. La religión es ahora una oferta que tiene que validarse en diálogo y confrontación con otras ofertas de sentido⁷⁹.

Inherente al proceso de secularización es el pluralismo: los diferentes problemas y preguntas del hombre pueden ser respondidos desde diversos saberes y técnicas y desde diversas creencias, cosmovisiones e ideologías. El cristianismo, a partir de la Reforma, ha dejado de ser un sistema único que dé respuesta a las cuestiones relativas al valor y al sentido. El “libre examen” de la Reforma es semilla de pluralidad, y las guerras de religión que asolan Europa durante la Modernidad llevan el pluralismo a la confrontación violenta. La Iglesia pasa de ser la que respondía a las cuestiones personales y sociales de valores y sentido a ser “una institución que gestiona la vida del colectivo de los creyentes y sólo en su condición de creyentes”⁸⁰.

Pero que la religión pase a la periferia o que deje de tener el monopolio no quiere decir que tenga que desaparecer o que no tenga nada que decir sobre ética o sobre cualquier cuestión de este mundo. Si fuera así, ya no se trata de secularización, sino de secula-

⁷⁹ J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, 29-30.

⁸⁰ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993, 173.

rismo. El secularismo niega la existencia de Dios y todo lo que tenga que ver con Él. Se suele justificar porque no admite más conocimiento que el empírico y niega la existencia de todo lo que no se puede objetivar e instrumentalizar. Defiende que el ser humano empieza y termina en sí mismo, sin ninguna referencia al Misterio, y que cualquier pregunta por el sentido es fuente de engaño y desazón⁸¹.

Parece necesario distinguir entre secularización y secularismo, porque entre que lo religioso sea la única oferta de sentido, o no sea nada, cabe la posibilidad de que sea una oferta, entre otras, que tiene que validarse en diálogo y confrontación con ellas.

Desde la teología, tanto católica como protestante, después de la Segunda Guerra Mundial se empezó a ver la secularización como un fenómeno positivo de la misma fe⁸², entendida en el sentido de que el ser humano asume sus responsabilidades en el campo de las ciencias y de la marcha de la historia⁸³. El Concilio Vaticano II habla de “la justa autonomía de las realidades terrenas” (GS 36) distinguiéndola del error de pensar que el mundo es independiente de su creador⁸⁴. Y desde entonces se suele llamar “secularización” a la

⁸¹ J. A. PAREDES MUÑOZ, *El diálogo fe-cultura en el siglo XXI...*, 103. Precisa el autor que el secularismo ha brotado de la secularización y se alimenta de ella, pero es un fenómeno diferente.

⁸² En otro tiempo se veía como una amenaza para la fe y para toda religión. El *Syllabus* (DS 2980) condena la afirmación de que “el Romano Pontífice puede y debe transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”.

⁸³ J. A. PAREDES MUÑOZ, *El diálogo fe-cultura en el siglo XXI...*, 101.

⁸⁴ GS 36 afirma la autonomía, es decir, que “todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden...”, pero mantiene que han sido creadas y por eso no son independientes de Dios. Volveremos sobre ello con más detenimiento.

legítima autonomía del mundo⁸⁵ y “secularismo” a la ideología que rechaza toda Trascendencia y cualquier referencia a la realidad del Misterio⁸⁶.

La secularización se justifica en la misma Biblia. Los relatos de la creación dejan bien claro que todo ha sido creado por Dios, todo son criaturas (sol, luna, etc.); el Dios creador no se debe confundir con las criaturas, ni se diluye en ellas, sino que mantiene su independencia, autonomía y trascendencia. La creación excluye la existencia de dioses y demonios así como una concepción panteísta del mundo. En el Nuevo Testamento, Jesús cuestiona la configuración sagrada de la realidad intramundana: tiempos sagrados, espacios sagrados, personas sagradas, acciones sagradas⁸⁷.

⁸⁵ Hay que reconocer que en los últimos veinticinco años ha aumentado el número de quienes piensan que la secularización (el Vaticano II) es responsable de la relajación de las costumbres. Se ha galanteado con el ateísmo, se han disuelto los dogmas, y la moral ha sido vilipendiada. El diálogo con el mundo ha terminado en entreguismo y el reconocimiento del pluralismo ha hecho de la religión cristiana una más. La ética civil se ha impuesto sobre la religiosa y la ha reducido a la marginalidad. La teología se ha disuelto en sociología y antropología. La libertad de conciencia ha eliminado la moral.

⁸⁶ Conviene precisar que la distinción no es tan fácil en todos los casos, pues “relegar a Dios a la trascendencia de su nube, allí donde no estorbe, para fundar el cosmos y la historia al margen de él” es propio de la secularización, pero si Dios queda relegado a la inoperancia efectiva y la religión a un sentimiento del hombre, sin posibilidad de admitir una religión revelada, estaríamos más en el secularismo. De ahí algunas críticas como esta: “No han faltado quienes, en aras de la autonomía, no aceptan en modo alguno que el nombre de Cristo sea pronunciado en el ámbito social o cultural. Las realidades temporales serían realidades neutras, basadas en la propia dinámica del orden creado por Dios, de modo que la vida cristiana habría de ser relegada a la vivencia puramente interior del hombre cristiano”. (J. A. SAYÉS, “La autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural”, en J. M. LERA (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro, S.J. en sus 75 años*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, 467).

⁸⁷ J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones...*, 34-36.

Pero quitar “sacralidad al mundo” no es eliminar lo divino o vivir como si Dios no existiera. El cristiano –como Cristo- debe insertarse en el mundo, existir para los otros y comprometerse a favor de los valores terrenos. El cristiano no puede prescindir de Cristo, pero sí poner entre paréntesis las afirmaciones dogmáticas sobre el Señor y centrarse en el significado de Cristo para el mundo: la identificación de Jesucristo con todo rostro humano.

La ética de la secularización entiende que el cristiano no tiene un *status* distinto de cualquier otro hombre que vive su vida preocupado, no por preocupaciones religiosas, sino por sus compromisos profanos⁸⁸. Precisamente porque el interés máximo de Dios es el hombre.

La justificación máxima de la secularización procede del misterio cristiano de la Encarnación: desde que Dios se ha hecho hombre, Dios se ha secularizado; las cosas, las realidades no le disputan el espacio a Dios. Es Dios mismo el que se ha hecho mundano. Y al mismo tiempo ha querido así divinizar al hombre: ahora los derechos del hombre son derechos de Dios. El hombre es valor último, inviolable, intocable, sólo por ser hombre, aunque el creyente descubre que es más que hombre, es sagrado, es Dios. Y precisamente por aquí se hace Dios más necesario: para que nadie se sitúe por encima de nadie⁸⁹.

⁸⁸ T. GOFFI, “Secularización”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 993.

⁸⁹ B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme 1997, 158.

La secularización rectamente entendida plantea algunas exigencias a los creyentes que hemos de tener muy en cuenta en la reflexión ética⁹⁰:

1) Purificar la imagen de Dios y el lenguaje religioso: Dios es Trascendente, Totalmente Otro, nuestro lenguaje es analógico y muy ligado a nuestra cultura y nuestra historia; no es Alguien que hay sino quien hace que haya.

2) Hay que vivir la fe a la intemperie en una sociedad secular: sin apoyo de instituciones ni del ambiente. Pero en el fondo Dios es el valor fundamental para el creyente, su luz y su fuerza, pero su *status* es el de cualquier otro, sin privilegios ni ventajas: el creyente es un ciudadano más.

3) La vida, la política, la historia, la medicina, etc... todo es responsabilidad de todos y de cada uno de los humanos. La religión no es un asunto privado, pero aunque Dios esté en el mundo no es uno más de este mundo.

Una justa noción de secularización nos sitúa en el justo medio de la relación entre ética y religión. La ética puede ser religiosa o no religiosa, lo que importa es que sea ética, autónoma, ocupada de los problemas humanos, etc. La religión debe ser religión y no reducirse a los valores de acción encarnados en Jesús de Nazaret. Ni la fe se puede reducir a lo ético, ni se le puede negar incidencia en la vida y hacerla moralmente estéril. La fe, si puede aportar algo al mundo, ha

⁹⁰ Cfr. J. A. PAREDES MUÑOZ, *El diálogo fe-cultura...*, 105-111.

de hacerlo en condiciones mundanas, y la ética no tiene por qué cerrarse a otras instancias. Ética y religión son autónomas, como el mundo respecto a Dios, distintas, y abiertas mutuamente.

C. 2. LAICIDAD Y LAICISMO

Laico viene de *laos* que, igual que *demos*, significa “pueblo”. Poco a poco se fue contraponiendo a sagrado y dio lugar a “lego”. Hermano lego en una orden religiosa es el que no es sacerdote, o sea sagrado; ser lego en una materia es ser profano en la materia o ajeno a un asunto.

Un estado laico será el “lego” en materia religiosa. No sabe, pero no en el sentido del agnóstico o del indiferente (son tomas de posición), sino en el sentido del que prescinde ante las últimas preguntas y los problemas cosmovisionales⁹¹. Neutralidad es no entrar a dirimir la cuestión; en todo caso la indiferencia podrá entenderse como imparcialidad, no como pasotismo.

El “espíritu laico” nace como una respuesta al dogmatismo e intolerancia religiosos, pero no es una simple reacción ante las convicciones fanáticas, o neutralidad en cuestiones de fe. Se acaba convirtiendo en un credo: el credo del mundo secular.

⁹¹ Una sociedad laica no lleva consigo el proselitismo de ideas no creyentes. Una sociedad laica no puede tener valores absolutos salvo aquellos que afectan a la convivencia de todos. Una sociedad laica no puede tener como dioses el dinero, o la concepción romana de la propiedad privada o una forma de patriotismo absoluto. Tampoco el “progreso” puede ser la religión oficial de una sociedad verdaderamente laica. El progreso se convierte en religión cuando se impone como obligatorio: J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La difícil laicidad*, Barcelona, Cometa, 2005, 5-27.

La distinción entre “laicidad” y “laicismo” es muy fina, pero la hay. No es lo mismo admitir una ética laica, que no recurre para nada a lo trascendente, neutral confesionalmente, que imponer una mentalidad “anti” o, al menos, a-religiosa. Si la laicidad no se abre al diálogo pluralista puede convertirse también en un fundamentalismo peligroso y una amenaza para la vida social⁹².

Tampoco, como con el secularismo, hay unanimidad en la distinción entre laicismo y laicidad. A. Hidalgo Tuñón, por ejemplo, lo que distingue es una doble tarea del laicismo: “una tarea crítico-negativa, desmitificadora, deconstructiva del sistema de valores prevalentes en el Antiguo Régimen y una tarea refundamentadora, constructiva y positiva de los nuevos valores emergentes, cristalizados paradigmáticamente en el lema de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad”⁹³.

La tarea crítica de deconstrucción de los dogmas, asociada ahora con el “laicismo”, se considera en esta interpretación, como sectaria, negativa, atea, clerofóbica, trasnochada y contraria al espíritu de tolerancia. En cambio, en esta interpretación, la tarea positiva y constructiva de la liberación del hombre aparece como la “cara buena de la Ilustración”, identificada con el femenino “laicidad”, a la que se considera neutra, aséptica, dialogante, abierta y tolerante. La tesis que me propongo defender aquí es que las dos tareas mencionadas son las dos caras de la misma moneda, que no hay laicismo sin laicidad, pero tampoco laicidad sin laicismo. O, dicho de otra manera, que no hay crítica-negativa sin

⁹² E. LÓPEZ AZPITARTE, “Moral Cristiana y ética civil. Relaciones y posibles conflictos”, en *Proyección* 41 (1994) 309.

⁹³ A. HIDALGO TUÑÓN, “Principios filosóficos y culturales en una sociedad pluralista”, en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Ed. Popular, 1993, 131.

criterios filosóficos de fondo, pero que los criterios laicos constructivo-positivos no son compatibles con la blanda ideología posmoderna del “todo vale”⁹⁴.

Si aceptamos estos dos aspectos, entenderemos que acen- tuando uno sobre otro, se puede manipular fácilmente la tradición laica. Si con el laicismo se asocia la tarea crítica-negativa de los dogmas, su aspecto ateo y “clerofóbico”, el laicismo resulta intolerante e inaceptable. Si como laicismo se propone la tarea positiva, neutra, abierta y dialogante⁹⁵, el laicismo es una necesidad.

Quizá determinadas posturas y actitudes reales en la vida sean muy difíciles de encuadrar en el laicismo o la laicidad, si aceptamos la distinción, porque la vida no es tan clara y precisa como las distinciones teóricas, pero en todo caso, la distinción teórica parece útil porque no es lo mismo criticar un dogma que negar a su autor toda posibilidad de intervención, ni es lo mismo neutralidad que exclusión o rechazo.

La Iglesia sí los distingue y rechaza el laicismo como “mística del ateísmo”⁹⁶, aunque no siempre sea fácil distinguir desde fuera si

⁹⁴ A. HIDALGO TUÑÓN, “Principios filosóficos y culturales...”, 134.

⁹⁵ Para V. MAYORAL CORTÉS el laicismo “no es un sucedáneo de la religión, no es la Iglesia de los no creyentes, sino un espacio de libertad construido para que todas las creencias sean respetadas y respetables, donde se garantiza el respeto de la conciencia individual de todos, incluidos los miembros de las distintas iglesias, y donde se promueven las iniciativas que todos, creyentes y no creyentes puedan hacer para establecer una sociedad más justa y solidaria, en un marco delimitado por los valores de la tolerancia y el pluralismo que excluya la prepotencia, el dogma y el anatema” (“Laicismo y confesionalismo. El debate actual”, en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 21.

⁹⁶ La cita es de L'Osservatore Romano de 1946, la recoge E. MIRET MAGDALENA, “Religión y sociedad pluralista”, en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 118.

la Iglesia defiende la libertad y el pluralismo o lo que hace en realidad es resistirse a perder posiciones de privilegio⁹⁷.

Un buen ejemplo de reconocimiento de la laicidad es el de el Cardenal Gibbons al alabar que en la Constitución de Estados Unidos (1787) no se hiciera referencia a la religión ni a Dios porque, en lugar de citarlo, “mejor será que su espíritu anime las leyes del país”, porque el nombre de Dios no debe ser una mera palabra que adorne la Constitución; y por eso en ella se declara que “el Congreso no formulará ley alguna referente al establecimiento de la religión o a la prohibición de su libre ejercicio”. Excelente neutralidad, laicidad, en la que queda patente la independencia y autonomía de lo temporal y de la convivencia humana⁹⁸.

Una posición menos abierta manifiestan ciertos movimientos integristas empeñados en demostrar la irrelevancia de una sociedad basada en la razón, la incapacidad de las ideas seculares para resolver los grandes problemas del hombre (violencia, hambre, insolidaridad, etc.) y de aportar modelos éticos válidos para la humanidad. En estos casos la religión elimina lo secular.

⁹⁷ B. Bennáscar llama romanismo a confundir los derechos de Dios con los de la Iglesia y la Santa Sede y piensa que esa es una de las razones por las que la Iglesia no ha sabido responder al mundo cultural de la Ilustración. En cambio el Vaticano II, más que por la soberanía territorial o de las estructuras confesionales (instituciones de enseñanza, hospitales, medios de comunicación) orienta a la Iglesia a la autonomía moral del servicio, la confesión martirial, la lucha contra los ídolos, la adoración de Dios. Su presencia en el mundo es la de la levadura y la sal, conciencia utópica, crítica y ética en las situaciones de desigualdad e injusticia. Cfr. *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme, 1997, 288.

⁹⁸ E. MIRET MAGDALENA, “Religión y sociedad pluralista”..., 119.

En el otro extremo, los que no se conforman con una simple retirada de la religión del centro a la periferia del mundo o un emanciparse de la religión o de la Iglesia, y quieren sustituirla. La religión no es simplemente una superestructura de un mundo que sin ella puede funcionar, o un poder que ha determinado el funcionamiento del mundo, o una ideología dadora de sentido. Algo de todo eso tiene, pero quizá es mucho más y por eso el espíritu laico ve la necesidad no sólo de quitar a la religión de su lugar sino de ocuparlo⁹⁹.

La posición más equilibrada es la del Concilio Vaticano II al afirmar la autonomía de la realidad terrena –más adelante la analizaremos en detalle- que consiste en que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores que no tienen que venir directamente del cielo sino que el hombre ha de descubrir, la necesaria colaboración de creyentes y no creyentes en la edificación del mundo mediante un prudente y sincero diálogo, y el derecho de todas las personas y comunidades a la libertad religiosa basada en la dignidad de la persona humana.

⁹⁹ “Lo que está en juego es otra cosa y mucho más: una recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción, reforma y reelaboración de aquello que, durante milenios, tuvo el rostro de la alteridad religiosa” (M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Barcelona, El Cobre, 2003, 24).

2. EXCLUSIONES MUTUAS

A la hora de estudiar la relación entre ética y religión vamos a empezar analizando las posturas y razones que niegan de hecho esa relación porque no reconocen a una de las partes. De los autores propuestos en la primera parte, aquí tenemos que dialogar sobre todo con Sánchez Vázquez y E. Guisán que son los que rechazan la religión; los otros autores no excluyen la religión, sino que entienden la ética abierta a la religión, y podrán intervenir en el diálogo, pero no tan directamente.

También hay exclusión o rechazo por parte de la religión, o un reconocimiento insuficiente de la autonomía de la ética, y tendremos que analizarlo, aunque no sea el caso ni de Yurre ni de M. Vidal.

En cualquier caso, las posturas excluyentes que eliminan o minusvaloran la religión en unos casos, o la ética en otro, merecen ser estudiadas. Se trata de análisis y reflexiones generalmente teórico-conceptuales, en los que la exclusión de la ética o de la religión es consecuencia lógica y razonada.

Y también hemos de tener en cuenta que más allá de argumentos y conceptos, en el fondo estamos hablando de personas y de vidas humanas, y por tanto las exclusiones, si las hubiera, deberán ser muy matizadas. Hablar de religión es hablar de convicciones y creencias que dan sentido y esperanza a unos cinco mil millones de personas¹, y los no religiosos sobrepasan los mil cien millones de

¹ M. P. FISHER, *Religiones en el siglo XXI*, Madrid, Akal, 2003, 51.

personas. ¿Puede alguien sensatamente excluir, sin matices, a mil o cinco mil millones de personas? Y hablar de ética, en el fondo, es hablar de principios y fundamentos, pero tras de ellos está el compromiso de las personas, su quehacer y su vivir. ¿Se puede excluir sin matices el vivir honesto de una sola persona por no ser religiosa?

A. LO QUE LA ÉTICA RECHAZA DE LA RELIGIÓN

Sánchez Vázquez y E. Guisán critican a la religión por diversos motivos y no todos del mismo calado: porque produce males morales, porque se centra más en los deberes religiosos que en los propiamente morales, porque se despreocupa de la liberación del hombre y no se ocupa de los problemas reales de este mundo. Su enfrentamiento más profundo con la religión parece que se debe a que no pueden aceptar ningún origen sobrenatural para las máximas morales, y sobre todo a que piensan que afirmar a Dios lleva consigo negar al hombre: en la opción por Dios o por el hombre, optan por el hombre.

A. 1. LAS RELIGIONES HAN MOTIVADO MALES MORALES

E. Guisán recoge la crítica de McIver y Page²: “Las religiones han motivado males morales”. Y se puede ver en algunos ejemplos: los sacrificios humanos, los ritos de iniciación con mutilaciones, la oposición a buscar la verdad sobre los orígenes del hombre, a los

² R. M. McIVER y Ch. H. PAGE, *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1972, 177-178. Citado por E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 122.

primeros empleos de anestésicos para mitigar el dolor, al divorcio cuando el matrimonio es una muerte en vida....

Para responder podemos recurrir a lo que dice Aranguren a propósito de la situación de los hombres primitivos: la vida del hombre primitivo, difícilmente capaz de reflexión moral, es guiada “desde fuera” por preceptos que, presentándose con incontrastable fuerza numinosa, como positiva y “evidentemente” divinos, sofocan la recta razón moral. No falta, sin embargo, la *sindéresis*, porque estos actos reprobables son ordenados y cometidos *sub ratione boni*. La oblación de sacrificios humanos es expresión injusta del justo reconocimiento del señorío de Dios sobre la vida y sobre todos los seres. Las fornicaciones, prostituciones y orgías religiosas pueden tener también ese sentido oferente, o bien de exaltación oscuramente panteísta de la vida y de su multiplicación, o bien de la búsqueda de un “éxtasis” no espiritual, por supuesto, sino vital. (La interpretación de estos “actos cultuales” corresponde a la historia de las religiones y no a la historia de la ética). De cualquier modo, en estos casos no se enfrenta propiamente la actitud religiosa a la actitud moral, por la sencilla razón de que esta no se halla constituida como tal³.

Si nos referimos a nuestro ámbito cultural hemos de recordar que no faltan en la historia atrocidades motivadas –al menos en parte– por la religión: las cruzadas, guerras de religión, inquisiciones diversas y hasta la guerra santa. Todo esto lleva a muchos a la con-

³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 105.

clusión de que las religiones son fuente de males morales. Pero si se piensa un poco más despacio cabe preguntarse, ¿el mal lo produce la religión o la falta de religión?⁴ La religión lleva consigo el reconocimiento de la trascendencia de Dios, del Totalmente Otro, cuya superioridad es absoluta en el orden del ser y del valer. ¿No es precisamente cuando el creyente se pone en lugar del trascendente cuando juzga, condena e incluso mata? El hombre religioso corre siempre el riesgo de absolutizar su idea de Dios y confundirla con Dios mismo.

Especialmente las religiones monoteístas que afirman un solo Dios, que es el único y excluyen cualquier otro poder similar, son las más tentadas a confundir su representación de Dios con Dios mismo⁵. Y si hablamos de religiones reveladas entran en juego los mediadores (profetas, apóstoles, maestros de la ley o autoridades doctrinales). Los mediadores son servidores de Dios, que siempre es mayor que cualquier interpretación o doctrina humana, es trascendente, pero siendo portavoces no están exentos de la tentación de adueñarse del mensaje.

Y, por otra parte, a cualquier persona siempre le acecha la tentación de servirse de Dios, en lugar de servir a Dios. Pero que la religión tenga riesgos o el creyente tentaciones no invalida la religión en sí misma. Debemos, por tanto, reconocer que la religión necesita

⁴ “Las guerras de religión, podemos concluir, no han sido tales guerras de religión, sino falta de religión por parte de los que las han promovido” (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 164).

⁵ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la rel.*, 290-292.

ante todo ser religión, reconocimiento de lo Totalmente Otro y su trascendencia, dejar que Dios sea Dios.

Para evitar que las religiones produzcan males morales, además de acentuar siempre la trascendencia de Dios la religión necesita una buena dosis de racionalidad: que Dios sea Dios, Absoluto, Trascendente, y que el hombre, sea hombre, sin renunciar a su racionalidad, sino empleándola hasta el límite de sus posibilidades. La seguridad que dan las convicciones religiosas y la cercanía de Dios corre el riesgo de cerrarse sobre sí misma, y, en este sentido, la ética puede prestarle un gran servicio de racionalidad, de autocrítica frente a los problemas de los hombres. Una religión sana agradecerá las críticas y exigencias racionales de la ética porque le ayudará a revisar sus propios criterios morales y a alejarse del fanatismo y de los falsos sobrenaturalismos que suelen esconder intereses más bajos.

A. 2. LA RELIGIÓN SE DESPREOCUPA DEL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS

Ya vimos cómo E. Guisán hacía suyas las viejas críticas a la religión por desentenderse de los problemas de los hombres: las de Marx –la religión opio del pueblo- y Warnock- ¿qué importa la muerte si las almas son inmortales? Y la de Durkheim que no niega las obligaciones para con el prójimo, pero piensa que los códigos religiosos

anteponen las obligaciones para con los dioses como más importantes⁶.

En el mismo sentido Sánchez Vázquez critica al cristianismo porque traspone la liberación del hombre a un mundo trascendente, ultraterreno, más allá de la muerte. Y lo explica así:

Si la religión ofrece en un más allá la salvación de los males de este mundo, ello significa que reconoce la existencia real de esos males, es decir, la existencia de una limitación al pleno desenvolvimiento del hombre, y, en este sentido, es la “expresión de la miseria real”. Por otro lado, al proponer dicho desenvolvimiento en otra vida, ello significa que, aun en esta forma, la religión no se conforma con los males de este mundo y que ofrece una solución a ellos, si bien en un mundo supraterráneo, más allá del mundo real; en este sentido, la religión es la “protesta contra la miseria real”. Cuando se pierde de vista que entraña una protesta contra el mundo real, la religión cristiana se convierte en un instrumento de conformismo, resignación o conservadurismo, es decir, de renuncia a la lucha por transformar efectivamente este mundo terreno. Y tal es la función que históricamente ha cumplido la religión, durante siglos, al ponerse como “ideología” al servicio de la clase dominante. Pero eso no fue así en sus orígenes, cuando surgió como religión de los oprimidos —de los esclavos y los libertos— en Roma. Y, en nuestros días, va cobrando fuerza, dentro del cristianismo, una tendencia que enlaza con sus orígenes y se aparta de la tradición conformista que, durante siglos, ha proporcionado un fundamento teológico a los sistemas económico-sociales dominantes (esclavitud, feudalismo y capitalismo), para solidarizarse con las fuerzas que luchan por una transformación efectiva del mundo humano real⁷.

⁶ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 119-121.

⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 85-86.

Hace suya la conocida crítica de Marx⁸ y crítica a la religión porque “renuncia a la lucha para transformar este mundo terreno”; aunque reconoce que no siempre ha sido así: al principio el cristianismo fue la religión de los oprimidos y hoy en algunos casos (no cita expresamente a nadie pero quizá se refiera a la teología de la liberación). En todo caso, la religión –para Sánchez Vázquez, como para el marxismo- o es una adormidera al servicio de la clase dominante o, si en algún caso sirve a la causa de los pobres, coincide con la ética; en consecuencia, la religión debe o puede ser eliminada.

Es posible que en tiempos de Marx el cristianismo diera algún motivo para la crítica por desentenderse de los problemas sociales, pero en la actualidad es difícilmente sostenible tanto teórica como prácticamente. Veamos, por ejemplo, un texto del Vaticano II, GS 43:

Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno.

El empeño de la Iglesia es que la esperanza en el otro mundo no debilite el compromiso para mejorar este; ni la fe ni la esperanza cristianas pueden ser coartada para abandonar las responsabilida-

⁸ “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo” (“Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel [1844]” en H. ASSMANN y R. MATE (eds.) *Sobre la religión I*, Salamanca, Sígueme, 1974, 94.

des en el mundo, sino que deben ser impulso para un compromiso mayor para que este mundo se parezca cada vez más al que se espera.

Y aún tenemos que precisar un poco más: la preocupación por este mundo y sus problemas, por “las ocupaciones profesionales y sociales”, no es una estrategia o una moda pasajera; puede que se haya olvidado en algunos momentos o por parte de algunos sectores eclesiales pero la doctrina es clara y constante.

Para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador (CA 5)

Son palabras de la encíclica *Centesimus Annus* (1991) de Juan Pablo II para conmemorar los cien años de la *Rerum Novarum* de León XIII. Tampoco se puede decir, por tanto, que en lo doctrinal la preocupación por los problemas sociales sea tan reciente⁹.

Por otra parte, la teología de la liberación pone en evidencia tanto la preocupación por el hombre y sus problemas como la capacidad revolucionaria del evangelio. Como dijimos en su momento, la liberación no es un tema de la teología, sino un modo de hacer teo-

⁹ Toda la doctrina social puede ser criticable, incluso tan radical y duramente como lo hace P. FLORES D'ARCAIS, *El Desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona, Anagrama, 1994. (Original, *Etica senza fede*, Turín, 1992), pero doctrinalmente no ha faltado la preocupación por los problemas de este mundo, y en la vida, siempre es mejorable, pero tampoco ha faltado dedicación y servicio a los más pobres. J. M. MARDONES, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, Sal Terrae, 2005, es uno de los estudios más recientes sobre el compromiso político de lo cristianos, su compromiso por la justicia y “las tareas laicas del creyente actual” (p. 262).

logía partiendo de los problemas de injusticia, miseria, opresión... o mejor, es hacer teología desde el lugar del pobre. No desde lo abstracto, o desde los conceptos –ni siquiera desde la pobreza- sino desde el hombre concreto, el pobre. Y para cambiar las estructuras, no para poner parches, y generar la igualdad de los hijos de Dios.

Si Sánchez Vázquez apuntaba cierto reconocimiento, E. Guisán, en cambio, extiende su crítica incluso a la teología de la liberación porque no libera a sus propios hermanos del Papa y del Opus Dei¹⁰. Y más allá de su obsesión con el Opus Dei la visión que transmite es general, en el sentido de englobar a toda la Iglesia en un mismo desastre: prisioneros de su fe no son capaces de mirar al hombre de carne y hueso.

Católicos conservadores y católicos liberales, salvo excepciones dignas de mención, son a la postre prisioneros de su fe y carceleros, por causa de la “liberación” que el Dios desea, de la raza humana. Los más conservadores comen con los ricos, los más progresistas comen con los pobres, pero unos y otros “pecan” contra la ética y la Religión de la Humanidad, ya que en lugar del hombre real de carne y hueso han puesto un puro fantasma, una sombra de hombre, un “espíritu puro”. En vez de buscar la felicidad de todos los hombres y de ellos mismos al propio tiempo, como la Religión de la Humanidad reclama, se afanan por causas ridículas o éticamente irrelevantes, como defender embriones y fetos, o

¹⁰ “Realmente no merecen excesivamente crédito ni siquiera los denominados “teólogos de la liberación” que no han sido, que yo sepa, lo suficientemente valientes para comenzar LIBERANDO a sus propios “hermanos en la fe” sometidos a las esclavitudes y miserias propiciadas por el pontífice reinante o por la “secta” católica conocida como el OPUS DEI, que debiera ser abiertamente censurada y expulsada de la Iglesia Católica, como una obra de inspiración diabólica, que atenta contra los principios básicos defendidos por la *Religión de la Humanidad*” (E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 49).

por causas éticamente reprochables como impedir que mujeres y hombres decidan libremente su sexualidad, su vida y su muerte¹¹.

Podríamos discutir mucho sobre sexualidad reconociendo ciertos excesos en la moral católica, pero nunca podremos admitir que una persona en estado embrionario, porque no ha nacido todavía, es una causa ridícula y éticamente irrelevante. Y parece ser que defender su derecho a la vida va contra la “Religión de la humanidad” y contra la felicidad de todos los hombres. ¿Y por qué no es un hombre concreto el no nacido? Afirmarlo o negarlo no es cuestión de “fe” sino sana discusión científico-racional que no puede servir para descalificar a nadie, al menos por ahora.

Otra crítica frecuente a la religión por su olvido de los problemas del hombre es la que señala que la religión se distrae con obligaciones relativas al culto, obligaciones religiosas, o se centra en ellas, olvidando los auténticos problemas humanos, los profesionales, sociales, etc.

Es cierto que en la religión encontramos deberes religiosos – oración, culto, ayunos, etc.- y deberes morales. Es verdad también que se ha dado un cierto desequilibrio en el catolicismo al urgir el cumplimiento de ciertos deberes como morales –ayuno, abstinencia, cumplimiento dominical- y no insistir tanto en otros: compromiso por la justicia social, la igualdad de sexos, la paz, defensa del medio ambiente, el pago de impuestos, etc. Pero lo que no es tan claro es saber si se trata de un error inherente a la religión o una tentación o

¹¹ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 51.

desvío del hombre religioso que no acaba de vivir la religión hasta sus últimas consecuencias.

Especialmente en el judaísmo y el cristianismo los profetas recuerdan continuamente la prioridad que ha de tener la justicia, la misericordia, etc. A Dios no le agradan los sacrificios ni los holocaustos (Jr 26, 20) ni necesita para nada la sangre de los toros y de los machos cabríos, ni el incienso o los ayunos (Is 1, 11-15), sino que lo que quiere es justicia, que el oprimido recupere sus derechos y se haga justicia al huérfano y a la viuda (Is 1, 17). Y el primer mandamiento para los cristianos no es otro que el amor a Dios y al prójimo, pero sin olvidar que quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve (1Jn 4, 20).

Ciertamente que en la moral vivida hay olvidos clamorosos y en la Iglesia se ha predicado en algunas épocas más de la obligación de la Misa dominical que de trabajar honestamente o mucho más acerca del sexto mandamiento que del séptimo o del quinto, y que a veces se ha preocupado más de la perfección personal – individual- que de los deberes cívicos o profesionales. Pero es excesivo concluir que las religiones anteponen las obligaciones para con Dios¹².

También el Concilio Vaticano II, GS 43, precisa:

¹² “El cristianismo ha surgido en la historia como una experiencia de humanidad, en doble sentido: como experiencia de la “humanidad de Dios” y como experiencia de la “humanidad del último hombre”” (O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, “Evangelio de Dios y humanidad del hombre”, en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao, Universidad de Deusto- Mensajero, 1989, 497.

Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo. Y en el Nuevo Testamento sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él. No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación.

La doctrina es clara: entre las obligaciones religiosas y las temporales no sólo no hay oposición sino que aquellas incluyen a éstas, que es la traducción de que no se puede amar a Dios sin amar a los hombres.

Incluso precisa aún más el Concilio cuando propone “superar una ética individualista” dando preferencia a las virtudes morales y sociales:

La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con

la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de la vida social; por ejemplo, las referentes a la higiene o las normas de la circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo.

La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo (GS 30).

Doctrinalmente no puede haber ninguna duda sobre la prioridad de las virtudes morales y sociales no sólo sobre los deberes culturales – no digo religiosos, porque de los deberes religiosos estamos hablando- sino incluso sobre los meramente individuales. Si pagar impuestos o respetar las normas de la circulación son uno de los principales deberes religiosos, no se puede seguir sosteniendo que la religión relega los deberes morales.

La crítica laicista no es sólo teórica:

Es indudable que muchas personas religiosas han desarrollado hasta cierto punto una conciencia moral. Pero no es menos cierto que el objeto, o las preocupaciones, acerca de los que su conciencia moral se muestra particularmente sensible distan mucho de ser relevantes desde la perspectiva del bienestar de la comunidad¹³.

Según esto no es relevante desde la perspectiva del bienestar de la comunidad el trabajo de los misioneros, la dedicación de tantos religiosos y religiosas al cuidado de enfermos, ancianos, deficientes, etc., o la dedicación a la educación y enseñanza fruto de su consagración religiosa, etc. Es una pena que E. Guisán desconozca los más de cien Institutos Religiosos nacidos en el siglo XIX al servicio

¹³ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 18.

de la sociedad, o no haya oído hablar de Helder Cámara, Oscar Romero, Pedro Casaldáliga, Teresa de Calcuta, y tantos otros que incluso han muerto por el bienestar de su comunidad.

En todo caso, y sin recurrir a personas tan excepcionales como las citadas hay que reconocer que en todas las religiones hay unos preceptos comunes: no robar, no matar, no mentir, o en sentido positivo, ser compasivos o preceptos de ayuda mutua y amor. Y también hay una serie de normas que tratan de preservar al hombre del peligro de que determinados aspectos de su vida como lo corporal, lo mundano o las posesiones, le impidan descubrir la presencia de lo divino en su interior, en la vida, en la naturaleza o en la historia¹⁴. Todas las religiones proponen ideales de prudencia, sabiduría y contemplación. Se pueden criticar conductas concretas, pero bueno y malo hay en la religión y entre los no religiosos.

A. 3. UN VALOR SUPREMO: DIOS O EL HOMBRE

El mayor recelo de la filosofía en general y de la ética en particular, frente a la religión es acerca de la afirmación del hombre como valor supremo: si la religión se caracteriza por el sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios, eso significa “la afirmación de Dios como verdadero sujeto, y la consiguiente negación de la autonomía del hombre”¹⁵. Y Sánchez Vázquez precisa aún más.

¹⁴ J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1461.

¹⁵ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 85.

Dios creador del mundo y del hombre, es concebido como un ser personal, bueno, omnisciente y todopoderoso. El hombre, como criatura divina, tiene su fin último en Dios, que es para él el bien más alto y el valor supremo. Dios reclama su obediencia, y la sujeción a sus mandamientos, que tienen en este mundo humano terreno el carácter de imperativos supremos¹⁶.

Ser hombre es someterse a Dios, y la felicidad consiste en la contemplación de Dios. ¿Qué queda del hombre? Lo humano se subordina a lo divino, el orden natural al orden sobrenatural. El valor supremo no es el hombre, sino Dios. Entendidos como realidades antagónicas hay que optar por el hombre o por Dios; es lógico que nuestro autor opte por el hombre con la consiguiente negación de Dios.

Especialmente delicada en este sentido es la situación del cristianismo cuando la antinomia anterior se lleva al límite, como hace E. Guisán:

El dogma católico rebosa inconsistencias y ambigüedad, presumiblemente “calculadas” para lograr el objetivo de reducir al hombre con la excusa de defender su “dignidad”. El Dios sabio e infinitamente justo es, en el fondo, un padre despótico que nos obliga a “tomar la cruz”, al sometimiento, la abdicación de nuestra capacidad crítica, de nuestros sueños de independencia, a nuestros anhelos de ser como “dioses”, infinitamente hermosos, justos, sabios, etc.¹⁷

EL valor del sacrificio, el sufrimiento, la entrega de sí mismo que significa “tomar la cruz”, quizá se ha sobredimensionado en algunas corrientes espirituales. La misma piedad popular no ha sido

¹⁶ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 258.

¹⁷ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 47-48.

ajena, en sus devociones a la pasión y muerte del Señor, identificándose más con el crucificado¹⁸ que con el resucitado. Pero en sana teología católica el auténtico valor de la muerte de Jesús no está en el sufrimiento, sino en el amor¹⁹. Y dicho esto, hay que reconocer que tan legítimo es fijarse en la renuncia, la autodestrucción que lleva consigo tomar la cruz, como en la autotranscendencia que supone amar hasta ese extremo. Donde unos, como E. Guisan, sólo ven aniquilación, y se escandalizan, otros, los creyentes, ven la mayor de las grandezas humanas posibles y el heroísmo supremo.

“Tomar la cruz” como acto supremo de obediencia de Jesús al Padre es lo contrario de “nuestro anhelo de ser como “dioses” con el que E. Guisán nos recuerda el paraíso terrenal. Pero ya no es tan clara la relación de todo esto con “la abdicación de nuestra capacidad crítica”. Algunas veces se puede ensalzar tanto la obediencia que lleve consigo esa abdicación –“el que obedece nunca se equivoca” decían algunos-, pero la capacidad crítica es irrenunciable y abdicar de ella sería inhumano. Entre “ser como dioses” y renunciar a la racionalidad, cabe el situarse críticamente ante la realidad.

El problema filosófico es de incompatibilidad entre la dignidad humana y la existencia de Dios que en el terreno ético se centrará principalmente en la cuestión de la autonomía moral. Tanto en el

¹⁸ Hay que notar que quizá no convenga separar mucho muerte y resurrección, porque, en el fondo, el culto al crucificado se sostiene porque todo creyente es consciente que el crucificado resucitó. Venerar al crucificado sería un absurdo insostenible –salvo masoquismo- si no fuera porque es el resucitado.

¹⁹ Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1989¹⁰, 83-85.

terreno del ser como en el del obrar parece a algunos que Dios es el mayor enemigo posible del hombre y la religión ha de ser desterrada por inhumana. O la falta de religión, según otros.

Los que niegan a Dios lo hacen porque se resisten a aceptar que el ser humano sea criatura, porque les parece una forma de decir que no tiene valor en sí mismo, que no es nada, y que su dignidad le viene de su relación con Dios. Convencidos de la dignidad soberana de la persona no tienen más remedio que negar a Dios.

Kolakowski señala que cualquier religión es antihumanista porque expresa la conciencia que tiene el hombre de no-autosuficiencia, de su debilidad ontológica y moral, incapaz de vencerla solo. La dignidad humana sólo puede enraizarse en el orden de lo sagrado, en el mito cristiano según el cual el hombre es imagen y semejanza de Dios. Por tanto hay que optar entre dos formas opuestas de ver el mundo sin que ninguna sea más racional que la otra: un mundo dotado de sentido, guiado por Dios, o un mundo absurdo²⁰.

Ante una u otra opción, me parece razonable calcular los riesgos, y buscar un posible entendimiento. En principio no son buenos los extremos.

Sin duda alguna, el ser humano sin Dios, sin un Referente último que pueda trascender los deseos humanos de omnipotencia que todos

²⁰ L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos 1985, 201-204. Descalifica incluso cualquier noción antropológica no religiosa: "A cualquier noción antropocéntrica del mundo puede objetársele lo que dicen los racionalistas sobre la creencia religiosa: que tal noción no es sino una invención imaginaria para compensar la justificada y deprimente conciencia del hombre de su propia flaqueza, fragilidad, incertidumbre, finitud. La dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre" (pp. 214-215).

llevamos dentro, tiene la constante tentación de deshumanizarse y, con frecuencia, se deshumaniza. Pero tan cierto como lo que acabo de decir es que el ser humano con solo Dios se entontece o asume el cinismo más descarado como forma de vida. O quizá algo que es peor, el que se aferra sólo a Dios, muchas veces cae en el fanatismo, probablemente en el fundamentalismo más agresivo y peligroso o bien puede llegar a auto-divinizarse pensando que él, y sólo él, sabe quién es Dios, cómo es Dios y lo que Dios dice y quiere. Por un lado y por otro, se termina en la esterilidad y en la frustración. Pero, sobre todo, se termina en la complicidad con el mal del mundo y, por tanto, con el sufrimiento de las víctimas²¹.

En sentido positivo hemos de reconocer que el humanismo ateo ha puesto de relieve la dignidad de la persona, la libertad, la justicia y el peso específico del mundo. La cuestión es saber si para eso es necesario eliminar a Dios o basta con quitar ciertas adherencias que han distorsionado la imagen de Dios.

Sartre pone de manifiesto la incomodidad de que Dios no exista y al mismo tiempo la grandeza del hombre que no encuentra fuera de sí nada a lo que aferrarse.

Si Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace²².

El hombre inventa al hombre sin ningún apoyo ni socorro, y en eso precisamente consiste el humanismo existencialista, no en que

²¹ J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, 226.

²² J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1984, 68-69.

el hombre sea fin o valor supremo –el hombre siempre está por realizarse-, sino porque el hombre está continuamente proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo, trascendiéndose, es decir, rebasándose a sí mismo. No hay otro universo que el humano ni otra trascendencia que la humana²³. No es que el existencialismo se empeñe en demostrar que Dios no existe²⁴, sino que aunque existiera no cambiaría nada: es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo²⁵.

La filosofía cristiana, por su parte, ha puesto de manifiesto que no es contradictorio reconocer el valor absoluto del hombre y al mismo tiempo su dependencia de un absoluto subsistente y “absolutamente absoluto”.

La dignidad humana es intrínseca al hombre como su mismo ser, aun admitiendo que es participada como lo es el ser. Porque la relación de participación no es una relación accesorio; es fundamental, constitutiva. Y Dios no es exterior a nosotros a la manera de un dueño humano que se opone a nosotros y nos limita. Dios no limita a sus criaturas, las fundamenta; está en el corazón de nuestro ser y de nuestro obrar²⁶.

²³ Ya F. Nietzsche proclamó la muerte de Dios y la ausencia de sentido en el hombre y en el mundo. En adelante no hay otra realidad que la del mundo y de la humanidad, sostenida en su devenir por el Absoluto impersonal y plenamente inmanente que se llama “Voluntad de Poder”. Cfr. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988, 79-108.

²⁴ En otro momento Sartre sí intenta mostrar que Dios no existe, porque si existiera yo no podría ser libre”, cfr. E. G. ESTÉBANEZ, “Autonomía del hombre y quehacer ético” en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 163.

²⁵ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo...*, 99-101.

²⁶ J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral”, en VV. AA., *El Ateísmo contemporáneo. Vol. III: El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid, Cristianidad, 1971, 365-366.

A veces da la impresión de que los que rechazan a Dios en nombre de la dignidad humana es que piensan la relación con Él como las relaciones sociales, como si Dios y el hombre fueran dos seres iguales, en el mismo plano. Si el hombre no existe por sí mismo, ha recibido de otro su ser y sus perfecciones. Su valor absoluto lo es por participación del absoluto subsistente. En consecuencia, el ser por participación no es un ser frente a aquel de quien recibe su ser, sino que es gracias a él; nunca puede ser para él una amenaza, sino el que lo constituye propiamente como ser, y, en tanto que ser, autónomo.

La teología tampoco puede estar conforme con esa oposición entre Dios y el hombre, porque no existe otro Dios que el que tiene que ver con el hombre, ni existe otro hombre que el que tiene que ver y vérselas con Dios²⁷. El humanismo cristiano se centra en el valor del hombre al que siempre entiende como creado por Dios, imagen de Dios, libre para decidir sobre sí mismo, un valor absoluto porque Dios lo ha querido así. Porque Dios no sólo ha puesto todo bajo sus pies (Salmo 8), sino que envió su Hijo al mundo para darle la vida eterna (Jn 3, 16). Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor Hominis* expresaba su estupor ante el valor del hombre: “¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan gran Redentor” (RH 10)²⁸.

²⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión...*, 271.

²⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979, I) 274.

No es este el humanismo existencialista, como veíamos antes, -el hombre como fin y como valor supremo-. La contradicción entre el humanismo existencialista y el cristiano estará fundamentalmente en que el hombre se salve por sí mismo o no. Lo que llevado al terreno de la ética se planteará en términos de autonomía. Este parece ser el escollo fundamental.

Si para Sartre no era importante demostrar que Dios no existe, para la filosofía cristiana tampoco es imprescindible demostrar su existencia. Podemos incluso dejar a un lado el Ser Absoluto en el sentido de que como no tengo necesidad de conocerlo para conocer la existencia de las cosas, tampoco es necesario conocer la dignidad del Sujeto Absoluto, para conocer mi propia dignidad como persona. No negamos que el conocimiento de las cosas desde el conocimiento absoluto sea más perfecto, pero no es el único, en todo caso. Nuestro conocimiento es ascendente; a través de las cosas conocemos y afirmamos el ser de Dios; a través de la conciencia de nuestra dignidad humana tiene pleno sentido la dignidad soberana del sujeto divino²⁹.

Lo malo de enzarzarse en la discusión sobre Dios es que se bloquee también el diálogo en ética. Ni el creyente puede negar a Dios, ni el ateo consentir en su afirmación. Pero sí podemos coincidir en la defensa del hombre, de su dignidad, de sus derechos y de sus prerrogativas individuales y sociales. Por eso el Concilio puso como

²⁹ J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral...", 363.

elemento fundamental la defensa del valor absoluto de la persona humana, “humanismo” común para creyentes y para no creyentes.

Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos (GS 12).

La Iglesia piensa incluso que el humanismo puede llegar a convertirse en cristianismo y así su valoración y empeño por el hombre, además de una convicción, es un camino para acercar a los hombres al Evangelio³⁰.

El teólogo Ruiz de la Peña, llevando el tema al terreno de la ética constata que en nuestro medio cultural hay dos respuestas contradictorias. Para unos, para conducirse moralmente, el hombre tiene que negar a Dios y para otros, si Dios no existe, el hombre no puede conducirse moralmente. En el primer caso, la ética debe ser necesariamente atea; en el segundo, deber ser necesariamente religiosa. Entre afirmar que sólo hay ética sin Dios (*teo-fobia*) o sólo hay ética con Dios (*teo-filia*) la raíz común es Dios (*theos*). Y propone: ¿No se puede desbloquear la discusión recurriendo a una tercera vía en la que se deje en suspenso el vínculo *theos-ethos*?³¹.

Como teólogo Ruíz de la Peña afirma un vinculo que para él es claro, y que propone dejar de lado (en suspenso) para favorecer el diálogo. Para un ateo a lo mejor es demasiado conceder porque

³⁰ V. E. TARANCÓN, “Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 103.

³¹ J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, “Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas”, en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 26.

en el fondo sería reconocer el vínculo. A. Cortina no habla del vínculo ni aclara si existe o simplemente está “en suspenso”; podría ser un ejemplo para evitar recelos y que haya diálogo.

Quizá la teología pueda encontrar otros caminos para el encuentro a partir de la humanización de Dios y la divinización del hombre que tuvieron lugar en Jesús. Desde la encarnación del Verbo de Dios el problema de Dios no está en divinizarlos, sino en humanizarlos. No se trata de que lo divino no sea lo último y lo definitivo, sino de que lo humano es la única posibilidad que tenemos los mortales de acceder a lo divino. Cuando hay conflicto entre lo divino y lo humano, es porque lo que algunos llaman “divino” no es tal cosa. Pensar en un Dios indiferente a la felicidad de los hombres es desnaturalizar a Dios³².

A. 4. DOGMATISMO

Con la acusación de dogmatismo entramos en el rechazo frontal y directo contra la religión católica y sus planteamientos éticos, pues los dogmas son parte fundamental de la fe católica por ser una religión revelada, no fruto de la razón, sino de lo que Dios ha manifestado y la Iglesia guarda con la autoridad que los obispos han recibido como sucesores de los apóstoles. La garantía de verdad de la doctrina católica no es la fuerza del razonamiento sino la autoridad con la que están investidos los encargados de la enseñanza.

³² J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, 77-79. La teología no ve rivalidad entre Dios y el hombre, ni en su ser ni en su felicidad, sino al contrario. En la medida en que sea capaz de justificarlo racionalmente abrirá cauces al diálogo.

Hasta el siglo XVII se entienden por dogmas las verdades reveladas por Dios y creídas por la fe (sin necesidad de definiciones magisteriales). Desde el siglo XVIII dogma es el enunciado de una verdad contenida en la Palabra de Dios, escrita o transmitida, que la Iglesia propone para que se crea como divinamente revelada en una formulación auténtica, es decir propuesta por el Papa “*ex cathedra*”, o definida por un Concilio Ecuménico³³.

Desde fuera de la fe católica lo dogmático consiste en asentar principios de manera absoluta y apriorista sin dar pruebas intrínsecas y sin plantear siquiera la cuestión de su derecho a obrar así. Lo dogmático va unido a la falta de sentido crítico y problemático unida a una actitud autoritaria. Es perfectamente lógico que desde la filosofía o desde cualquier otro ámbito del conocimiento científico –del conocimiento humano- no se puedan admitir los dogmas: cualquier conocimiento humano debe pasar necesariamente por razones, argumentos, pruebas de algún tipo, y en consecuencia, es antidogmático³⁴.

E. Guisán distingue dos tipos de dogmatismo: el dogmatismo de la religión y el de la razón; por eso propone “la razón y pasión en ética”. La sola razón amenaza con el dogmatismo, y los sentimientos

³³ Cfr. K. RAHNER y K. LEHMAN, “Kerigma y dogma”, en FEINAR, J. y M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Cristiandad, 1969, I/1:704-791.

³⁴ J. A. GIMBERNAT, “Religión (Crítica de la): FLORISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO, (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1139, califica de dogmatismo intelectual a todo aquel que entiende la verdad como algo que se posee y no como un proceso de búsqueda, crítica y revisión permanente. El rechazo del diálogo con las ciencias y la cultura contemporánea es dogmatismo, religioso o no.

solos pueden conducir a un emotivismo irresponsable e irracional. Negar la cooperación y vinculación estrecha entre razón y pasión en ética es simplemente amputar al ser humano, reducirlo y mermarlo. Y a razón y pasión conviene añadir, el diálogo, la intercomunicación y la convivencia democrática.

Una razón apasionada que nos mueve a ser fieles a nosotros mismos y a nuestras causas, a nuestros sueños. Unas pasiones racionales que nos ayudan a incrementar nuestra *sympatheia* y benevolencia. Esto es todo, y no es poco, lo que necesitamos para configurar y proyectar modelos nuevos de vida y de convivencia que nos hagan, como anunciaba Epicuro, felices en la práctica de la virtud, virtuosos en la práctica y disfrute de la felicidad.

Desde mi punto de vista sólo superando los viejos e improcedentes dualismos entre razón-pasión en ética, razón y deseo, entendimiento y sentimiento, auspiciados por el rigorismo de las éticas de base religiosa, o de inspiración religiosa, podemos aspirar a una teoría ética no sólo racional sino razonable, y a una convivencia en democracia que se sobreponga, al menos por algún tiempo, a los continuos ataques del mundo de la razón pura, puramente dogmática, o del emotivismo puramente irresponsable que no repara en que si bien nuestros juicios éticos no proceden del intelecto solamente están guiados, y deben seguir estándolo, por nuestra inteligencia³⁵.

Es un acierto de E. Guisán tener en cuenta no sólo el aspecto racional de la persona sino también sus sentimientos, sus pasiones, y su dimensión comunitaria y dialogal.

También A. Cortina para fundamentar la moral recurre a la razón, pero con precauciones: prescindiendo de la razón quedaríamos a merced de la arbitrariedad o la fuerza de los poderosos; so-

³⁵ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 106-107.

metidos a la razón podemos acabar en un “monismo”, lo mismo da que sea religioso o no religioso³⁶. Hay que superar el subjetivismo y alcanzar la intersubjetividad, es decir, afirmaciones que valgan, no sólo para mí misma, sino universalmente. Y el camino es el diálogo con los otros.

Atendiendo las dos observaciones, podemos concluir que la razón es imprescindible, pero entendemos la razón como razón humana, con sentimientos y pasiones y en relación con los otros. Así nunca será una razón dogmática.

El segundo dogmatismo apuntado antes era el dogmatismo religioso, que para Sánchez Vázquez consiste en que los mandamientos supremos que rigen el comportamiento humano proceden de Dios y apuntan a Él como objeto último. Y porque vienen de Dios son imperativos absolutos e incondicionados³⁷. E. Guisán rechaza la ética religiosa sobre todo porque su dogmatismo atenta contra la racionalidad e imposibilita el diálogo. Por eso lo primero que hay que hacer para ser conscientes, libres y morales, es librarnos de los dogmas religiosos, aprióricos y sobrehumanos³⁸.

Hemos de reconocer que las críticas no son exageradas ni les falta razón: si las normas proceden de Dios se produce la heteronomía moral y con ella el hombre se convierte en un instrumento de

³⁶ A. CORTINA, *Ética de la sociedad civil...*, 42-44.

³⁷ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 260.

³⁸ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 18-19.

adoración a Dios y en un eterno adolescente sumiso y obediente³⁹. Las normas morales no vienen determinadas por la inteligencia del hombre, ni por el diálogo y consenso con los demás, sino de la voluntad divina, que aunque no sea arbitraria, al fin y al cabo es quien decide lo que es racional y lo que es natural⁴⁰.

La moral del menor de edad, del súbdito o del vasallo no es aceptable tampoco para A. Cortina:

Sería *moralmente vasallo o súbdito* aquel que para formular un juicio moral cree necesario tener que tomarlo de alguien o alguien que se lo den ya hecho, reconociendo con ello lo que en la tradición ilustrada se llama "minoría de edad". El menor de edad no tiene capacidad para regirse por su propio juicio, y por eso resulta mucho más razonable que se guíe en su conducta por juicios ajenos, formulados, por aquellos que sí son adultos, sí tienen capacidad para juzgar. Entrar en la mayoría de edad en cuestiones morales significaría entonces percatarse de la propia capacidad para formular juicios morales y regirse por ellos⁴¹.

La ética es propia de hombres, al menos la ética de mínimos: convicción razonable que compartimos que cumple las exigencias de racionalidad y convivencia de ciudadanos libres en un mundo de todos⁴².

E. Guisán sabe que las éticas religiosas –la tomista, en concreto- rechaza el voluntarismo moral –bueno es lo que Dios manda- y afirman en cambio, que Dios manda lo que es bueno, es decir, que lo que Dios manda coincide con lo que nuestro entendimiento des-

³⁹ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 27.

⁴⁰ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 39-40.

⁴¹ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 28-29.

⁴² A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 40.

cubre y determina como bueno. En este caso no habría tal atropello de la razón humana.

La ética filosófica cristiana más tradicional, como vimos en G. R. de Yurre, defiende que las normas morales son exigencias de la naturaleza que el intelecto humano descubre. En última instancia sí puede decirse que vienen de Dios en cuanto autor de la naturaleza, pero nunca como legislador. La ley natural –lumen naturale- responde al diseño divino –ley eterna- pero las normas morales no las dicta Dios⁴³ ni son fruto de ninguna revelación sobrenatural⁴⁴.

La ley moral –en todas las éticas de raíz tomista- emana de nuestro ser, se formula en la razón, y no pone ninguna objeción al diálogo para poner en común nuestro saber porque la razón de todos será más segura que la de sólo algunos; el bien moral no es sino el bien propio, la realización de nuestro propio ser. En este sentido la ley moral es autónoma. Por eso es aceptable, con matices, la propuesta de E. Guisán:

⁴³ Para Santo Tomás la ley natural es participación de la ley divina pero como resultado de una indagación laboriosa de ser humano (*Sum.Theol.* I-II, q. 91, a. 2 ad 3). Mas adelante precisaremos los conceptos de naturaleza y ley natural.

⁴⁴ “Igualmente no faltan autores católicos, escolásticos o no, que piensan que el orden moral queda suficientemente explicado por la conformidad del obrar humano con la razón, la naturaleza racional, la dignidad personal, etc., sin que sea necesario para asegurar su consistencia relacionarlo con el absoluto subsistente. No sólo, como hemos dicho, puede ser válidamente conocido el orden moral sin que Dios sea reconocido sino que, a juicio de estos autores, el orden moral no conduce necesariamente a Dios, puesto que encuentra razón suficiente a nivel humano. De donde deducen la negación de la “prueba de Dios” por el orden moral y la conciencia de la obligación. El orden moral no habla de Dios más que el orden físico o el orden geométrico”. Una vez conocido a Dios por otra parte, se puede ver que el orden físico o el geométrico deben fundarse en Dios, ya que Él es el fundamento supremo: J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral”, 365).

Si Dios ordena lo que es bueno, los católicos ya no tendrán que acudir a los templos o a las sagradas escrituras para encontrar su “camino”, sino que deberán frecuentar mucho más de lo que habitualmente lo hacen, los tratados de filosofía moral⁴⁵.

Y es verdad. La ética filosófica cristiana no recurre a la Biblia ni a los dogmas, es filosofía⁴⁶. Es con la teología moral con quien hay que discutir el dogmatismo y revisar los conceptos de revelación, dogma y magisterio, pero sin conformarse con una noción vulgar de los mismos. O mejor con la teología en general, pues los moralistas como M. Vidal aceptarían la propuesta: la ética nace de la razón, aunque no de ella sola.

Sin duda alguna el ámbito más adecuado para la ética es la razón. De la razón nace, con la razón se sustenta, y a la razón tiene que acudir para mantener en forma su puesta a punto. Pero, así como la razón humana se puede desvirtuar con el racionalismo, también la ética puramente racionalista puede perder su significado auténtico. Por eso necesita el ámbito del sentimiento. El “afecto” es también una condición imprescindible de la vida y del discurso éticos⁴⁷.

Incluso en teología M. Vidal explica que la moral cristiana asume la racionalidad por dos razones: porque la realidad de que trata la moral es la realidad humana: la vida, la sexualidad, la economía, la política, la ecología, etc.; son contenidos compartidos con

⁴⁵ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 46.

⁴⁶ Es filósofo el que respeta el método propio de la filosofía, y tener o no tener fe no es criterio del filosofar. Véase por ejemplo J. DE FINANCE, *Étique général*, Roma, Universidad Gregoriana, 1967; R. SIMON, *Moral*, Barcelona, Herder, 1981⁴; J. CORDERO, *Ética y sociedad*, Salamanca, San Esteban, 1981; F. RICKEN, *Ética general*, Barcelona, Herder, 1987; L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, Madrid, BAC, 2001. Son éticas filosóficas, sin Biblia y sin dogmas.

⁴⁷ M. VIDAL, “Por qué he escrito una ‘Nueva’ Moral Fundamental”, en *Moralía* 23 (2000) 517.

todos los seres humanos; y porque la verdad que sustenta esa realidad humana es el fundamento de la normatividad moral⁴⁸.

Lo propio del *ethos* cristiano –insiste M. Vidal- no está en los contenidos concretos del compromiso moral: la normatividad concreta pertenece a la realidad intramundana; por eso la moral de los creyentes debe coincidir con la moral de todo hombre de buena voluntad. Lo propio del *ethos* cristiano hay que buscarlo en la cosmovisión que acompaña a los contenidos concretos, es decir, más allá de las normatividades y de los proyectos concretos como un aliento a la vez crítico y utópico (la referencia a Jesús de Nazaret que se expresa de diversas maneras: imitación de Cristo -F. Tillmann-, seguimiento -B. Häring-, moral del Reino de Dios -E. Mersch-, etc.).

El *ethos* cristiano no es una alternativa a la racionalidad ética de lo humano, y del Evangelio no se puede deducir un único proyecto concreto o una estrategia. El *ethos* cristiano no suple la racionalidad en ninguno de sus tres momentos⁴⁹: 1) la proposición de utopías

⁴⁸ M. VIDAL, “La moral cristiana hoy”, en *Iglesia viva*, 155 (1991) 509. En “La ética cristiana en la nueva situación española”, en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 64-65 afirma que la ética ha de basarse en la racionalidad compartida de todos los sujetos humanos; ha de ser vivida y formulada dentro de la autonomía (del sujeto y para el sujeto), imparcialidad (ética del observador imparcial), criticidad (no ideológica) y capacidad utópica (ética del ideal absoluto y radical). La ética no puede moverse dentro de consideraciones precientíficas (tabú, mito) ni basarse en la intransigencia (éticas sectarias), ni como legitimadora del poder (éticas totalitarias).

⁴⁹ M. VIDAL, “Especificidad de la ética cristiana”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1325-1326. El cristiano tiene que huir de la doble tentación (retirada al ghetto y colonialismo imperialista) mediante la beligerancia ética. Esta beligerancia ética actúa: 1) reconociendo los auténticos valores humanos que van apareciendo en las distintas situaciones históricas; 2) rechazando los contravalores humanos y 3)

globales que son los principios de la esperanza y del dinamismo humano; 2) la formulación de proyectos intramundanos; 3) la adopción de medios o estrategias para construir el proyecto.

En conclusión: en ética es inadmisibile que la razón se sustituya con dogmas; en teología, que los dogmas son una de las fuentes del conocimiento teológico, tampoco se puede renunciar a la razón, ni a la capacidad crítica, ni sustituirla en su terreno propio, como en esos momentos señalados por M. Vidal. La racionalidad no es nunca negociable, si bien tiene sus límites en orden al conocimiento de Dios y sus misterios.

Desde dentro de la fe se entiende que lo que se ha conocido gracias a la intervención de Dios (revelación sobrenatural) es lógico que se mantenga en los cauces (autoridad magisterial) establecidos por Dios. Para aclarar, pues, las críticas al dogmatismo será imprescindible precisar la naturaleza de la revelación y el lugar designado a la autoridad según la misma fe. Para que podamos vislumbrar la posibilidad de diálogo habrá que estudiar los conceptos de revelación, dogma y magisterio de manera que al menos no sean un obstáculo frontal al conocimiento, y quizá desabsolutizar también el mismo conocimiento humano.

El Concilio Vaticano I dice que es necesaria la revelación para que el hombre pueda conocer sin error y con certeza lo que de por sí no es inaccesible a la razón. En este caso la revelación no es nece-

proponiendo utopías globales que aporten principios de esperanza escatológica comprometida en la liberación humana.

saría, sino como una ayuda en la situación real del hombre, sometido al egoísmo, las pasiones, la soberbia que le pueden llevar a confundir y dificultarle el conocimiento del bien, del deber, etc. La única revelación absolutamente necesaria es la sobrenatural –la que tiene por objeto Dios mismo y sus misterios- “porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural” (DS 3005).

La tentación inmediata, sobre todo para los amantes de la seguridad, es tomar esa revelación sobrenatural y querer sustituir con ella lo que de suyo es accesible al conocimiento humano. Pero esta revelación no inutiliza la ética natural, sino que la supone y la confirma⁵⁰. La supone porque sin ella no la podría aceptar la recta razón y la confirma porque la reviste de autoridad divina que le da solidez⁵¹.

M. Vidal -ya lo vimos más arriba- antes de justificar la eticidad cristiana proponía justificar la “eticidad” de la estructura humana en diálogo con la lingüística (estructuras del lenguaje moral y sus aportaciones), con las ciencias antropológicas (sociología y psicología) y con la filosofía (justificación última de la moralidad humana)⁵².

⁵⁰ A. LEONARD entre otros muchos hace notar que la moral cristiana como reflexión no elimina la reflexión racional porque la gracia implica la consistencia de la naturaleza. Cfr. *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Madrid, BAC, 1997, 344-348.

⁵¹ J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral...”, 375.

⁵² Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, 1:69-74. Por tanto no sólo los filósofos, sino también los teólogos cristianos van a los libros de filosofía, como exigía E. Guisán. E. LÓPEZ AZPITARTE, frente a la ética protestante que renuncia a cualquier ética humana porque el hombre es pecador y por tanto incapaz de conocer el bien (los imperativos éticos y las exigencias religiosas son incompatibles, el modelo es Abraham), sostiene –es la postura católica- que la fe es insuficiente para configurar el orden ético en todos sus detalles y debe recurrir a la razón; y,

No obstante no podemos prescindir de analizar los conceptos antes citados con el fin de ver que no atenta en ningún caso contra la racionalidad. No están exentos de tentaciones, pero es posible el diálogo. Incluso antes de contar con la revelación hemos de constatar que el hecho mismo del monoteísmo no está exento de riesgos. El monoteísmo, en algún caso, lleva consigo la adhesión absoluta a la verdad y tener por falsa toda visión del mundo que discrepe de la suya. Una Verdad Absoluta –observa Gómez Caffarena- en posesión de un creyente finito deja de ser Verdad Absoluta. Si un creyente afirma que existe una Verdad Absoluta, esta afirmando que él no la posee ni la puede poseer, sino que dista infinitamente de ella. Eso no significa que no pretenda que su afirmación sea verdadera, sino que se da cuenta que la Verdad Absoluta es inabarcable en conceptos humanos⁵³. La relación con el Absoluto y su conocimiento no pueden hacerle perder su categoría de Trascendente y Totalmente Otro sin dejar de ser religiosa.

A. 4. 1. La revelación

Para entender las críticas de extrinsecismo, dogmatismo y heteronomía de la moral cristiana y para superarlas tenemos que ver la problemática del concepto “revelación” entre los concilios Vaticano

aún más, que Dios es la respuesta última a las preguntas humanas, pero no responde a las primeras y más inmediatas: para orientar nuestra conducta no tenemos otro recurso que la ética racional: Cfr. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 54-58.

⁵³ J. GÓMEZ CAFFARENA, “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?”, en MUGERZA, J., F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 195.

I y Vaticano II. Son críticas que no han nacido gratuitamente, sino a partir de la misma concepción teológica de la revelación, de la que a su vez dependen los conceptos de tradición, dogma y Magisterio eclesiástico.

El Concilio Vaticano I habla de dos tipos de revelación; una natural, que es lo que el hombre puede conocer de Dios con su razón a partir de las cosas creadas, y la otra sobrenatural, que se debe a la sabiduría y bondad de Dios y cuyo objeto es darse a conocer “a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad” (DS 3004). La teología posterior no se centró tanto en la revelación de Dios en sí mismo que tuvo lugar en la persona de Jesucristo, sino en “los decretos de su voluntad”, entendidos estos como verdades y por tanto doctrinas venidas de Dios y confiadas a la Iglesia.

Esta concepción intelectualista de la revelación puede verse en la encíclica *Humani generis* (1950): “verdad revelada” (DS 3882), “verdad divinamente revelada” (DS 3879, 3883), “doctrina” (DS 3886), “depósito” (DS 3884-3885). En lenguaje teológico se habla de “*locutio Dei*”⁵⁴ y acaba entendiéndose como un “dictado de Dios” como si Dios hubiera entregado los hombres una colección de proposiciones –verdades ocultas y sobrenaturales- por la vía superracional de la inspiración.

⁵⁴ Cfr. A. LANG, *Teología fundamental. I. La misión de Cristo*, Madrid, Rialp, 1970², 52. F. de B. Vizmanos define la revelación como “la manifestación de una verdad religiosa (DS 3005), hecha de modo sobrenatural (DS 3004), que ha de recibirse por el hombre supuestos los motivos de credibilidad (DS 3009), no en virtud de argumentos intrínsecos de razón, sino por la autoridad divina (DS 3008), mediante la ilustración de la gracia (DS 3010): F. DE B. VIZMANOS e I. RIUDOR, *Teología fundamental para seglares*, Madrid, 1963, 129.

La “Constitución dogmática sobre la divina revelación” (*Dei Verbum*) del Concilio Vaticano II⁵⁵ trajo consigo un cambio importante de mentalidad. Frente a la idea de que la revelación y el depósito de la fe son una colección de verdades fundamentales, definidas, claras, ciertas e inmutables, el concilio propone que la revelación, ante todo es la autocomunicación de Dios mismo a los hombres que ha tenido lugar en la historia y de forma plena en la persona de Jesucristo, y que nunca podrá expresarse de forma exhaustiva, adecuada o perenne⁵⁶.

El Vaticano II, que no deja de afirmar que la revelación tenga unos contenidos doctrinales –verdades reveladas, DV 6- resalta más la revelación como acontecimiento: autocomunicación de Dios en la historia que comienza en la creación⁵⁷ y culmina en las palabras y obras, muerte y resurrección de Jesucristo (con el envío del Espíritu) y que consiste en que “Dios está con nosotros para librarnos de las

⁵⁵ En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación Postconciliar*, Madrid, BAC, 1968⁶, 155-181. Se cita DV y número.

⁵⁶ R. FRANCO, “Splendor veritatis: el retorno de la escolástica”, en *Iglesia viva*, 171 (1994) 277.

⁵⁷ DV 3 dice: “Dios, creando y conservando el universo con su Palabra (cf. Jn 1, 3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rm 1, 19-20); queriendo además abrir el camino de la salvación sobrenatural, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres...” y sigue hablando de las actuaciones de Dios en la historia con Abraham, Moisés y los profetas. Esto lo explica Torres Queiruga diciendo que en la creación Dios estaba ya tratando de manifestarse, y luego se manifiesta en el dinamismo de la libertad humana: “en la llamadas al bien y a la justicia, en los impulsos a la realización propia y colectiva”. La Biblia nace precisamente “del descubrimiento de Dios en la vida de un pueblo y del progresivo ahondamiento en la comprensión, tanto de su modo de relacionarse con los hombres y mujeres, como de los modos de conducta que trata de suscitar en ellos”, en A. TORRES QUEIRUGA, “¿Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de revelación”, en *Sal Terrae* 82 (1994) 341-342.

tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida nueva” (DV 4). De la centralidad de las verdades se pasa a la primacía de la acción salvífica, de los hechos y de la historia⁵⁸. Y como consecuencia, el conocimiento de la revelación no es algo ya dado (verdades) sino que requiere el esfuerzo humano⁵⁹ para comprender la historia como lugar de la presencia divina.

A. Torres Queiruga entiende que “la revelación no apareció como palabra hecha, como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o adivino, sino como experiencia viva, como “caer en la cuenta” a partir de las sugerencias y necesidades del entorno y apoyado en el contacto misterioso con lo sagrado”⁶⁰.

La revelación no es algo venido de fuera, sino como el “desvelamiento de lo que el hombre –por la libre disposición del Amor que le está creando y salvando- es en su esencia más radical, como individuo y como comunidad. Por eso, una vez alumbrada por la genialidad religiosa de aquellos –profetas, fundadores, Jesús en la culminación- que “han caído en la cuenta” de lo que Dios ha estado tratando de decirnos, la revelación es reconocible, y en ese sentido

⁵⁸ Así lo ponen de manifiesto los manuales a partir del Concilio como R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca, Sígueme, 1966. Puede verse también W. PANNENBERG y otros, *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977; J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985; A. SHORTER, *La revelación y su interpretación*, Madrid, Paulinas, 1986; R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca, Sígueme, 1989.

⁵⁹ A. TORRES QUEIRUGA, “Revelación”, en FLORISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO, (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1220.

⁶⁰ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987, 66.

“verificable”, por los receptores de su anuncio. Ya no creen simplemente “porque alguien les dice que Dios ha dicho”: eso sigue siendo verdad; pero ahora, una vez enunciado, pueden comprobar por sí mismos que lo revelado responde a la auténtica realidad humana, a la suya igual que a la del profeta: “Ya no creemos por tus palabras: nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo” (Jn 4, 42).

Torres Queiruga propone la categoría de “*mayéutica histórica*”. Mayéutica porque la verdad divina no llega a la mente humana desde fuera sino que actúa como partera, ayuda a la mente humana para que se haga consciente de que lleva dentro esa verdad⁶¹, “la dé a luz”.

El mediador, con su palabra y con su gesto les hace descubrir a los demás la realidad en la que ya están metidos, la presencia que ya los estaba acompañando, la verdad que desde Dios ya eran o están siendo. La palabra externa es necesaria, porque sin ella no se produciría el descubrimiento –*fides ex auditu*–; pero no remite a fuera del sujeto o de su situación, sino a dentro, en un proceso de reconocimiento y apropiación. Gracias a Moisés los israelitas descubren en el Éxodo una nueva presencia de Yahvé, que sin su palabra les permanecería oculta; pero la descubren precisamente porque ya esta allí, con ellos animando e impulsando sus vidas. [...] Ayudada por la palabra del mediador “nace” la conciencia de la nueva realidad que estaba allí pugnando por hacer sentir su presencia; el hombre descubre a Dios que los está haciendo ser y determinando de una manera nueva e inesperada⁶².

⁶¹ A. TORRES QUEIRUGA, “La razón teológica en diálogo con la cultura”, en *Iglesia Viva*, 192 (1997) 111. Más amplio en 136

⁶² A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 132.

Histórica porque Dios está siempre presente y siempre vieniendo, en cuanto remodelador del presente y suscitador del futuro. El hombre no es una esencia eternamente repetida, sino que la mayéutica histórica es “el anuncio de lo que el hombre se encuentra siendo en concreto por la libre iniciativa divina, en un proceso siempre abierto a la novedad de la historia que se abre sin límites”⁶³.

Las revelación es el desvelamiento de la mismidad auténtica del hombre –mayéutica- siempre abierta a la novedad –histórica-, experimentándose como una nueva criatura⁶⁴.

La revelación así entendida supera la heteronomía y autonomía estableciendo la razón teónoma: acepta a Dios (*héteros*) como fondo del propio ser (*autos*). En palabras de Tillich⁶⁵: “La teonomía no significa la aceptación de una ley divina impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad”.

La teonomía que acepta a Dios en el fondo del propio ser es en realidad autonomía -y no podemos dejar de señalar que cuanto más claramente se afirme la autonomía más fácil será el diálogo entre ética y religión-. Por eso propone Torres Queiruga que la Iglesia

⁶³ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 465.

⁶⁴ “Dios es como el sol irradiante que está presionando en todas partes el espíritu de la humanidad, para hacerse percibir; es la palabra viva que está llamando continuamente a la sensibilidad profunda de todo hombre, para hacerse sentir. [...] La historia de la revelación consiste justamente en eso: en ir consiguiendo Dios que ese medio opaco e impotente para lo infinito que es el espíritu del hombre, vaya captando su presencia y se vaya sensibilizando para su manifestación, entrando así en diálogo con su palabra de amor y acogiendo la fuerza salvadora de su gracia” (A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 462).

⁶⁵ La cita es de A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 114.

tiene que renunciar a ser guardiana, definidora y sancionadora de normas morales; debe proclamar la buena noticia y dar el apoyo divino a la moralidad, pero encontrar las normas concretas es tarea humana. Y no se trata –aclara- de recluir a la Iglesia en la sacristía, sino de exigirle que argumente con razones morales, sin autoritarismo porque las obligaciones morales son tarea humana, no una imposición divina, sino exigencia intrínseca de la libertad finita, igual para ateos y creyentes⁶⁶.

Lo que pretende Torres Queiruga es salvar un doble escollo: el extrinsecismo (comunicación de verdades ocultas, algo externo al sujeto) que es heteronomía en nuestra problemática y el intrinsecismo (lo revelado interno al sujeto) que amenaza con reducir la revelación a eso perdiendo su referencia trascendente⁶⁷ y si bien facilita la comprensión de la autonomía humana pone en entredicho la gratuidad y lo sobrenatural.

Para conciliar intrinsecismo y gracia recurre a H. de Lubac (“el hombre desea a Dios como don, como el que se da libremente”), a K. Rahner (el “existencial sobrenatural”: “existencial” salva el intrinsecismo, “sobrenatural”, la gratuidad) y a Urs von Baltasar (desde el

⁶⁶ “La teonomía no teme proclamarse como una autonomía tan radical que no tiene nada que envidiar a las más osadas afirmaciones kantianas” (A. TORRES QUEIRUGA, “Moral y religión: de la moral religiosa a la visión religiosa de la moral”, en *Selecciones de teología* 44 (2005) 89). Se trata de vivir como hijos, no como esclavos, con la libertad de los hijos (Gal 5, 1. 25) que San Agustín explicita con su “¡ama y haz lo que quieres!”. Incluso el creyente tiene que saber por qué, no basta con que “esté mandado”.

⁶⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 127.

punto de vista de Dios no cabe pensar si podría haber un mundo sin la gracia)⁶⁸.

En todo caso lo que siempre quiere dejar claro es que en la revelación el hombre se siente llevado a lo profundo de sí mismo, pero al mismo tiempo más allá de sí mismo. En la experiencia religiosa no se puede olvidar su trascendencia y gratuidad, que se conceptualiza como lo “sobrenatural”⁶⁹.

Para ningún católico puede prescindirse de lo sobrenatural⁷⁰ de la revelación, por lo que habremos de analizar más despacio el concepto de sobrenatural. Pero hemos de señalar ya que –en sana doctrina católica- la divinización del hombre es gracia de Dios, don inmerecido, que supera las expectativas naturales del hombre, pero al mismo tiempo el hombre en sí mismo, su naturaleza, tiene su propia consistencia y valor, suficiencia de sentido (aunque pueda ser manifiestamente mejorable). Si no fuera así no habría gratuidad. Sin Dios –en el orden del cocimiento- la criatura no es absurda. Si el hombre no pudiera decir nada de Dios, del mundo, de sí mismo a partir de los recursos de su razón, entonces la revelación sería exigida, no gratuita.

⁶⁸ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 246-247.

⁶⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, 123.

⁷⁰ Es la típica postura modernista condenada por la Iglesia: “La revelación no puede ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación para con Dios” (DS 3420). Al fin y al cabo el cristianismo es una religión: se inicia en la libre y gratuita invitación de Dios a hombre a participar en su vida trinitaria. El amor de Dios es el alfa y omega del mundo.

Esto quiere decir que la revelación presupone, como condición de posibilidad, que el hombre sea capaz de dilucidar de manera satisfactoria el sentido global de la existencia humana a partir de sus propios recursos naturales. Sin una filosofía con consistencia y valor propio no es posible la revelación sobrenatural. Lo que significa que la filosofía es autónoma: evidencia racional con valor propio, aunque haya revelación. La fe no dispensa al cristiano de la reflexión natural.

En el terreno moral quiere decir que la moral evangélica no suprime la moral natural. La moral cristiana como reflexión no sólo no elimina la reflexión racional, sino que la necesita: los problemas de la libertad, la naturaleza de la obligación moral, etc. Lo sobrenatural puede superar lo natural, pero nunca sustituirlo; sin esa base natural lo sobrenatural sería “sobre-nada”. Hacen falta filósofos y moralistas cristianos que elaboren una auténtica filosofía moral. La gracia implica la consistencia de la naturaleza. Cuanto más cristianos seamos, tendremos que ser mejores filósofos. La filosofía puede ser integrada en la teología y debe ser integrada en la teología⁷¹. Lo cual no tiene por qué limitar la independencia de la filosofía⁷².

Y, finalmente, junto a los conceptos de teonomía –respeto a la autonomía- y sobrenatural que son esenciales en la concepción católica de la revelación cristiana, hemos de resaltar un tercer concepto no menos esencial desde el Vaticano II, que es el de “historia”. La

⁷¹ A. LÉONARD, *El fundamento de la moral*, 339-348.

⁷² La relación entre filosofía y teología, como la relación ente lo natural y lo sobrenatural se va configurando como una cuestión fundamental sobre la que habrá que profundizar.

revelación cristiana es “en la historia”, lo cual quiere decir que se produce en los acontecimientos históricos y que ella misma tiene una historia⁷³: Dios se ha revelado y se sigue revelando en la historia, “de muchos modos por medio de los profetas” y “en los últimos tiempos por medio del Hijo”, dice la *Carta a los Hebreos* (1, 1). Es el acercamiento de Dios al hombre poco a poco, como por etapas, progresivamente, hasta llegar a la plenitud en Jesucristo.

Nos interesa subrayar también que aceptar la historia en la revelación lleva consigo sacarla del ámbito de las verdades ciertas, absolutas, inmutables y entenderla más como una totalidad de vida inefable a la que nos acercamos poco a poco (por la historia), pero nunca de una forma totalmente adecuada⁷⁴. Algo que para algunos chocará con lo dogmático, pero que en la doctrina católica viene de lejos y no es renunciable. La teología habla de la “dimensión escatológica” de la revelación: la revelación ha tenido lugar de forma plena en Jesucristo, ya se ha cumplido, pero “todavía no” porque a lo largo de la historia hemos de ir haciéndonos cargo de ella⁷⁵.

⁷³ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca, Sígueme, 1979⁴, 433-450.

⁷⁴ Este principio romántico, utilizado ya a principios del siglo pasado por la escuela de Tubinga, es descrito magistralmente por su gran representante, J. A. Möhler: “El cristianismo no consta de expresiones, fórmulas y frases. Es una vida interior, una fuerza sagrada y todos los conceptos doctrinales y los dogmas tienen valor únicamente en cuanto expresan lo interior, que por este mismo hecho se da por supuesto. Es más, como concepto, que siempre es limitado, no puede comprender y agotar la vida, que es inexpresable, y siempre es inadecuado” (R. FRANCO, “Splendor veritatis: el retorno de la escolástica”, en *Iglesia viva*, 171 (1994) 276.

⁷⁵ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*,... 528-531.

E. Guisán, recoge la acusación de que “cualquier moral que se suponga de origen sobrenatural es una moral estereotipada” (J.S.Mill)⁷⁶. Compara la norma moral a una plancha de imprimir, absolutamente fija e inmutable. Eso supone olvidar que el judaísmo se guía por la *Torá* (“instrucción divina”), que después se explicita en la *Misná* (opiniones de escribas y rabinos) y la *Guemará* (comentario de la *Misná*). Ambas se contienen en el *Talmud*⁷⁷. Porque la Ley debe interpretarse y aplicarse a las distintas situaciones de la vida; por eso nunca está dicho todo. Y por eso en todas las religiones con textos sagrados habrá corrientes más o menos “ortodoxas” en el sentido de más o menos capaces de adaptarse a los tiempos.

El Islam, por su parte, considera que la *sari'a* (ley sagrada) se basa en la revelación divina derivada de cuatro fuentes principales: el Corán, revelado a Mahoma, la *sunna* o práctica del profeta, la *ijma* o consenso de la comunidad musulmana y el *qiyas* o deducciones analógicas de las tres primeras fuentes⁷⁸.

Lo que se pone de manifiesto sobre todo es la necesidad que sienten las religiones que parten de la revelación de adaptarse a los problemas que van surgiendo. Que aparezca el fundamentalismo no significa que todos sean fundamentalistas. Las fórmulas fijas (este-

⁷⁶ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 122.

⁷⁷ R. BANKS, “Torá y Misná”, en VV. AA., *El mundo de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1985, 293.

⁷⁸ N. ANDERSON, “La ley del Islam”, en VV. AA., *El mundo de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1985, 326.

reotipadas) son lo contrario a la religión porque niegan la trascendencia de Dios sobre las conceptualizaciones humanas.

Y hay también una realidad de fondo: la verdad divina, por ser divina, trascendente, es inagotable para la razón humana, es siempre comprensible de un modo nuevo y mejor, e fuente inagotable de verdad y de vida⁷⁹.

Nuestro análisis del concepto “revelación” nos vino exigido por la acusación de dogmatismo sobre la ética cristiana, y ya estamos en condiciones de sacar algunas conclusiones. Es evidente que la noción de revelación entendida como verdad o verdades divinamente reveladas, no hace justicia al concepto católico de revelación del Vaticano II y además da pie para hablar de “*locutio Dei*” como si Dios dictara las palabras a los profetas o a los apóstoles. En este caso las verdades reveladas han de ser tomadas al pie de la letra, sin interpretación posible, absolutamente inmutables, universales e intocables. En ética estaríamos ante una heteronomía absoluta -verdades que se imponen desde fuera- en la que no hay lugar para la raciona-

⁷⁹ En el ámbito de la moral E. López Azpitarte sostiene que la verdad siempre es verdad, pero su conocimiento nunca es definitivo y completo. Y da dos explicaciones: A) Una explicación antropológica: el conocimiento siempre tiene lugar desde un ángulo determinado y mediatizado por datos científicos y limitaciones culturales; al cambiar las circunstancias, o la sensibilidad hay que volver a definir o expresar los mismos valores de otra manera. Hay que seguir investigando, no porque falle la inteligencia o se haya pervertido la voluntad, sino porque su intento está lleno de dificultades y luchas. B) Explicación teológica: la temporalidad no es un fallo de la creación; Dios ha querido salvar al hombre en la historia, lo que significa que no todo se verifica en el presente y de inmediato, sino de forma paulatina que nos acerca al destino final. Dios quiso desde el principio que el hombre dominara la tierra y fuera el protagonista de su propia existencia, y eso ha de hacerlo poco a poco, hasta el final. Somos peregrinos en busca de la verdad y el bien que no serán definitivos hasta el final. (E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 154).

lidad, la subjetividad, los sentimientos, el diálogo, ni nada por el estilo. La moral consistiría en escuchar y obedecer. Esto se podría llamar dogmatismo, fundamentalismo o fanatismo, según el grado de intensidad, y debería rechazarse como inhumano.

Pero si la revelación es fundamentalmente el encuentro de Dios con el hombre en la historia y en la persona de Jesucristo, podrán deducirse de ello ciertas verdades, pero no ya inmutables, ni absolutas, sino marcadas por la historia, siempre perfectibles. Dios ilumina –revelación trascendental- y es el hombre el que pone la letra (las categorías) a la revelación y el que descubre la verdad en el mundo con su esfuerzo y a partir de la acción divina. La mayéutica histórica de Torres Queiruga nos permite encontrar a Dios en el mundo y eso no sin el esfuerzo (razón) humano. Nos permite además entender la autonomía y superar la heteronomía; aceptar a Dios como fondo del propio ser, con lo que la autonomía puede entenderse sin ser independiente de Dios: la fidelidad a sí mismo coincidiría con la fidelidad a Dios. Esto quiere decir que la ética es autónoma, que los valores hemos de descubrirlos en el mundo y en nosotros con el esfuerzo de la razón, el diálogo y todos los medios que podamos utilizar. Las respuestas a los problemas morales hay que buscarlas, no son palabra hecha o dicha de una vez para siempre, sino que hay que descubrirlas poco a poco, siempre en camino, como la revelación, hasta que llegue lo definitivo (escatológico). El dogmatismo no es posible en este caso.

Y toda noción de revelación que se centre en Jesucristo nos está diciendo claramente que la acción de Dios toma cuerpo en la realidad humana y no sin ella. Dios entra en el mundo en la carne y sangre de una mujer, no sin ella, es decir, sin la intervención humana (lo natural) no hay acción sobrenatural posible; la religión no puede reducirse a principios humanos, pero no puede llevarse a cabo sin la razón y la libertad humanas. Ellas son el lugar elegido por Dios para autocomunicarse. Lo humano puede ser sobredimensionado por la acción divina, pero nunca sustituido o eliminado.

A. 4. 2. Lo revelado en ética y moral

A partir de la noción de revelación hemos de ver de qué manera ésta determina la ética y la moral, o sea, en qué consiste la moralidad, su fundamento y los argumentos que avalan los códigos morales, así como los principios, valores y normas morales.

Cuando se trata de establecer las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral o la naturaleza y función de los juicios morales que son temas de ética, según vimos con Sánchez Vázquez, la revelación no tiene mucho que decir, sino más bien la razón utilizando todos los medios a su alcance. Cuando se trata de responder a por qué debo hacer esto o aquello o justificar la moralidad, puede hacerse sin recurrir a la revelación (ética filosófica), pero la revelación puede que tenga también algo que decir y dará como resultado una ética cristiana.

La ética cristiana (teológica) se concibe a sí misma fundamentalmente como una ética de respuesta a la gracia, presente en la

palabra y salvación de Cristo. La respuesta va precedida por la gracia, que ha hecho posible el camino, y la responsabilidad en la vida no es otra cosa que la expresión de nuestro agradecimiento ante Dios por el amor que ha derramado en nuestros corazones⁸⁰.

En la ética cristiana, lo primero por tanto es la autocomunicación de Dios, o sea la revelación; y la fe se expresa en una vida moral. Lo característico de la religión y la moral de la alianza es la reciprocidad, el diálogo permanente entre Dios y el pueblo. Lo importante no es el cumplimiento de la ley sino la intencionalidad religiosa, por eso se distingue entre el espíritu y la letra de la ley. En el espíritu está el sentido y valor de todo lo demás; el primer mandamiento no es como los demás, ni siquiera el más importante, sino el alma de los demás. En consecuencia, la moral no es pura observancia, sino obediencia religiosa, adoración personal. El amor lleva a cumplir los mandamientos, incluso hasta exaltar la ley como algo sagrado. Sin la dimensión religiosa, en cambio, la moral se convierte en casuismo.

Aclarado el contexto de las normas morales en el que la revelación es insustituible, hemos de buscar si los principios, valores y normas (la moral) provienen de la revelación y de qué manera. Y en este sentido encontramos un acuerdo unánime entre los teólogos que defienden la moral autónoma cristiana.

Es opinión generalizada que no es fácil afirmar que los contenidos morales que aparecen en la Biblia son revelación de Dios de

⁸⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión*, 44 y 198.

forma inmediata y directa. Son demasiado parecidos a los de otros pueblos cercanos. Esto quiere decir que los libros sagrados asimilan los valores morales elaborados por otros pueblos y culturas y los insertan en el marco de la alianza. La originalidad no son los contenidos, sino la forma de integrarlos en su fe y en la manera de vivirlos como expresión de la voluntad amorosa de Dios. Aún más:

Es Dios mismo quien deja a la persona que busque, como ser dotado de autonomía y responsabilidad, las formas concretas de vivir para relacionarse con Él y expresarle su amistad. Si la moral revelada cambia y evoluciona al ritmo de la historia, es porque la inteligencia humana no ha conocido plenamente los verdaderos valores desde el comienzo, y sus juicios encierran necesariamente una serie de lagunas e imperfecciones, como consecuencia de su limitación. Se acerca a la verdad con titubeos y equivocaciones, que irá remontando lentamente en una difícil e histórica búsqueda. Dios no ha querido exigir más que lo que los hombres, poco a poco, hemos ido descubriendo con el tiempo. Su voluntad se hace presente en esa palabra y en ese querer humano de encontrarse con el bien. La forma de encontrar nuestra obediencia no consiste en someternos a unos mandamientos directamente revelados por Él, sino en ser dóciles a las exigencias e imperativos de la razón, pues ha pretendido conducirnos por medio de esta llamada interna y personal⁸¹.

⁸¹ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión...*, 228. B. Häring observa que Abraham no recibe ningún concepto nuevo sobre la unidad del matrimonio o sobre la obligación de decir la verdad. Las normas morales no caen del cielo, sino que descansan sobre el conocimiento de la naturaleza humana y no sobre la revelación o sobre las leyes humanas. Los cristianos están al lado de los demás hombres en la fidelidad a la conciencia y en la búsqueda de la verdad y de la solución verdadera de todos los problemas morales (GS 16). Los profetas y los santos son una ayuda, y la revelación en Jesucristo es de agradecer para los cristianos, pero "la fe en la revelación no dispensa al hombre de buscar humildemente la verdad" (B. HÄRING, "El desarrollo de la vida cristiana", en *VV. AA., Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid, Cristiandad, 1984, V: 231).

Son los biblistas los primeros en afirmar que las exigencias morales del AT no han caído del cielo. Las disposiciones divinas del relato del Sinaí proceden de diversas épocas y algunas se remontan a tradiciones morales y jurídicas de las tribus seminómadas preisraelitas⁸². Hubo de transcurrir un largo período de prueba, afinamiento y aplicación antes que el decálogo adquiriese, en su fondo y forma, la universalidad y concisión que le permitieron aparecer como expresión suficiente de la voluntad de Yahvé.

Tampoco las exigencias morales del Nuevo Testamento han bajado del cielo; Pablo no forjó un sistema moral, sino que lo tomó de la tradición helenística y de la judía⁸³. La moral familiar, clasista y machista para la mentalidad moderna, de Efesios 4 nos ayuda a comprender cómo viven los cristianos en la sociedad grecorromana. Los preceptos que se dan no son cristianos, sino de la sociedad griega. El cristianismo no cuestionó algunas conductas como la esclavitud, pero sí asumió de esa sociedad la sumisión de la mujer, la obediencia de los hijos y la sumisión de los esclavos. El autor de Efesios asume esas normas de moral civil o laica, y las completa con recomendaciones cristianas. A la sumisión de la mujer añade la obli-

⁸² G. Von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 Vols, Salamanca, Sígueme, 1972, I: 247-261. F. LAGE, "Moral y religión: posibilidades y expectativas", en *Moralia* 23 (2000) 399 concreta: "El Código de la Alianza (Ex 20, 22-23, 19) es el resultado de una compilación sistemática que pudo realizarse en el ambiente más ilustrado de la corte de Jerusalén". El Código del Deuteronomio (Dt 12-26) refleja la racionalización y secularización de la sociedad israelita en tiempos de Josías. Ahora los que administran justicia están en los juzgados, locales y provinciales, y la investigación de cada caso no se resuelve por adivinación religiosa, sino por la investigación racional; los jueces han de hacer una "investigación y justificar el fallo de la causa" (Dt 17, 9).

⁸³ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, 689.

gación de amar del marido “como Cristo amó a su Iglesia”, lo que cambia radicalmente la sumisión de la mujer; y a la sumisión del esclavo añade la obligación de amarlo como hermano.

El cristianismo asume las obligaciones morales de la sociedad y las completa. A la larga esa conducta terminará con la esclavitud: los cristianos cada vez mas liberan a los esclavos hasta crear una conciencia de que la esclavitud es contraria a la voluntad de Dios⁸⁴.

Por tanto, lo específico de la moral veterotestamentaria no son las exigencias, sino que tales exigencias se colocan bajo la autoridad de Yahvé, el Dios de la Alianza. Y lo específico del ethos cristiano no son las prohibiciones, sino la fe en Cristo; todas las exigencias éticas han de entenderse en el marco de la soberanía de Jesucristo muerto y resucitado. Él es el modelo básico que hay que realizar en los diversos momentos, lugares y personas. Jesús no es una regla general de conducta, ni un ideal fuera del tiempo. Es un modelo básico de ver y vivir la vida, e imitarlo no es sólo un cambio superficial, sino un cambio del corazón y del hombre entero⁸⁵.

Y, finalmente, si lo específico del ethos cristiano no son los contenidos hemos de reconocer que para conocer los contenidos morales no se requiere la fe como condición previa. Por tanto, una persona honesta y seria puede sentir la llamada de los valores mora-

⁸⁴ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La difícil laicidad*, Barcelona, Cometa, 2005, 21.

⁸⁵ Jesucristo como modelo inspira de hecho valores y normas morales, y el modo propio del amor cristiano, la *agape*, como veremos más tarde puede ser considerado como algo propio y específicamente cristiano, pero no tanto como norma moral sino como fundamento, motivación y paradigma ético.

les y comprometerse con ellos, puede conocerlos sin necesidad de ayuda sobrenatural. Y si Dios o la Iglesia aprueban o condenan alguna conducta determinada, esta no es buena o mala en virtud de ningún mandato divino, sino en función de que se la considere humana o deshumanizadora. Cualquier valoración moral habrá de tener una explicación racional que la haga comunicable a otras personas sin necesidad de acudir a la revelación⁸⁶.

A. 4. 3. El Magisterio de la Iglesia

El Concilio Vaticano II entiende así el Magisterio:

El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejerce en nombre de Jesucristo. Pero el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído (DV 10).

En la Iglesia todos los fieles pueden y deben enseñar la fe y de hecho lo hacen (padres, catequistas, etc), pero sólo los obispos – sucesores de los apóstoles- han recibido el encargo de enseñar con autoridad (“lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo”, Mt 18, 18), y para eso además de la misión han recibido la promesa de la asistencia divina (“Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”, Mt 28, 20) mediante la acción del Espíritu Santo.

⁸⁶ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, 84-85.

La enseñanza del Magisterio es la enseñanza con autoridad propia de los obispos; no se basa en las razones o argumentos que justifiquen una doctrina (como en teología), sino en la misión y en la promesa recibidas por la imposición de las manos, y, en última instancia en la autoridad recibida de Dios. Evidentemente, esta autoridad en la enseñanza⁸⁷ suscita enseguida la sospecha de dogmatismo y de heteronomía ética. Para el diálogo entre ética y religión será, pues, muy importante explicar bien el sentido y alcance de la autoridad en la Iglesia sin caer en el autoritarismo⁸⁸; y, si es posible, descubrir que más importante aún que la autoridad es el servicio a la fe y la verdad, que es lo que justifica la autoridad llegado el caso⁸⁹.

⁸⁷ E. Guisán arremete contra los intérpretes de los decretos divinos que tienen autoridad e incluye a algunos que no la tienen: "El aspecto más inmoral de la doctrina católica, apostólica, romana, ha sido su insistencia, afortunadamente cada vez más contestada desde los sectores críticos, en la obediencia al "líder", al profeta intermediario, al pontífice infalible, el director espiritual, etcétera" (*Ética sin religión...*, 48).

⁸⁸ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión...*, 195-198. J. M. MARDONES, "El magisterio como poder", en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 169, señala el agravamiento del problema que tiene lugar cuando, debido a la centralización del poder que se produce en el siglo XIX, el Magisterio eclesial se confunde cada vez más con el magisterio romano.

⁸⁹ Es la teología del siglo XIX la que exalta el poder magisterial y autoritario del Papa (Perrone, Schrader y Passaglia son los que condicionan el Vaticano I). Esta teología exalta el poder magisterial, autoritario del Papa como soberano absoluto y pone en estrecha relación soberanía e infalibilidad y también el poder magisterial y el de jurisdicción. El Papa tiene el poder absoluto en la Iglesia y su autoridad magisterial es la regla máxima y suprema de la fe. La obediencia de la fe se convierte en obediencia a la autoridad eclesiástica. El Magisterio se convierte en el más alto criterio de la fe y la doctrina de la Iglesia se convierte en "palabra de Dios". En esta mentalidad la función de la teología es justificar y explicar el Magisterio que es el criterio epistemológico fundamental (al supeditar la teología al poder se reduce a ideología que legitima las pretensiones autoritarias del soberano absoluto). Esta mentalidad sigue presente en la Iglesia según J. M. CASTILLO, "La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX", en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Sa-

El texto conciliar citado señala que la función del Magisterio es el servicio a la Palabra de Dios, concretamente, escucharla devotamente, custodiarla celosamente y explicarla fielmente. Para eso ha sido investido de autoridad y ha recibido la promesa y la asistencia del Espíritu.

Escuchar la Palabra de Dios quiere decir que el Magisterio no tiene voz propia, sino que debe “enseñar puramente lo transmitido”. Este escuchar tiene gran valor ecuménico, porque pone en evidencia la primacía de la Escritura y Tradición, y sobre todo que no se trata tanto de ejercer un poder, cuanto de prestar un servicio, con lo que se precisa mucho el sentido de la autoridad.

Custodiar celosamente la Palabra de Dios es la función que requiere realmente de autoridad, y explica que el Magisterio, en caso de necesidad (herejía, amenaza grave a la integridad de la fe) pueda y deba echar mano de toda su autoridad. El Magisterio, pues, tiene la última palabra como garantía de fidelidad al depósito de la fe⁹⁰ y servicio a la verdad, lo cual no obliga a que tenga también las palabras intermedias.

Explicar fielmente la Palabra de Dios quiere decir hacerla inteligible, aplicarla, acomodarla, inculturarla, decirla de forma nueva

lamanca, Sígueme, 1987, 158-159. Pero no es la única. Ya en el siglo XIX la Escuela de Tubinga, Scheeben, Newman o Pilgram caminaban en dirección al Vaticano II donde se resalta antes de nada la Iglesia como Pueblo de Dios (Cap. II de la *Lumen Gentium*) aún cuando la organización y funcionamiento no hayan cambiado mucho (Cap. III, la Jerarquía). Y tampoco conviene olvidar que en el Vaticano I la infalibilidad del Papa es la de la Iglesia, y no al revés (DS 3073-3074).

⁹⁰ B. SESBOÜÉ, *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2004, 63.

para que pueda llegar más fácilmente a todas las culturas y a todos los tiempos. Aquí el acento pasa a la apertura a las ciencias humanas, al diálogo más amplio posible con todo aquel que pueda ayudar a entender mejor y explicar mejor la revelación.

Las tres afirmaciones del concilio han de entenderse complementariamente y en equilibrio, y para eso es muy decisiva la noción de Iglesia sobre la que se sustente la doctrina: la eclesiología de “sociedad perfecta” o de comunión⁹¹. En el primer caso la Iglesia se entiende como una sociedad de desiguales; dos órdenes de cristianos (clérigos y laicos) separados por la *sacra potestas* que unos tienen y otros no. El Papa tiene la plenitud de potestad, origen y fuente de toda autoridad eclesial. La autoridad se convierte en un valor en sí, una realidad consistente en sí misma, por institución divina y desvinculada del pueblo. El Magisterio proclama doctrinas por propia iniciativa y su infalibilidad *in docendo* produce la *infalibilidad in discendo*.

En cambio en una eclesiología de comunión – la del Vaticano II- es fundamental la intercomunicación, la articulación de las experiencias de fe de la Iglesia. En esta línea se habla del *sensus fidei* (LG 12)⁹², la colegialidad (LG 22), el concilio como modo de resolver las cuestiones importantes contrastando el parecer de muchos. Se-

⁹¹ El contraste entre las dos eclesiologías puede verse en R. VELASCO, “Magisterio”, en FLORISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO, (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 742-752.

⁹² *Lumen Gentium* (LG) es la “Constitución dogmática sobre la Iglesia” del Concilio Vaticano II.

gún se asuma o no el *sensus fidei* se da lugar a dos tipos de creyentes: el que desde la experiencia de fe sale al encuentro de lo que dice el Magisterio y el que sin experiencia de fe espera que el Magisterio le resuelva las cuestiones desde fuera. Según se asuma más o menos la colegialidad se reducirá el papel del magisterio romano a favor del Magisterio eclesial⁹³.

El texto conciliar que venimos comentando habla del oficio del Magisterio en relación con la Palabra de Dios -no podemos olvidar que la *Dei Verbum* trata de la revelación nada más- sin precisar más sobre el alcance y objeto propios de la enseñanza del Magisterio.

Tradicionalmente se dice que el objeto de las enseñanzas del Magisterio es lo relativo a la fe y las costumbres (o sea, lo moral). Y su autoridad se extiende a cuanto abarca del depósito de la revelación (LG 25). En principio esto no parece plantear ningún problema a los creyentes, pero sí a los no creyentes, pues para ellos la doctrina puede ser válida, si es suficientemente razonada, pero nunca con autoridad mayor que los argumentos. E incluso para los creyentes hay que ser muy cautos, pues aunque algo pertenezca a la revelación, en lo relativo a la moral, la Biblia plantea unos principios morales, pero esos principios no responden a las cuestiones concretas actuales; las conclusiones doctrinales son fruto de un razonamiento.

⁹³ B. HÄRING, *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*, Barcelona, Herder, 1995, propone algunos cambios importantes: que se tenga en cuenta el *sensus fidei* (en ética significaría escuchar a todos los afectados), la colegialidad (podría ser más efectiva, por ejemplo, haciendo que los Sínodos fueran deliberativos y no sólo consultivos) y mayor impulso al ecumenismo. Para la posibilidad del diálogo entre ética y religión este planteamiento es realmente importante.

Y ese es el problema, pues el razonamiento es inevitablemente humano, por tanto marcado por la historia y la cultura⁹⁴.

Es evidente que es distinto el grado de certeza entre la enseñanza sobre las orientaciones o mandamientos que nos ha dado Cristo, por una parte, y su aplicación a casos concretos, por otra⁹⁵. Por tanto, a la hora de establecer una enseñanza con autoridad habrá que tener muy en cuenta al menos los problemas hermenéuticos de la revelación y la fe de toda la Iglesia. En este sentido J. Ratzinger –hoy Papa Benedicto XVI- precisa:

⁹⁴ E. CHIAVACCI, “Ley natural”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 566-567 reduce la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia a los contenidos de la revelación (si es que la Escritura contiene preceptos operativos infalibles), pero si el precepto no está en la revelación el Magisterio vale tanto cuanto el razonamiento que lo justifica; no puede pretender infalibilidad ni irreformabilidad, pues en los procesos de raciocinio no hay ninguna garantía de infalibilidad para la Iglesia, ni en la obtención de conocimientos científicos y culturales. Cuando el Magisterio recurre a la ley natural hay que observar que la ley natural no es un catálogo de preceptos, sino direcciones y valores. La infalibilidad e irreformabilidad de la Iglesia no puede basarse en ella, sino en la Biblia. Y, por otra parte, los pronunciamientos en materia de ley natural –incluso de tipo direccional y de anuncio de valores- no pueden dejar de lado la escucha de varias experiencias humanas, cristianas y no cristianas. La ley natural no es la única posibilidad ni de la ética filosófica, ni de la ética cristiana.

⁹⁵ B. HÄRING propone un ejemplo aclaratorio: “la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio es una doctrina revelada por Jesucristo. Y nadie puede poner en duda la obligación que incumbe al cristiano de mantener su fidelidad al voto matrimonial y de realizar todo aquello que, con la gracia de Cristo y el esfuerzo humano, es posible para construir y salvar el matrimonio. Pero no consta con la misma certeza infalible, la aplicación de este principio a casos particulares: lo demuestra el privilegio paulino (1 Cor 6, 12-16)”. La actual disciplina de la Iglesia que da derecho absoluto al matrimonio fracasado contra el derecho fundamental de la persona a casarse libremente, no goza de la misma certeza que la doctrina revelada sobre la fidelidad del matrimonio que es imagen de la absoluta fidelidad de Dios a su alianza. Deberá examinar la Iglesia si su disciplina no se opone a la misericordia que enseñó Cristo y a su principio de que la ley es para el hombre y no al revés (B. HÄRING, “Magisterio”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 607).

La crítica de las manifestaciones papales será posible y necesaria en la medida que les falte la cobertura de la Escritura y del credo o fe de la Iglesia universal. Donde no se da unanimidad de la Iglesia universal ni un claro testimonio de las fuentes no es tampoco posible una decisión obligatoria; si se diera formalmente, faltarían sus condiciones y habría, por tanto, que plantear la cuestión de su legitimidad⁹⁶.

Podríamos completar este texto añadiendo la conveniencia de tener en cuenta, además de la Escritura y a toda la Iglesia, a otras iglesias, a incluso al mundo entero, pues los cristianos se sienten cada vez más ciudadanos del mundo. A. Torres Queiruga propone tres niveles a tener en cuenta: *Sensus fidelium* porque, según Newman, “sin los laicos la Iglesia parecería tonta”. *Sensus ecclesiarum*: ¿qué sería de la exégesis católica si no hubiera sido por el estímulo continuo de las iglesias protestantes? *Sensus mundi*: problemas como la tolerancia, la democracia, la libertad religiosa, la justicia social o la igualdad de la mujer nos enseñan cómo el mundo también puede impulsar a la Iglesia y hacerle algunas correcciones “evangélicas”⁹⁷.

Pero el auténtico problema es la competencia del Magisterio de la Iglesia en la ética. Podemos decir que la fe revela al acto ético su fin auténtico y global, también que la fe puede dar a las normas éticas una confirmación en su contenido o una más profunda fundamentación, pero el Magisterio de la Iglesia ¿tiene derecho a interve-

⁹⁶ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona, Herder, 1972, 162-163.

⁹⁷ A. TORRES QUEIRUGA, “Magisterio, Teología y Pueblo”, en VV. AA., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María-PPC, 2001, 132.

nir en el terreno de la razón ética? ¿Cómo justificar que el *ethos* del mundo no debe ser ajeno a la predicación de la Iglesia? ¿Con qué razones puede intervenir la Iglesia en cuestiones morales concretas?.

Tradicionalmente se dan tres argumentos en este sentido⁹⁸:

1. Como la ley natural es confirmada por la revelación sobrenatural, está vinculada a ella orgánicamente e incluso contenida en ella y de ella recibe su perfección, el Magisterio eclesiástico es también competente en tales cuestiones.

2. Puesto que el fin sobrenatural requiere cumplir la ley moral natural, la Iglesia, guardiana de la moralidad y proclamadora de la verdad divina entera ha de entender también en lo concerniente a la ley moral natural.

3. Iría contra la santidad de la Iglesia la posibilidad de enseñar lo que no es honesto; todo lo honesto ha de caer bajo su competencia.

Los tres argumentos se basan en la ley natural que es un concepto fundamental en la filosofía cristiana al menos desde Santo Tomás hasta nuestros días⁹⁹. El problema es que con la ley natural, de una parte, y el convencimiento de que la verdad es una y por tanto no hay contradicción entre ésta y la revelación sobrenatural, se

⁹⁸ F. BÖCKLE, "Creer y actuar", en VV. AA., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Vol. V*, Madrid, Cristiandad, 1984, 102.

⁹⁹ Es clave en Juan Pablo II (*Veritatis splendor* –1993- y *Fides et ratio* –1998-) como veremos más adelante, pero no en el Vaticano II (*Gaudium et Spes*) que no lo utiliza para nada.

corre el riesgo de echar mano de la revelación para aclarar algunas dificultades y no empeñarse del todo en el uso de la razón. Si es legítimo confrontar la interpretación de la ley natural con la revelación, no lo es menos poner en cuestión también la propia interpretación de la revelación y confrontarla con la ley natural. Es imprescindible llevar al máximo la capacidad racional y ejercitar con todo rigor la capacidad crítica.

Y otra medida necesaria de prudencia será abrirse a otros razonamientos y nunca intentar imponer a la sociedad autoritativamente sus puntos de vista. Del derecho y la necesidad de hablar en cuestiones éticas no se puede pasar de ninguna manera a excluir el derecho a la reflexión ética ni del creyente ni del no creyente.

El Magisterio de la Iglesia, en virtud de su misión religiosa no puede atribuirse competencias propias y exclusivas en el campo ético o jurídico, ni imponer su opinión a la sociedad por medios coercitivos y no democráticos. El Magisterio de la Iglesia justifica su actuación en la existencia de valores éticos que ve amenazados y cuando interviene lo hace porque se siente en la obligación de recordar principios morales de carácter racional que deben regir la vida de los Estados¹⁰⁰, pero no para imponer y no recurriendo a otros argumentos que los racionales. La función del Magisterio es la de acompañar,

¹⁰⁰ J. ELIZARI, "Ley civil y ley moral según el magisterio", en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 415, documenta con textos de los obispos de Bélgica, de Inglaterra y de Gales la afirmación de que una sociedad como la nuestra, en buena parte postcristiana, "no ha de esperar el cristiano que las leyes obliguen a los ciudadanos a observar un código moral que no aceptan".

no la de sustituir el protagonismo innato de la persona; iluminar, no deslumbrar; ser crítico ante la ambigüedad de la moral en uso, no constituirse en juez; y sobre todo proteger la obra de Dios que es la persona, no bloquear su capacidad autoconstructiva recibida de su Creador.

A veces se invoca la ley natural como si fuera un dato objetivo, claro y fácilmente legible, y no es así. La dignidad de la persona y los derechos humanos se han descubierto paso a paso y no sin dificultades, y todavía, quizás, no del todo. Nadie tiene el monopolio del conocimiento de la naturaleza humana, y menos la capacidad de imponerlo a todos. Invocar la naturaleza no puede hacerse a la ligera porque por naturaleza, precisamente, la persona es libre y sujeto de su propia historia por ser imagen de Dios¹⁰¹.

B. Häring lo justifica incluso bíblicamente:

La enseñanza del magisterio sobre la ley natural no debe apartarse de las expectativas bíblicas. La ley natural no es, en primer lugar un conjunto de formulaciones al servicio de un legislador o de un severo censor de las costumbres, sino que es *el hombre mismo*, que vive dentro de una comunidad y se enfrenta con la ley escrita en su corazón. San Pablo habla de la ley natural en la perspectiva de aquellos que no tienen un magisterio eclesial: “en efecto, cuando los gentiles, que no tiene ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismo son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolos su conciencia con sus juicios contrapuestos que los acusan y también los defienden” (Rom 2, 15-16)¹⁰².

¹⁰¹ A. SANCHÍS, “El Magisterio eclesiástico y la interpretación ética de lo humano”, en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 259 y 266.

¹⁰² B. HÄRING, “Magisterio”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI... 610.

Y en consecuencia -añade el mismo Häring- el Magisterio debe sensibilizar a todos para que descubran la ley escrita en su corazón. Su cometido principal es discernir a la luz del evangelio, lo justo válido y hermoso, y en oponerse a las afirmaciones hechas en nombre de la ley natural que contradicen la verdad revelada. Y debe ser centro de encuentro privilegiado de experiencias y de reflexiones comunes en la búsqueda de soluciones válidas para los nuevos problemas, en la línea de la fidelidad a las experiencias anteriores y, principalmente, al espíritu del evangelio.

La misión del Magisterio es guardar, transmitir e interpretar la revelación, pero no ha recibido ningún mandato del Señor para definir sobre las nuevas aportaciones antropológicas que nos presenta la ciencia y que pueden obligar a desmontar algunas actitudes que dábamos por definitivas¹⁰³.

La Iglesia tiene el derecho y el deber de recordar el verdadero carácter y sentido de la persona humana con los que están plenamente vinculados los principios morales fundamentales. Dentro de la Iglesia debe hacerlo con todo el peso de su autoridad. Pero en una sociedad secular democrática y pluralista deberá hacerlo en *plan servicio*. Incluso, me atrevería a decir, de colaboración en la búsqueda de la ética civil o ciudadana que ansían todos los hombres de buena voluntad¹⁰⁴.

El Magisterio, por tanto, debe hacer patente su deseo de comprender a los hombres, ayudarles y colaborar para buscar una sociedad más justa y solidaria, sin dar la impresión en ningún mo-

¹⁰³ V. E. TARANCÓN, "Propuesta del magisterio eclesiástico...", 108.

¹⁰⁴ V. E. TARANCÓN, "Propuesta del magisterio...", 105.

mento de estar en posesión de la verdad. El diálogo es imprescindible¹⁰⁵.

Desde el punto de vista de la persona, una persona adulta lo primero que ha de tener en cuenta es el peso objetivo de los argumentos. Es legítimo confiarse a una guía competente si lo decisivo para la autoridad son los argumentos objetivos. De ahí que la Iglesia gane en autoridad moral cuando se sitúa en el terreno de los argumentos, por ejemplo en cuestiones de justicia social o problemas de la paz, o genere una crisis de autoridad como la que tuvo lugar con la *Humanae Vitae*¹⁰⁶. Para los mismos creyentes no basta con justificar las exigencias éticas en la voluntad de Dios, y la oferta de la Iglesia será poco creíble si no logra hacerse comprensible. Para la sociedad de hoy, sólo será válido lo que se explique con razones suficientes y lenguaje adecuado. En ningún caso la acción ética de una persona adulta puede ser motivada con coacciones externas y autoritarias en lugar de argumentos objetivos¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Es coincidencia general que la regulación magisterial de la autenticidad de la fe es indispensable en la Iglesia, pero no tiene por qué ser de forma autoritaria, puede ejercerse de manera más dialogal y colegial. En los problemas nuevos sería bueno contar con las ciencias, con los obispos de todo el mundo y con el Pueblo de Dios. Y un magisterio más ecuménico. B. SESBOÛÉ, *El magisterio a examen*, 397-401. Y si este ha de ser el talante en las cuestiones de fe, cuál no habrá de ser en las que no pertenecen directamente a la fe y afectan a todos los hombres.

¹⁰⁶ Tanto en la afirmación como en el ejemplo coinciden F. BÖCKLE, "Creer y actuar", en *VV. AA., Mysterium Salutis V*: 103 y B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme 1997, 88-89.

¹⁰⁷ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética...*, 205-206.

M. Vidal¹⁰⁸ precisa, tomándolo de F. Arduso unas proposiciones en las que están de acuerdo los moralistas católicos:

1) Al menos algunos principios fundamentales de la ley natural están formalmente revelados y, en cuanto tales, están incluidos en el objeto primario del magisterio;

2) el magisterio, en el ejercicio ordinario de su función de enseñar, es competente para aplicar la ley natural, a la luz del evangelio, a los problemas concretos que se plantean (...);

3) las determinaciones concretas de la ley natural, en relación con los complejos problemas ante los cuales nos encontramos, no están ni formal ni virtualmente reveladas. El procedimiento a través del cual llegamos al conocimiento de las normas concretas tiene lugar a través de un proceso más inductivo que deductivo, a partir de la reflexión sobre la experiencia humana;

4) no está demostrado que el magisterio no pueda defender y explicar principios y valores morales del evangelio si no está en condiciones de determinar infaliblemente la correcta aplicación de la ley natural a los complejos problemas concretos del hombre de nuestro tiempo;

5) una proposición enseñada infaliblemente significa que es irreversiblemente verdadera. Por consiguiente, para poder ser objeto del magisterio infalible, ha de poder establecerse en un determinado momento histórico de modo tal que ningún desarrollo futuro pueda pretender una revisión sustancial de la concreta determinación de la ley natural en cuestión¹⁰⁹.

Y más allá de los razonamientos y argumentos hay otra realidad más fuerte que el mismo Magisterio: la conciencia.

Pues no hay que olvidar nunca que el magisterio está *al servicio de la madurez y de la sinceridad* de la conciencia cristiana y que, por tanto *jamás puede desear una aplicación mecánica y ciega* de un solo principio.

¹⁰⁸ *Nueva moral fundamental...*, 969-970

¹⁰⁹ Este a su vez las ha recogido de F. Sullivan, Cfr. F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, San Pablo, 1998, 284-285.

[El titular del magisterio] rebasa los límites de la propia conciencia: cuando no tiene en cuenta la experiencia y la reflexión de la comunidad humana; cuando no se informa suficientemente; cuando no se inserta en la plena vitalidad del colegio episcopal y del Pueblo de Dios; cuando declara como verdades absolutas lo que es únicamente una convicción sincera, pero no suficientemente probada; cuando inculca un principio verdadero en sí, pero a costa de otros principios, valores y verdades no menos importantes; cuando perpetúa formulaciones propias de culturas ya superadas, en nombre de la tradición; cuando quiere aplicar una regla o una formulación de principios morales a culturas totalmente diversas de aquella en la cual y por la cual han sido rectamente afirmadas¹¹⁰.

La conciencia es la norma interiorizada de la moralidad¹¹¹ que sigue siendo norma próxima de moralidad aún cuando sea errónea (invenciblemente errónea) como reconoce la Iglesia desde San Pablo (Rm 14, 23) hasta el último concilio (GS 16).

Pero sin llegar al límite de las decisiones “en conciencia” es posible disentir del Magisterio ordinario en algún caso:

Quando los propios conocimientos impiden aceptar las tesis oficiales, ¿hay que obedecer por encima de todo? La ayuda del Espíritu y la autoridad de la Iglesia es una motivación para dejarse guiar en un clima de fe, pero parece poco honesto obligar sin razones que convengan y en un campo donde la palabra de Dios no ofrece soluciones concretas¹¹².

Y López Azpitarte concreta tres condiciones para el disenso¹¹³:

a) Superar la desafección hacia la Iglesia y sus enseñanzas.

No es por simple rebeldía. Ha de hacerse con cariño a la institución.

¹¹⁰ B. HÄRING, “Magisterio”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI..., 609.

¹¹¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 325-333.

¹¹² E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid, Paulinas, 1990, 43. No se trata de disentir por disentir o dar rienda suelta al capricho, sino de tener razones serias frente a una obligación sin razones.

¹¹³ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética ...*, 208-209.

b) Conocimiento de la doctrina presentada. Buena información, análisis y estudio serio, no dejarse llevar por primeras impresiones.

c) No se trata de optar por una opinión o un autor favorito en función de gustos personales, sino movido por sincero convencimiento personal.

Incluso el Magisterio de la Iglesia, a propósito de las tensiones con los teólogos reconoce su valor:

Si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden presentar un factor de dinamismo y un estímulo que incite al magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo¹¹⁴.

A. 4. 4. El Magisterio infalible: lo dogmático

El Magisterio no sólo reivindica autoridad para emitir proposiciones en materia de fe y costumbres (o sea, en materia de moral), sino que esas proposiciones son infalibles “en todo cuanto abarca el depósito de la divina Revelación” (LG 25); por eso no ha definido nada en moral de manera irrevocable que no pertenezca a la revelación¹¹⁵.

Si ya es difícil de comprender y asumir un magisterio de autoridad, todavía lo es más cuando se afirma la infalibilidad. Hace mu-

¹¹⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “La vocación eclesial del teólogo”, en *Ecclesia* 2.483 (1990) 25, (nº 25). Un ejemplo: algunos autores fueron rechazados en los años cuarenta por defender la dimensión unitiva del matrimonio frente a la doctrina tradicional que veía el fin primario en la procreación. El Derecho canónico hoy acepta aquella formulación.

¹¹⁵ B. SESBOÜÉ, *El magisterio a examen*, 390.

cho años H. Küng¹¹⁶ promovió un amplio debate en la teología católica sobre la infalibilidad de Papa, que no cambió la doctrina fundamental, pero sí sirvió para llamar la atención y exigir cuidado para no extralimitar el significado de la infalibilidad.

La Iglesia católica mantiene tres modalidades del Magisterio que considera infalible:

1. Magisterio ordinario universal de los Obispos: cuando “dispersos por el mundo pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, están de acuerdo en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva” (LG 25)¹¹⁷.

2. Magisterio de los Concilios: cuando los obispos, reunidos en Concilio Ecuménico, definen algo de la fe y costumbres (LG 25). En el Vaticano II no se quiso definir nada, por tanto no es infalible, aunque no por ello sea menos verdadero ni falto de autoridad.

3. El Papa “*ex cathedra*”: “cuando cumpliendo su cargo de doctor y pastor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre fe y costumbres debe ser aceptada por la Iglesia universal” (DS 3074).

Hemos de notar brevemente que la infalibilidad ha de entenderse:

¹¹⁶ *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires, Herder, 1971.

¹¹⁷ En la práctica es muy difícil de determinar una enseñanza en esta modalidad de Magisterio porque requiere el acuerdo unánime en una doctrina y en que además sea definitiva.

A) A partir de la Sagrada Escritura como norma fundamental y absoluta y la Tradición de la Iglesia, norma “normada” por la Escritura. El Magisterio está al servicio de la Palabra de Dios (DV 10).

B) Como una necesidad en situaciones en que se hace imprescindible una palabra clarificadora sobre cuestiones de fe y/o costumbres.

C) Como una propuesta de la verdad pero que no agota la verdad de lo que propone ni se cierra a posteriores desarrollos. Lo que dice es verdad, pero la verdad siempre está en camino.

D) Se fundamenta en la indefectibilidad-infalibilidad de la Iglesia y es condición de esa misma infalibilidad. El Papa es infalible porque la Iglesia es infalible, pero no al revés.

E) El acto de definir se ha expresado casi siempre con los verbos propios de la confesión de fe (*credere, profiteri, confiteri*); incluso la fórmula empleada cualifica muchas veces a esa confesión como definición y viceversa (*confitemur definiens; credentes asserimus*), y así se unifican definición y profesión de fe¹¹⁸.

Las definiciones dogmáticas, sin dejar de ser autoritativas, son fundamentalmente profesión de fe. Después de estudiar la Palabra de Dios, escrita o transmitida, y de recurrir a todas las posibilidades del conocimiento humano, en comunión con toda la Iglesia y sin otro interés que el servicio a la verdad ante una necesidad de clarificar la doctrina cristiana, el Magisterio confía en la promesa del Se-

¹¹⁸ J. ALFARO, “La teología frente al magisterio”, en LATOURELLE, R y G. O’COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1982, 490.

ñor, (“yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”, Mt 28, 20). Esto en cuanto a las definiciones dogmáticas, que en moral no he encontrado ninguna definición que se haya propuesto como infalible.

No cabe duda de que hablar de infalibilidad y dogmas en nuestros días no suena bien¹¹⁹ por su cercanía al fundamentalismo. Comprender la revelación como revelación inmediata de un cuerpo de doctrina es el principio del fundamentalismo, tanto protestante como católico. Si la revelación es doctrinal e inmediata no hay espacio para que pueda intervenir la razón, ni como razón crítica ni como razón hermenéutica. Lo que está dicho está dicho por Dios de forma inmediata y es claro y permanentemente verdadero; la razón no tiene derecho a interpretar ni a analizar (lo podría hacer en las mediaciones de la revelación; mediaciones culturales, lingüísticas, etc). El que haga distinciones en lo que ha sido revelado inmediatamente por Dios es que no cree o tiene mala voluntad¹²⁰.

El problema se agrava al pasar a los intérpretes oficiales de la revelación. Cuando los representantes oficiales de la religión ejercen un poder doctrinal y normativo, que se presenta como intocable e indiscutible, por eso mismo están diciendo que el Dios, al que ellos

¹¹⁹ La Iglesia católica no se desdice de sus dogmas y definiciones infalibles, pero sí ha renunciado expresamente en el Vaticano II a definiciones dogmáticas, a condenas y a imposiciones de cualquier tipo, pero no por eso ha renunciado a buscar la verdad y a dialogar con las otras iglesias (han participado en el Concilio y la inquietud ecuménica ha sido constante) y con el mundo (GS).

¹²⁰ R. FRANCO, “Aproximaciones al fundamentalismo católico”, en *Estudios Eclesiásticos* 68 (1993) 247.

representan, es un Dios que se entiende esencialmente desde el poder y la dominación¹²¹. Con frecuencia nos encontramos con imposiciones doctrinales y normativas que se nos presentan como “verdades divinas” y como manifestaciones indiscutibles de la “voluntad de Dios”. Y uno no sabe si Dios es así o no lo es, si eso lo dice Dios o la persona que dice hablar en su nombre.

Y aún es más delicada la situación si pasamos de la doctrina de la fe a la moral, pues no es fácil conjuntar la enseñanza moral que aparece en la Revelación (¿el Decálogo?, ¿el sermón de la montaña?, ¿la moral paulina? ¿todas?) que es muy diversa y expresada en el lenguaje del momento. Muchas proposiciones están tomadas de la sabiduría de las naciones y, por otra parte, ¿cómo fundamentar la afirmación de que la contracepción química es rigurosamente proscrita porque esta íntimamente unida a la Revelación, sino pasando por una reflexión antropológica?¹²².

Si el Concilio Vaticano II quiso abandonar el lenguaje de los dogmas y las definiciones infalibles a favor del acercamiento y el diálogo, hemos de reconocer que la instrucción *Donum veritatis* (26-6-1990)¹²³ plantea una nueva modalidad de Magisterio difícil de conciliar con la racionalidad. Se denomina Magisterio “definitivo” y se encuadra en la obligación de exponer con fidelidad el depósito de la

¹²¹ J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad...*, 179.

¹²² P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, PPC, 2001, 100.

¹²³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “La vocación eclesial del teólogo”, en *Ecclesia* 2.483 (1990) 20-30.

revelación, pero se refiere a enunciados no contenidos en las verdades de la fe.

El oficio de conservar santamente y de exponer con fidelidad el depósito de la revelación divina implica, por su misma naturaleza, que el magisterio puede proponer *de modo definitivo* enunciados que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se encuentran, sin embargo, íntimamente ligados a ella, de tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis, de la misma revelación (n. 16).

Según esto ahora se proponen tres tipos de verdades que B. Sesboüe interpreta como verdades en tres bandejas diferentes.

A) Primera bandeja: verdades que pertenecen a la revelación (Escritura-Tradición) que en conjunto están recogidas en el credo de los Apóstoles o el Niceno-Constantinopolitano.

B) Segunda bandeja: verdades que la Iglesia propone de manera definitiva; no pertenecen a la revelación y conciernen a la fe y costumbres. La Iglesia las considera irreformables no porque pertenezcan a la revelación sino porque las juzga “necesariamente ligadas a la revelación”, bien por relación histórica o por conexión lógica. Al no ser enseñanza divina no se requiere un acto formal de fe, “sino un asentimiento basado en la fe en la asistencia que el Espíritu Santo otorga al Magisterio y en la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio”, las cuales son de fe. Ejemplos: no ordenación de mujeres, ilicitud de la eutanasia, de la prostitución y de la fornicación, la legitimidad de la elección del Papa, de la celebración de un concilio y la canonización de los santos.

C) Tercera bandeja: enseñanza auténtica y corriente del Papa y de los obispos. Se requiere la “sumisión religiosa de la inteligencia y de la voluntad”, pero no una adhesión de fe¹²⁴.

Si tradicionalmente se hablaba de declaraciones infalibles y no infalibles, ahora se da un paso atrás con estas propuestas definitivas y dar la lista de campos prohibidos a toda investigación libre de la teología. Se trata de comprender mejor la revelación o prevenir contra concepciones incompatibles con las verdades de la fe, pero se exige el religioso asentimiento de la inteligencia y la voluntad, y no sólo exterior, y además lo que se pide en realidad es que no se discuta el Magisterio ni cuando hace teología. Añade incluso que el “Magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles... Da la sensación que el Magisterio es quien quiere hacer realmente teología y sobre todo salvaguardar al pueblo de Dios como si fuera un “niño burbuja”¹²⁵.

Este tipo de Magisterio es bastante complicado de justificar porque sin llegar a definir una doctrina como infalible, de hecho quiere cerrar el debate y la reflexión como si se tratará de un enunciado definitivo-infalible- ¿Cómo se puede exigir una obediencia-fe absoluta ante un enunciado no absoluto? Para el creyente ya es difícil

¹²⁴ B. SESBOÜÉ, *El magisterio a examen*, 346-347.

¹²⁵ Así lo interpreta R. FRANCO, “Aproximaciones al fundamentalismo católico”, en *Estudios Eclesiásticos* 68 (1993) 253. Este sería el “modelo Ratzinger” que supone una vuelta al modelo de Pío XII: la tarea del teólogo es, no tanto comprender la Escritura y la Tradición, cuanto justificar y corroborar las enseñanzas del Magisterio vinculándolo a la Tradición y aportando argumentos. Entre ambos modelos estaría el de los tiempos conciliares y Juan Pablo II en algunas de sus intervenciones que puso de manifiesto que los teólogos tienen una función autónoma y paralela al Magisterio, para la totalidad de la Iglesia (pp. 251-252).

aceptar que se prohíba la reflexión sobre las cuestiones morales que no son objeto de fe y se justifiquen con la autoridad de la fe sin dar razones de peso –parece ser tratado como menor de edad-, para el no creyente esto es simplemente autoritarismo y dogmatismo¹²⁶.

Nuestros contemporáneos son muy sensibles a determinados valores: exigencia de respeto a la libertad de las personas, sentido de la concertación en todo ejercicio de la autoridad, susceptibilidad a lo que es percibido como exclusión, deseo de buscar la verdad, rechazo a recibir afirmaciones por vía de la autoridad que no presentan sus credenciales. Hoy la fe es voluntaria, una decisión personal, que exige información, y quiere ser comunitaria y participativa. Hoy se prefiere la invitación a la obligación y sobre todo que se haga ver el bien de la persona. Quizá el rechazo a la moral sexual se deba en buena parte al autoritarismo¹²⁷.

El Magisterio, sin renunciar a su misión propia, debería tener en cuenta que la Iglesia vive hoy en una sociedad pluralista y ya no es la instancia moral dominante ni es capaz de imponerse a la sociedad en el plano espiritual y moral. Y, por otra parte, aún queda mucho por avanzar en una vida eclesial más participativa a nivel parroquial, diocesano (sínodos) y universal (colegialidad)¹²⁸.

¹²⁶ Si la ilicitud de la eutanasia, de la prostitución o la fornicación se consideran verdades que se proponen como definitivas sin dar más razón que el Magisterio las juzga necesariamente ligadas a la revelación, el diálogo es simplemente imposible: de hecho la reflexión moral se sustituye con la religión. Así no se reconoce que la ética sea autónoma o que sea otra cosa que apéndice de la religión.

¹²⁷ B. SESBOÜÉ, *El magisterio a examen*, 379-381.

¹²⁸ “Aunque el Papa es el centro de comunión eclesial, no debe ser la Curia romana la guardiana de la ortodoxia, que es objeto de una responsabilidad compartida

El Magisterio de la Iglesia no puede desligarse del concepto de autoridad, pero no tiene por qué entenderse ésta necesariamente en sentido totalitario. La diferencia es fundamental, porque en un sistema totalitario se determina desde arriba cuál es la verdad que tiene sentido para la sociedad, cuáles los valores determinantes, los modelos y las normas éticas, y en qué consiste la humanización del individuo. Se multiplican los criterios sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, y todos saben a qué atenerse. En un sistema libre no se puede establecer de manera oficial y doctrinaria qué es verdad, qué sentido tiene la vida, cuáles son los valores y las normas. Se garantiza la libertad de conciencia, de religión, de información, de investigación y de opinión. Este sistema se propone garantizar los derechos inherentes a la condición humana y las libertades democráticas¹²⁹.

En el caso del Magisterio de la Iglesia no se puede negar que tiene que establecer la doctrina oficial, pero cuando no queda más remedio porque pelagra la verdad de la fe, después de mucha reflexión y recurriendo a todas las posibilidades del conocimiento humano, si no se quiere tentar al Espíritu Santo¹³⁰.

por parte del Colegio episcopal. El Magisterio episcopal debe ejercerse, y me temo que no se han encontrado fórmulas operativas: fuera de los concilios universales, ni siquiera los sínodos han conseguido una razonable presencia en el examen de las doctrinas existentes. Nos encontramos con demasiada frecuencia con una esquizofrenia operativa. Sólo se fían de unos teólogos, pertenecientes siempre a una misma línea, y desconfían en la misma medida de otros...". J. M. LABOA, "Teólogo bajo sospecha", en *Sal Terrae* 84 (1996) 115.

¹²⁹ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, 672-673.

¹³⁰ Esto nos obliga a seguir hablando de dogmas en la Iglesia pero no necesariamente en sentido totalitario, ni como lo contrario a pensar y seguir buscando. Una

Las soluciones éticas –aún menos que las verdades de fe- no caen del cielo como soluciones fijas. Las normas, valores ideas y conceptos morales se han ido configurando en un proceso muy complicado. Los hombres han ido ensayando soluciones éticas mediante nuevos proyectos y modelos hasta llegar a aceptar ciertas normas, que a veces acaban suprimiéndose. La solución a los conflictos y problemas difíciles tenemos que buscarla en este mundo, partiendo de las experiencias y ateniéndonos a los hechos: debemos procurarnos informaciones y conocimientos ciertos y operar con argumentos concretos. No podemos renunciar a la autonomía intramundana (darse normas éticas y responsabilizarse de su autorrealización). Tenemos que seguir métodos estrictamente científicos para investigar con la mayor imparcialidad posible la compleja realidad del hombre y de la sociedad y descubrir sus leyes objetivas y sus posibilidades de futuro¹³¹. No se puede cerrar los ojos a conocimientos empíricos científicamente seguros o no tener en cuenta la psicología, sociología, el psicoanálisis, la biología y la antropología.

En el mismo sentido E. Schillebeeckx hace notar que Dios no es un sustituto de la ignorancia de los creyentes y que la vida es tan incierta y titubeante para el creyente como para el no creyente.

La revelación ni siquiera me proporciona las normas éticas: lo mismo que el humanista, el creyente tiene que buscarlas a tientas en el se-

concepción del dogma, que no es necesariamente un obstáculo para la libertad, sino por el contrario algo liberador: J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, 1989.

¹³¹ H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, 639-640.

no de las situaciones que están cambiando continuamente; lo que la revelación le añade a esas normas que tiene que descubrir por sí mismo, es sencillamente una orientación religiosa de la existencia, vivida en la fe, la esperanza y la caridad. Esto quiere decir que las normas éticas absolutas que el hombre descubre en su experiencia humana, tiene que vivirlas como hijo de Dios; por este hecho ellas adquieren un significado más profundo, pero no por eso cae del cielo su contenido ético. Si el magisterio eclesiástico puede formular esas normas según los diversos tiempos y lugares, es porque tiene detrás de sí la reflexión de los creyentes mismos sobre la experiencia. Nada de todo esto nos distingue del ateo¹³².

La palabra “autoridad” viene de *augere* que significa “hacer crecer”: la función de la autoridad consiste en suscitar en el otro alguien que responda desde sí, y que mediante esa respuesta se realice como ser libre. Lo contrario del esclavo que obedece pasivamente, o del mero subordinado que ve su iniciativa drásticamente reducida. La autoridad tiene frente a sí a alguien potencialmente igual, alguien con quien puede establecer una relación de reconocimiento mutuo¹³³.

De esta manera puede ser compatibles la modernidad ética y la autoridad eclesial. La modernidad queda abierta a la autoridad que da razones y hace pie en una tradición bien fundada; y la autoridad religiosa y moral que evite el autoritarismo y dé muestras de su poder creador. Una autoridad que no sea dada por buena por la justa razón parece enferma. La verdadera autoridad es la verdad descubierta por la razón¹³⁴.

¹³² E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Salamanca, Sígueme, 1969, 102-103.

¹³³ J. ANDONEGUI, “Los católicos ante la ética moderna”..., 309.

¹³⁴ *Ibíd.*, 305, cita no textual de Juan Escoto Erígena.

La autoridad entendida como servicio, que tiene detrás de sí la reflexión y el estudio de los creyentes a los que tiene en cuenta, escuchando seriamente las ciencias en un contexto de búsqueda y libertad, el Magisterio no tiene por qué dejar de ser Magisterio y es posible el diálogo.

M. Vidal fundamenta esta actitud dialogante en la doctrina del Vaticano II y en las enseñanzas de Pablo VI¹³⁵. Concretamente hace referencia al reconocimiento de la Iglesia a la humanidad; de ella (de los tesoros de las diferentes culturas y del progreso de las ciencias) ha aprendido a expresar el mensaje de Cristo en los conceptos y lenguas de los diferentes pueblos y culturas y a ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos con el fin de adaptarlo así a la comprensión de todos y a las exigencias de los sabios (GS 44).

Pablo VI, en la encíclica *Octogésima Adveniens* (OA), afirma que en los problemas sociales, ante la diversidad de las situaciones que se plantean es difícil proponer una solución con valor universal, y por eso

Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial... (OA 4).

El Magisterio de la Iglesia ofrece sus servicios, pero “corresponde a las comunidades cristianas analizar con objetividad”; y esto

¹³⁵ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 657-661.

que se propone para los problemas sociales no puede ser muy diferente en relación con los problemas morales. En consecuencia, el propio M. Vidal propone como rasgos de la moral cristiana renovada: 1) Superación del “imperialismo moral”. No monopolio ético de la vida social, ni control de las definiciones y justificaciones morales de la existencia humana. La Iglesia no es “guardiana” del orden moral de la sociedad, ni la intérprete cualificada y auténtica de los valores morales por razón de la referencia de estos al bien del hombre. La oferta cristiana lo es dentro del pluralismo democrático. 2) Colaboración con el rearme moral de la vida social: colaboración con todos los hombres de buena voluntad. La moral cristiana se siente limitada por la moral arreligiosa y pierde su carácter totalizador; y la moral de los no-creyentes se debe sentir también limitada por la de los creyentes y pierde su carácter totalizador¹³⁶.

Y entre las urgencias morales en la Iglesia, el mismo M. Vidal, propone unos cambios metodológicos¹³⁷ que consisten en:

1. Búsqueda compartida de la verdad moral: las cuestiones morales deben ser discutidas con la participación más amplia posible de todo el Pueblo de Dios. Principio de subsidiariedad: lo que pueden hacer los grupos menores no ha de ser asumido por autoridades superiores. Sin olvidar la interdisciplinariedad y la presencia de especialistas al analizar los problemas morales.

¹³⁶ M. VIDAL, “La ética teológica en España” en *Isegoría* 10 (1994) 153.

¹³⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 684-687.

2. Propuestas modestas, plurales y “en camino”. La sociedad es compleja y las cuestiones morales también; no se pueden responder con mediocridad ni con dogmatismos. Por eso la moral ha de ser especializada, pluralista, diversificada culturalmente, modesta, “en camino” (búsqueda permanente, con paciencia histórica y provisionalidad creativa), y ecuménica.

3. Distinguir entre principios generales y aplicaciones concretas. En los primeros hay mayor seguridad doctrinal que en los segundos y no se puede pedir el mismo grado de asentimiento. En la doctrina social se distingue entre principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción¹³⁸ y –concluye M. Vidal– “me uno al deseo de algunos moralistas cualificados que piden una metodología similar para el tratamiento de los restantes problemas morales” (moral sexual, bioética, moral conyugal y familiar).

B. LO QUE LA RELIGIÓN RECHAZA DE LA ÉTICA

B. 1. LAS ÉTICAS ATEAS SON CONTRARIAS A LA VERDAD DEL HOMBRE

El motivo más importante por el que la Iglesia Católica rechaza las éticas ateas es por su modo de entender la autonomía. No porque rechace toda noción de autonomía, sino porque el ateísmo al defender la autonomía la entiende de manera cerrada y autosuficien-

¹³⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertad cristiana y liberación* (1986), n. 72.

te, es decir, como creadora del orden moral y negando todo tipo de referencia al Creador.

En la doctrina católica el hombre es criatura de Dios y sin el Creador la criatura no tiene sentido, se desvanece. Eso llevado al terreno moral significa que no puede haber moral sólida sin referencia a Dios, pues “interrogarse sobre el bien significa en último término dirigirse a Dios, que es la plenitud de la bondad” (VS 9).

El bien o el mal no dependen del dictamen del hombre, que se limita a descubrirlo, a reconocerlo. El hombre es autolegisador en cuanto conoce la ley y la dictamina, no en cuanto autor último de la ley. Dios es el origen y fuente del Ser, y del Bien y de la Verdad, en consecuencia el hombre que busca el bien y la verdad difícilmente los conocerá prescindiendo del Bien y Verdad originarios¹³⁹.

Desde el principio de su Pontificado Juan Pablo II hizo patente su preocupación y al mismo tiempo su admiración por el hombre. Así lo manifestó en su primera encíclica - *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979- que parte de la antropología de *Gaudium et Spes* 22: el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado (RH 8). Cristo manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Ahora ya no es que la criatura sin el creador carece de sentido (filosofía), sino que

¹³⁹ Nótese la dificultad de diálogo con las éticas actuales, para las que el bien no se descubre, sino que se construye. En el fondo está la metafísica tomista y la necesaria dependencia de su ética respecto de la metafísica: el obrar sigue al ser y éste está radicado en el Ser. Esto nos obliga a una reflexión más detenida sobre la relación entre ética y metafísica.

sólo en Cristo el hombre se puede reconocer como hijo de Dios y llamado a la Vida Eterna (teología).

La verdad es que si el cristianismo tiene algo que decir a la humanidad es precisamente eso, que Cristo trae al hombre la libertad basada en la verdad, lo libera de todo lo que lo limita y disminuye su libertad (RH 12). La plenitud (salvación) del hombre es Jesucristo. Y queda en el aire la pregunta de si tiene sentido la vida del hombre si no se encuentra con Cristo o, simplemente, si no reconoce a Dios.

Afirmar la plenitud del hombre en Cristo y otras afirmaciones similares¹⁴⁰ no tienen por qué negar ni la autonomía humana, ni que el hombre al margen de la fe encuentre la verdad, el bien o un sentido a su vida. Como tampoco hay que dejar de reconocer que el ateísmo trae consigo un vacío espiritual en muchos casos¹⁴¹.

No es extraño que estas afirmaciones suenen para algunos a algo así como que fuera de la Iglesia no hay libertad, ni humanidad auténtica o que “la negación de Dios priva a la persona de su fundamento”. Como si la razón liberada del vínculo con Dios no pudiera dar otro resultado que anomía, naufragio valores, pérdida de la identidad, frustración universal o hundimiento de las relaciones humanas¹⁴².

¹⁴⁰ Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus* (1991) afirma que “no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio (CA 5).

¹⁴¹ En CA 24 atribuye al vacío espiritual provocado por el ateísmo la verdadera causa de la caída del comunismo en 1989.

¹⁴² Así entiende el pensamiento de la Iglesia P. FLORES D'ARCAIS, *El Desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona, Anagrama, 1994. (Original, *Etica senza fede*, Turín, 1992) 38 y 149.

La teología católica ni niega el valor y la autonomía del hombre porque no reconozca a Dios, ni entiende al hombre en su plenitud al margen de Dios¹⁴³. Por ahí deberá ir el camino del diálogo. El hombre es criatura de Dios y no es pensable sin Él para el creyente; pero el hombre, en cuanto creado, es ser y un ser libre y personal, que piensa y decide por sí mismo.

Los teólogos suelen afirmar que sí puede el hombre encontrar sentido a su vida, si bien, no la plenitud de sentido. En concreto, en el caso de la ética M. Vidal afirma la secularidad de la ética,

La dimensión ética de lo humano nace de su misma condición ontológica. Aunque los creyentes la entiendan y la vivan desde la cosmovisión religiosa, no por eso pierde su fundamental condición secular¹⁴⁴.

Y también confirma su límite

Al afirmar que la moral cristiana es la “plenitud” de la ética racional no quiero eliminar ni la identidad ni la valía propia de la ética racional; por el contrario, al presentar la moral cristiana como un “servicio de plenificación”, la ética racional queda revalorizada. Por otra parte, la moral cristiana no pierde su identidad y su peculiar valor al ser referida a la ética racional, y tal diálogo se establece para reafirmarla en su propia estructura: ser la plenitud de la dimensión moral humana¹⁴⁵.

¹⁴³ Si la vida del hombre no tuviera valor ni sentido si no se encuentra con Cristo, tendríamos que concluir que ha sido creado sin sentido, porque no todos lo descubren de hecho o lo pueden descubrir aunque quieran (por ejemplo cuando son escandalizados por la vida de los mismos creyentes), o que Dios ha querido un mundo absurdo y simplemente lo ha hecho así, porque son muchos los hombres en esa situación. Por otra parte, si el hombre puede alcanzar su plenitud al margen de Dios, no tendría sentido ninguna religión ni historia de salvación.

¹⁴⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 210.

¹⁴⁵ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 836. El autor señala expresamente que la plenitud de una no resta validez a la otra, pero si las contraponemos es imposible que una sea más plena y la otra no quede devaluada. Pero quizá el error sea contraponerlas, porque de hecho lo que hacemos es enfrentarlas y medirlas

Es lógico que para el creyente nada sea comprensible sin el Ser que lo fundamenta, y es lógico también que el no creyente se sienta incómodo con afirmaciones de ese tipo. La cuestión de fondo es sobre la existencia o no existencia de Dios, cuestión que no es propiamente ética, pero que la condiciona inevitablemente.

Un espectador neutral se preguntará si Dios es un invento del que busca seguridad, o alguien que ha sembrado en nosotros la necesidad de buscarlo para que podamos participar en el orden eterno¹⁴⁶. Cada cual tendemos a privilegiar nuestro punto de partida, nuestra convicción indemostrable, por lo que es necesario siempre recordar que las pruebas o demostraciones de los ateos más eminentes llegan a hacer cuestionable la existencia de Dios, pero no a hacer incuestionable la no existencia de Dios; pero el hecho de que el ateísmo resulte últimamente infundado no supone en absoluto que esté fundamentada la fe en Dios. ¿Es posible fundamentar, verificar la fe en Dios? “Parece que nos encontramos en tablas”¹⁴⁷.

no en sí mismas sino en relación a la otra. A la ética racional no le falta nada, pero la dimensión ética de la persona no tiene por qué ser la única, ni la última y definitiva. En el fondo está la cuestión de la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Planteada como dos realidades separadas y contrapuestas (dos pisos) no hay solución posible. Tendremos que abordar la cuestión más despacio.

¹⁴⁶ “¿Por qué había de ser más plausible decir que el amor místico es una derivación del Eros mundano que decir que este último es un pálido reflejo del amor divino que todo lo abarca, por el cual fue concebido el universo? ¿Es Dios un hombre alienado o, más bien, el hombre la autoalienación de Dios? [...] ¿Es la realidad eterna una encantadora invención de nuestro anhelo de seguridad? ¿O es el mundo más parecido a una pantalla a través de la cual percibimos confusamente un sentido y un orden diferentes de los que puede proporcionarnos la investigación racional?” en L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, 209.

¹⁴⁷ H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, 452: “La teoría de la proyección de Feuerbach, la teoría del opio de Marx y la teoría de la ilusión de Freud no han sido capaces de demostrar que Dios es una simple proyección del hombre, o un consuelo intere-

Las creencias religiosas son irresolubles desde un punto de vista meramente especulativo. Como insistió Kant, la cuestión de Dios no puede, en última instancia, ser decidida por la pura razón teórica. La ilusión, *Schein* trascendental, es una estructura necesaria del pensamiento de lo incondicionado. Lo cual no significa que su problemática se reduzca a lo ilusorio, ni que lo incondicionado sea necesariamente una ilusión; aunque tampoco podemos decir al respecto que se trate de una decisión arbitraria¹⁴⁸.

A veces se dice que el “peso de la prueba” debe recaer sobre el creyente, que es el que afirma, pero si hablamos de “probar”, en el sentido fuerte del término¹⁴⁹, pedimos algo imposible: un Dios “demostrado” dejaría de ser Dios. Lo que el creyente puede hacer, como mucho, es mostrar – no demostrar- que su opción, indemostrable en última instancia, no va necesariamente en contra la propia razón. La creencia puede manifestarse como una posibilidad razonable junto a otras posibles, por más que al creyente le parezca la más ade-

sado, o una ilusión infantil. Decir que Dios “se reduce a” o “no es más que” resulta siempre sospechoso. También el ateísmo vive de una fe indemostrable: la fe en la naturaleza humana (Feuerbach), la fe en la futura sociedad socialista (Marx) o la fe en la ciencia racional (Freud)....”

¹⁴⁸ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, *Ética y Religión. Una relación problemática*, Sal Terrae, Santander, 1995, 24.

¹⁴⁹ L. Boff reconoce que el “Incondicionado y Supremo no puede ser demostrado por el tipo de razón dominante en la actualidad, la razón instrumental-analítica, más estructurada para dominar el mundo por medio del proyecto tecnocientífico que para dar razones y ofrecer significados existenciales. Pero este Incondicionado puede ser acogido por una entrega humana sensata, globalizadora y racional, por tanto, por otro tipo de razón más cordial y holística, tan humana –si no más- como cualquier otra forma de razón. Éste es el lugar de la razón hermenéutica, simbólica, sacramental y utópica” (*Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 89-90).

cuada y sus razones, si no son concluyentes, tampoco son pura bagatela.

En el campo de la ética será mejor dejar la discusión especulativa. En su momento tendremos que analizar con detalle qué aporta el creyente, en virtud de su fe, a la ética y en qué condiciones puede ser aceptada su aportación. Por ahora bástenos constatar que la antropología cristiana es más rica que la atea en el sentido de que engrandece al hombre al considerarlo imagen de Dios, llamado a participar de la vida divina en calidad de hijo, y llamado a la felicidad eterna. Y esto sin que el hombre pierda su autonomía y su libertad.

Pero nada de esto puede permitir el desprecio a otras antropologías, ni puede dar motivo a usar a Dios y lo religioso al servicio de los propios intereses. A veces las críticas a las éticas ateas no vienen propiamente de la religión, sino de posturas neoconservadoras interesadas.

Hay un consenso generalizado en el diagnóstico neoconservador acerca de la necesidad de la religión para recuperar la ética. Sin religión (judeo-cristiana) no hay garantías de mantener a la larga el espíritu de trabajo, renuncia, orden, etc. Los neoconservadores no creen que haya manipulación de ingeniería social capaz de sustituir a la religión. Por esta razón, apelan a una recuperación de la religión como modo de sostener vivo y firme el sistema. Un modo de llegar a la necesidad de la religión que no deja de levantar la sospecha de la utilización. Es una revitalización de la religión al servicio del sistema. Se la quiere como acuífero para que las virtudes necesarias al sistema no decaigan y mueran¹⁵⁰.

¹⁵⁰ J. M. MARDONES, "Neoconservadurismo y moral: el abuso de la Ética por el sistema", en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 82.

La referencia a Dios y la religión puede dar seguridad y claridad frente al relativismo y la trivialización de la ética, pero nunca debe caer en autoritarismo; puede dar salud moral al sistema, pero es muy sospechoso que siempre enfatice las cuestiones del sexo, el trabajo, la tradición y apenas la justicia, la propiedad o la igualdad.

El hecho de que el hombre sin referencia a Dios no alcance su plenitud o la grandeza de la vocación a que está destinado no debe tener nada que ver con el rechazo de otras éticas y cuando esto ocurre habrá que preguntarse si no se está buscando el paliativo religioso para legitimar el sistema.

M. Vidal reconoce que el punto de referencia irrenunciable para su trabajo teológico es el convencimiento de que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Para él la revelación origina una permanente alternativa ética a cada individuo, a cada cultura y a toda época histórica. La moral cristiana es, fundamentalmente, un estilo de vida alternativo orientado por el “seguimiento de Jesús” y por el compromiso en la construcción del “Reino de Dios”.

Pero, por otra parte, no veo la moral cristiana aislada o enfrentada con el resto de otras propuestas éticas. La considero articulada dentro del proceso de maduración moral de la humanidad. Sin negar la gratuidad de la revelación, el Vaticano II afirma que no hay más que un proyecto de salvación al que todos están llamados y en el que todos se encuentran incluidos (GS 22).

El mundo camina hacia una aceptación cada vez más amplia y mayor de “universales éticos”, en cuyo alumbramiento no ha de estar ausente la fuerza escatológica e immanente del cristianismo¹⁵¹.

No vale el rechazo, ni tampoco la confrontación, sino el diálogo, la colaboración. Evidentemente eso supone no dar por válido que las éticas ateas sean contrarias a la verdad del hombre¹⁵². Que no alcancen a toda su grandeza, es lógico, pero que sean contrarias, pueden serlo algunas éticas tanto ateas como religiosas, habrá que mostrarlo en cada caso y no porque sean ateas.

¿Puede un ateo conocer con certeza el orden moral? ¿Puede sentirse obligado a hacer el bien y evitar el mal o no va más allá de un imperativo sociológico? ¿Puede un ateo construir una sociedad justa y humanizar nuestro mundo?

Conviene recordar que ya en Aristóteles la ética es independiente de la afirmación de Dios, y Kant funda su moral en la razón, sin que Dios intervenga más que de manera extrínseca, como cabeza de ese *corpus mysticum* que es el reino de los fines: sólo Él es puramente fin, pero no es el fundamento del orden moral¹⁵³. Al contrario, el orden moral es el que demanda la existencia de Dios.

¹⁵¹ M. VIDAL, “Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar”, en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 37.

¹⁵² En Juan Pablo II, por su trayectoria personal de sometimiento al régimen comunista, podemos entender que las éticas ateas son contrarias a la verdad del hombre, pero, al margen de esa experiencia concreta, no es lo mismo decir que el ateísmo no descubre toda la riqueza del ser humano, o que es contrario.

¹⁵³ J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral”..., 337.

Kant, después de fundamentar una ética humana absolutamente autónoma, añade que es razonable esperar que en el otro mundo se dará a nuestras acciones la sanción que les corresponda, ya que tal cosa no ocurre aquí, en que el mérito no es premiado y el demérito castigado. Esta esperanza postula las tres verdades consabidas: que Dios existe, que nuestra alma es inmortal, que habrá sanciones. En esta línea discute Horkheimer cuando responde a la cuestión de la justicia humana tantas veces conculcada: la mente del hombre no puede soportar la idea de que el criminal triunfe para siempre de su víctima. Demanda un más allá en que las injusticias perpetradas reciban su pena y las padecidas, sean compensadas¹⁵⁴.

Respondiendo directamente a las preguntas anteriores hemos de decir que Kant no es ateo y conoce con certeza el orden moral. Y en la filosofía cristiana podemos encontrar que el deber moral no nace del conocimiento de Dios, sino del reconocimiento del valor y del ser. Así J. de Finance¹⁵⁵ sostiene que para la doctrina católica, el orden moral se funda en Dios, pero no en su voluntad, sino en su ser y en su razón. El fundamento inmediato del orden moral está ya en la “recta razón”, ya en la naturaleza humana en cuanto que es razonable, ya en el orden esencial de las cosas.

Para que la voluntad de Dios pueda obligarme a algo, es imprescindible que yo acepte antes la obligación de obedecer a Dios, pues si no es así, el mandamiento divino sería ajeno a mí. La obligación se debería a un mandato, que a su vez es obligatorio en virtud de otro mandato, que a su vez... así hasta el infinito.

¹⁵⁴ E. G. ESTÉBANEZ, “Autonomía del hombre y quehacer ético”..., 162.

¹⁵⁵ “Ateísmo y problema moral...” 359-361.

Dios es conocido bajo un aspecto ontológico o bajo un aspecto axiológico, no moral. En el primer caso es el Ser supremo, creador, todopoderoso; en el segundo, capaz de beatificar directa o indirectamente. En ningún caso hay ni rastro de moralidad. Para llegar a la moralidad hay que ir más lejos: establecer el deber de hacer lo que es conveniente. El deber de obedecer a Dios aparece si se encuentra en Dios el valor supremo, la voluntad esencialmente recta, etc.

El deber no nace, por tanto, del conocimiento de Dios, sino del reconocimiento del valor y del ser. Hay hombres, que reconocen un absoluto axiológico y pueden no conocer (incluso negar) la existencia de Dios o no reconocer la subsistencia personal de ese valor. Incluso pueden evitar hablar de un absoluto cualquiera por las connotaciones que pudiera tener.

A juicio de J. de Finance la moral no necesita la afirmación de Dios como fundamentación última más que la anatomía o la psicología. Pero la negación sistemática de Dios, no la simple ignorancia, tiene efectos negativos. Lo mismo que el reconocimiento de un valor no lleva unido el reconocimiento de Dios, tampoco la negación de Dios entraña la negación del valor, pero esta es una situación inestable, porque afirmado el valor en el ser la afirmación axiológica encuentra su armonía en la afirmación ontológica. Mientras que el ab-

soluta del valor no es reconocido como subsistente, como absoluto del ser, el valor está en nosotros amenazado¹⁵⁶.

Y en la teología católica hay un consenso generalizado con distintos argumentos.

Para J. L. Ruíz de la Peña el discurso ético no conectado con la idea de Dios es consistente, tiene sentido y puede hacer realizable la convivencia humana afirmando los valores mayoritariamente estimados como irrenunciables y sin los cuales la persona se malogra. Y a favor de esta tesis da tres argumentos¹⁵⁷:

1. Para San Pablo es legítimo, no sólo posible, obrar conducido por la reflexión racional: Rm 2, 14-15, Fp 4, 8 y sus catálogos de vicios y virtudes (Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5) proceden de la sabiduría popular estoica.

2. El consenso teológico: H. Küng, López Azpitarte, Vidal, Flecha, O. González de Cardedal y otros muchos reconocen la competencia de los filósofos y la defienden con vigor.

3. Argumento fáctico: existen de hecho diversas propuestas o éticas no religiosas que no pueden descalificarse como técnicamente defectuosas o religiosamente nocivas.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 370-371. Ahora sólo pretendemos fijar la posición de la filosofía y teología católicas constatando que no necesariamente rechazan de plano las éticas sin Dios. Cuando estudiemos la relación entre ética y metafísica más detenidamente ampliaremos la mirada a Habermas y otros autores actuales.

¹⁵⁷ J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, "Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas", en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 28. Más desarrollado en *Crisis y apología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995, 220-222.

Para ver la dificultad en afirmar al mismo tiempo la verdad del hombre (Dios) y la legitimidad y los valores del hombre sin Dios podemos contrastar las afirmaciones de los obispos españoles en un mismo documento¹⁵⁸ y casi la misma página:

Ahora bien, cuando el hombre se olvida, pospone o rechaza a Dios, quiebra el sentido auténtico de sus más profundas aspiraciones; altera, desde la raíz la verdadera interpretación de la vida humana y del mundo. Su estimación de los valores éticos se debilita, se embota y se deforma. Y entonces todo pasa a ser provisional; provisional el amor, provisional el matrimonio, provisionales los compromisos profesionales y cívicos; provisional, en una palabra, toda normativa ética. [...] (nº 28)

Sin embargo, no sería intelectualmente honesto ni evangélicamente verdadero ver únicamente el fondo negativo de una cultura y un hombre sin Dios. Porque Dios nunca deja al hombre de su mano y porque hay valores auténticos en los incrédulos que no pueden ser relegados o desdeñados sin palmaria injusticia (nº 29).

Y prueba de que los obispos españoles no se sienten monopolizadores de la verdad del hombre y los valores éticos, la conclusión del nº 49:

(La Iglesia) ha de estar atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez, cotejar esos logros con su propio programa, dejarse enriquecer por sus estímulos y reinterpretar, en fidelidad al Evangelio, actitudes e instituciones a las que hasta ahora tal vez no había prestado la debida atención.

Estos textos, en definitiva, lo que hacen es actualizar lo que fue doctrina conciliar reconociendo la autonomía de las realidades terrenas (GS 36), la ayuda que la Iglesia puede dar y recibir del

¹⁵⁸ *La verdad os hará libres. Instrucción pastoral de la conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad (20-IX-1990)*, Madrid, EDICE, 1990.

mundo moderno (GS 41 y 44) y la legitimidad de dos órdenes de conocimiento, el de la razón y el de la fe, ambos legítimos, autónomos y valiosos (GS 59).

B. 2. LAS ÉTICAS ATEAS CARECEN DE FUNDAMENTO Y CONTENIDOS UNIVERSALES E INCONDICIONALES

En principio hemos de dejar bien claro que está fuera de duda la posibilidad y legitimidad de una ética no religiosa, que debe responder a tres interrogantes: su fundamentación, la viabilidad de su observancia y su extensión. Es evidente que hay hombres éticamente serios, abiertos al bien, a la honradez, a la justicia, preocupados por el bien de la humanidad, que vuelven la espalda a la religión, quizá, más que por motivos teóricos, porque han chocado con hombres religiosos de comportamiento ético deficiente, o cerrados a los nuevos problemas y nuevos conocimientos. Dicho de otra manera, la muerte de Dios no ha supuesto la ruina de todas las morales; de hecho ahí están. Pero tenemos que preguntarnos no por el hecho, sino por el por qué del hecho.

B. 2. 1 La fundamentación

¿Puede una moral no religiosa encontrar su fundamento último en sí misma? Parece que si Dios no existe, nos quedamos sin criterio absoluto que valga, tanto para el bien como para la verdad. Si Dios no existe el Absoluto se nos escapa: ni cada uno de nosotros, ni todos en conjunto podríamos ocupar su lugar.

B. Häring recurre a Erich Fromm para apoyar su idea de que la conciencia ética parece implicar de algún modo la fe en un absoluto. Erich Fromm estaba convencido de que una opción por el bien, por el prójimo, no es posible sin una especie de acto de fe. No se refiere a la fe religiosa en un Dios personal que dé sentido a todo y nos comprometa sin reservas con el bien. Para Fromm –según Häring¹⁵⁹– la genuina moralidad es un salir de sí, una búsqueda (“creyente”) de algo más que nuestro yo individualista y solitario. (¿No apunta esta superación de la soledad a la creencia en un Dios personal?). Pero aunque se tratara de la creencia en un Dios personal, no por eso quedaría claro que fuera Absoluto.

Si aceptamos hablar dentro de la corriente de la ética de los valores, no todo el mundo estará dispuesto a aceptar que un valor contingente tenga valor incondicionalmente, o que sin un valor absoluto e incondicional (Dios) se pueda llegar a prescripciones incondicionales.

Son muchos los que no ven posible una fundamentación de la moral y diversos los motivos¹⁶⁰, o los que como V. Camps no ven que sea importante o necesario. En todo caso proponen una moral sin preocuparse de dar las razones de aquella. E. Guisán apela a la estética como fundamento de la moral, lo que a J. L. Ruiz de la Peña le

¹⁵⁹ “El desarrollo de la vida cristiana”, en *VV. AA., Mysterium Salutis. V: 238*.

¹⁶⁰ A. CORTINA señala a los postmodernos, cientificistas, así como los partidarios del movimiento comunitario o el liberalismo político: *Ética civil y religión*, 46.

parece frívolo¹⁶¹. En todo caso ahí están los que defienden el encanto de la ética interina, en la que nada es inamovible y todo es revisable y negociable.

Hay que precisar, sin embargo, que si no hay un valor o realidad absoluta que fundamente la moral, no por eso ha de deducirse que todo es totalmente relativo y movible. Y hay que advertir también que en nombre de un fundamento absoluto e inamovible se puede acabar atropellando al hombre y su legítima autonomía por considerar que lo realmente valioso es únicamente ese Absoluto, fuente del ser y del valer.

La metafísica tomista entiende que todo ser y valor -la persona es un valor absoluto- lo reciben del Ser Absoluto. El hombre descubre la verdad y el bien poco a poco, con mucho esfuerzo y nunca de manera definitiva e inamovible. Pero los valores los podemos descubrir porque existen independientemente de nosotros. En consecuencia todo es revisable epistemológicamente, ontológicamente es o no es. Ahí está el escollo fundamental. La ética construida sobre la metafísica no tiene problemas de justificación, pero quien los tiene entonces es la misma metafísica.

¹⁶¹ “Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas”, en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética...*, 230-231. Cita a E. GUIJÓN, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, 1990, 64: “Digamos que es por razones egoístas o de pura estética, más que por razones “éticas”, por lo que nos preocupa la suerte de los demás”. Quizá más que frivolidad lo que hay es notoria dependencia del emotivismo moral Hume y Stevenson, propia de la autora. Para Hume los sentimientos necesitan del conocimiento para gozar de la belleza (estética) e igualmente los sentimientos morales (ética) necesitan ser educados mediante la reflexión. En ambos casos los sentimientos son lo primero, sin anular la razón, que para otros muchos es lo único que ha de regir la ética.

Aun prescindiendo de la metafísica y de Dios, como hoy hacen la mayoría de los autores, no por eso se prescinde de un valor absoluto, que todos coinciden que es la persona. Desde Kant se viene repitiendo constantemente que el hombre es fin y no medio. Es un ser absolutamente valioso, que no puede ser instrumentalizado. Y ese valor de la persona es el fundamento de la moral¹⁶².

Y estamos tan convencidos del valor absoluto de la persona que si en otro tiempo la religión fue criterio para la ética, hoy de hecho hacemos del valor absoluto de la persona criterio para la religión: antes de cualquier otra valoración exigimos a cualquier religión el respeto y defensa de la dignidad y el valor absoluto de la persona.

Para los creyentes en general, y para los teólogos en particular, es difícil desconectar el valor absoluto de la persona del Dios del que es imagen. Para C. Díaz¹⁶³, por ejemplo, la *pietas erga homines* halla su razón de ser en la *pietas erga Deum*, no la piedad del deísmo sino la sostenida por un Dios Padre Bueno que se interesa por sus hijos, sobre todo por los débiles y malos. Las personas tienen valor y no precio; “en cuanto hijas de Dios son fin en sí, nunca medio, fin en sí pero no el final de sí mismas, pues el final de sí mismas estará para ellas en Dios”.

¹⁶² “Hay moral porque en el universo existe un tipo de seres que tienen un *valor absoluto* y por eso no deben ser tratados como instrumentos; hay moral porque todo ser racional –incluido, obviamente, el ser humano– es fin en sí mismo y no medio para otra cosa”: Cita de Kant en palabras actuales de A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 89.

¹⁶³ C. DÍAZ, *Ilustración y religión (Al filo del bimilenio)*, Madrid, Ed. Encuentro, 1991, 194-195.

El humano sólo puede afirmar las normas buenas si vive ya afirmado por el Dios Bueno. Este es el posibilitante de la afirmación del absoluto del hombre, y así es como aparece Dios en el horizonte asertivo de los humanos¹⁶⁴.

La religión es la presencia de Dios al hombre y la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios. No se puede afirmar a Dios sin afirmar al hombre y viceversa.

Con esto, en realidad, no podemos concluir otra cosa que la religión ofrece una amplia y firme fundamentación del orden moral, pero como dijimos a propósito de la metafísica, necesita a su vez una fundamentación para sí misma que no es evidente para todos. De hecho son muchos los que no acaban de ver claro ni la metafísica, ni la religión, por lo que se impone la necesidad de buscar otro modo de fundamentación de la moral.

A. Cortina¹⁶⁵ ha propuesto cómo debe fundamentarse hoy la moral.

Parece, pues, que el progreso en la evolución de las sociedades referente a sus estructuras normativas, nos lleva a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible en nuestro momento –la única forma de dar razón de la existencia y pretensiones de obligatoriedad y universalidad de los juicios morales- consiste en mostrar las estructuras comunicativas que posibilitan la formación del consenso. Según este modo de justificación, será moralmente bueno quien intente en todo momento lograr la comprensión de una sociedad plural, por medio del diálogo. ¿Qué estructuras –nos preguntamos- hacen posible el consenso

¹⁶⁴ C. DÍAZ, *Ilustración y religión...*, 197.

¹⁶⁵ En su *Ética mínima* ha reflexionado detenidamente sobre el problema de fundamentar la ética y fundamentar la moral (pp. 80-83), sobre la no univocidad del término fundamentación (99-106), la evolución de los términos “moral” y “fundamentar” (110-126).

racional y por qué se las considera como el único modo racional de legitimar las normas para la convivencia, independientemente de las cosmovisiones por las que cada individuo o grupo haya optado? O lo que es idéntico, ¿por qué constituyen la expresión de la autonomía humana?¹⁶⁶.

Por este camino será posible una fundamentación y en consecuencia dejar vacía la acusación “religiosa” –lo trataremos más adelante- de que sin Dios no se puede fundamentar la moral.

B. 2. 2 La universalidad

¿Cuál es la extensión de la ética no religiosa? Un Absoluto da “absolutes”, incondicionalidad y universalidad. También aquí E. Guisán opta por lo provisional, por “normas hechas por hombres a la medida de los hombres”:

Dudamos de los falsos profetas que anuncian la “Verdad”. Pero nos incomodan asimismo los abúlicos a los que no importa la verdad o la mentira, o el grado de certidumbre a que pueda llegarse. No queremos cárceles, normativamente hablando, pero deseamos cobijos, viviendas, con ventanas exteriores. Sabemos que es un ejercicio difícil el de buscar la norma provisional, siempre puesta a prueba, nunca acabada. Que es fácil, por exceso o por defecto, salirnos del carril elegido¹⁶⁷.

Expresamente no niega la universalidad, pero queda de alguna manera sugerida al negar normas definitivas. Espero que el derecho a la vida, al trabajo, a no ser torturado... no sean normas provisionales sino definitivas y universales, aunque para algunos puedan ser cárceles.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 126.

¹⁶⁷ *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990, 77.

La afirmación kantiana de la autonomía moral va unida, no sólo a la afirmación absoluta de la dignidad de toda persona – ha de ser tomada como fin-, sino a la condición formal en la que los mandamientos morales podían ser admisibles para todos: “que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una legislación universal”.

Aceptada la ética autónoma, la cuestión es cómo conciliar la autodeterminación moral de cada hombre –autonomía de cada voluntad individual- con la universalidad de la legislación moral, problema que se plantea “si Dios ha muerto”, pues era Él quien venía haciendo como de principio universalizador. Hoy son las éticas dialógicas las que intentan encontrar en la estructura dialógica de la razón y en la formación discursiva de la voluntad la garantía de algún acuerdo acerca de nuestros fines últimos¹⁶⁸.

La autonomía moral es indiscutible. Y reconocida la capacidad legisladora de cada hombre, es imprescindible a su vez que las normas morales valgan para todos los hombres y no sólo para unos pocos: habrá que tener en cuenta las situaciones diferentes, culturas, urgencias sociales, etc., pero la vida no puede ser derecho de unos pocos solamente. Por otra parte, la universalidad no puede ser impuesta, sería una modalidad de heteronomía. Por tanto no parece que haya otro camino que el diálogo para que cada persona sea legisladora y las normas morales sean válidas para todos.

¹⁶⁸ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, “Kolakowski y la religión:..., 218.

Pero el camino no deja de plantear dificultades. Lipovetsky describe así la ética que él llama posmoralista:

¿Quiere esto decir que nuestras sociedades ya no tienen ningún punto de referencia, que estamos condenados al relativismo total de los valores? Sí y no. Es verdad que una sociedad liberada de la impronta de los dioses, que erige en principio cardinal la autonomía del individuo que vive en sociedad, no puede engendrar sino un debate sin fin sobre los derechos que le corresponden y los límites a aportar a esa libertad: todo, filosóficamente, está abierto a la polémica, a las interpretaciones plurales, a las diferentes perspectivas. Pero, *socialmente*, grandes mayorías, amplias unidades de opinión, se recomponen, al menos en cuanto a algunos temas; en principio, el suicidio, la eutanasia voluntaria, la contracepción ya sólo son estigmatizadas por corrientes minoritarias, la era posmoralista produce el desorden axiológico y al mismo tiempo una especie de “equilibrio” social en la relación con los valores supremos¹⁶⁹.

Cita como ejemplo de ese equilibrio el hecho de que hoy en la donación de órganos se considera ampliamente ilegítimo los tráficos de órganos, la venta de un riñón o una córnea (no así la venta de sangre o alquilar el útero). ¿Hasta cuando durará ese “equilibrio”? ¿Cuánto durará la calificación de ilegítima a la venta de un riñón, si es que lo es en todas las condiciones posibles?

En el fondo nos vienen de nuevo las cuestiones ya planteadas más arriba a propósito de la ética civil.

B. 2. 3 La viabilidad

Con el título de viabilidad queremos cuestionar la capacidad de cumplir las prescripciones de la ética no religiosa, porque no basta con saber si una acción es buena o es mala, sino que hay que

¹⁶⁹ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber...*, 98.

cumplir las normas, o al menos sentirnos culpables si dejamos de acatarlas. Conocer la ley no supone su cumplimiento, como hace notar San Pablo (Rm 7, 15-18)¹⁷⁰. Y lo que todos podemos observar es que el ser humano no segrega connaturalmente abnegación, altruismo, solidaridad, compasión sacrificada¹⁷¹, cosas todas necesarias en algún momento de su vida si quiere comportarse rectamente. Cuando tenga que actuar sin servir a sus intereses o incrementar su calidad de vida, ¿a qué recurrirá para actuar contra la espontaneidad de sus tendencias? ¿No recurrirá a cuestionar la fundamentación para sustraerse a la prescripción?¹⁷².

La teología católica señala la obra de la gracia de Dios o la acción del Espíritu como fuerza eficaz y necesaria tanto para conocer el bien como para realizarlo¹⁷³. La debilidad humana, consecuencia del pecado original, se ve así compensada por la acción del Espíritu. Pero

¹⁷⁰ En la primera parte recordamos con Aranguren los distintos tipos de insuficiencia de la actitud ética: folios 118-120. Cfr. *Ética*, 122-127.

¹⁷¹ No quiero con esto avalar la concepción luterana según la cual el hombre está absolutamente corrompido a causa del pecado original y es totalmente incapaz de hacer el bien. Para San Pablo el conocer la ley no quiere decir el poder cumplirla, pues dice: “no comprendo mi proceder; pues no hago lo que quiero sino lo que aborrezco... querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo” (Rm 7, 15-18). La doctrina católica entiende por eso que el hombre está dañado, debilitado, por el pecado original, pero no en los términos luteranos. El Concilio de Trento dice que el pecado de Adán dañó a todos los hombres (DS 1511-1512), pero no extinguió el libre albedrío; sí atenuó sus fuerzas y lo inclinó (DS 1521), de manera que el hombre no puede justificarse por sus obras (DS 1551), pero no todas las obras del pecador son pecado (DS 1557); el hombre puede hacer el bien, y puede disponerse de alguna manera a la justificación (DS 1526-1527).

¹⁷² J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, “Sobre el contencioso Hombre-Dios...”, 31-33.

¹⁷³ Por cierto, que Savater, sin tener en cuenta al Espíritu Santo y la Gracia divina, también ve muy difícil la generosidad: “el único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina” (*Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988, 297).

esto es una cuestión teológica que en ningún caso justificaría que una ética no religiosa no sea viable.

En el terreno estrictamente filosófico la viabilidad ha de plantearse más bien en la motivación. ¿Qué motivos empujan al hombre a superar sus tendencias cuando no coincidan con los imperativos morales? Las éticas religiosas parecen tener cierta ventaja en el sentido de que tienen razones sobreañadidas que impulsan a la acción buena y conciencia de culpa en el caso de las acciones malas. Pero por grande y clara que sea la motivación no por eso se garantiza el actuar bien¹⁷⁴.

Supongamos –escribe Kolakowski- que soy un mentiroso y un filósofo me convence de que “mentir es malo”: ¿qué razones tendría yo para abandonar mi deplorable vicio, siempre que pudiera entregarme a él con impunidad, y qué podría impedir que yo me liberase de este nuevo descubrimiento científico diciendo que me traía sin cuidado? Las motivaciones morales funcionan no porque sean dignas de confianza “sino porque somos capaces de sentirnos culpables”. La con-

¹⁷⁴ El Cardenal Martini –dialogando con U. Eco-, se pregunta dónde encuentran las personas no religiosas que actúan correctamente la luz y la fuerza para hacer el bien tanto en circunstancias fáciles como en situaciones límite e incluso ante la muerte. “¿Por qué el altruismo, la sinceridad, la justicia, el respeto por los demás, el perdón de los enemigos son siempre un bien y deben preferirse, incluso a costa de la vida, a actitudes contrarias?” [...]“Me cuesta mucho comprender cómo una existencia inspirada en estas normas (altruismo, sinceridad, justicia, solidaridad, perdón) puede sostenerse largo tiempo y en cualquier circunstancia si el valor absoluto de la norma moral no está fundado en principios metafísicos o sobre un Dios personal”. Y le responde U. Eco: “Bastaría con que le respondiera que lo que usted define como fundamentos absolutos no impide a muchos creyentes pecar sabiendo que pecan, y la discusión terminaría ahí; la tentación del mal está presente incluso en quien posee una noción fundada y revelada del bien”: U. ECO Y C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?. Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Madrid, Temas de hoy, 1997, 80-81 y 91.

ciencia de culpa corresponde al tabú, el miedo al castigo, a la ley. En una sociedad sin tabúes se esfuma la conciencia de la culpa y no queda más que la coerción legal para impedir el desmoronamiento de la vida comunitaria. El tabú reside en el reino de lo Sagrado¹⁷⁵.

Me parece excesiva la afirmación de Kolakowski y entiendo que sin tabúes y sin referencia a lo sagrado también encuentran los hombres motivos para ser morales, pero no cabe duda de que los tabúes o la fe refuerzan la viabilidad de la moral en el sentido de que dan más motivos aún que los que encuentre la razón u otro medio, sin necesidad de despreciar estos. Y también conviene tener en cuenta que la cantidad o calidad de los motivos no garantizan la moralidad: ocurre a veces que personas con muy pocos motivos tienen suficiente para comprometerse e incluso llegar al heroísmo, mientras que otros con más y mejores motivos son incapaces de hacer lo que deben.

A propósito de los motivos y razones conviene recordar, con Hume, que los juicios morales no son obra exclusiva de la razón, sino fruto de los sentimientos. Ni los deberes éticos surgen de las conclusiones de razón, ni la razón tiene fuerza suficiente para mover la vida práctica¹⁷⁶. También en este caso tendremos que reconocer que la religión es fuente de sentimientos y motivaciones que pueden ser notablemente enriquecidos por el intercambio social (para el creyente la

¹⁷⁵ L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos, 1985, 194-198.

¹⁷⁶ Un análisis más detallado de esto es F. J. ESPINOSA ANTÓN, "La racionalidad de los sentimientos morales" en J. CARVAJAL (coord.), *El porvenir de la razón*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, 119-126. Precisa el autor que Hume completa la tesis del primado de los sentimientos morales con otra sobre el papel de la razón en la configuración de los sentimientos morales (p. 120).

comunidad de fe, además de las otras a las que pertenezca) y la reflexión racional.

También hemos de hacer referencia, finalmente, a dos limitaciones de las éticas no religiosas a juicio de J. L. Ruíz de la Peña. Una es la sustitución de la fraternidad (trilema de la Revolución Francesa) por la solidaridad. La fraternidad exige un padre común, somos hermanos porque somos hijos: sin un padre común no hay fraternidad posible, hay que cambiarla por solidaridad. Ser solidario parece que obliga menos que ser hermano y no tiene carga afectiva¹⁷⁷. Y ¿cómo justificar una solidaridad universal, real y efectiva?

Otra limitación: de la salvación a la liberación histórica. La salvación pasa por la liberación, pero no se agota en ella; es el futuro de la liberación. Sólo aquella es la afirmación de la plenitud de ser de sentido que llamamos felicidad.

Por lo cual concluye Ruiz de la Peña: el *ethos* sin *theos* sólo llega a una felicidad de pequeño formato, *light*, no la felicidad que los humanos llamamos salvación.

Si la cuestión de la fundamentación nos remitía a la relación entre razón y fe, la viabilidad nos remite a otro tema de fondo: la relación entre lo natural y lo sobrenatural. A veces puede dar la sensación que la religión (teología) minusvalorara lo no religioso o que incluso siente necesidad de autoafirmarse y manifestar su superioridad.

¹⁷⁷ J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995, 222-232. En realidad el autor habla de tres limitaciones; una primera limitación que es la impotencia para emitir fundadamente prescripciones incondicionales y universales, que ya hemos tratado, y de las dos limitaciones que recogemos en el texto.

dad. Habrá que dilucidar el tema de lo sobrenatural y la justa valoración de lo natural y poner cada cosa en su sitio.

Entre tanto hemos de afirmar un principio que me parece fundamental siempre, pero especialmente aquí: el ser humano no puede nunca frenar arbitrariamente su reflexión ante ningún “por qué”, y a su vez, nunca debe explicar nada fuera de la inmanencia, salvo que le sea absolutamente imposible y necesite recurrir un poco más allá, como condición de posibilidad de la experiencia vivida¹⁷⁸. En nuestro caso esto significa que la ética es una cuestión puramente natural y minusvalorar sus posibilidades es simplemente abandonar-la gratuitamente y quizá incapacitarse para el diálogo.

Y para concluir las mutuas exclusiones entre ética y religión, una observación: la exclusión de la ética o de la religión es inaceptable por principio. Ocurre –la exclusión– cuando desde posturas laicistas se quiere eliminar la religión porque se considera fuente de discriminación, y cuando desde posturas religiosas no se entiende que pueda haber ética sin Dios. Hay por tanto cierta coincidencia en los dos casos, y la coincidencia se puede llamar fundamentalismo, laico o religioso, según el caso:

Estas dos posiciones éticas, asumidas de una forma fundamentalista, acrítica, son intolerantes con quienes no comparten su determinada forma de concebir la vida buena. Tomadas como la ética propia de la comunidad política y la comunidad cívica, privilegian unas propuestas de vida feliz frente a otras y, por tanto, constituyen una fuente de discrimi-

¹⁷⁸ Asumo a mi manera el método de J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988, 23.

nación con respecto a los ciudadanos que no comparten la concepción ética oficialmente asumida. Este modo de actuar genera la división inevitable entre “ciudadanos de primera” y “ciudadanos de segunda” e impide que se trate a todos ellos como personas libres e iguales¹⁷⁹.

Hemos de notar que no en todos los casos los que defienden una ética religiosa niegan el pan y la sal a las éticas no religiosas, mientras que eso es lo que define a las éticas laicistas, el querer eliminar la religión, con lo que niegan el pluralismo.

Por eso nos parece acertado el juicio que sobre el laicismo hace A. Cortina: es una postura equivocada, injusta y totalitaria. Equivocada, porque las religiones no son necesariamente fuente de discriminación, explotación y degradación, injusta, porque olvida el bien que ha hecho la religión: personas, grupos, etc. y totalitaria, porque la tradición ética religiosa no tiene por qué ser excluida si respeta los mínimos democráticos¹⁸⁰. La ética que ella propone es una ética laica, es decir que puede ser asumida por creyentes y por no creyentes siempre que no sean fundamentalistas religiosos o fundamentalistas laicos.

¹⁷⁹ A. CORTINA, *Alianza y contrato...* 139.

¹⁸⁰ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 145.

3. INCLUSIONES

Consideramos inclusiones aquellas doctrinas que incluyen la ética en la religión o la religión en la ética y de hecho una prevalece sobre la otra de tal manera que prácticamente la anula. Como en el caso de las exclusiones, hemos de dialogar con Sánchez Vázquez y E. Guisán, que si ven algo positivo en la religión es lo que coincide con la ética. En los otros cuatro autores religión y ética son distintas y capaces de respetarse y enriquecerse mutuamente.

No es la postura de Kierkegaard, aunque defienda la separación de ambas, pues para él Dios puede exigir la suspensión de la moral, como sucede en el caso del sacrificio de Isaac¹; ni la postura de Lutero, para quien la religión está por encima de la moral y ésta no tiene valor religioso, pero en todo caso las concibe como separadas; la moral vale para este mundo, pero separada de la religión, privada de su valor trascendente².

A. ÉTICA SOMETIDA A LA RELIGIÓN

Esta postura es la que se considera tradicional y premoderna, duramente criticada por los laicistas. Desde el punto de vista católico no puede ser sostenida filosóficamente, pues sería una renuncia a la razón impropia del filósofo, pero teológicamente posible cuando no se reconoce suficientemente el valor de la razón. No es el caso de ninguna de nuestros autores, pero algunos hablan de ello.

¹ Gn 22

² J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 106.

Durante miles de años las religiones fueron los sistemas de orientación que legitimaban una determinada moral, la motivaban y hasta la sancionaban con penas³. Hasta el siglo XVIII la ética no se independiza de la religión, y en muchas sociedades la religión sigue determinando los valores.

Entendemos la ética sometida a la religión o incluida en ella en aquellos casos en los que el contenido de la moral es determinado preceptivamente por Dios, que nos dice lo que hemos de hacer o lo que hemos de omitir.

El ejemplo más clásico es el de Ockam, para quien bueno es lo que Dios manda y malo lo que Dios prohíbe. La libre, absoluta, incondicionada, “irracional” Voluntad de Dios es la esencia de la moral. Y en la misma línea el calvinismo (Arnold Geuinx): la Palabra de Dios es la norma absoluta y única del comportamiento humano. La *Lex* moral es la misma *Lex* revelada⁴. En ambos casos la razón no tiene nada que decir.

En la actualidad cuando oímos hablar de heteronomismo e intransigencia, de que se elimina la racionalidad ética y se propicia el fideísmo ético lo calificamos de “fundamentalismo religioso”⁵. Lo malo es que lo primero que nos viene a la cabeza es el fundamentalismo islámico y la violencia de todo tipo que ha generado, o el de todos aquellos que quieren imponer incluso por la fuerza, a todos, cre-

³ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991, 55.

⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 97.

⁵ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 801.

yentes y no creyentes una legislación civil “mandada” por la religión o una ética religiosa para que se convierta en la ética pública.

El fundamentalismo “consiste en la absolutización de una verdad, religión, cultura, etc., que se pretende imponer, incluso recurriendo a la fuerza, como la única y universalmente válida”⁶. Puede ser fundamentalismo religioso, político, económico o cultural según se absolutice una religión, un modelo político, económico o cultural. Por eso podemos decir que el fundamentalismo es más una actitud que un contenido.

Es tan fundamentalista quien con violencia se empeña en imponer el orden cívico, jurídico, o cultural como el que se empeña en imponer la religión o la irreligión, la fe en Dios o la secularización⁷.

El fundamentalismo religioso se suele dar en sistemas rígidos de creencias religiosas que se basan en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles⁸. Pero el fundamentalismo no es consustancial a esas creencias, sino una patología. Porque la vuelta a las fuentes u orígenes, la defensa sin concesiones de algo esencial y la búsqueda de la seguridad, en principio, no son nada negativo, pero sí lo son, en cambio, cuando se unen al miedo a la razón, la intolerancia irracional, la rebelión contra la modernidad, la

⁶ J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo...*, 17.

⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, Hombres, Dios*, Madrid, Cristiandad, 2005, 571.

⁸ J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos...*, 74.

represión de la libertad, la negación de todo discurso racional, el fanatismo con el que no se puede hablar, etc⁹.

No es el caso de la filosofía católica, pues para Santo Tomás, Suárez o J. Maritain¹⁰ la filosofía tiene que proceder exclusivamente a la luz de la razón, y ha de considerarse como bien honesto el que es conforme a la razón. Si bien el dictamen de la razón no es sino participación y reflejo de la ley eterna.

No obstante, algunas exposiciones dentro de la teología católica dan al menos la sensación de que toda persona por el hecho de ser criatura depende absolutamente de su Creador y esto lo interpretan en lo moral afirmando que lo único importante es conocer lo que Dios quiere de nosotros. El conocimiento y la búsqueda del bien, si no es a partir de la revelación, se considera un intento de autonomía e independencia que nos aparta de Dios; sería como volver al Paraíso a intentar acceder al árbol de la ciencia del bien y del mal que sigue estando prohibido.

Esta posición acierta en que el hombre es criatura y, por tanto, en el ser depende de su Creador, pero olvida que el mismo Creador lo ha hecho libre, autónomo, racional y dueño de su vida. Pero

⁹ R. FRANCO, "Aproximaciones al fundamentalismo católico":..., 243-257.

¹⁰ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 98-101 lo analiza con detalle y concluye: "La filosofía es, por esencia, un conocimiento que no apela más que a la razón, luz natural de todos los hombres. Salvaguardemos, pues, sin complicarla, esta alta posibilidad de entendimiento y de diálogo. Naturalmente, esto no significa que haya de prescindirse de toda relación entre lo religioso y lo ético. Pero se trata, como veremos, no de una vinculación principal, sino terminal, no de un *proceder-de*, sino de un *abrirse-a*; la ética no depende de la teología (revelada), sino que se abre a la religión" (p. 101).

se excede cuando convierte la “heteronomía” en el ser en heteronomía moral y por eso dan lugar a acusaciones como la E. Guisán:

Existía, y aún persiste en amplios sectores, la creencia de que la ética era a modo de apéndice que no venía sino a apuntalar aquellos decretos, normas, códigos morales propugnados por un dogma religioso.

Es cierto, como hecho fáctico, que históricamente la religión, en particular la procedente de la tradición judeo-cristiana, ha tenido una participación activa en la determinación de los códigos morales, de los “mores” o pautas de conducta ¹¹.

En efecto, si la ética es sólo un apéndice del dogma religioso¹², hay que reconocer que es un atropello de la ética. Lo que no va unido necesariamente al hecho de que históricamente la religión judeo-cristiana haya influido o incluso determinado los códigos morales. Que históricamente las religiones hayan fundamentado, motivado y determinado la moral no significa que ésta no carezca absolutamente de fundamentos motivaciones o capacidad de determinar sus contenidos.

Si la ética se reduce a un apéndice u ordenanzas de la religión, estaríamos eliminando de hecho la ética como estructura humana y sustituiríamos el “qué debo hacer” que inquieta a todo

¹¹ E. GUISÁN, *Razón y pasión...*, 109.

¹² F. SAVATER denuncia esta minusvaloración de la ética en los siguientes términos: “Durante mucho tiempo se consideró a la moral algo así como el conjunto de conclusiones prácticas de la creencia religiosa, las *ordenanzas* de la religión. Para un cristiano, la moral no tiene otro auténtico fundamento que la Ley de Dios (al menos para un cristiano *mosaico*, institucionalista, pues Kierkegaard pensó de modo diferente). Todavía en el siglo pasado, Dostoiewski hace decir a uno de los hermanos Karamazov: “Si Dios no existe, todo está permitido”. La moral es un *freno* y la rienda que lo maneja está sujeta por el puño de Dios; si falta este Auriga, el animal humano está condenado (¿o autorizado?) a desbocarse” (*Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, 126).

hombre por respuestas dadas por otros y para otros. Por otra parte, quien no pertenezca a ninguna religión tiene derecho a la ética, y desde ninguna religión se puede pretender dirigir todo el orden ético de una sociedad plural.

La ética es fruto de la razón –añádase además el diálogo, los sentimientos u otros factores- mientras que la teología moral es fruto de la “razón iluminada por la fe”. Por eso no es extraño que las personas no religiosas desprecien y excluyan lo religioso, y las personas religiosas tiendan en algún caso a no respetar la autonomía de la ética, que en definitiva es autonomía de la razón y del hombre.

Hoy se ha instaurado el rechazo de lo religioso y nos parece mal. En otros momentos ha sido la religión quien ha absorbido a la ética y tampoco eso es correcto. La religión o la fe no tienen por qué ocupar los espacios propios de la razón y no pueden sustituir a la ética. Es más lo religioso es insuficiente para configurar todo el orden ético para creyentes y para no creyentes¹³. Además, también hemos de tener en cuenta que los hombres pueden descubrir valores objetivos que no tienen por qué referirlos necesariamente a Dios, y también, que la referencia específica de la ética cristiana es Jesucristo, y habrá muchos puntos inaccesibles para el no creyente. Es decir, ni todos los valores morales son monopolio de ninguna ética teológica, ni todos los valores de ésta son accesibles a todos.

¹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 149.

M. Vidal reconoce cierto monopolio ético que es ejercido por el cristianismo cuando se atribuye la definición y el control de justificaciones morales de la existencia humana. Las opciones religiosas suelen utilizar mecanismos mediante los cuales se lleva a cabo el monopolio ético; así cuando se declaran a sí mismas “guardianas” del orden moral, que previamente han sacralizado y, consiguientemente, sometido a las instancias religiosas o cuando se constituyen a sí mismas en intérpretes auténticas y cualificadas de los valores morales por razón de la referencia de éstos al bien del hombre, objeto imprescindible de la moral. Y concluye:

Los planteamientos actuales de la ética teológica pretenden superar este “imperialismo moral”. Formulan las orientaciones cristianas como una oferta dentro del pluralismo de opciones. Este respeto al pluralismo democrático impide caer en la tentación del monopolio ético de la existencia humana¹⁴.

A este respecto O. González de Cardedal¹⁵, señala a propósito de la religión católica:

1. La Iglesia no es el vigía de la moralidad o del orden de las buenas costumbres, ni la responsable de salvaguardar el orden, la paz y la democracia. Su misión es religiosa cristiana, no ético social; su compromiso ético no es por eso menos serio, pero nace de su misión religiosa que no consiste en organizar la sociedad.

¹⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 565.

¹⁵ *Ética y Religión...*, 54.

2. La Iglesia puede aportar mucho a la sociedad, pero nunca intentando suplir sus instancias culturales, éticas o políticas de la misma sociedad.

3. La Iglesia debe despertar a los creyentes a que descubran la originalidad del evangelio y al mismo tiempo mover a la sociedad para que lleve a cabo una reconstrucción ética de sí misma.

Los cristianos pueden y deben ofrecer su saber y su buen hacer a la sociedad, pero no son los encargados de organizar la sociedad sustituyendo su pluralismo, como tampoco deben quitarse de en medio y esconderse en su sacristía. Ni pueden ser excluidos de la construcción de la sociedad, ni pueden organizarla como suya: son parte de la sociedad, no sociedad aparte.

B. LA RELIGIÓN SOMETIDA A LA ÉTICA

A lo largo de la historia no han faltado inclusiones de la religión en la ética o reducciones de la religión a una parte de la ética. El laicismo no entiende otro valor de la religión que el que coincide con su ética, pero tampoco es el único planteamiento posible.

En el mundo antiguo la supremacía de la ética está ya presente en los griegos y romanos. Para los griegos la religión sería la “parte de la justicia que concierne al cuidado de los dioses”. Más importante que ser querido por los dioses –al revés que en el cristianismo– es ser piadoso, ser justo para con los dioses¹⁶.

¹⁶ Las diferentes posturas de griegos, romanos, fariseos y pelagianos las tomamos de J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 109-111.

Entre los romanos es discutible la etimología de la palabra *religio*. Zubiri la deriva de *religatio*, Cicerón de *religens*. A los que trataban con diligencia todo lo relativo al culto de los dioses y, por así decir, lo reintegraban, se les llamó religiosos, de *relegendo*, como elegantes de *eligendo*, diligentes de *diligendo*, inteligentes de *intelligendo*. Pero, como agrega Cicerón en el mismo lugar, no sólo los filósofos, también nuestros mayores, distinguían la religión de la *superstición*, que consiste en el exceso de súplicas e inmolaciones y *vitii nomen*, en pasarse todo el día y todos los días haciéndolas. El hombre *religiosus* o *religens*, puesto en el justo medio entre el *negligens* y el *superstitiosus*, es, pues, el cuidadoso, puntual y solícito en el culto divino, o sea el fiel cumplidor de la obligación para con los dioses.

La religión es subsumida bajo la categoría de la justicia definida por Cicerón como *iustitia adversus deos*. Se tiene el sentimiento de una obligación para con ellos que debe ser pagada escrupulosamente, “religiosamente”¹⁷.

En el mundo religioso, encontramos en situación similar el pensamiento judío, especialmente el fariseo, que cree salvarse por su propio esfuerzo, mediante el cumplimiento de las obras de la ley.

Y en el cristianismo, la doctrina pelagiana:

El hombre puede *merecer moralmente* la gracia, y así la salvación se convierte en fruto del esfuerzo ético –de ahí la tendencia ascética y rigorista del pelagianismo–, puesto que sin necesidad de la gracia pueden cumplirse todos los preceptos divinos. El libre albedrío, absoluta-

¹⁷ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 110.

mente indiferente, cobra dentro de este sistema la máxima potenciación frente a Dios. Solicitado por el ejemplo de Cristo o por los malos ejemplos, impulsados por una intención moral o inmoral, cada hombre decide por sí mismo de su destino escatológico. La gracia viene a distribuirse con arreglo al mérito moral y a funcionar como simple adyutorio, como mero auxilio para el más fácil cumplimiento de los preceptos divinos¹⁸.

Todos coinciden en que creen poder alcanzar a Dios por sí mismos, moralmente. Y en que en definitiva la religión es una obligación moral.

En la filosofía cristiana se ha hablado de la virtud de la religión y se han considerado los deberes religiosos como parte de la ética o exigencias del orden moral¹⁹. Pero nunca se puede perder de vista que no es reductible de ninguna manera la religión a la ética porque la religión cristiana es sobrenatural y desborda por tanto el orden natural y el ético. Lo trataremos con más precisión al tratar de la diferencia entre ética y religión.

La primacía de la ética sobre la religión tiene lugar en la Ilustración y de una manera especial con Kant que va a fundar la religión en la moral, y no al revés: la existencia de Dios no es el fundamento de la moralidad, sino que es un postulado de la razón práctica; la moralidad justifica a Dios como su garantizador.

¹⁸ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 111.

¹⁹ Santo Tomás concibe la religión como parte potencial de la justicia. Sin olvidar que ente la religión y la justicia hay una analogía porque la justicia se funda en la igualdad y en la religión, entre Dios y el hombre, no hay igualdad posible. Si la justicia trata de "pagar" la deuda, la dependencia del hombre respecto del creador no es pagable de ninguna manera. Cfr. G. R. de YURRE, *Ética*, 330.

En el siglo XVIII Europa –según Fraijó²⁰- tuvo que prescindir de la religión para no sucumbir, porque las guerras de religión amenazaban con devastarlo todo y sin religión se puede vivir, pero sin ética no. Sin unos mínimos éticos es imposible la convivencia. La ética es más urgente. Se constata que personas sin creencias religiosas son portadoras de grandes valores morales mientras que la adhesión a una religión no es garantía de probidad moral.

También a favor de la ética está el hecho de que es preferible que la moral carezca de fundamentación a que se fundamente sobre un absoluto religioso. Se convive mejor con lo indeterminado que con lo absolutamente determinado (sobre todo si no falta quien en su cercanía tenga tentaciones de dominio en su nombre). La ética, por otra parte, sin sanciones y sin premios de ultratumba, parece más limpia, más desinteresada.

Para Kant, mientras que la religión se funda en la ética, ésta no necesita para nada a la religión, como no necesita “ningún fundamento material de determinación de libre albedrío”, “ni para conocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla”²¹.

Kant habla de religión natural²² y religión revelada; no rechaza la revelación, pero tampoco la afirma pues con la mera razón no

²⁰ M. FRAIJÓ, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa” en *Isegoría* 10 (1994) 72-73.

²¹ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1969, 20.

²² La religión natural se inicia con Locke y el deísmo inglés, para contrarrestar el fanatismo y las extravagancias religiosas y poner límite a la fe como órgano de conocimiento. El juez supremo es la razón, y si Dios quiere que su voluntad sea

puede entrarse en ese problema. Pero lo que sí exige a la religión revelada es que se dé a conocer públicamente y lo sea de manera razonable, es decir, convenciendo racionalmente.

Una religión puede ser religión *natural* y sin embargo ser también *revelada*, si está constituida de tal modo que los hombres, por el mero uso de su Razón, *hubieran podido y debido llegar* por sí mismos a ella, aunque no habrían llegado tan pronto ni en extensión tan amplia como se requiere, por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa Religión en una cierta época y en un cierto lugar, pero de modo que una vez que la Religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos puedan convencerse de la verdad de ella por sí mismo y por su propia Razón. En este caso la Religión es *objetivamente* natural, aunque *subjetivamente* revelada; por eso también le corresponde propiamente el primer nombre²³.

Por eso toda religión, incluso revelada, ha de contener ciertos principios de la natural. Si la fe cristiana empezara por la doctrina revelada sería no sólo *fides imperata*, sino *fides servilis*. La fe cristiana –según Kant- debe reconocer la Razón humana universal en una religión natural y honrarla como el supremo principio imperativo, mientras que la doctrina revelada “ha de ser amada y cultivada como simple medio” para dar claridad, extensión y permanencia a la primera²⁴.

Para Kant la verdadera religión es la natural. La religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divi-

universal tiene que ser accesible universal y atemporalmente a cualquier hombre, no en una revelación histórica y particular (A. CORTINA, *Ética mínima*, 220).

²³ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 151.

²⁴ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 161.

nos; pertenece a la religión revelada el saber que algo es un mandamiento divino, y a la religión natural el saber que algo es un deber. Lo verdaderamente agradable a Dios no es otra cosa que una buena conducta, y esto es además para Kant una tesis que no necesita demostración:

Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios²⁵.

Aún más:

Quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esta fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida, ese transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión.... En esta distinción consiste la *Ilustración*, de este modo el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto moral. Si uno se aparta de ahí, entonces, en vez de la libertad de los hijos de Dios, se impone más bien al hombre el yugo de la ley (la estatutaria), que, en cuanto obligación incondicionada de creer algo que sólo históricamente puede ser conocido y que por ello no puede ser convincente para todo el mundo, es un yugo mucho más pesado para hombres de conciencia de lo que puede serlo nunca toda la buhonería de devotas observancias impuestas²⁶.

El orden de factores que establece Kant es el siguiente: lo primero y principal es la conciencia de una obligación incondicionada

²⁵ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 166.

²⁶ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 175. Y en la página siguiente concluye: "El *clericalismo*, es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un *servicio de fetiches*, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias".

que es la ley de la moralidad; “ese conocimiento conduce ya por sí solo a la fe en Dios”, “conduce a una fe religiosa pura que es para todo hombre no sólo concebible, sino también digna de honor en el más alto grado”²⁷. Después viene la religión revelada cuyo papel de medio ya hemos señalado. La ética se abre a la religión natural y ésta a la revelada que es coronación de una y otra, pero que se hunde sin ellas.

Quando la veneración de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un ídolo, esto es: es pensado como un ser al que podemos esperar agradar no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoración y adulación; pero la Religión es entonces idolatría. Así pues, la piedad no es un sucedáneo de la virtud, con el fin de pasarse sin ésta, sino la consumación de ella, para que pueda ser coronada con la esperanza del éxito final de todos nuestros fines buenos²⁸.

Incluir la religión en los límites de la razón es supeditar la religión a la ética, consecuencia lógica de la primacía de la razón. Pero que la piedad (religión) prescindiera de la virtud (razón, moral) es idolatría. Kant las considera distintas y complementarias.

En condiciones y por motivos muy distintos Sánchez Vázquez intenta reivindicar la primacía de la moral²⁹. En realidad lo que pretende es negar que la religión fundamente la moral o sea su condición indispensable y para ello afirma, sin justificar, que la moral es anterior a la religión. Afirma incluso que durante miles de años el

²⁷ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 178.

²⁸ I. KANT, *La Religión dentro de los límites...*, 181.

²⁹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, 87.

hombre vivió sin religión, lo cual no se ha visto confirmado todavía ni por la fenomenología religiosa ni por la historia de las religiones. Los datos apuntan más bien en otra dirección.

Interesa establecer que, desde hace tiempo, los principales historiadores de la religión, así como los etnólogos y filósofos de la cultura, están convencidos de que *ningún pueblo primitivo carece en absoluto de religión* [...] Sin embargo, es preciso subrayar la ya mencionada dificultad de que no todos entienden por religión, y sobre todo por Dios, la misma cosa... No obstante, se admite comúnmente que desde el principio de su existencia el *homo sapiens* poseyó instituciones religiosas y se puso en relación con lo "sobrenatural".³⁰

No sería extraño que la opinión de Sánchez Vázquez tenga su origen más en apreciaciones ideológicas que en los hechos. Así lo entiende J. Martín Velasco cuando resume los resultados obtenidos por las ciencias de las religiones: los datos obtenidos y los distintos puntos de vista al estudiar el hecho religioso, han chocado con ciertas posiciones ideológicas, como por ejemplo la del marxismo que entendía la religión como consecuencia de una forma de economía y de ordenación social³¹.

³⁰ A. ANWANDER, "El problema de los pueblos ateos", en VV. AA., *El ateísmo contemporáneo. Vol. II*, Madrid, Cristiandad, 1967, 563-564.

³¹ "La acumulación de datos sobre el hecho religioso en todas las áreas y estratos culturales han desterrado del campo de la ciencia una serie de prejuicios ideológicos que durante los primeros lustros de este período pasaban por evidencias científicas. Así ningún cultivador serio actual de la ciencia de las religiones aceptará como científicamente probada la tesis de la existencia de un estadio arreligioso de la humanidad, ni siquiera de ninguna de las culturas de las que se tienen noticias, como sostuvo durante mucho tiempo, sin éxito, J. Lubbock. Tan sólo las explicaciones marxistas del hecho religioso continúan manteniendo afirmaciones semejantes, pero tales afirmaciones se basan, más que en hechos, en el supuesto previo de que la religión no es más que la expresión de la forma de economía y de la consiguiente ordenación social de las poblaciones" (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 43).

También E. Guisán afirma la moral como fundamento de la religión, sin desarrollar mucho la idea y sin justificarla.

Frente a las éticas religiosas *dogmáticas*, habría que argumentar que no es probablemente el “amor” a Dios” el que nos lleve a amar a los humanos, sino que, contrariamente, el amor que ya tenemos a los hombres es el que nos lleva a amar a un Dios-amor³².

¿Quién puede negar que ha habido personas que gracias a su vida honesta y preocupación y amor por los hombres se han acabado encontrando con Dios? Pero que haya ocurrido alguna vez no concluye que la religión se fundamente en la moral.

Y más adelante insiste

¿Son los sentimientos religiosos (religioso-cívicos, religioso-sobrenaturales) los que generan esa “extraña pasión” por la belleza de las cosas justas y equitativas, o no será, por el contrario, que el anhelo insaciable de belleza y bondad ha conducido a los seres humanos a crear “dioses” en los que se ejemplifican sus anhelos seculares y perennes?

Personalmente, sospecho, que el *sentimiento ético de la vida* no es una secularización de algún sentimiento religioso previo sino que ocurre al revés, el sentimiento “religioso” que nos lleva a honrar a la Divinidad celestial [...] procede y se alimenta de la pasión humana profunda y poderosa por desplegar la excelencia, por reformar y cambiar todo lo enfermizo, quebradizo y endeble...³³

En sentido contrario Kolakowski opina, aunque no lo considere demostrable, que las personas captan lo moral como una participación de lo sagrado, incluso los no creyentes, que perciben el resi-

³² E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 16.

³³ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 86. Es lógico que si para la autora toda religión es falsa la ética religiosa no puede ser más que una proyección de la ética o de la antropología.

duo de un determinado legado religioso que “comparten inevitablemente por el hecho mismo de haber sido educados en una determinada civilización³⁴. En ambos casos sólo hay afirmaciones.

E. Guisán pone el origen de la religión en la ética, pero ni insiste mucho, ni lo argumenta, simplemente afirma, porque su tesis fundamental es otra: la ética sin religión. Pero para afirmar la ética sin religión, es necesario el paso previo de reducir la religión a la ética. De hecho volvemos a la exclusión que es su auténtica postura.

Si alguno entiende por ética “religiosa” una ética que de este modo libera de los poderes fácticos, de la rutina y lo consuetudinario a la raza humana, bienvenida sea su aportación a la ética sin religión que aquí se preconiza. Sin embargo, para que tal tipo de aportación sea enteramente positiva se hace preciso una clarificación previa de los términos. Nada parece ganarse con convertir a la ética en una “religión”, dadas las connotaciones dogmáticas del uso habitual de dicho término. Mucha, en cambio, parece ser la ganancia si unos cuantos éticos “religiosos” se deciden, de una vez por todas a confesar que lo que aman en la religión que defienden, es el “atractivo ético” que sin duda emana de determinadas religiones y otras manifestaciones culturales, pero que es específico, autónomo, propio de hombres, no de dioses³⁵.

Para E. Guisán parece que no hubiera otra alternativa que la religión absorba la ética o la ética sustituya a la religión. Y como lo primero no parece “humano”, se queda con lo segundo. Lo bueno de la religión es su atractivo ético.

Son muchos, posiblemente, los que, de tener que elegir, preferirían una religión sin *ética* (es decir, una serie de ritos, o de exaltaciones místicas que no conllevan excesivos compromisos en relación a nuestra

³⁴ L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, 187.

³⁵ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 18-19.

conducta con los demás), que una *ética* sin religión que puede presentar, aparentemente, excesivas demandas y exigir “sacrificios” a aquellos escasamente adiestrados en sentimientos de solidaridad.

Son probablemente este tipo de personas las que, muy posiblemente, dirigirían hacia una *ética* sin religión los más duros reproches. ¿No es toda *ética* normativa, alegarán, un subproducto del dogma?³⁶.

Una religión sin *ética* -ritos y exaltaciones místicas sin implicaciones en la conducta- es, como mucho, un hecho, y no podemos negar que algunas personas piensen y actúen así. Pero es una idea defectuosa de la religión o un modo incompleto de vivirla. ¿La alternativa es la *ética* sin religión?

¿Por qué este empeño en unir constantemente *ética* y religión, o peor aún, en que una absorba a la otra? Del mundo religioso ha venido la idea de que sin religión desaparece la *ética*, lo que conlleva que la religión sustituya a la *ética*. ¿Quizá por eso la respuesta no puede ser otra que sustituir la religión con la *ética*?

Incluso se le puede llamar religión y a lo mejor lo es.

La *religión de la humanidad* hace suya la propuesta de que “el hombre es un dios para el hombre”, más aún, de que “el hombre es el único dios para el hombre”, proclamando que “muerto Dios ha nacido la *ética*” y sugiriendo, al tiempo, la exigencia de cuidado mutuo entre los seres humanos, a falta de un Padre-cuidador que nos pudiera eximir de la preocupación de velar por el bienestar de otros³⁷.

Que el hombre sea dios para el hombre es una idea preciosa porque nos sugiere la grandeza y dignidad del hombre, y además es una idea muy práctica porque lleva no sólo a velar por el bienestar

³⁶ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 19-20.

³⁷ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 31.

de los demás, sino a dar la vida por ellos. Pero ¿no es esa una idea religiosa, concretamente cristiana? El hombre es imagen de Dios, el cristiano es Templo del Espíritu y Jesucristo se ha identificado con cada hombre: “Tuve hambre y me disteis de comer... cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 31-46). El hombre es dios para el hombre, sobre todo el más pequeño, el más necesitado, pero no el único dios, sino que es el único Dios el que lo ha hecho así –lo ha divinizado- y lo ha hecho participar de su dignidad y de su desvelo por el bienestar de los demás.

Es lógico que desde la filosofía no pueda hablarse de religión revelada, porque no es su terreno; es lógico que reclame razonabilidad a toda religión que se califique de revelada, porque el único lugar de encuentro y diálogo es la razón. Pero ¿con qué derecho se puede reducir la religión revelada a la religión natural o a la religión de la humanidad? Se pueden establecer las exigencias de la razón, pero también se han de reconocer sus límites y ¿por qué no, aunque no se comparta, dejar la puerta abierta a otras posibilidades que vayan más allá.

En el terreno de los hechos ¿dónde está la religión natural? ¿Es real o solamente una idea filosófica sin verificar? ¿Es posible fuera de la mente del filósofo, al menos? A primera vista parece que el concepto de religión natural pide que amplíemos mucho el concepto de religión porque si el hombre está sólo consigo mismo desaparece la esencia misma de la religión: el reconocimiento del To-

talmente Otro, la invocación, la alabanza, la búsqueda de la salvación. En realidad no queda otra cosa que la moral: Dios vendría a ser algo así como la razón moral en mí, el espectador imparcial que llevo dentro. Ciertamente Kant reduce la religión a los límites de la razón, como reduce a Dios a postulado de la razón práctica y la religión a moral.

Las ciencias de la religión –fenomenología, psicología, sociología de la religión- deberían ayudarnos a aclarar si la religión natural es una religión o una pura abstracción. Y quizá también sean las ciencias de la religión las que mejor pueden dar fe de que la inclusión no es legítima porque impide que la religión sea religión y la ética sea ética.

A modo de conclusión, hacemos nuestra la de M. Vidal: ni la moral ha de situarse nunca por encima de la actitud religiosa, originando así la peligrosa tendencia “moralizante” de la religión, ni la fe cristiana se reduce a la moral; la “moralización” del cristianismo es una desvirtuación de la fe.

La moral es un *momento* de la fe cristiana. Ni el “moralismo”, ni el “amoralismo”, ni el “paralelismo” son correctas articulaciones de la moral en el conjunto de la fe. Únicamente la categoría de “mediación” explica adecuadamente esa articulación: la moral cristiana es la mediación praxica o transformativa del creer³⁸.

La moral es una dimensión necesaria de la fe cristiana. La fe tiende a transformar la realidad de acuerdo con el horizonte significa-

³⁸ M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Estella (Navarra)-Madrid, Verbo Divino-Paulinas, 1985, 44.

tivo: si los cristianos creemos en un solo Dios (fe monoteísta) tratemos de realizar la igualdad social (monoteísmo ético).

No se puede reducir la religión a moral. Como dijimos más arriba, es cierto que el juicio final será sobre el amor y no sobre la religión y entrarán en el Reino los que dieron de comer, de ver, etc. (Mt 25, 34-40), pero la justificación viene “por la fe, sin las obras de la ley” (Rm 3, 28). La aparente contradicción la aclara St 2, 17 al precisar que “la fe, si no tiene obras, está realmente muerta”. De ahí la formulación que hemos citado de Vidal: la moral cristiana es la mediación práxica de la fe.

En otras palabras: tanto desfigura la religión quien se olvida de lo moral y la reduce a lo cúllico, como el que valora tanto lo moral que reduce a ello la religión. Por eso M. Vidal incluye en el título de su *Nueva moral fundamental* una expresión muy cargada de significado: “*El hogar teológico de la ética*”³⁹.

Para evitar tanto la exclusión como la inclusión, en la relación entre ética y religión, parece más adecuado empezar reconociendo la especificidad de ambas y respetándola. Quizá por ahí podamos descubrir que lo mismo que la religión conduce a la ética, y hará bien en respetar su autonomía, la ética también a su modo se abre a la religión.

³⁹ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 16: “Lo será si sabe acoger todas las aspiraciones auténticas de la humanidad, y de modo especial el “grito de los oprimidos” (Ex 3, 7); si genera mecanismos de emancipación y de liberación; si sostiene y realiza los deseos de felicidad; si suscita una elevación continua de la humanidad hacia cotas cada vez más altas de realización tanto personal como social; si colabora en el proyecto de la reconciliación ética de toda la creación”. Nada de esto es ajeno a la religión, pero la religión es también más que eso.

4. RECONOCIMIENTO Y RESPETO MUTUO

Lo primero que nos encontramos, antes de analizar o discutir argumentos, son dos hechos evidentes: 1) Existen sistemas morales vinculados a las grandes religiones: cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, budismo, etc. Muchas personas comprenden la moral en relación con la religión. En las religiones orientales la unión es tan estrecha que funcionan como “sabiduría moral” (budismo); en otros casos la religión origina estructuras “moralizantes” (catolicismo). 2) Hay también muchas personas que buscan la coherencia moral sin referencia a ninguna religión. Es más, en el pensamiento filosófico la reflexión teórica sobre la moral se organiza autónomamente, al margen de las opciones religiosas. En las sociedades occidentales es un hecho la secularización de la vida moral y de la reflexión ética¹.

El reconocimiento de las éticas no religiosas, también por parte de las religiones y el reconocimiento de la religión como un hecho que está ahí, en el mundo y en la historia, son datos suficientes para partir, al menos como hipótesis, de que la ética y la religión son dos realidades distintas y probablemente autónomas, por lo que se debe postular el reconocimiento y respeto mutuo. Quizá también podamos llegar a establecer que están abiertas la una a la otra e incluso que ambas pueden aportarse mucho².

¹ La constatación es de M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 777-778.

² Podría dar la sensación de que lo miramos desde el prisma religioso intentando asimilar la ética a lo cristiano, pero no es así. Aranguren, o A. Cortina son filósofo-

Como vimos en la primera parte, Aranguren, A. Cortina, Yurre y M. Vidal, cada uno con sus peculiaridades, reconocen tanto la ética como la religión y su mutua referencia. Por tanto, es con ellos con quienes principalmente hemos de intentar precisar la relación entre ética y religión, las aportaciones mutuas que se pueden hacer y el diálogo posible entre ambas.

A. SON DISTINTAS

Aranguren nos hace notar que la religión es moral, pero no se pueden invertir los términos. Son dos cosas realmente distintas. Las religiones exigen un comportamiento honesto y lo refrendan religiosamente, lo hacen religioso. Pero lo genuinamente religioso – misterios y dogmas, cultos y ritos, gracia, sacrificios y purificaciones, sacramentos, etc.- está más allá de la moral³.

La actitud de Sócrates ante la muerte –precisa Aranguren- es actitud ética, mientras que la de Jesús sería actitud religiosa. Son dos actitudes diferentes:

Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la *justicia*. Entendemos por actitud religiosa la entrega creyente, confiada y amorosa a la *gracia* de Dios. Son, pues, dos movimientos, en cierto modo, de sentido contrario. El primero, de demanda y exigencia (sobre sí mismo); el segundo, de entrega y rendimiento (de sí mismo). El primero está montado sobre un sentimiento de suficiencia –suficiencia, cuando menos, para practicar la justicia o para cumplir el

fos que no quieren asimilar la ética a lo cristiano, sino hacer ética que saben abierta a lo religioso. Pero es evidente que si negáramos la sensatez de la religión por principio no habríamos planteado la posibilidad del diálogo.

³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 103.

deber- y de libertad. El segundo, sobre un sentimiento de menesterosidad total y involucramiento en una realidad suprema. El movimiento moral, eminentemente *activo*, es de *ascenso* hacia lo alto, y supuesta, admitida, “encontrada” la existencia de Dios o de los dioses, de autoelevación hasta ellos o hasta Él. El movimiento religioso, al revés, fundamentalmente *pasivo* o de *descenso* de Dios al alma, para morar en ella y santificarla. En el primer caso, las palabras apropiadas parecen ser *ascensión* y *endiosamiento* (en el límite, cuando la moral se presenta totalmente separada y aún en contra de la religión, tomando la palabra “endiosamiento” en la mala parte del uso vulgar). En el segundo caso, las palabras adecuadas son *asunción* y *edificación*...⁴

Para hacerlo más claro, podemos expresarlo en esquema

Actitud ética

Actitud religiosa

Esfuerzo por implantar la justicia	Entrega creyente, confiada, amorosa
Demanda y exigencia sobre sí mismo	Entrega y rendimiento de sí mismo
Sentimiento de suficiencia y libertad	Sentimiento de menesterosidad
Movimiento activo de ascenso hacia lo alto, incluso hacia Dios, admitida su existencia	Movimiento pasivo de descenso de Dios al alma para morar en ella y santificarla
Ascensión y endiosamiento	Asunción y edificación

⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 104.

Efectivamente son movimientos de sentido contrario⁵, pero no por eso tienen que enfrentarse hasta el punto de resultar incompatibles y excluyentes.

Aranguren concluye:

Toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella, como veremos al final de estas reflexiones. Y, por su parte, la actitud religiosa fructifica en acción moral, en buenas obras⁶.

Para precisar un poco más tenemos que recurrir a la fenomenología de la religión, y nos encontramos con que en la actitud ética y en la actitud religiosa hay elementos comunes y diferencias no menos importantes.

Ética y religión en muchos hombres han ido unidas, pero pueden existir la una sin la otra. En la ética y en la religión -según J. Martín Velasco⁷- el hombre se enfrenta con una realidad última⁸ que

⁵ Una distinción muy parecida a la de Aranguren la encontramos en H. DELFOR MANDRIONI, "Religión, ética y estética", en GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta 1993, 198-200: el objeto de la religión es lo santo, lo divino, de la ética lo bueno y lo justo; la actitud religiosa es de reconocimiento, receptividad, apertura al Otro -ante la divinidad el creyente vive su vida como gracia que reclama como respuesta el abandono, la entrega, la total disponibilidad-, la actitud ética es de esfuerzo activo, voluntariedad. La ética habla desde la razón y la religión desde el corazón, lo que no excluye la inteligencia que piensa y discierne analíticamente.

⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 104. La apertura mutua la analizaremos más adelante, ahora nos quedamos sólo en la distinción.

⁷ *Introducción a la fenomenología de la religión*, 196-202. En el fondo de su análisis está la ontología tomista y los trascendentales del ser: verdad, bien y belleza. La filosofía busca y es regida por la verdad, la ética por el bien y la estética por la belleza. La relación de la religión con la ética es análoga a la del ser con el bien. (La relación de la ética con la metafísica tendremos, por tanto que tratarla en su momento).

afecta a su existencia de forma definitiva; y en ambas debe reconocer la validez de una realidad por encima de sus tendencias y en ambas puede encontrar sentido en la medida en que se deje orientar por los valores que se hacen presentes en ellas. Ética y religión son dos intenciones humanas por las que el hombre se refiere al Absoluto⁹ como realidad anterior, normativa y prevalente sobre su persona.

La diferencia es que el valor ético se presenta al hombre bajo la forma de deber y de norma¹⁰, mientras que la religión se presenta como llamada y oferta personal¹¹. La presencia de la norma moral no es vivida por el sujeto como interpelación de una persona, ni la res-

⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, "Religión y ética", en *Isegoría* 15 (1997) 235 hace suya la postura de Martín Velasco al afirmar que ética y religión son dos actitudes humanas que coinciden en ser apertura humana a lo último, lo incondicionado, lo supremamente valioso (Cfr. J. MARTÍN VELASCO, "Religión y moral" en *Isegoría* 10 (1994) 43-64). La apertura religiosa destaca la conciencia de gratuidad y la condición responsiva de todos sus elementos; la adoración, la alabanza, el maravillamiento. La apertura ética destaca el esfuerzo del hombre por ser justo, la justificación activa por parte del sujeto, el sentido del deber. Tomados por separado conducen a dos tipos humanos diversos: el santo o el héroe.

⁹ La referencia a algo absoluto –intención de absoluto-, al deber y a las normas son terminología tradicional anteriores a las éticas constructivas o éticas que no son éticas del deber. Hemos preferido respetar la terminología de Martín Velasco porque en el fondo toda ética acaba reconociendo de alguna manera algún absoluto o deber incondicional, por ejemplo, el valor absoluto de la persona y la necesidad de construir corporativamente una comunidad.

¹⁰ J. MARTÍN VELASCO, "Religión y moral", en ROSSI, L..., 1464: En la ética el Bien o valor se imponen a la libertad del hombre reclamando un consentimiento incondicional. El hombre descubre en ese Bien su ideal de realización, la condición de su felicidad y se va haciendo digno de ella. El orden moral pone al hombre en comunicación con algo absoluto, con lo último. En cada acción ética el hombre crece en valor y en dignidad. La moral surge de la desproporción de lo que el hombre es y lo que está llamado a ser que opera como ideal de la acción. La obligación reclama cumplimiento; si se desoye su voz no hay ofensa, sino el fracaso del sujeto.

¹¹ El centro de la religión es el Misterio, que no es un ideal a realizar, sino una presencia con la que se cuenta. No se presenta como obligación, sino como llamada, revelación, atracción personal. La respuesta negativa no se vive como fracaso, sino como pecado. El fin es la salvación, perfección total, pero no adquirida, sino donada gratuitamente (*Ibid.*, 1465).

puesta a la misma reviste la forma de reconocimiento personal¹²; la norma moral hay que obedecerla; no cabe la invocación, la súplica, la entrega y la alabanza propias de la actitud religiosa. El imperativo moral no parece tener mucho que ver con el Dios personal ante quien el hombre religioso vive, muere, llora y danza.

En el mismo sentido precisa O. González de Cardedal¹³:

Actitud ética: respuesta del hombre a la presencia imperativa del Bien, que aparece como un valor normativo y que sentimos incidiendo sobre nuestra libertad, retándola, y a la que se corresponde con la sumisión.

Actitud religiosa: el hombre hace eco y responde a la presencia personal del Misterio sentida como lo Santo, como un Tú, como una Persona, como Amor, y consiente a ella desbordándose hacia él en el amor y en la oración¹⁴.

Y si somos consecuentes al afirmar que en las dos actitudes el hombre tiende al Absoluto –como Misterio en la religión, y como

¹² En las éticas personalistas y las éticas del cuidado hemos de reconocer que hay interpelación de una persona –cada persona- y respuesta en forma de reconocimiento personal. La definición fundamental del ser humano -y de la ética- es “cuidado”, en implicación e interés de amor con los otros. cuidado por la vida, por el cuerpo, por el espíritu, por la naturaleza, por la salud, por la persona amada, por el que sufre y por la casa. (L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 74). La religión entiende que tras cada persona hay una llamada y una oferta personal más originarias y fundantes del valor de cada persona.

¹³ *Ética y Religión...*, 45. Lo mismo que Martín Velasco entiende la ética como una ética del deber.

¹⁴ J. R. FLECHA ANDRÉS subraya en la religión la experiencia del don, mientras la ética se mueve en la afirmación del mérito. Lo sagrado se nos ofrece como dádiva, mientras que lo bueno se impone como obligación. La santidad de Dios es oferta de santidad y de bondad para el hombre y sus estructuras. Es llamada y vocación. Es redención. Cfr. “Ética y fe cristiana”, en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 197.

Bien incondicional en la ética- hemos de reconocer que los hombres que toman con seriedad los ideales éticos pueden encontrar una forma de realización de su existencia absolutamente última. El hombre religioso encuentra sentido a su vida en la relación con lo divino; el “hombre ético” lo encuentra en su compromiso ético¹⁵.

Pero reconociendo que son dos actitudes “de ultimidad” ¿podemos llegar a pensarlas absolutamente separadas?. A primera vista parece que es posible que una persona sea muy religiosa y muy poco ética, o muy ética y nada religiosa. Pero de la primera decimos “muy poco ética”, no creo que podamos decir “nada ética”, porque la religión no puede pensarse sin una ética. Y en el segundo caso, aunque no se reconozcan explícitamente, hay rasgos al menos casi religiosos: búsqueda, reconocimiento y sometimiento al Bien como Absoluto, sentido (sagrado) del deber, defensa de la dignidad (sacralidad) de la persona, etc. Todo empeño ético lleva consigo reconocimiento de la vida como quehacer, salir de sí, trascenderse, búsqueda de plenitud, oblación y entrega. No le falta mas que la invocación y la alabanza para ser religión.

¹⁵ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología...*, 197.

Son muchos los teólogos católicos¹⁶ que dan por hecha la distinción entre ética y religión y en la medida en que toman en serio esta distinción reconocen el valor de la ética, su autonomía y la fuerza que ha de tener en la misma elaboración del discurso teológico-moral. Pero no conviene olvidar que las posiciones no son uniformes: los partidarios de la ética de la fe buscan la seguridad de la revelación y están más tentados de asumir-engullir la ética en la religión; los partidarios de la ética autónoma en contexto cristiano –M. Vidal- entienden que la revelación no disminuye el valor de la ética autónoma ni tiene por qué contradecirla –la verdad es una-, por lo que hay que tomarla en serio y hacerla parte del discurso teológico.

B. SON AUTÓNOMAS

Si se reconoce que ética y religión son realidades distintas, hemos de ver ahora hasta qué punto puede cada una ir por su propio camino sin tenerse en cuenta una a otra para nada, es decir, hasta qué punto son autónomas.

A nivel de hechos podemos constatar que hay éticas sin ninguna referencia religiosa y personas que no necesitan conocer a

¹⁶ Por ejemplo, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, 63: “El cristiano ve la moral autónoma de la humanidad en el contexto de una práctica conforme al Reino de Dios, en el que tiene puesta su esperanza. La espiritualidad de la ética de los cristianos –que en cuanto ética propiamente no “añade” nada a una “moral autónoma” orientada al hombre y al valor- estriba en la vida teologal, en la intimidad con Dios: en la vida de fe, esperanza y amor, que celebran en la liturgia, meditan creyente-críticamente en la contemplación y practican en la cotidianeidad de los cristianos”. Y más adelante: “El *ethos* es una forma de auto-obligación: los hombres se imponen autónomamente, a sí mismos, una norma.[...] La ética sin espiritualidad teologal suele volverse inclemente” (p. 65). Reconoce el valor de la ética y su autonomía y la entiende unida a la religión en el sentido de “anclada en Dios”.

Dios para descubrir o construir –según los casos- obligaciones morales dignas de todo respeto. Al revés no podemos decir lo mismo, porque toda religión lleva consigo implicaciones éticas.

En el pensamiento ético nos encontramos con la exigencia de emancipación y autonomía, un gusto por conocer el bien y el mal en el que quizá resuene el deseo de ser como dioses.

La ética buscando siempre la razón del hecho moral es la pretensión de erigirse en sujeto, de hacerse con las riendas de su destino, de sacudir el yugo y emanciparse para dominar la naturaleza y dirigir el tiempo. Hacerse con la historia, conocer el bien y el mal, robar el fuego al cielo. La ética representa el punto crítico de paso a la mayoría de edad¹⁷.

En tanto en cuanto la ética quiera ser realmente ética irá por este camino de autosuficiencia porque no necesita para nada de la religión (ética laica). Es lógico que celosa de su autonomía la defienda con todas sus fuerzas, pero cuando la ética rechaza y excluye la religión (ética laicista), en algún caso puede estar traspasando sus propios límites.

La religión, si es religión, es consciente siempre de la soberanía y trascendencia de Dios, el Totalmente Otro, y reconoce que el Absoluto es Dios, no la religión, y a Dios nunca lo poseemos ni lo conocemos de manera plena, en tanto en cuanto estemos en este mundo. Como la religión tiene una dimensión moral puede sentirse tentada a invadir terrenos que no le corresponden –la ética como estructura y como actitud de la persona es distinta de la religión y

¹⁷ J. M. ARTADI, "Religión y moral: variaciones sobre...", 364.

tiene su propia entidad- y querer dictaminar y absolutizarse sin el respeto debido a la ética.

En consecuencia, vamos a precisar lo que significa la autonomía de la ética y de la religión, dejando para más adelante la cuestión de fondo (autonomía-heteronomía).

1. LA ÉTICA ES ÉTICA Y NO NECESITA DE LA RELIGIÓN

La autonomía de la ética es un hecho desde Espinosa, Hume y Kant. La autonomía que defiende Kant, al ser una ética sin metafísica, no necesita de la religión ni de Dios, sino que por el contrario, es la ética la que postula la existencia de Dios.

Aranguren entiende perfectamente la autonomía de la ética y tiene en cuenta el principio antropológico o psicológico de la ética, el principio sociológico, el principio metafísico, etc¹⁸. La ética es ética. Y como el concepto de bien moral depende del concepto metafísico de bien, la ética se fundamenta en la metafísica y está abierta a la religión. El bien moral no es independiente del bien metafísico, pero la ética se monta sobre el concepto de *ratio* que es la norma próxima de moralidad¹⁹. La ética no necesita de la religión. No se independiza de Dios en cuanto creador y fundamento del ser y del bien -porque la ética se fundamenta en la metafísica-, pero no necesita de Dios como legislador.

¹⁸ La primera parte de su *Ética* la dedica a "Los principios de la Ética".

¹⁹ "Regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna" (*Sum. Theol.*, I-II, 21, 1). Citado en J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 100.

A. Cortina entiende la ética autónomamente y no la fundamenta en la metafísica, sino en las acciones comunicativas y en el hecho de la argumentación²⁰.

En los tiempos que corren, las sociedades avanzadas —o sociedades con democracia liberal— hemos accedido a un nivel de desarrollo de la conciencia moral llamado “postconvencional”, que nos exige no tener por justa una norma si no están dispuestos a darle su consentimiento todos los afectados por ella, después de haber participado en un diálogo sobre ella, celebrado en condiciones de simetría, y en el que la razón para dar el consentimiento por parte de todos es que están convencidos de que la norma satisface intereses universalizables, y no particulares o grupales²¹.

En conclusión: la ética tiene sus propios principios, su método y su razón de ser, y no necesita de la religión. No existe una conexión absolutamente necesaria entre ética y religión: hay formas válidas de moral sin referencia a Dios y el ser humano puede experimentar la obligatoriedad de los valores morales sin conocer a Dios²². Otra cosa será la conveniencia de abrirse a la religión, pero en principio la ética no tiene por qué tener una dimensión religiosa.

²⁰ Cfr. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

²¹ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, 30.

²² Para quien no entienda el ser y el bien sin un Ser y Bien originarios, Dios aparecerá como su fundamento último, pero la ética es autónoma y racional. La religión, sin ser necesaria, puede ayudar —también a veces obstaculizar— a conocer lo bueno y a hacer más practicable lo justo. En todo caso, la moralidad arreligiosa no es inmoralidad. Cfr. H. DELFOR MANDRIONI, “Religión, ética y estética”, en GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta 1993, 201-202. Más adelante reflexionaremos sobre las aportaciones que la religión puede hacer a la ética.

La religión, en cambio, en cuanto que abarca todas las dimensiones de la vida humana, sí debe tener una dimensión moral²³.

Esta autosuficiencia de la ética ha sido aceptada en la teología moral católica en tanto en cuanto se ha ido aceptando el reto de la modernidad en la recepción de la filosofía de la razón práctica de Kant. M. Vidal constata que “la exigencia crítica de la autonomía constituye el pilar sobre el que pretende apoyarse la ética teológica”²⁴. Aún más: que no se puede hacer un discurso moral válido y convincente sin asumir los postulados de la autonomía y de la criticidad. La sombra de Kant y de Hume alcanza a cuantos reflexionan sobre ética²⁵.

Si bien hay que añadir que desde el punto de vista creyente, reconociendo todo lo anterior, se ve la ética sin religión como algo no del todo completo, no porque le falte nada a la ética, sino porque el hombre sin Dios no alcanza su plenitud²⁶.

En el fondo late la convicción de que la antropología teológica es la plenitud de la ontología de la persona²⁷ o que la verdad moral

²³ En este sentido la ética no necesita de la religión, pero la religión sí necesita de la ética: M. VIDAL, “La moral cristiana hoy”, en *Iglesia viva* 155 (1991) 512-513.

²⁴ *Nueva moral fundamental...*, 524. El autor señala en el mismo lugar cómo la Teología moral ha aceptado el diálogo con corrientes de pensamientos cercanas a planteamientos humanistas: vitalismo (Bergson, Ortega y Gasset), ética de los valores (Hartmann, Scheler), existencialismo (Marcel), personalismo (Buber, Mounier), filosofía reflexiva (Levinas, Ricoeur), etc.

²⁵ *Ibíd.*, 742.

²⁶ En algún caso, sin negar la autonomía de la ética filosófica, se llega a afirmar que ésta no sería adecuada más que en el supuesto de que el hombre se encontrara en situación de naturaleza pura (Cfr. A. LÉONARD, *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Madrid, BAC, 1997, 348).

²⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 216-222.

filosófica alcanza su plenitud en la verdad moral de la teología y ésta necesita de aquella como disposición previa, como concreción y como mediación de la razón²⁸. Se trata de mantener el equilibrio entre la salvación (plenitud de sentido) que sólo puede venir de Dios y la legitimidad y suficiencia de sentido de la razón moral.

Esto quiere decir que para la teología católica la moralidad humana tiene su propia consistencia²⁹: la gracia no anula, sino que supone la naturaleza; lo humano, previamente al advenimiento de lo cristiano, tiene sus leyes propias y autónomas³⁰. Desde la teología se le puede llamar “cristianismo implícito”, pero eso no merma su autonomía. Esto quiere decir que la ética cristiana ha de contar con la previa autonomía de la eticidad humana.

El orden natural –señala M. Vidal-, al ser creación de Dios traduce una normatividad “teológica” (Fuchs habla de la “teología del derecho natural”)³¹; la Sagrada Escritura opta por una “ética munda-

²⁸ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 846.

²⁹ La razón moral da lo que puede dar. Como a una planta nadie la desprecia porque da sus frutos propios, pero injertada puede dar otros frutos. Pero el injerto no es capaz de dar ningún fruto.

³⁰ La Encíclica *Fides et Ratio* reconoce que la teología moral presupone la filosofía moral: “La recuperación de la filosofía es urgente para la comprensión de la fe, relativa a la actuación de los creyentes” (n. 98); la teología moral debe recurrir a la ética filosófica orientada a la verdad y el bien. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien (n. 98). La teología moral necesita además de la filosofía moral porque el Evangelio propone principios generales de conducta cristiana, y para aplicarlos a las situaciones concretas de la vida individual y social el cristiano debe emplear a fondo su conciencia y su razonamiento. (n. 68).

³¹ M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, 104. En esta orientación de Fuchs puede citarse también K. Rahner y E. Schillebeeckx. De éste último puede verse el capítulo “La ley natural y en orden de la salvación”, en *Dios y el hombre*, Salamanca, Sígueme, 1969, 304-328.

na” y en la Revelación cristiana puede constatarse una “ley natural”. Y concluye: la normatividad humana se puede comprender como un camino o preámbulo hacia la plenitud moral cristiana, como un lugar de verificación de la moral cristiana, como mediación de la moral cristiana, como mediación del compromiso ético inherente a la fe cristiana. Así el mundo se convierte en lugar teológico³².

En conclusión: la ética se sabe y se siente autosuficiente con respecto a la religión, y ésta –la teología moral católica en nuestro caso- necesita de la ética autónoma y racional como preámbulo, verificación y mediación de sí misma. Difícilmente se puede reconocer mejor la autonomía y el valor de la ética. Sin ella la religión no tendría una dimensión que le es fundamental.

2. LA RELIGIÓN TIENE UNA DIMENSIÓN ÉTICA

La religión es religión: ni se puede reducir a ética ni puede prescindir de ella. Las religiones se preocupan por la moralidad de sus adeptos y todas han segregado una moral. Gómez Caffarena se opone a la reducción de lo religioso a lo ético y lo argumenta:

Un sistema religioso es más amplio; tiene específicos modos expresivos de índole simbólica, en los que, junto a creencias y en relación con ellas, incluye prescripciones de pautas rituales. Pero es innegable que contiene también prescripciones que no son ya rituales, sino que están referidas a aspectos generales del comportamiento humano, sobre todo social. Tales pautas podrían ser no sacrales, sino profanas; son de naturaleza ética, aunque en el sistema que es la religión están afectadas de

³² M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 855-856.

la sacralidad que lo caracteriza y entran así a formar parte de su conjunto³³.

Dejando a un lado el reconocimiento de la autonomía de la ética (prescripciones no sacrales sino profanas), hemos de notar que atribuye a la religión tres elementos irrenunciables: creencias, ritos y comportamientos morales.

Y eso vale para el cristianismo, a juicio de M. Vidal:

El cristianismo no es esencialmente una moral. No pertenece siquiera al tipo de religiones, que, como el budismo, funcionan a modo de “sabidurías morales”. El cristianismo es fundamentalmente un ámbito de sentido trascendente (fe) y de celebración religiosa (simbólica sacramental).

Sin embargo, al cristianismo le corresponde como un elemento imprescindible el realizar una praxis histórica en coherencia con la fe y con la celebración puntual [...]

Si la fe y la celebración religiosa exigen el compromiso transformativo intramundano, la moral vivida del cristianismo no es otra cosa que la *mediación práctica* de esa fe y de esa celebración. A lo largo de la historia, los cristianos han realizado de diversos modos, ese empeño moral, que ha transformado sus propias vidas y ha transformado el mundo sobre el que ejercían influjo³⁴.

Al distinguir la religión de la ética no queremos llegar a la contraposición de que la religión se ocupa del más allá, se desentiende del hombre y sus problemas o se rige por los Mandamientos y no por la razón. En el caso del cristianismo, como hemos visto en otro lugar, ni el pensar en el más allá lleva consigo desentenderse del más acá, ni relacionarse con Dios, olvidar al hombre. El Dios cristiano,

³³ J. GÓMEZ CAFFARENA, “Religión y ética”, en *Isegoría* 15 (1997) 228.

³⁴ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 557.

como pone de manifiesto la encarnación, es un Dios del y para el hombre, que se ha hecho hombre y ha hecho el centro de su mensaje el Reino de Dios, que empieza ya aquí y que hay que hacer aquí y ahora.

Tampoco la autonomía de la religión quiere decir que ésta pueda ser contraria a valores compartidos como la dignidad de la persona o los derechos humanos. El fanatismo y el fundamentalismo no pueden tener ningún reconocimiento ni autonomía. La religión no puede desentenderse de la justicia o, en terminología de A. Cortina, de la ética de mínimos. Y, a partir de ahí, cualquier enriquecimiento de valores, principios y normas, nuevas propuestas de contenidos o fundamentación de los mismos, sean bienvenidos al debate y la discusión para seguir avanzando.

Que ésa es, a fin de cuentas, la tarea de las religiones, la de abrir caminos a la vida plena, exigiendo a quien corresponda justicia para los injustamente tratados, haciendo la justicia cuando aquellos a quienes corresponde hacen oídos sordos, dando gratuitamente lo que sólo graciosamente puede ser dado. No se trata con esto de reclamar exclusividad, porque el ámbito de las asociaciones solidarias crece afortunadamente, eso sí de recordar que éste es el sentido por el que nacieron las religiones, el sentido por el que importa seguir contando sus parábolas, el sentido sin el que pierden sabor. Y si la sal se vuelve insípida, ¿quién le devolverá el sabor? De nada sirve ya, sino para ser pisada y olvidada³⁵.

Pero la religión es sobre todo y fundamentalmente relación con el Misterio, encuentro con Dios. A. Cortina es consciente de lo que es la religión y de lo que no puede prescindir si no quiere que la

³⁵ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 165.

sal se vuelva insípida: ofrecer y regalar la gracia, recuperar la interioridad, y no renunciar al misterio³⁶.

Interioridad y misterio como dimensiones de la vida humana han de ser pilares fundamentales para el diálogo posible entre ética y religión. También son dimensiones fundamentales de la religión. La secularización, en cambio, trae consigo el dar valor a la religión por lo que pueda aportar a la humanización de este mundo, por su utilidad mundana y moral, y no es malo que la religión presente su derecho de ciudadanía porque sirve a la humanidad. Pero la religión no puede olvidar que su verdadera originalidad está en la interioridad y el misterio; más allá de “utilidades”, esa es su más importante aportación.

Un ejemplo de cómo la religión puede olvidarse de lo religioso lo encontramos cuando J. J. Tamayo enumera y explica las tareas de las religiones: las religiones han de ocuparse de la defensa de la igualdad de los seres humanos contra la discriminación, de la defensa de la vida de los seres humanos y de la naturaleza, del diálogo de civilizaciones, del compromiso por la paz entre las naciones y las religiones, de la creación de redes de solidaridad interhumana, del derecho a la desobediencia, la rebelión y deber de insurrección, etc³⁷.

³⁶ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 181.

³⁷ También de la interculturalidad, de la práctica de la tolerancia, del respeto a los no creyentes, del respeto a la autonomía de las realidades temporales, democracia y derechos humanos en las religiones, de ecumenismo de la compasión y un ecumenismo crítico, contra el fatalismo y a favor de la esperanza y de la utopía. Cfr. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, 277-308.

La pregunta es si todas esas tareas no pueden ser igualmente las de una ONG, o cualquier otro grupo social. Todo eso puede ser entendido como religioso, porque la causa de Dios no es distinta de la del hombre, pero la religión no es sólo eso³⁸.

Y como contraste podemos traer a un teólogo de la liberación, nada sospechoso de olvidarse de los problemas humanos y nada afectado de espiritualismo desencarnado: L. Boff.

Las religiones son las grandes gestoras de esperanza, las creadoras de los grandes sueños, de integración, de salvación, de un destino trascendente del ser humano y del universo. Todas ellas reafirman el futuro de la vida contra la cruel evidencia de la muerte. Las religiones trabajan con valores y anuncian siempre el Supremo Valor.

La espiritualidad y la mística subyacen a los discursos éticos, portadores de valores, de normas y actitudes fundamentales. Sin ellas, la ética se convierte en un frío código de preceptos y las distintas morales, en procesos de control social y de domesticación cultural.³⁹

En la página anterior explica Boff lo que significan espiritualidad y mística. Espiritualidad es la actitud por la que el ser humano se siente ligado al todo, al Hilo conductor que liga y religa todas las cosas y ante el que se siente llamado a dialogar y entrar en comunión. Lo llama Fuente originaria de todas las cosas, Misterio del mundo o Dios. Mística es el sentir que acoge e interioriza el Misterio. Creer en Dios es afirmar que la vida tiene sentido. Lo místico se fun-

³⁸ Este es el planteamiento que gustaría a E. Guisán: "Mucha, en cambio, parece ser la ganancia si unos cuantos éticos "religiosos" se deciden, de una vez por todas a confesar que lo que aman en la religión que defienden, es el "atractivo ético" que sin duda emana de determinadas religiones y otras manifestaciones culturales, pero que es específico, autónomo, propio de hombres, no de dioses" (*Ética sin religión*, 18-19).

³⁹ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 91.

da en el sentir a Dios y lleva consigo renunciar a intereses menores, a realizar sacrificios personales y a seguir la llamada ética de su conciencia y responder a los llamamientos de la realidad herida.

La religión tiene, pues, una entraña ética, pero es religión. La religión lleva consigo pensar en Dios, hablar de Dios y hablar con Dios, y vivir, en el mundo y con los otros, de una manera determinada como parte de esa relación con Dios. Todo viene enmarcado en la relación con Dios –religación, en términos zubirianos, alianza, en términos bíblicos-.

La misión de la Iglesia Católica se entiende como un triple ministerio: profesar, proclamar, pensar, transmitir la fe (ministerio de la Palabra), celebrar la fe (culto, liturgia) y hacerla realidad en el mundo mediante el compromiso y la acción al servicio de los hombres (ministerio del Servicio o de la Caridad).

La religión, por tanto, lleva consigo el creer, celebrar y vivir de acuerdo a la fe proclamada y celebrada. Por tanto lo moral es una parte de la religión y una parte a la que la religión no puede renunciar. Por eso no podemos hablar de la autonomía de la religión en el mismo sentido que hablamos de autonomía de la ética. Los partidarios de la ética de la fe no entienden que la ética sea autónoma respecto a la religión, pero los partidarios de la autonomía moral en contexto cristiano sí lo entienden, y lo que hacen es integrar la ética en su experiencia religiosa, pero no desvirtuándola, sino dando racionalidad y “mundanidad” a la experiencia religiosa. M. Vidal, en

concreto, habla de la comprensión de la “normatividad moral” humana como preámbulo, horizonte y contenido de la ética cristiana⁴⁰.

En todo caso ética y religión son autónomas, tienen su propia identidad y su propio quehacer, pero en principio, si cabe pensar la ética sin religión, no cabe pensar la religión sin ética.

C. ESTÁN ABIERTAS MUTUAMENTE

Una vez afirmado que ética y religión son distintas y autónomas tenemos que considerar si es posible entre ellas alguna relación y de qué tipo. La autonomía no exige inexorablemente que estén totalmente separadas y menos que se absoluticen o autoidolatren. La religión, ya hemos dicho que no puede prescindir de la ética, ésta, en cambio puede ser pensada sin la religión, pero eso no contradice que esté abierta a ella.

Lo primero que nos encontramos son dos hechos que apuntan, al menos, a la no separación total entre ética y religión: por una parte, las personas religiosas descubren valores e imperativos morales en su fe, y por otra, entre los que se desentienden de la religión y de principios absolutos, en algunos casos se sienten moralmente – podría decirse “religiosamente”- indignados, porque entiende la obligación moral como algo intocable, casi sagrado⁴¹.

⁴⁰ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 854.

⁴¹ “Ocurre que algunas personas que podrían contarse entre las más “religiosamente” morales de nuestra época son precisamente las que, en teoría, rechazan con más ahínco el nexo entre religión y moral, denuncian los principios morales “convencionales”, “tradicionales” y “absolutos”, e insisten en que no se sienten ligadas por una moral a base de normas tajantes. Pero cuando se toca el tema de la guerra o de la raza, por ejemplo, no ceden ante nadie en cuanto a sentirse

En el terreno del pensamiento ya vimos cómo para Aranguren el esfuerzo ético se abre a la religiosidad y la actitud religiosa fructifica en acción moral. No se trata ya de que no estén separadas, sino de que tienen una relación.

Los valores religiosos y éticos son distintos e irreductibles, pero no separables: Dios se deja sentir como Santo, como Valor supremo y el Bien último del hombre. El hombre religioso llegará a descubrir que los valores e imperativos son para él una presencia de Dios; y, por otra parte, sentirá que su actitud religiosa deberá desdoblarse en un comportamiento histórico que testimonie y corporeice su trascendencia y su amor a Dios⁴².

La religión necesita de la ética como mediación para la vida y la acción, pero también puede ayudarle a evitar la heteronomía, el rigorismo, la justificación del orden establecido, el fideísmo ético (convicciones sin justificaciones ni explicaciones), fundamentalismo intransigente, adoctrinamiento que convierta la moral en represión. Aparte de la racionalidad necesaria ante todo aspecto religioso, la “racionalidad” ética (sentimientos, razón y comunicación) puede ser crítica y hacer transparentes los aspectos éticos de la religión⁴³.

La ética, por su parte, parece apuntar más allá de sí misma. Ya Kant, desde la ética, acabó postulando la libertad, la existencia

moralmente –es decir, religiosamente- indignadas. La guerra y la injusticia son absolutamente malas y van contra la naturaleza misma de las cosas” (A. M. GREELEY, *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1974, 236).

⁴² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión...*, 136.

⁴³ Para A. CORTINA las éticas de máximos –las religiosas entre ellas- han de purificarse desde la ética de mínimos (*Alianza y contrato...*, 141-142), o lo que es lo mismo purificar la religión desde la ética.

de Dios y la inmortalidad del alma. Sin esos postulados, quizá, lo que debo hacer no acabe de encontrar su sentido.

Por eso nos parece que debe haber una relación entre ética y religión “muy cercana” que puede redundar en beneficio de ambas⁴⁴.

C. 1. ÉTICA ABIERTA A LA RELIGIÓN

No podemos hablar de la apertura de la ética a la religión sin recordar a Aranguren⁴⁵, que es, de los autores de referencia, quien más claramente ha defendido esta apertura. Y lo ha hecho analizando cinco aspectos en los que la ética se manifiesta abierta a la religión, o quizá más bien, que la ética necesita de la religión.

1. Por la menesterosidad humana, porque el hombre no puede hacer el bien (Lutero) y porque el cumplimiento de las normas morales no hacen feliz al hombre (Pablo, para quien todo es basura comparado con el conocimiento de Jesucristo, Flp 3, 5-11). Aunque

⁴⁴ “Las religiones han tenido y tienen una “entraña ética”, expresada de muchas maneras, algunas muy toscas, otras depuradas. Por su parte, la Ética lleva también siempre en su fondo un enigma religioso. Si esto es así, la relación de ambas debe entenderse, aun manteniendo su distinción, como muy cercana. Lo cual, además de ventajas teóricas, tiene una práctica de notable importancia, pues asegura algo muy bueno para el futuro de la Humanidad: que las religiones irán desactivando agresividades fanáticas al reconocer la convergencia ética; y que, por su parte la mentalidad ilustrada irá deponiendo sus retos de recelo anti-religioso. De ello resultaría un creciente y benéfico frente ético común” (J. GÓMEZ CAFFARENA, “Religión y ética”, en *Isegoría* 15 (1997) 240).

⁴⁵ Ya recordamos al exponer su pensamiento con más detalle sus explicaciones sobre la apertura de la ética a la religión que ahora sintetizamos. Y su expresión tanta veces citada: “Toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella, como veremos al final de estas reflexiones. Y, por su parte, la actitud religiosa fructifica en acción moral, en buenas obras” (*Ética*, 104) .

se reconozca al hombre la capacidad de una buena conducta, nunca la bienaventuranza podrá pensarse a su alcance.

2. Porque una ética que quiera ser a toda costa autónoma es meramente formal⁴⁶. Aranguren se fija en Santo Tomás para quien los contenidos morales más allá de la *sindéresis* proceden de la teología natural o de la religión. No cabe duda que hoy podemos hablar de la dignidad humana, de los derechos humanos y de valores como la libertad, la igualdad o la solidaridad, pero ¿no nos falta mucho por concretar todavía en cuanto a los contenidos?.

3. Porque la felicidad como contemplación sólo puede encontrarse en Dios y la ética sólo puede preparar a la visión de Dios desde lejos⁴⁷. Y porque la felicidad como perfección, aquello que hace feliz al hombre, no está en el hombre sino en Dios⁴⁸.

4. Porque la esperanza, -más allá de las esperanzas concretas lo que el hombre espera es la felicidad- apunta a la *beatitudo* que está más allá de nuestro poder⁴⁹.

5. Porque el amor, -que como “apetición” y “querencia” es una estructura fundamental de la existencia- es tendencia de lo inferior a lo superior (*eros*), amar mejor que ser amado (*filía*), no llega a su plenitud hasta el *agape*, que es el amor de Dios.

Aranguren ha echado mano de conceptos cristianos y podemos decir que es un creyente que hace filosofía, pero su reflexión no

⁴⁶ J. L. ARANGUREN, *Ética...*, 191.

⁴⁷ J. L. ARANGUREN, *Ética...*, 169.

⁴⁸ J. L. ARANGUREN, *Ética...*, 174.

⁴⁹ J. L. ARANGUREN, *Ética...*, 225.

parte de la fe, sino de las estructuras del hombre. ¿Es un prejuicio que condiciona su afirmación de que la ética está abierta a la religión? Puede serlo, pero ¿es menos legítimo ese prejuicio que el que excluye esa posibilidad de apertura? En todo caso la felicidad, la esperanza y el amor son realidades que están ahí y apuntan a lo trascendente.

Un planteamiento clásico en la filosofía cristiana, desde S. Agustín, es que la felicidad sólo es posible en Dios⁵⁰. El bien moral es el perfeccionamiento de la naturaleza, y el fin de la naturaleza, la felicidad. Dios es el fin último de la creación y al que buscamos en nuestras decisiones morales.

Felicidad es el estado de satisfacción que se sigue de la posesión de un objeto o bien capaz de llenar las facultades características del hombre de manera permanente⁵¹.

La ruta de la felicidad coincide con la ruta de la perfección y el bien. Y esta es precisamente la razón de ser de la ética: ayudar a la voluntad a encontrar y elegir el bien honesto, la perfección de la naturaleza, la felicidad.

¿Dónde está la felicidad? Para la filosofía cristiana Dios es el objeto de la perfección y la felicidad, es el ser necesario porque sin Él no es posible la felicidad, y suficiente porque sacia las aspiraciones del hombre: es la Verdad –objeto de la inteligencia- y el Bien –objeto de la voluntad-. Muchos hombres piensan que la ciencia y la

⁵⁰ Es de todos conocido el texto de San Agustín: “Nos hiciste Señor para Ti, e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en Ti”.

⁵¹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 101.

técnica puede sustituir a Dios como objeto supremo de la perfección y felicidad humanas. Para el marxismo la felicidad será una conquista del trabajo humano que acabará con las necesidades materiales y promoverá los bienes morales y espirituales para todos dando satisfacción a todas las tendencias del hombre en la historia⁵². Pero ¿puede el hombre ser feliz si no se libra de la muerte?

Una vez establecido que el fin del hombre es la felicidad – “estado de satisfacción permanente”- y que ésta no es posible en este mundo –el fin del hombre es trascendente y en última instancia es Dios-, Yurre sale del hombre y se sitúa “en el vértice de la creación, para considerar el universo y la naturaleza humana desde el punto de vista del autor de naturaleza”⁵³. Aquí, de la mano de la escolástica, aparece la visión cristiana del mundo como presupuesto de toda la reflexión: el fin trascendente del hombre o la consumación de la “*intentio naturae*” es Dios porque así fue establecido por la intención divina desde el principio. El fin último de toda la creación - como “*finis cui*”- no puede ser otro que Dios mismo porque un Dios infinito no puede proponerse, al crear, realizar un fin último distinto de sí mismo. Y el fin último de la creación –como “*finis qui*”- es la gloria objetiva de Dios⁵⁴: el conocimiento de su ser y la alabanza de ese ser.

⁵² G. R. DE YURRE, *Ética...*, 104-118.

⁵³ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 118.

⁵⁴ “*Clara notitia cum laude*” en la terminología tomista. G. R. DE YURRE, *Ética...*, 121.

Yurre no ha planteado la apertura de la ética a la religión expresamente como cuestión, pero su ética es impensable sin Dios como autor de la naturaleza y como horizonte de la misma hacia quien todo tiende: sólo Dios es capaz de saciar el corazón humano porque sólo es el Bien Supremo del hombre.

Planteada la ética como búsqueda de la felicidad, lo realmente discutible es el concepto de felicidad y si efectivamente sólo es Dios el Bien Supremo quien puede hacer feliz a toda persona. Ahí surge el conflicto con las éticas laicistas.

E. Guisán, seguidora de Hume y Mill, critica la noción truca de felicidad de Santo Tomás, porque es la felicidad ordenada por Dios incompatible con nuestra noción de felicidad⁵⁵, y tampoco está de acuerdo con la de Kant⁵⁶. Entiende que la felicidad es fruto del esfuerzo personal, que es de este mundo y que incluye compaginar la felicidad propia con la felicidad ajena (felicidad solidaria)⁵⁷. Su idea de felicidad es hedonista, pero excluyendo el placer como bien absoluto. Su idea de felicidad nada tiene que ver con la idea escolástica de felicidad, salvo que no es posible ser feliz sin vivir honestamente, ni vivir honestamente sin ser feliz⁵⁸. Pero tampoco el “vivir honestamente” significa lo mismo en los dos casos.

Por supuesto que Dios no tiene nada que ver con la felicidad:

⁵⁵ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 110.

⁵⁶ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 117-118.

⁵⁷ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 120-140.

⁵⁸ E. GUIÁN, *Ética sin religión...*, 122.

Si existiese Dios, un Dios bueno de verdad por definición del término, el *manifiesto hedonista* sería felizmente innecesario porque el dolor, la soledad, la carencia de poderes no existirían. [...] Un Dios mínimamente benevolente por lo menos sometería a votación el Poder absoluto. Un Dios máximamente benevolente, tal vez, abdicaría del trono y se sometería a cuando menos una monarquía parlamentaria. Un Dios realmente Dios, por definición del término, se encontraría auto-contradictorio y crearía un mundo de Dioses todos igualmente poderosos, todos igualmente justos, todos igualmente sabios, todos igualmente...⁵⁹

La felicidad es incompatible con estar sometido ni a Dios ni a nadie⁶⁰ y sólo nosotros sabemos en qué consiste.

La felicidad como *criterio último* significa poner fin a la perplejidad y a la pedantería ociosa de quienes niegan certidumbre alguna y prefieren sembrar dudas y confusión a reconocer evidencias. Sacerdotes y sacerdotisas de dioses insaciables, guardadores de ritos mutiladores, nos siguen gritando nuestra pequeñez, nuestra finitud, nuestra precariedad, la limitación de nuestras capacidades racionales para discernir y elegir nuestro modelo de vida.

Son feriantes enronquecidos que venden mercancía barata en mal estado. Se levantan sobre púlpitos a proclamar su evangelio, a anunciar su “salvación”. No permiten que nos miremos los unos a los otros con serenidad y, sobre todo, que nos miremos a nosotros mismos, que nos auscultemos. Todo se ha de hacer por *real decreto* y hasta se atreven a imponernos *su* felicidad porque somos incapaces, según ellos estiman, de alcanzar por nosotros nada valioso o válido⁶¹.

Hay un conflicto evidente para E. Guisán entre la felicidad que nos quieren imponer, “su felicidad”, y “nuestra felicidad”. Y de ningun-

⁵⁹ E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990, 103.

⁶⁰ “El hedonismo es una doctrina ambiciosa y como desea el *mayor goce* posible para todos y cada uno de los miembros de la comunidad humana (e incluso para todos los seres sintientes) no puede tolerar como moralmente admisible o deseable que un hombre esté supeditado, subordinado, sujeto, atado a otro hombre” (*Manifiesto hedonista*, 110)

⁶¹ E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista*, 137.

na manera puede entender que la felicidad sea algo que nosotros no conocemos o decidimos incluso.

Si el conflicto es entre felicidad subjetiva y felicidad objetiva, podríamos recurrir a J. A. Marina, que por cierto hace otra interpretación de Santo Tomás:

En el suelo firme de la felicidad objetiva, cada sujeto deberá buscar su felicidad personal, de la que no se puede desconocer su componente sentimental. La felicidad pertenece al reino de la experiencia frutiva, que incluye lo placentero, interesante, bello, estimulante y alegre. Identificar la felicidad con el placer físico es una salida demasiado tosca. Pensar que no tiene ninguna relación es una salida demasiado ciega. Tomás de Aquino lo dijo con gran sensatez: “Lo óptimo para los seres humanos ha de ser algún tipo de delectación”. Todo el problema está en averiguar, si es que se puede, cuál es ese placer en que consiste lo óptimo para el hombre⁶².

Un poco más adelante proclama que la felicidad consiste en vivir inteligentemente, y como la inteligencia del hombre es creadora, “la felicidad es vivir creadoramente”⁶³.

¿De verdad en eso consiste la felicidad? ¿Y en ese vivir creadoramente se acaba la inquietud del hombre, y su ansia de futuro y supervivencia? Me parece que si no se reduce la felicidad a pasar un buen rato, no va mucho más allá de vivir a gusto. No se puede olvidar que es cada sujeto quien busca la felicidad, con su razón, sus gustos, sus sentimientos, su historia personal; sin esto la felicidad resultante no merecería ese nombre. Pero si eso es todo lo que cabe

⁶² J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, 160.

⁶³ J. A. MARINA, *Ética para náufragos...*, 162.

esperar, no se está explicando en profundidad la inquietud y el esperar radical del hombre.

El esperar humano no puede callarse sin más ante la muerte y ante el sentido de la historia; un sentido que no puede ser otro que un porvenir metahistórico, que no puede ser conquista del hombre, y ante el cual el hombre no puede más que esperarlo y recibirlo como Gracia absoluta⁶⁴.

La inquietud radical nos ayuda, entonces, a comprender mejor la exigencia moral. Aquel “mayor que yo” que vive en el fondo del hombre y es capaz de imponerle *absolutamente* la voz de la conciencia, no es ningún factor pulsional, “es un atrayente”, *la inexauribilidad del valer* siempre presente –atemáticamente-, que no relativiza los valores concretos sino *para absolutizar su conjunto jerárquico*⁶⁵.

Para Caffarena la inquietud radical y la exigencia moral (capítulos 7 y 8 de su *Metafísica Fundamental*) son dos verdaderas vivencias metafísicas que ponen de manifiesto que la persona no se puede reducir a una explicación simplemente científica; en el fondo son una apertura a Dios.

De hecho más que discutir de la apertura de la ética a la religión hemos acabado hablando de la apertura del hombre a lo trascendente, del sentido de la vida o de la muerte, del misterio que es el hombre para sí mismo y que puede encontrar legítimamente respuesta en Dios. O también en otros casos puede no encontrarse con

⁶⁴ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 277. Los capítulos 9 y 10 los dedica al análisis de la muerte y el sentido de la vida y el devenir histórico y su sentido.

⁶⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, 207.

nada. Al fin y al cabo la ética es una estructura humana y una actitud humana, y participa de la apertura del ser humano a lo trascendente, que unas filosofías entienden y otras no.

A. Cortina, centrada estrictamente en la cuestión ética, entiende que la ética laica no hace referencia explícita a Dios, ni a favor, ni en contra, no niega que al margen de la religión se puedan encontrar un fundamento racional a la ética, ni cierra la ética a lo trascendente, sino que la deja abierta a la religión⁶⁶. No se plantea si la felicidad es o no cuestión simplemente humana, ni si este mundo es capaz o no de saciar las aspiraciones humanas. La felicidad la plantea como una posibilidad a la que invitan distintas propuestas éticas (éticas de máximos) o el terreno de juego de las éticas de máximos.

Su ética de mínimos se mueve en el terreno de la justicia: exigencias mínimas comunes para todos los ciudadanos. Las éticas de máximos son las que aconsejan –no exigen-, asesoran, invitan cómo llegar a la felicidad⁶⁷. La ética de mínimos se alimenta desde los máximos porque quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos. Las éticas de máximos se purifican desde la de mínimos (no se puede olvidar la justicia con la coartada de la caridad)⁶⁸. Una y otra en cierta manera se necesi-

⁶⁶ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 139.

⁶⁷ A. CORTINA, *Ética de la sociedad civil...*, 57.

⁶⁸ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 143.

tan, o al menos están en relación mutua. La primera, sin las propuestas de felicidad, sería demasiado pobre y no adecuada a las necesidades humanas.

Lo que pretende A. Cortina sobre todo es asegurar una ética que pueda ser compartida por todos, creyentes y no creyentes, y a partir de ahí que cada uno aporte sus peculiaridades en un pluralismo enriquecedor, no en un politeísmo axiológico que destruya la base común de la convivencia. La ética se abre a la religión, si hay religión; son compatibles, pero no es una apertura necesaria en el sentido de que la ética necesite de la religión. La religión, como la ética de máximos vendría a completar –sería necesaria para- una ética de mínimos, pero ética de máximos no equivale a religión, pues no tiene por qué ser religiosa tampoco.

Quizá debiéramos precisar un poco más: cuando decimos que la ética está abierta a la religión o necesita de la religión lo que decimos en realidad es que la ética puede recibir mucho de la religión – también darle-, y que la ética no es que necesite ni para su justificación ni para su motivación o para su concreción en contenidos, pero sí que el hombre solamente con la ética no siempre encontrará el sentido a su vida o el horizonte de felicidad que añora. En este caso la ética se abre a la religión porque en sí misma no es capaz de saciar el corazón humano.

C.2. LA RELIGIÓN LLEVA CONSIGO LA ÉTICA

¿Deriva del comportamiento religioso necesariamente un comportamiento moral concreto? ¿Es auténtica una actitud religiosa de la que no se derive ninguna exigencia moral o a la que sean indiferentes los actos morales?

Fuera de las posturas laicistas no hay dificultad para entender que la religión lleva consigo una ética. Aranguren al mismo tiempo que hace hincapié en que la ética está abierta a la religión, afirma también que “la actitud religiosa fructifica en acción moral, en buenas obras”⁶⁹.

M. Vidal⁷⁰ y G. R. de Yurre tampoco justifican la ética desde la religión, sino desde las estructuras del ser humano o desde la naturaleza, pero evidentemente reconocen que la religión lleva consigo una moral. Gómez Caffarena habla de “entraña ética de las religiones” para indicar que lo moral es parte de la sustancia misma de lo religioso, es algo esencial, si bien su contenido material puede ser no religioso⁷¹.

⁶⁹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 104

⁷⁰ “La moral es una dimensión necesaria de la fe cristiana. En efecto, la fe sería un universo alienado y alienante si no tendiera a transformar la realidad de acuerdo con el horizonte significativo. La moral es un *momento* de la fe cristiana. [...] La moral cristiana es la mediación práxica o transformativa del creer” (M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Estella (Navarra)-Madrid, Verbo Divino-Paulinas, 1985, 44).

⁷¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, “Religión y ética”, en *Isegoría* 15 (1997) 236. Constata tres modos diversos de articulación de las actitudes religiosas y éticas: Religiones místicas: la relevancia ética es menos clara. Religiones sapienciales (Confucio): se les puede llamar religiones morales o humanismos morales teñidos de religiosidad. Religiones proféticas (monoteístas): su última referencia es el Misterio, se invoca a Dios, pero la más adecuada actitud religiosa no es la que se ex-

Para ver cómo la religión lleva consigo la ética tenemos que recurrir a los estudiosos de la religión, y en primer lugar al dato histórico:

La historia de las religiones obliga a afirmar que la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de la obligación moral o que lo sagrado está en su misma esencia éticamente cualificado⁷².

Y esto se debe fundamentalmente a dos razones:

1. A que la relación con lo divino es una relación totalizadora - implica a todo el hombre, inteligencia, voluntad, emotividad, libertad - que no puede dejar fuera de sí la acción del hombre y sus valores.

2. A que la relación con la divinidad es un hecho social y comporta la convicción de que las ordenaciones morales y jurídicas de la sociedad tienen origen divino, y por tanto, valor absoluto⁷³.

El Misterio (Dios) se presenta como el Valor objetivo, supremo y como Bien último; y se convierte en raíz de normatividad y en norma de obediencia⁷⁴. En las obligaciones que derivan de las religiones podemos distinguir normas relativas al culto y al mantenimiento de la

presa en el culto y el ritual sino en el ejercicio de la justicia interhumana y la compasión.

⁷² J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología...*, 1982, 162.

⁷³ En el mismo sentido: "En toda religión aparece una moral específica que tiene en Dios el criterio último, dado que la relación con Dios es totalizante y fortalece la dimensión colegial del individuo"[...]; y "el hecho religioso apunta siempre a un rearme moral en un orden social más justo y humano" (A. HERNÁNDEZ-SONSECA PÉREZ, "Fenomenología del hecho religioso", en V. MARTÍN PINDADO (coord.), *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, CCS, Madrid, 1995, 260-261).

⁷⁴ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 142.

comunidad, y normas que regulan el conjunto de la vida de los fieles⁷⁵.

A la hora de la moral concreta cada religión tiene sus propias justificaciones y fórmulas, que Martín Velasco resume en cuatro tipos principales:

1. Religiones que fundamentan la rectitud de las acciones humanas en su conformidad con un principio superior a los hombres y a los mismos dioses que rige la naturaleza y el devenir de todo lo que existe. El orden moral se confunde con el orden cósmico del que hombres y dioses forman parte. El *tao* chino, el *rita* védico... Moral de conformidad con el orden.

2. Religiones que fundamentan la ética en un mandamiento divino. Su cumplimiento hace al hombre justo y santo, como santo es el Señor de quien proceden los mandatos. Israel, Islam, Zaratustra. Moral de obediencia.

3. Religiones de orientación mística: el ideal de salvación consiste en la identificación del sujeto con el absoluto; los preceptos mora-

⁷⁵ M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid, Cristiandad, 1978, 148-150, antes de obligaciones y normas constata las consecuencias morales de la religión: la primera consecuencia moral del encuentro con lo sagrado es la de convertir el movimiento de trascendencia en un deber que se impone a la conciencia: lo sagrado nos dice que debemos ir más allá de todo encuentro terreno. La religión descubre al hombre que la realidad es misteriosa e implica la aceptación de la propia finitud. El segundo efecto moral de la aceptación de lo sagrado es el derrumbamiento de los ídolos: nada terreno puede ser divinizado ni absolutizado; ni hombres, ni cosas, ni ideologías. No se puede adorar al jefe, la nación, la raza... ni dar valor absoluto al propio concepto de Dios. Dios es absolutamente diferente y al tiempo *interior íntimo meo*. La tercera consecuencia ética de la apertura a lo sagrado es la compasión, la fraternidad en la contingencia. No podemos mirar a nadie con superioridad pues todos somos vecinos de la nada.

les son preparación del sujeto para esos estados en que consiste la liberación o salvación. La ética es como un camino ascético, vía purgativa que prepara la iluminación y la unión con la salvación religiosa: hinduismo, budismo. Moral de purificación y ascesis.

4. Cristianismo: la ética se funda en la voluntad divina expresada en los mandamientos, pero no son imposiciones externas al hombre sino consecuencia de la vida nueva que el creyente recibe por obra del Espíritu. Moral de caridad⁷⁶.

¿Qué ocurre cuando de la actitud religiosa no emana un comportamiento ético? Pueden ocurrir dos cosas: “o bien que la relación religiosa no ha sido personalizada, es decir, no arraiga y emerge del núcleo de la persona, o bien ha sido pervertida”⁷⁷. Es decir, o se trata de una actitud religiosa deficiente porque le falta un elemento fundamental –el relativo a la acción y los valores- o se trata de magia, no de religión. Porque no es extraño que el hombre a veces quiera utilizar a Dios para sus propios fines intramundanos y en lugar de respetar al prójimo quiera imponerle leyes y someterlo. No es nuevo eso de “ser como dioses” (Gn 3), sino una tentación permanente de todos, también de los grupos religiosos.

⁷⁶ J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral”, en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1459. Curiosamente varios años más tarde habla sólo de los tres primeros tipos, Cfr. “Religión y moral”, en *Isegoría* 10 (1994) 45. El cristianismo no rechaza la ética de mandamientos ni los efectos purgativos que preparen la unión con Dios, pero lo cristiano es el seguimiento de Cristo que es posible a partir de la nueva vida que se inicia en el bautismo. El Concilio Vaticano II señala que la teología moral católica “deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo” (OT 16).

⁷⁷ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión...*, 146.

A la apertura ética de la religión en sí misma que venimos señalando hemos de añadir un motivo no religioso, sino antropológico: la religión, simplemente por ser una actitud humana, lleva consigo una actitud ética.

La religión, la actitud religiosa, es también, necesariamente, como todo comportamiento inteligente y libre, constitutivamente moral, puesto que pertenece al *genus moris*⁷⁸.

Tanto la ética como estructura⁷⁹, como la ética como actitud, aparecen sin y con religión. Son una realidad humana. El hombre religioso integra la estructura y la actitud ética en su vida que es religiosa sin que por ello sufra merma o devaluación la ética. En todo caso la religión fortalecerá y motivará de manera más amplia la misma ética.

Pero hemos de preguntarnos también si la religión impone contenidos éticos propios, o lo que es lo mismo, si las normas morales vienen impuestas por la fe y son por ello ajenas a la racionalidad. Ya vimos las dos posturas en teología moral, los partidarios de la ética de la fe y los de la autonomía moral en contexto cristiano. Para los primeros los contenidos vienen dados por la fe con el consiguiente riesgo de heteronomía. Para los segundos los contenidos no son distintos, sí la motivación, o la referencia necesaria a Jesucristo como modelo y como motivación.

⁷⁸ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 103

⁷⁹ Terminología de Zubiri (distingue ética como estructura y como contenido) recogida por Aranguren, que habla también de ética como actitud (*Ética...*, 49 y 103).

Sin duda que la ética queda más valorada si se entiende que Dios es el sentido último para la vida del hombre, pero eso no exime al hombre de buscar los sentidos inmediatos que comporta su ser en el mundo. Dios es la salvación definitiva, pero la lucha de cada día contra el mal, el progreso humano y mundano no caen como llovidos del cielo. Si Dios es la respuesta última, no por eso elimina ni suplantada las penúltimas, que son las que el hombre debe buscar por sus propios medios⁸⁰.

Esto quiere decir que el hecho de que la ética venga impulsada y orientada desde la religión no ha de quitar autonomía, racionalidad, a la ética. La religión puede hacer que se formule el empeño ético intramundano desde el horizonte trascendente, introduce el comportamiento creyente en una cosmovisión nueva, la de la fe, incluso puede que despierte sensibilidades particulares ante el pobre, la injusticia, el valor de la vida, etc.⁸¹, pero nunca debe sustituir autonomía por heteronomía. Los problemas de fondo son los de la autonomía y heteronomía, y el de lo natural y lo sobrenatural que habremos de tratar con más detenimiento.

D. LO QUE SE PUEDEN APORTAR

Si ética y religión están abiertas cada una hacia la otra, eso significa que pueden enriquecerse mutuamente. A partir de la distinción que hemos establecido, entre otras cosas, lo primero que salta

⁸⁰ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 282-283.

⁸¹ M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, 45-46.

a la vista es que la religión da sentido a la vida del hombre y en ella la moral adquiere mayor trascendencia.

También hay que tener en cuenta que si la ética sin religión puede acabar fácilmente en poderes opresores que imponen su ley como única ley, la religión sin moral acaba en culto vacío, ritos muertos y puro sentimentalismo. Por ello unidas la religión y la ética pueden defenderse mejor de los totalitarismos, así como de las ideologías cifradas en el éxito, el hedonismo, el individualismo posesivo o el colectivismo que niega la libertad individual.

Sobre todo es importante que si ética y religión se unen podrán consolidar mejor la justicia, la paz, la libertad y el valor de la dignidad de la persona. Y, por supuesto, harán posible una ética planetaria compartida por todos: un programa mínimo de valores y normas que faciliten la convivencia pacífica entre las naciones⁸².

Veamos ahora un poco más despacio la aportación que cada una puede hacer a la otra.

D.1. APORTACIÓN DE LA ÉTICA A LA RELIGIÓN

La ética puede aportar a la religión un gran servicio de racionalidad y de autocrítica frente a los problemas de los hombres⁸³. La

⁸² H. DELFOR MANDRIONI, "Religión, ética y estética", 202-203.

⁸³ Podemos establecer una analogía entre la aportación de la ética a la religión y la de la Modernidad al cristianismo que M. Fraijó describe así: "Es difícil exagerar los beneficios que la religión cristiana ha recibido de la por ella denostada Modernidad. Hay que reconocerlo: fue el arrollador empuje de la Modernidad quien mitigó supersticiones, fanatismo e intolerancias cristianas; fue ella quien desmontó ingenuas e interesadas construcciones dogmáticas; fue ella quien desacralizó fetiches e insoportables fardos autoritarios; fue ella quien creó instrumentos de

religión necesita una buena dosis de racionalidad porque la seguridad que produce a veces la revelación y la cercanía de Dios corre el riesgo de hacer que se cierre sobre sí misma, sentirse autosuficiente, absolutizarse, etc. No es difícil confundir a Dios con la idea que nos hacemos de Él. Una religión sana agradecerá las críticas y exigencias racionales de la ética porque le ayudará a revisar sus propios criterios morales y a alejarse del fanatismo y falsos sobrenaturalismos que suelen esconder intereses más bajos.

En este sentido podemos estar de acuerdo con E. Guisán –lo recordamos más arriba- cuando pide a los católicos que vayan más a los tratados de moral y menos a las sagradas escrituras. Los católicos deben buscar la verdad con y como todos los hombres cuando tratan de cuestiones verdaderamente humanas. En las sagradas escrituras y los templos, los creyentes encontrarán lo que Dios ha manifestado también sobre el ser y el obrar humanos, y evidentemente que será muy valioso, pero no es imprescindible para conocer qué es bueno y qué es malo. Por otra parte a veces se corre el riesgo de confundir los propios intereses con la voz de Dios, por lo que será siempre bueno hacer un esfuerzo de racionalización y búsqueda compartida del bien y la verdad.

Para la ética no es necesaria la revelación, y si para la teología moral es fundamental la revelación, es imprescindible empezar

análisis crítico que, aplicados a las tradiciones judeocristianas, les otorgaron el rigor perdido y contribuyeron a su plausibilidad. Y fueron sus hombres más preclaros quienes, al convertir dichas tradiciones en el centro de su reflexión filosófico-teológica, acentuaron su dignidad y vigencia” (M. FRAIJÓ, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004, 121).

por la justificación última de la moralidad humana desde la misma estructura humana⁸⁴ y tener en cuenta las ciencias del hombre (sociología y psicología).

No hay alternativa posible. Porque ¿cómo va ser creíble la fe, la teología moral en este caso, si no responde a los interrogantes y estructuras del hombre?. ¿Cómo va ser pensable sino a partir del hombre? En la teología moral más tradicional ha sido fundamental el concepto de “naturaleza” como punto de encuentro entre la ética y la teología. Y “vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir de acuerdo con la inteligencia”⁸⁵.

U. Sánchez García⁸⁶ es muy claro en este sentido porque divide cada capítulo de su teología moral en tres partes: 1. Fundamento Antropológico. 2. Fundamento Bíblico. 3. Fundamento Eclesial. La ética cristiana no es ajena al misterio y el ser del hombre, ni le viene de fuera impuesta por capricho divino, y la razón, el diálogo, los sentimientos tienen mucho que decir.

La racionalidad nos alejará del fideísmo ético, del fundamentalismo intransigente, del adoctrinamiento heterónimo que impide el progreso de la sociedad y de las personas⁸⁷. La racionalidad ética es un filtro no sólo útil, sino también necesario.

⁸⁴ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*: 69-74. Por eso su *Ética de la persona* y su *Moral social* (volúmenes II y III de la *Moral de actitudes*) se fundamentan en la filosofía personalista que puede ser enriquecida con la perspectiva bíblica.

⁸⁵ J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, 213.

⁸⁶ U. SÁNCHEZ GARCÍA, *La opción del cristiano*, 3 vols., Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1984.

⁸⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 839. También *Retos morales...*, 103.

Y hablar de la racionalidad que la ética puede aportar a la religión no es olvidar algunos problemas: la razón humana no es infalible, y no es difícil que se deje llevar de la pasión, el pragmatismo o el materialismo de la sociedad de consumo; la comunicación y el diálogo, no pocas veces se convierte en intoxicación y anestesia de las conciencias que cambian valores fundamentales por la comodidad o el placer. Los problemas que pueda tener la razón humana no han de impedir nunca considerarla imprescindible para distinguir el bien y el mal y orientarse adecuadamente en la vida⁸⁸. Como tampoco habrá que olvidar que el ser humano además de la razón ha de contar con los sentimientos, el diálogo, etc.

A. Cortina al hablar de la relación entre la ética de mínimos y las éticas de máximos (las religiones entran aquí aunque no exclusivamente) nos recuerda que “los máximos han de purificarse desde los mínimos”:

En el caso del cristianismo, por ejemplo, el mandato del amor supone, como mínimo, hacer elecciones justas. Un buen número de cristianos ha entendido sobradamente exigencia tan obvia, y sin embargo, otros muchos –trátese de instituciones o de personas- con la coartada de la caridad han olvidado la justicia tal como la entiende la ética cívica. El recuerdo de la Inquisición es en estos casos paradigmático [...] se expresa una nefasta tendencia: atentar contra exigencias de justicia por causas presuntamente de más elevado rango (amor, Estado, solidaridad gru-

⁸⁸ Como a M. FRAIJÓ me gustaría que no se me pudiese aplicar la mordaz ironía de Voltaire: “Sólo hay una pequeña luz (la razón); viene el teólogo, dice que alumbra poco y la apaga” (*Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004, 178).

pal). Cosa que vienen haciendo creyentes y no creyentes en la vida cotidiana⁸⁹.

La aceptación de una ética de mínimos o la ética civil –lo que la ética puede aportar a la religión- es una especie de control necesario y muy beneficioso para todas las éticas que se sienten superiores y corren el riesgo de olvidarse de lo más primario. En palabras de M. Vidal “la genuina moral racional se constituye en contraste de autenticidad para la moral cristiana”⁹⁰.

Tenemos que reconocer que la afirmación de la trascendencia y grandeza de Dios no pocas veces han traído consigo el menosprecio de la criatura humana o de sus problemas, como la aspiración por el mundo futuro puede distraer de las tareas y dedicación a este. Es bueno, imprescindible más bien, atender todas las críticas recibidas y ponderarlas.

La moral cristiana debe tratar de la realidad humana: la vida, la economía, la sexualidad, la cultura, la ecología, la política, etc. y tener en cuenta que lo que sustenta la normatividad moral es la verdad de esa realidad humana⁹¹.

M. Vidal acusa a la moral cristiana de algunas deficiencias que la ética puede ayudar a corregir, y lo hace para poner en evidencia la necesidad de la ética civil⁹²:

⁸⁹ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 143.

⁹⁰ M. VIDAL, “La moral cristiana hoy”, en *Iglesia viva*, 155 (1991) 510.

⁹¹ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 840.

⁹² M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática...*, 20-21

La moral religiosa o cristiana no ha insistido en la moralidad pública. Nuestra sociedad padece una notable penuria de ética civil, constatable: 1) En la ausencia de una educación moral de signo laico. 2) En la falta de sensibilidad moral frente a las realidades públicas: convivencia ciudadana, deberes cívicos, etc. 3) En la carencia de una ética profesional madura y responsable. 4) En las lacras morales que acompañan endémicamente a la administración pública y a la vida en general (sobornos, corrupción, etc)⁹³.

Y refiriéndose, no ya a la ética en general, sino al influjo que la ética ejerce sobre la fe, dice que la hace “eficaz”, le proporciona mecanismos de “autocorrección” y le ayuda a conseguir la “madurez”. “En una palabra, la ética es la verificación de la fe en cuanto que la hace patente, plausible y verdadera”⁹⁴.

Y, sin abandonar el tema de la racionalidad que la ética aporta a la religión, hemos de notar también que la ética aporta a la religión una gran oportunidad de diálogo y encuentro con los no creyentes. La ética es dimensión fundamental de la vida humana y la búsqueda del bien, de la justicia, la paz, etc., en definitiva la dignidad y el valor de la persona, que son el núcleo de la ética, son lugar privilegiado de diálogo y encuentro entre todos los seres humanos, creyentes o no.

D. 2. APORTACIÓN DE LA RELIGIÓN A LA ÉTICA

Hay que reconocer que todas las religiones enseñan valores humanos fundamentales⁹⁵, que vienen a ser los mismos: instan a

⁹³ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 756.

⁹⁴ M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática...*, 56.

⁹⁵ Aunque aquí sólo nos interesa la aportación a la ética ésta debe entenderse en el marco de una aportación más amplia como la que pone de manifiesto la histo-

cada persona a ser bondadosa, altruista, moralmente recta y sincera, e incluso el imperativo universal (no hagas a los otros nada que no quisieras para ti) aparece de alguna manera en todas las religiones. También coinciden en los “enemigos” que acosan al hombre: lujuria, avaricia, ira, ignorancia y egoísmo⁹⁶. Todas proponen fórmulas de temperancia e ideales de prudencia, sabiduría y contemplación⁹⁷. Todas, pues, realizan una función de mediación en la transmisión de comportamientos humanos que quizá no ha asumido del todo la filosofía⁹⁸.

No son pocos los que reconocen que el judeocristianismo está en el origen de la igualdad, convivencia solidaria, emancipación, derechos humanos y democracia, fraternidad y libertad⁹⁹. Ya vimos el

ria de las religiones: “De hecho la historia muestra que la religión ha sido una de las más importantes fuentes de la cultura humana. La historia de las religiones descubre la presencia en la religión de un *logos* interno que ha generado pensamiento, arte y cultura en general. En efecto, la vida religiosa se ha expresado desde sus primeros momentos en sistemas de símbolos que han desempeñado una función precursora y generadora de la razón. En esos conjuntos de símbolos el hombre religioso ha organizado los diferentes momentos y aspectos de su visión de la realidad, haciéndola acceder a la condición de visión del mundo; los símbolos en un primer momento religioso han abierto el horizonte del hombre más allá de lo puramente inmediato y pragmático; con sus símbolos religiosos han aprendido los hombres a dar razón de los objetos y acontecimientos; en ellos han tomado conciencia de los aspectos más profundos de su experiencia; realmente puede decirse con toda razón que los símbolos –y entre ellos los símbolos religiosos- han dado qué pensar al hombre; en ellos se manifiesta el paso del umbral que permite hablar del mundo humano” (J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993, 151-152).

⁹⁶ M. P. FISHER, *Religiones en el siglo XXI*, Madrid, Akal, 2003, 111. Difieren más en los métodos para escapar de esas maldades. Jesús invita a dejarlo todo y seguirle a Él para encontrar la Vida Eterna, mientras que Buda ordena “examina tu mente, permanece alerta, levántate como un elefante se levanta del barro”.

⁹⁷ J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral”, en *Isegoría* 10 (1994) 46.

⁹⁸ J. M^a MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad*, 71.

⁹⁹ “De todo esto partió la Modernidad”, escribe M. FRAIJÓ, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004, 121.

reconocimiento de A. Cortina por los servicios que la religión ha prestado a la ética (un legislador sabio y prudente y un juez perspicaz, insobornable, bondadoso e implacable)¹⁰⁰ y cómo los trazos centrales de la ética cívica proceden de la tradición judeo-cristiana¹⁰¹.

Históricamente puede constatarse esa aportación desde el imperio romano (el status de la mujer, el rechazo de la esclavitud, defensa de la vida y asistencia social) hasta la oposición a los totalitarismos del s. XIX (comunismo, fascismo, nazismo)¹⁰². Al menos hay que reconocer que el culto a la libertad y los derechos del hombre, y el cultivo de la democracia y el pluralismo han tenido lugar dentro y

¹⁰⁰ A. CORTINA, *Ética sin moral...*, 16.

¹⁰¹ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 176-177: el reconocimiento de la dignidad de la persona y los derechos humanos hoy universalmente reconocidos. En todo caso la concepción cristiana del hombre es una aportación reconocida ampliamente. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991.

¹⁰² C. VIDAL MANZANARES, *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid, Espasa, 2002, 73-97 y 215-236. "La reforma del siglo XI volvió a sentar las bases de un principio de legitimidad del poder alejado de la arbitrariedad guerrera de los bárbaros, buscó de nuevo la defensa y la asistencia de los débiles, y continuó un esfuerzo artístico y educativo que ya contaba con más de medio milenio de existencia. Además, dulcificó la violencia bárbara implantando las primeras normas del derecho de guerra –la Paz de Dios y la Tregua de Dios-, supo recibir la cultura de otros pueblos, creó un sistema de pensamiento como la Escolástica y, sobre todo, abrió las primeras universidades.[...] La Reforma protestante subrayó desde su inicio dos grandes principios. El primero fue la libertad del ser humano frente a las autoridades, lo que le permitía examinar personalmente su camino en la vida a la luz de las Escrituras... El segundo gran principio de la Reforma resultó mucho más fecundo y se centró en acercar la Biblia al pueblo sin condiciones. De este acercamiento derivaron el culto al trabajo y al ahorro, la alfabetización indispensable para poder leer en una religión que más que nunca era del Libro, el regreso a un ideal social igualitario y meritocrático, el inicio de la investigación científica moderna y las bases para la democracia que –dada la situación de caída del ser humano- sólo podía basarse en una división y limitación de poderes y en el control estricto de los gobernantes por los gobernados" (pp. 242-243).

no fuera del cristianismo¹⁰³. Pero como todo argumento histórico puede discutirse y contra-argumentarse aduciendo otros datos o explicando los mismos de distinta manera¹⁰⁴.

J. M^a. Mardones propone dos funciones de la religión respecto a la ética¹⁰⁵, que toma de Habermas. La primera es la función *expresivo-simbólica* propia de la religión y consiste en que tiene capacidad para expresar, aunque sólo sea por ahora, lo que no puede ser expresado de otra manera: las afirmaciones acerca del todo de la realidad, de la contingencia de todo lo existente, de la experiencia del sufrimiento humano, de las preguntas que rodean el consuelo y la esperanza en la vida individual y colectiva. La religión sugiere, evoca, transmite algo que la argumentación racional no es capaz de hacer: manejar lo extracotidiano, lo extranormal en la vida humana.

¹⁰³ C. MARTELLI, "El credo laico del humanismo cristiano", en ECO, U. y C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?. Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Madrid, Temas de hoy, 1997, 140.

¹⁰⁴ Lo mismo puede decirse de los datos sociológicos, que las interpretaciones puede ser contradictorias. Con esta salvedad hemos de señalar que las creencias de los españoles determinan la claridad con que distinguen lo bueno de lo malo moralmente. Así, la línea objetiva que separa el bien y el mal moral se diluye gradualmente a medida que se hace más tenue la creencia religiosa. Los creyentes se sienten más seguros que los no creyentes en cuanto a los contenidos morales y aplican con más seguridad las normas morales a las distintas situaciones. Los no creyentes hacen depender más lo bueno y lo malo de las circunstancias y la situación de las personas. Y también es diferente el nivel de autonomía moral. Los creyentes tienen más información sobre las normas morales y sus valores están en la línea de los valores evangélicos. Son menos creativos para resolver los problemas morales y están menos habituados a plantearse los problemas morales personalmente. La religión da seguridad cognitiva a los creyentes. Los no creyentes son más autónomos en sus decisiones, están más habituados a razonar y plantearse personalmente los problemas y su moral es menos convencional (E. PÉREZ-DELGADO, *Psicología, ética, religión. ¿Ética versus religión?*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1995, 326-331). Cfr. también P. GONZALEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ-ANLEO *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, Fundación Santa María, 1992.

¹⁰⁵ *El discurso religioso de la modernidad...*, 66-69.

La segunda función de la religión es su capacidad de integración social. La religión proporciona una conciencia de pertenencia y de obligación respecto a otros; facilita la cooperación social. Pero cada vez más este sentimiento y conciencia procede de la mera cooperación: la cooperación sustituye a la fe.

La religión –sigue Mardones- proporciona imágenes del mundo y motiva valores y actitudes; en esta función es cada vez más relevada por instancias seculares. Pero siempre tendrá una capacidad de motivación personal: por qué seguir determinadas convicciones morales y no otras, por qué ser morales; ahí es donde la religión muestra su fuerza. En este sentido la religión es muy importante para la construcción de la individualidad, para la estructuración moral de la persona.

Como nuestro mundo no está muy sobrado de utopías, hay que reconocer que el cristianismo puede contribuir a la construcción de micro-utopías¹⁰⁶ desde sus tradiciones proféticas y evangélicas.

Otra aportación que podemos señalar de la religión a la ética es la que procede de su propia identidad: lo específico de la religión es el cultivo de la interioridad y el misterio. Lo más urgente hoy –a juicio de A. Cortina- es recuperar la vida interior, crear amplios espacios de reflexión, de oración, de contacto con el Espíritu, crear formas de vida que hagan posible la conversión del corazón. Una religión sin misterio y sin interioridad puede parecer más aceptable, pe-

¹⁰⁶ J. J. TAMAYO, *A las puertas del siglo XXI: cambios históricos y propuestas éticas*, Málaga, Manantial, 1998, 99.

ro el futuro de las religiones depende de su dimensión interior y de misterio¹⁰⁷. En este sentido L. Boff ve la ética demasiado pobre y fría y necesita pasar de la razón a la sabiduría:

La espiritualidad y la mística subyacen a los discursos éticos, portadores de valores, de normas y actitudes fundamentales. Sin ellas, la ética se convierte en un frío código de preceptos y las distintas morales, en procesos de control social y de domesticación cultural. Por eso la ética, como práctica concreta, remite a una atmósfera más profunda, a aquel conjunto de visiones, sueño, utopías y valores incuestionables que se compendian en la mística y en la espiritualidad. Son como el aura sin la cual ninguna estrella brilla. Hacen que la ética tenga que ver más con la sabiduría que con la razón, más con el “vivir bien” que con el “juzgar bien” y más con las virtudes que con las ideas¹⁰⁸.

Que la ética tenga que ver más con la sabiduría que con la razón puede recordarnos la sabiduría ética que en Platón o Aristóteles es parte de la ética, pero en Boff tiene más que ver con la mística y la espiritualidad, con las utopías y las esperanzas propias de la religión, que es en el contexto en que habla de la sabiduría¹⁰⁹.

Y es que, como señalamos más arriba, la ética es autosuficiente, pero el ser humano necesita algo más que ética. Necesita esperanza, que es junto con el amor lugar privilegiado en que la ética se abre a la religión, como vimos de la mano de Aranguren. La gran aportación de la religión es la esperanza y el amor.

¹⁰⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 179-180.

¹⁰⁸ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 91.

¹⁰⁹ Más arriba recordábamos cómo para Boff “las religiones son las grandes gestoras de esperanza, las creadoras de los grandes sueños, de integración, de salvación, de un destino trascendente del ser humano y del universo. Todas ellas reafirman el futuro de la vida contra la cruel evidencia de la muerte. Las religiones trabajan con valores anuncian siempre el Supremo Valor” (*Ética planetaria*, 91).

Gómez Caffarena reconoce que la ética no necesita ningún plus de lo específicamente religioso, pero la religión puede aportar a la existencia humana un plus de "sentido". El plus específicamente religioso viene a plenificar ese sentido en dos líneas: la de la esperanza y la del fundamento. "Por la esperanza pasa una de las líneas fronteras de *Ética y Religión*"¹¹⁰.

Y no es el único en hablar de esperanza¹¹¹. Fraijó piensa que en el terreno de la esperanza la ética encuentra su máxima sobriedad y no sabe si hay algo que esperar, pero siente el anhelo por la no frustración definitiva: el hombre no hace ascos a un posible futuro sin víctimas ni verdugos.

La ética y la religión anhelan una especie de imposible necesario: que, como decía Bloch, la última música que escuchemos no sean las paletadas de tierra que alguien arrojará sobre nuestro ataud. La religión espera "contra toda esperanza", otro cielo y otra tierra. La ética interroga pertinazmente a la religión sobre el fundamento de esa esperanza. A su vez, la religión, después de ofrecer tenues razones, remite al misterio, al silencio. Y, como la ética también sabe de silencios, ambas se encuentran en una especie de gesticulación impotente. La ética de la resistencia se da la mano con la religión de la perseverancia. Una gran tarea compartida se abre ante ellas: aliviar el sufrimiento de los humanos y soñar, como quería Benjamin, con que, un día, no sabemos cuándo, ni cómo, se dé "una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra"¹¹².

¹¹⁰ J. GÓMEZ CAFFARENA, "Religión y ética", en *Isegoría* 15 (1997) 237 y 239.

¹¹¹ Horkheimer no habla de esperanza, sino del anhelo de que la injusticia no sea la última palabra y la justicia triunfe finalmente. Cfr. J. MUGUERZA, "Ética y teología después de la muerte de Dios. ¿Bloch o Horkheimer?" en *Sistema* 36 (1980) 31.

¹¹² M. FRAIJÓ, "De la sobriedad ética a la esperanza religiosa", 82.

La religión aporta esperanza, sugiere que la inquietud del corazón humano tiene respuesta, que existe el agua que apague su sed, pero al interrogante de la ética la religión “le ofrece tenues razones, remite al misterio y al silencio”, ha dicho Fraijó. La religión es religión y da lo que tiene y como lo tiene, “en misterio”, porque Dios es Dios, Totalmente Otro, no un objeto del que se dispone, sino una Persona en quien confiar y esperar.

Confianza (fe) y esperanza nos sitúan en el ámbito de la gracia (son virtudes sobrenaturales) que es propio de la religión. Por eso la gran aportación de la religión no puede ser ajena a la gracia, como señala A. Cortina: “La ley vino por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo” (Jn 1, 17). La gracia es regalo, invitación al amor, promesa de felicidad y no exigencia de justicia y no se puede reducir a leyes. La justicia y la ley son cosas de los hombres, la gracia es cosa de Dios¹¹³. Veamos, pues lo que puede ofrecer la religión cristiana:

La fórmula es bien simple: recuperar su entraña en un mundo cambiante. Lo que significa *exigir la justicia y hacerla*, en lo grande pero sobre todo en lo menudo, trabajar codo a codo con los valores de una *ética cívica* con los que se siente en casa, *ofrecer y regalar la gracia*, más allá del derecho y del deber exigible, *recuperar la interioridad*, sin la que no hay un ‘yo’ desde el que entrar en alianza con otros, y *no renunciar al misterio*, al que estamos ya vitalmente religados. Interioridad y misterio son dos dimensiones ineliminables de la vida humana, no sólo accesibles a todas las fortunas racionales y sentimentales, sino sólo rechaza-

¹¹³ A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?”, en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 264.

das con desprecio por los prepotentes, los intrigantes y por los que viven una existencia vertida a la exterioridad¹¹⁴.

Y en el núcleo de la interioridad, el misterio y la gracia, lo fundamental y primero del cristianismo: la *agape*, que es, sin duda la gran aportación de la religión cristiana a la humanidad¹¹⁵. Deriva del verbo *âgapao* que significa el acariciar materno. Los traductores griegos del Antiguo Testamento (“los *Setenta*”) lo emplean para hablar del amor en contexto religioso. Incluye los significados de “benevolencia”, “ternura”, “misericordia”. Es el amor del padre que acoge al hijo pródigo (Lc 15, 20) y el amor concreto del samaritano (Lc 10, 33).

En castellano es “la caridad”, pero en su uso ordinario no suena demasiado bien porque tiene connotaciones de limosna supererogatoria o una afección algo amanerada. *Agape* es amor, pero distinto de *éros*, que se centra en el sujeto que busca su propio bien, distinto de *storgé*, amor familiar, y distinto de *filía*, amistad. Es el amor o generosidad desinteresado, o sin otro interés que la satisfacción que el mismo comporta.

Resulta sugestiva -para Caffarena- la vecindad con el imperativo categórico kantiano: “Actúa siempre de manera que la humanidad sea tomada, tanto en tu propia persona como en la de cualquier

¹¹⁴ A. CORTINA, *Alianza y contrato...*, 181.

¹¹⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA dedica el capítulo IX de su *Metafísica Fundamental* (Madrid, Revista de Occidente, 1969, 209-236) al amor como “vivencia metafísica” que posteriormente considerará como la mayor aportación del cristianismo a la ética. También L. FERRY, *El hombre Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, 126, señala la *ágape* como la gran aportación cristiana.

otro, siempre también como fin, nunca como puro medio”. Kant reconoció la aportación cristiana, pero no identificó su teoría con el Evangelio, pues para él el amor no puede ser objeto de deber, sino que la *agape* cristiana es un “ideal de santidad”. Lo ético es la voz del respeto mutuo que la humanidad se impone a sí misma (autonomía) a través de la conciencia de cada miembro, en nombre de todos, en cambio la ley del amor desborda lo ético, y le pareció una “ley de santidad”¹¹⁶. En su obra tardía parece ir más lejos, pues mantuvo que “hay que tomar a los otros como fines” hasta el punto de “hacer nuestros sus fines”. Esto es ya una versión de la *agape*¹¹⁷.

Conviene recordar –también a juicio de Caffarena¹¹⁸- los tres rasgos de la *agape* enseñada por Jesús:

1. Universalidad: todo ser humano es mi prójimo, “el cercano cualquiera” que necesita de mi ayuda (parábola del samaritano).

2. Amor al enemigo y el perdón de las ofensas. Sin olvidar las exigencias de justicia y fraternidad que piden traducirse en libertad e igualdad efectivas.

3. Atención a los pobres y marginados que llega a ser predilección.

¹¹⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991, 34-41.

¹¹⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?”, en MUGERZA, J., F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 189.

¹¹⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?”, 190.

Si la *agape* es verdadera y eficaz no es sólo la gran aportación cristiana a la humanidad, sino donde más claramente se realizará el reconocimiento y respeto mutuo entre ética y religión. Siempre tendremos que tener en cuenta que la *agape* en sentido cristiano tiene un significado propio y un origen sobrenatural, pero al fin y al cabo es amor real y efectivo, lo que lo convierte en un lugar privilegiado de encuentro y diálogo con todas las religiones y con todos los hombres aunque no sean religiosos.

E. EL DIÁLOGO

Si ética y religión pueden aportarse algo mutuamente como acabamos de señalar, están condenadas a entenderse y si nuestra cultura se caracteriza por el pluralismo y el diálogo, no nos queda más remedio que decir una palabra sobre el diálogo.

Ética y religión disponen incluso de un terreno común de entendimiento que es la convicción compartida de la dignidad de la persona que se expresa en el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales¹¹⁹. Es el terreno que ha puesto en evidencia la ética civil.

El diálogo auténtico requiere ciertas condiciones: 1) Respeto y confianza basados en la sinceridad y buena fe de los interlocutores. 2) Aceptar que en las posiciones del otro hay verdades y valores que pueden enriquecernos y completarnos. Sin esta premisa no hay diálogo verdadero. 3) Disponibilidad a revisar las propias opiniones, a cuestionarse los propios planteamientos según vayan emergiendo principios y criterios en el diálogo. 4) La convicción en la exposición de la propia creencia

¹¹⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 164.

u opinión, que no debe camuflarse o debilitarse. Posturas vergonzantes o ingenuas no facilitan posibles convergencias ni sólidos acuerdos. En el diálogo nadie se esconde sino que se ofrece y acoge¹²⁰.

Los mínimos necesarios para que el diálogo sea posible es que cada participante exponga claramente su posición y acoja la de los otros con capacidad para revisar la propia. En cambio, no es tan fácil como pudiera parecer a simple vista.

E. 1. EL DIÁLOGO FILOSÓFICO

En filosofía el diálogo no parece que tenga ningún problema. La filosofía exige argumentos y razones. La racionalidad comunicativa (Habermas) establece que para una auténtica comunicación, es decir, para que haya entendimiento entre los interlocutores, se requieren las siguientes condiciones¹²¹:

1/ Inteligibilidad: el hablante pretende que lo que dice es inteligible.

2/ Verdad: el hablante pretende que el contenido proposicional es verdadero, cuando se habla del mundo objetivo.

3/ Bondad o corrección: el hablante pretende que sus expresiones están rectamente ajustadas a alguna norma cuando habla de cómo orientar las acciones.

4/ Veracidad: el hablante pretende que su intención es veraz, si se refiere al propio mundo subjetivo.

¹²⁰ B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme, 1997, 16-17.

¹²¹ A. CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985, 159.

Lo que se busca, pues, es presentar las condiciones que posibilitarían una «situación ideal de habla». Pero además se podría hablar de otras suposiciones básicas que tienen que estar presentes en el lenguaje, que son condición de posibilidad del lenguaje:

- Ningún hablante puede contradecirse.
- Distintos hablantes no pueden utilizar la misma expresión con distintos significados.
- Un hablante puede afirmar únicamente lo que cree.
- Quien recurra a un enunciado o a una norma debe dar una razón para ello.
- Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso.
- Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación y puede introducir en el discurso cualquier afirmación.

Estas presuposiciones son trascendentales, es decir, cualquier participante en un discurso las ha reconocido ya implícitamente por el mero hecho de participar en el discurso. Son reglas ideales, que cada interlocutor real presupone en sus argumentaciones reales, insertas en el mundo de las motivaciones empíricas¹²².

Sin entrar a discutir ni a analizar más en detalle la teoría de la acción comunicativa, hemos de señalar que el hablante entiende también al otro como hablante y acoge y cuestiona su posición como le gustaría ser acogido y cuestionado.

¹²² A. CORTINA, *Crítica y utopía...*, 168-169.

Si en filosofía todo es problematizado y cuestionado y no se admite ningún tipo de dogmatismo, hemos de reconocer que algunas filosofías han de dejarse cuestionar seriamente. La postura de E. Guisán de rechazo a todo lo que proviene de la religión, incluso sin conocer seriamente lo que dice la religión, sino más bien a partir de posturas muy concretas de grupos religiosos o nociones populares, ha de ser revisada. Los conceptos de dogma, revelación, heteronomía, etc., deben ser escuchados y problematizados, pero ante todo escuchados y entendidos. Sobre la autonomía hay mucho que hablar antes de llegar a una descalificación definitiva.

En la práctica, filosofar es dialogar, escuchar, argüir, cuestionar sin límites. Por eso una postura de rechazo frontal, de descalificación, y mucho menos de desprecio, son inadmisibles. Entiendo que tiene su lógica el negarse a admitir lo trascendente si no hay alguna razón para aceptar su realidad, pero negarse por principio o negar que pueda cuestionarse su posibilidad siquiera, es excesivo. Si todo es cuestionable, todo es cuestionable.

E. 2. EL DIÁLOGO DESDE LA RELIGIÓN

Toda religión conjuga necesariamente dos elementos que posibilitan o dificultan el diálogo. Todas se refieren al Absoluto y ponen al ser humano en relación con Él. Y eso sólo es posible a través de mediaciones, que necesariamente son relativas.

Las religiones constituyen un universo de mediaciones que en ningún caso pueden erigirse en lo Último, en lo Absoluto, a no ser que se subvierta completamente la finalidad que ellas mismas se proponen:

conducir al ser humano a la divinidad. [...] En suma: intrínsecamente, todas las religiones son expresiones de lo absoluto en términos relativos, lo cual significa desechar al mismo tiempo el relativismo de quienes afirman que todas son equivalentes y también la pretensión de quienes, de una manera u otra, proclaman que “su” religión es la realización del concepto “religión”, porque en y a través de ella la divinidad se ha revelado exhaustivamente al hombre¹²³.

Las religiones, en la medida en que sean conscientes de lo relativo de sus mediaciones se abrirán al diálogo, pero en la medida en que subrayen su religación a lo Absoluto y olviden la fragilidad de las mediaciones, imposibilitarán el diálogo.

Por eso tienen especial dificultad las religiones que se consideran reveladas: Dios ha revelado a los hombres su intimidad, su voluntad, su saber y su salvación. Por tanto el que acepta su revelación, el creyente posee la verdad absoluta:

Existe un concepto de verdad, heredado de la filosofía griega, que acentúa una visión monolítica y objetiva, desconocedora del conocimiento histórico y evolutivo, que descubre paulatinamente toda su riqueza interior, similar a una fórmula matemática sobre la que no cabe discusión. O se está de acuerdo con ella, o no existe más alternativa que la del error¹²⁴.

En esta concepción la revelación (*locutio Dei*) es ante todo un conjunto de verdades que por ser reveladas no necesitan aclaraciones posteriores: han venido de Dios, por tanto son inmutables y no queda otra opción que aceptarlas en su totalidad. La fe será aceptar

¹²³ DUCH, L., “El cristianismo: las dificultades del diálogo”, en *Iglesia viva*, 168 (1993) 518.

¹²⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, “La moral cristiana en un mundo pluralista” en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 942.

esa revelación como verdadera y si es necesario habrá que defenderla con todas las fuerzas, incluso con la guerra en nombre de Dios. La revelación y la fe son la fuente de la verdad y de la vida, y lo distinto es una amenaza, por lo que se automatizan una serie de mecanismos psicológicos de reacción y rechazo a lo extraño a la revelación. Y de paso se olvida que la revelación se ha adaptado al tiempo y al espacio, a la cultura, la inteligencia, el vocabulario, las preocupaciones, los sentimientos y la capacidad de los receptores.

Ya hicimos notar que el concepto de revelación del Vaticano II no es tanto un conjunto de verdades, aunque se incluyan, cuanto una serie de acontecimientos que han ocurrido y son interpretados por los profetas o los apóstoles. Dios se manifiesta actuando, en obras y palabras, y sobre todo en la persona de Jesucristo (DV 2-4). El paso de las acciones históricas a la predicación y a la fe de la comunidad y más tarde a libros escritos (Sagrada Escritura) se hace mediante instrumentos humanos, personas con una cultura, un lenguaje, unas capacidades. Por lo que la Palabra de Dios no es una fórmula intocable. Y como la revelación es en la historia, tiene una historia, es progresiva, y siempre susceptible de interpretaciones nuevas, "hasta que el Señor vuelva". La verdad revelada, por tanto, es histórica, progresa, se enriquece.

Tampoco conviene olvidar que si Jesucristo es la plenitud de la revelación, no por eso la revelación es patrimonio exclusivo de los creyentes o se reduce al ámbito de Iglesia. Desde las "razones seminales" de Justino, hasta los "cristianos anónimos" de Rahner, la fe

cristiana ha descubierto una presencia religiosa y salvadora en múltiples realidades humanas. Podemos reconocer incluso que a veces se han descubierto valores y actitudes auténticos en la sociedad civil más vigorosos que en la Iglesia, y en este sentido la Iglesia se siente evangelizada por los profetas seculares¹²⁵. Y así llegamos a cierta circularidad: lo auténticamente religioso está impregnado de un humanismo verdadero, y todo humanismo puede ser religioso.

La Iglesia católica está segura de la revelación que ha recibido, incluso de la promesa de la asistencia de Dios que le garantiza su ayuda para que la verdad permanezca hasta el final de los tiempos (Mt 28, 20) de manera que el poder del infierno no la pueda vencer (Mt 16, 18). Por eso sabe que interpreta verdaderamente la revelación y en algunos casos de manera infalible. Pero eso no evita que la verdad esté siempre en camino, y por tanto, que reconozca que la verdad tiene una dimensión histórica, que progresa y se enriquece hasta el final de los tiempos¹²⁶.

¹²⁵ E. LÓPEZ AZPITARTE, "La moral cristiana en un mundo pluralista", 948. El autor explica el verdadero alcance de la frase "fuera de la Iglesia no hay salvación": San Cipriano aprueba la conducta de algún obispo que excomulgaba a los que rompían la disciplina eclesiástica y negaban la obediencia debida a la autoridad. Como rebeldes o herejes se apartaban de la comunión y quedaban excluidos de la única casa de Dios, por renegar voluntariamente de la fe aceptada en el bautismo. Es lógico que, en estas circunstancias, se afirmara que "fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie". La universalización de este principio, aplicable también a quienes no pertenecían a la institución eclesial, fue el motivo primario para propagar e imponer la religión (*Ibíd.*, p. 943).

¹²⁶ "Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2, 19-51), cuando comprenden interiormente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad.

La Iglesia garantiza la rectitud de sus expresiones, pero esas expresiones pasan por una serie de mediaciones relativas, no absolutas, condicionadas por las circunstancias históricas, y que si se absolutizaran podrían poner en peligro el carácter absoluto del Misterio.

La Iglesia puede, sin dejar por eso de ser tolerante, enjuiciar los acontecimientos y los problemas actuales a la luz de la revelación con que se sabe agraciada. Pero no puede ignorar, que, al hacerlo, su juicio depende de gran cantidad de mediaciones de todo tipo que son objeto de un conocimiento histórico, científico, filosófico, ético, en definitiva, de unos condicionamientos culturales, en los que ella no tiene otra competencia que la que le proporcione su leal saber y entender. Por eso puede al mismo tiempo mantener la aspiración hacia la absolutez que comporta la fe cristiana y, no sólo tolerar cordialmente otras creencias en el seno de la sociedad, sino estar dispuesta a dialogar con ellas y a dejarse enseñar por ellas¹²⁷.

Sólo el Absoluto es absoluto, no las ideas sobre Él, expresiones, mediaciones de cualquier tipo. Por eso hablar correctamente de Dios exige, cuando menos, eliminar la idea de que nuestro hablar de Dios es el único verdadero. Porque eso significa que los que no coinciden con nosotros están en el error y porque lleva consigo una autosuficiencia ofensiva¹²⁸. De ahí nacen las persecuciones, guerras y matanzas en nombre de Dios y el autoritarismo en todas sus for-

La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (DV 8).

¹²⁷ J. MARTÍN VELASCO, "La religión en la construcción de la tolerancia y del nuevo humanismo", en *Iglesia viva*, 187 (1997) 37.

¹²⁸ La Iglesia, en un momento concreto, puede declarar, incluso de modo infalible, una verdad o delimitar un error, pero no es la única formulación posible de la verdad, ni queda invalidado más que lo que caiga expresa y directamente bajo la formulación del error.

mas. Cualquier idea de Dios es una aproximación, parcial y limitada, de Dios, que nos trasciende a todos. Y siempre las ideas son mejorables –“crezca, y mucho, y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, la ciencia y sabiduría de todos y cada uno”-, en el caso de la Iglesia Católica, “en el mismo sentido, en el mismo dogma y en la misma sentencia” (DS 3020).

También hay que dejar de presentar a Dios como amenaza y castigo, en esta o en la otra vida. Lo suelen hacer los gestores de Dios (chamanes, gurus, sacerdotes, profetas, etc.) y así ellos quedan investidos de un poder divino por encima de cualquier otro poder, que exige obediencia y sometimiento sin discusión. Y todo ello como resultado de revelaciones sobrenaturales en las que la divinidad se hace presente en sus representantes terrenos. Sin Dios amenazante los jerarcas eclesiásticos no tienen dónde apoyar su autoritarismo desmesurado, verdades y normas, y los fieles no tienen el motivo que les obliga, con temor y temblor, a someterse a esas normas y a esas verdades que exigen aquellos¹²⁹.

Tradicionalismo, integrismo, clericalismo¹³⁰, teocracia, rechazo al mundo, la modernidad, la historia y la democracia son tentaciones,

¹²⁹ J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, 68-72.

¹³⁰ “Si el mundo profano está corrompido, su única luz y guía ha de venirle del ámbito de lo sagrado. De ello, el integrismo de todos los tiempos ha sacado con perfecta lógica dos consecuencias sociales: el tradicionalismo y el clericalismo. En efecto, si la naturaleza humana está herida por el pecado, el acervo cultural que cada generación transmite a la siguiente será más negativo que el que ella recibió de la anterior, pues a los errores heredados añade los suyos propios. La historia, por ende, tiene un sesgo catastrófico, va de mal en peor. Deber del creyente será, pues, oponerse con todas las fuerzas a la marcha de la historia, deteniéndola e incluso haciéndola retroceder allí donde sea posible, aun a sabien-

peligros, excesos de las religiones que encuentran apoyo en ciertos aspectos de la religión, pero actitudes poco religiosas porque olvidan que sólo Dios es Absoluto y definitivo, sólo Dios es Dios.

E. 3. EL DIÁLOGO DESDE LA IGLESIA

Para muchos puede llamar la atención que hablemos de diálogo en la Iglesia, pues es bien conocido de todos el *Syllabus*¹³¹ y su condena de los errores modernos. Ciertamente el siglo XIX no se caracterizó por la capacidad de diálogo de la Iglesia con las religiones no cristianas¹³², ni con otras culturas, o con los tiempos modernos, y quizá se debiera entre otras cosas a una concepción ahistórica de la revelación, de Dios y de la verdad¹³³, con lo que lleva consigo de absolutizar de alguna manera las mediaciones que permiten el

das de que la iniquidad triunfará cada vez más en el mundo, hasta que Cristo la derrote definitivamente en su segunda venida. Por la misma razón, el integrismo es antidemocrático y teocrático: si los hombres están corrompidos, cuantos más participen en una decisión, más probable es que esa decisión sea equivocada. Si sólo de la intervención de lo sagrado puede venirle a lo profano una cierta compensación de su tendencia al mal, únicamente la pequeña minoría de hombres muy próximos a lo sagrado (clérigos y príncipes por la gracia de Dios) poseen el secreto del recto camino político y social. De la marcha colectiva de la humanidad al desastre se salvarán parcialmente sólo aquellas sociedades que estén gobernadas por una autoridad absoluta de inspiración sacra" (M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado...*, 40).

¹³¹ Se trata de un compendio de los principales errores modernos recogidos de las alocuciones, encíclicas y cartas de Pío IX, que se publicó en la Bula *Quanta Cura* el 8 de diciembre de 1864. Considera y condena como errores "que la ciencia de la filosofía y de la moral, así como las leyes civiles, puedan y deban apartarse de la autoridad divina y eclesiástica" (DS 2957), que "no conviene que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cultos" (DS 2977), o "que el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" (DS 2980).

¹³² Sobre el miedo de la Iglesia católica al diálogo interreligioso J. J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, 181-203.

¹³³ L. DUCH, "El cristianismo: las dificultades del diálogo", 521.

conocimiento y el encuentro con Dios. También puede que tenga que ver con la falta de diálogo la pérdida de la soberanía y jurisdicción del papado, reafirmados con el dogma de la infalibilidad (1870, Vaticano I).

En cambio el Concilio Vaticano II (1965) es ciertamente el concilio del diálogo, tanto intraeclesial (*Lumen Gentium*) como con el mundo (*Gaudium et Spes*), con las iglesias cristianas (*Unitatis Redintegratio*) y las otras religiones (*Nostra Aetate*). Al pensar la revelación como historia, y con una renovada concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, se da un paso muy importante, pues, al fin y al cabo, la misma la revelación no es otra cosa que diálogo entre Dios y el ser humano en el que es fundamental el diálogo interhumano y la experiencia comunitaria.

El Concilio había sido convocado y comenzado por Juan XXIII, el Papa del ecumenismo¹³⁴, y reanudado y concluido por Pablo VI, que en su encíclica programática (*Ecclesiam Suam*, 1964) dedica más de la mitad (nn. 54-111) al diálogo que la Iglesia debe establecer con toda la humanidad (91-99), con los que creen en Dios (100-101), con los cristianos separados (102-105) y en el interior e la Iglesia (106-111). Este diálogo en círculos concéntricos, de alguna manera lo escenificó incluso con tres grandes viajes, a la sede de la

¹³⁴ Además del impulso ecuménico hay que recordar sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) sobre la cuestión social y la *Pacem in Terris* (1963) "sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad", dice el título. Esta es la primera encíclica en que un papa sale del círculo de sus fieles y la dirige "a todos los hombres de buena voluntad"; signo claro del deseo de diálogo.

ONU (todos los hombres), a Extremo Oriente (religiones no cristianas) y a Jerusalén (encuentro con Atenágoras, cabeza de la Iglesia Ortodoxa).

El diálogo –según la encíclica- es una obligación para la Iglesia porque debe difundir, ofertar, lo que ha recibido de Cristo (n. 59). Ha de hacerse con claridad, confianza en el valor de la propia palabra y en el interlocutor, y prudencia que tenga en cuenta las condiciones del que escucha (n. 75). La Iglesia es consciente de que ha de evitar el relativismo, el sincretismo, el escepticismo, etc., pero el mundo no puede salvarse desde fuera. El Verbo de Dios se hizo hombre: la Iglesia debe compartir las costumbres de los hombres, siempre que sean humanas y honestas, no interponer la distancia de los privilegios o la división del lenguaje incomprensible, si quiere ser escuchada y comprendida. Antes de hablar hay que escuchar, comprender y respetar a los hombres; hay que hacerse hermano de los hombres. El clima del diálogo es la amistad (n. 80).

Donde está el hombre capaz de comprenderse a sí mismo y de comprender al mundo, nosotros podemos comunicar con él; donde las asambleas de los pueblos se reconocen para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados, si se nos permite, de sentarnos entre ellos. Si existe en el hombre un “alma naturalmente cristiana”, queremos honrarla con nuestro afecto y nuestro diálogo. [...] No somos la civilización sino colaboradores en su edificación (ES 91).

En los discursos de Pablo VI en distintas fases del concilio encontramos una mirada al mundo con gran respeto, admiración sincera, deseos de comprensión (29 de septiembre de 1963), de amor generoso hacia toda la humanidad (10 de septiembre de 1965)

que no ha querido condenar, sino alentar y honrar las aspiraciones de la humanidad (7 de diciembre 1965)¹³⁵.

Pero el diálogo de la Iglesia con el mundo se ha ido debilitando poco a poco. Si al anatema preconiliar sucedió el diálogo del concilio, hoy parece más bien un monólogo. Juan Pablo II¹³⁶ parece negar de hecho y de derecho el diálogo sincero con otras éticas, pues la verdad es una, la cristiana, de la que está en posesión la Iglesia católica¹³⁷. Los recientes documentos emanados de la Congregación para la Doctrina de la Fe hacen pensar que se ha vuelto a la situación preconiliar¹³⁸.

¹³⁵ *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación pos-conciliar*, Madrid, BAC, 1968, 1029-1116, recoge desde el discurso de inauguración (Juan XXIII, 11-10-1962), los de reanudación de cada sesión, hasta el de clausura (Pablo VI, 8 de diciembre de 1965).

¹³⁶ Juan Pablo II aparece desde el principio como un hombre dialogante preocupado por el hombre y sus problemas (*Redemptor Hominis*, 1979). Durante el Concilio K. Wojtyła se expresaba así: "No puede existir diálogo si la Iglesia se coloca por encima del mundo y no en el mundo. La Iglesia debe presentarse al mundo no como docente pidiendo sólo obediencia y hablando autoritativamente, sino que más bien debe buscar junto con el mundo cómo encontrar la verdad: porque si no, el suyo será un soliloquio" (Citado por J. ANDONEGUI, "Los católicos ante la ética moderna" en *Lumen*, 47 (1998) 307. Nunca ha negado el diálogo, pero su fortaleza y seguridad han llevado a olvidar la humildad del texto citado antes de Pablo VI (ES 91).

¹³⁷ B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 54. Señala además que en la *Veritatis Splendor* puede resonar, en algunas líneas, el talante dialogante del Vaticano II y del mismo Pablo VI, pero por su preocupación de la "doctrina sana" se inclina más al lenguaje doctrinal -grandes principios- que el pastoral, más preocupado por la vida y las personas. "Nos encontramos con alguien que adoctrina, prescribe y riñe, no con alguien que dialoga. No parece una amonestación hecha con sufrimiento por parte del Papa, sino para que sufra el que la recibe. Incluso cuando nos regala un párrafo amable, nos encontramos a continuación con el "pero"... de la corrección, con la llamada de atención o con una condena insinuada" (*Ibíd.*, 60).

¹³⁸ W. BEINERT, "Diálogo y obediencia en la Iglesia" en *Selecciones de Teología* 39 (2000) 61-70. Si estamos en situación preconiliar o no tanto es una apreciación muy personal de cada uno, pero parece evidente que desde los años ochenta ha habido al menos una ralentización de la apertura, el diálogo con el mundo,

Y tampoco parece muy fluido el diálogo intraeclesial. Las intervenciones del magisterio son tantas que apenas da tiempo a digerirlas y la producción teológica es tan escasa que parece descompensado el binomio teología-magisterio. Existe poco debate teológico; el campo de debate libre se ha restringido excesivamente y se ha ampliado mucho el volumen de doctrina que sin ser dogma, se hurta al diálogo y a la libre discusión teológica¹³⁹. Hay una especie de vuelta al silencio y al “amén”; la tensión obediencia-diálogo se tiende a resolver a favor de la obediencia.

Parece como si a la Iglesia le costara cada vez más aceptar el pluralismo o vencer la tentación de imperialismo moral que acecha a las religiones reveladas. Imperialismo moral es atribuirse la definición y el control de las justificaciones morales de la existencia humana, así como constituirse en conciencia moral exclusiva de la vida social. Es un monopolio ético al que se llega autodeclarándose guardián del orden moral, previamente sacralizado, e intérprete auténtico y cualificado de los valores morales por su relación al bien del hombre. Este modo de argumentar no respeta la autonomía de lo humano y supone una sacralización excesiva del orden moral¹⁴⁰.

o al menos no se hace de la misma manera. Hoy no se habla apenas de compromiso social, teología de la liberación, catequesis de la experiencia, libertad, conciencia, etc., y en cambio se habla mucho de sana doctrina, verdad, testimonio, valentía, obediencia. Si se niega o disminuye la libertad, la conciencia, la pluralidad, la tolerancia, etc., no se puede dialogar.

¹³⁹ Esta es la opinión del Cardenal de Milán, C. M. Martini que recoge J. A. PAREDES MUÑOZ, *El diálogo fe-cultura en el siglo XXI*, 31-33.

¹⁴⁰ J. R. AMOR PAN y V. M. GALLARDO, “Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso” en *Compostelanum* 44 (1999) 304.

Poco a poco ha ido creciendo la idea de que el diálogo con el mundo por el que apostó el Concilio Vaticano II ha traído consigo un debilitamiento de la fe por contaminación al contacto con la sociedad secularizada. El intento de asumir y dialogar con la modernidad se planteó erróneamente, porque lo correcto no es modernizar el cristianismo, sino evangelizar (cristianizar) el mundo secularizado¹⁴¹.

Este es el camino del integrismo religioso que quiere evitar a toda costa la secularización: religiones fuertes, verdades absolutas y ciertas, escasa conciencia crítica, que vinculan las conciencias a la obediencia y dejan poco espacio para la libertad de los individuos. Son rasgos típicos del integrismo el rechazo del pluralismo, de la tolerancia, del relativismo, de la secularización, del modernismo, de la evolución, del liberalismo y de la hermenéutica¹⁴².

Pero la Iglesia no puede olvidar que es católica, es decir, universal. Algunos entienden el *ethos* católico en el contexto “católico, apostólico, romano”: un modo de ser investido de la única revelación verdadera. Pero *ethos* católico en realidad significa universal, abierto a todo, comprensivo, tolerante, comunicativo, dialogante¹⁴³.

¹⁴¹ P. FLORES D'ARCAIS, *El Desafío oscurantista*, 150. A juicio del autor este es el pensamiento del movimiento “Comunione e Liberazione” y el programa de K. Wojtyla al ser elegido Papa.

¹⁴² B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 291-293. Matiza el autor que no rechazan la modernidad de plano porque algunos rasgos pueden ser útiles para construir la nueva cristiandad, pero sí la libertad, tolerancia, democracia, razón, autonomía, pluralismo, etc. Beneficencia y limosna más que lucha por la justicia o revolución social. Anti-laicismo y anti-secularización del mundo. Los laicos son tropa, a las órdenes de la jerarquía. Heteronomía y escaso reconocimiento de la justa autonomía de las realidades terrenas.

¹⁴³ Lo cual lleva a concluir a Aranguren: “Sin duda que la moral está abierta a la religión, pero posee su *status* propio, filosófico y no necesariamente religioso” (J.

Y la apertura y el diálogo son una necesidad que viene impuesta por la misma naturaleza de la Iglesia. Antes, incluso, podemos decir que el diálogo es una exigencia porque todos necesitamos buscar la verdad y en ese camino es mejor ir acompañado que solo. Si uno ha encontrado la verdad tiene la obligación de compartirla, exponerla y ayudar a otros. Y si en lugar de la simple verdad hablamos de la Verdad que salva habrá que continuar su estilo (“se hizo hombre”) a la hora de cumplir la misión recibida.

El diálogo es imprescindible para una moral inculturada y, por lo mismo, evangelizadora. Sabemos que una Iglesia, y una moral, que no dialogan no salvan. Diálogo evangelizador en un mundo plural y secular. Diálogo en la búsqueda de la verdad y del amor. Diálogo, pues, en la fundamentación de las respuestas a las cuestiones morales. Diálogo quizás más necesario que nunca, ante la intransigencia y el permisivismo, frente a los totalitarios y la frivolidad, ante el integrismo y la irresponsabilidad [...] El impulso que acompaña este proceso tiene un nombre claro y definido: diálogo, como fruto desbordante del amor [...] La Iglesia crece y avanza en el camino del Reino cuando escucha y entra en diálogo con el mundo tal como hacía Jesús [...] Con juicios condenatorios se maltrata la persona y la misión. Así ha acontecido en la historia¹⁴⁴.

Al diálogo de la fe con la ética se le llama también inculturación de la fe, que quiere decir: buscar y acoger los valores humanizadores de nuestro tiempo, interrogar a la cultura desde la fe y recibir de ella lo que pueda renovar la propia proyección cristiana; estar abiertos a la vida, sus manifestaciones, sus signos y sus cambios; discernir desde el evangelio lo que puede ser valorado, asimilado, y

L. L., ARANGUREN, “El ethos católico en la sociedad actual” en M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 33.

¹⁴⁴ B. BENNÀSSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 11-12.

rescatado y lo que puede ser superado; respetar las diversas culturas y ofertarles nuestro proyecto humano y de sociedad expresando el mensaje cristiano en un lenguaje comprensible y significativo en el propio medio cultural, educar para el respeto y la apertura a los valores asumidos y compartidos por todos los hombres de buena voluntad¹⁴⁵.

Para concluir hemos de notar que también al hablar del diálogo nos vuelven a surgir las mismas posiciones; intentos de exclusión, de inclusión o reconocimiento mutuo. Y al final intuimos la necesidad del diálogo con un tramo común a ética y religión y otro, propio de la religión, más allá de la ética. Dialogar es una necesidad irrenunciable para todos y dialogar nos humaniza y hace personas; en la religión encontramos además un modelo, el que ha adoptado Dios en la revelación, y una motivación incluso trascendente para dialogar. Para todos es igualmente difícil, y entre todos habremos de buscar los métodos y modos adecuados, y eso no es cuestión de fe, sino de razón.

¹⁴⁵ F. HERRÁEZ VEGAS, "Inculturación de la ética cristiana" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 157.

5. PROBLEMAS DE FONDO

A lo largo de nuestra reflexión han ido apareciendo una y otra vez una serie de cuestiones que podemos considerar como problemas de fondo porque de su solución, o mejor, de la posición que cada cual adopte en estas grandes cuestiones, depende la articulación del pensamiento en torno a la ética y la religión. Aunque también puede ocurrir al revés: que sea el modo de entender la ética y la religión el que lleva a la comprensión de esas grandes cuestiones.

Son muchas las cuestiones a tratar, pero considero como más importantes las siguientes: la relación entre ética y metafísica, porque a través de ésta puede aparecer Dios (teología natural, que es parte de la metafísica) como fundamento de la moralidad; la relación entre razón y fe, que son el núcleo de la ética y religión respectivamente; la autonomía moral, porque sin autonomía no hay moral y la religión ha de entenderla de alguna manera; y, finalmente, la relación entre lo natural y lo sobrenatural, cuestión ésta que sólo afecta a los creyentes (los teólogos), pero que es fundamental para un posible diálogo y una justa valoración de la autonomía moral, del valor de la razón, y en definitiva del hombre frente a Dios.

A. ÉTICA Y METAFÍSICA: FUNDAMENTAR LA MORAL

Los distintos sistemas éticos que ha habido en la historia parecen indicar que la mayoría de los hombres está de acuerdo en la validez de un proyecto último, pero no en que eso sea un presupuesto racional, en lugar de una intuición compartida. Comprometerse en un proyecto que oriente y determine la propia vida no es irracional ni insensato. Es razonable, en el sentido de que sería más irracional desligarse de él. Los elementos afectivos y sentimentales darán un nuevo impulso a la justificación de tal proyecto. Y, hay que reconocerlo también, la religión puede ayudar a la justificación.

Cuando decimos “fundamentar la moral” nos referimos a los argumentos y razones que justifican por qué debo hacer esto en lugar de aquello otro, y por qué debo hacer lo que debo hacer. El recurso a Dios como creador, la razón última de todo ser y de la misma razón humana, es un fundamento sólido del ser y del obrar. Aunque algunos piensen en Dios como legislador, lo que haría la moral heterónoma, en la filosofía católica siempre se ha pensado en Dios como creador. La ética se ha fundamentado en la metafísica, y ésta, en última instancia en la teología natural. Es el planteamiento de Aranguren, del tomismo y buena parte de la tradición católica, como enseguida veremos.

Los problemas de esta fundamentación en la metafísica aparecen cuando se niega la posibilidad misma del conocimiento metafísico o se hace una metafísica distinta de la tomista. Mientras que,

por otra parte, no son pocos los que simplemente renuncian a la metafísica para fundamentar la moral. Aranguren recuerda cómo Kant, la filosofía de los valores, Sartre, Heidegger, y la teología protestante no admiten una fundamentación metafísica¹.

Otro motivo de rechazo a las “éticas metafísicas” puede venir de ver en ellas, en su seguridad, universalidad e incondicionalidad, una amenaza a la capacidad autolegisladora del ser humano que en el fondo siempre –en esas éticas- se sabrá sometido y dependiente.

La cuestión es saber si se puede encontrar una suficiente fundamentación sin metafísica, e incluso sin Dios. Claro que lo primero que pensamos es que como en efecto hay éticas que prescindan de la metafísica y de Dios, estaríamos hablando de una pseudo cuestión. No obstante, me parece importante mantener la cuestión porque el intento de fundamentación puede ser una oportunidad privilegiada para el diálogo entre ética y religión.

A.1. ÉTICAS FUNDADAS EN LA METAFÍSICA

Ya vimos más arriba cómo Aranguren hace suyos los conceptos metafísicos en que se funda la ética tomista y los conceptos metafísicos de Zubiri. El bien moral se entiende a partir del bien metafísico. La bondad es una propiedad trascendental del ser; el grado de bondad se mide por el grado de ser. Este es el bien entitativo y metafísico, es decir, el grado de perfección de cada ser. En el plano operativo, en cambio, el bien es lo que todos los seres apetecen. En

¹ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 95-96.

este sentido el bien es fin, término del apetito: la razón del fin es la perfección, y, en última instancia, en cada bien se apetece el Sumo Bien. El bien moral es lo que conviene al apetito racional, a la voluntad²; y lo que conviene a la voluntad lo determina el fin último de la naturaleza, que se mide por la denominada ley natural (participación de la ley eterna). El bien actúa sobre el hombre como causa final; el hombre conoce y “apetece” el bien porque se perfecciona con él³.

Yurre va por el mismo camino, pero echando mano del concepto griego de naturaleza. El bien moral es la perfección de la naturaleza⁴. ¿Y cual es el fin de la naturaleza? La felicidad. El deber es la necesidad moral –no física- de obrar de una determinada manera⁵. ¿Cuál es el fundamento del deber? La naturaleza, y en última instancia su autor. ¿De dónde viene la obligación? Del objeto presentado por la inteligencia a la voluntad: la razón presenta a la voluntad un motivo que provoca la obligación. Para que un bien sea obligatorio tiene que ser necesario e indispensable para que el hombre logre su fin: el perfeccionamiento de su naturaleza. En ese camino hacia la perfección y la felicidad el hombre está obligado a evitar el mal, es decir todo lo que lo aparte de ese camino, pero la obligación de

² Cfr. J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 86-87.

³ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 87-88: En la terminología de Zubiri hay que hablar antes de nada de la “realidad buena”; es decir, la base de todo, es la realidad, que, en tanto que buena, nos hace preferir. El bien moral es una dimensión de la realidad, y esto en dos sentidos: la realidad en cuanto apropiable, y la realidad como posibilidad apropiada o apropiación de posibilidades.

⁴ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 78-98. El punto de partida es aristotélico-tomista: “*bonitas enim uniuscujusque est perfectio eius*” (citado en p. 82).

⁵ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 192 ss.

hacer el bien será tal para los bienes indispensables para que la naturaleza no se desvíe.

En resumen: la ética está subordinada a la metafísica; el bien moral se basa y depende del bien metafísico, de la realidad que es buena. El hombre conoce su naturaleza y se siente atraído por el perfeccionamiento de su naturaleza, que es su fin, la felicidad, el sentido de su vida; la razón de su ser es el Ser y su fin último es el Sumo Bien.

Por eso la ética, dependiente de la metafísica, no tiene dificultad en hablar de deberes morales universales (todos los hombres tienen deberes morales), incondicionales (ninguna consideración de tipo utilitario puede eximirnos de ellos) y absolutos (no depende de la voluntad del obligado) ⁶; el ser y el fin último del hombre son igual en todos los hombres. El problema es que no toda gnoseología es tan optimista sobre las posibilidades reales de conocer nuestra naturaleza, o sobre la posibilidad de la metafísica.

En esta línea de necesaria relación entre ética y metafísica encontramos los últimos pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia en distintos niveles.

En el año 1990 la Conferencia Episcopal Española hace público el documento *La verdad os hará libres*⁷, que ya en el título deja entrever una concepción de la verdad cercana a la metafísica griega,

⁶ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 193-194.

⁷ Instrucción sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de la sociedad, Madrid, Edice, 1990.

optimista y segura en el conocimiento de la esencia de las cosas, en nuestro caso, de la naturaleza humana. Después de analizar los síntomas de la crisis moral (nn. 6-13) y algunos comportamientos concretos (nn. 14-20) analiza algunas de las causas de la situación, entre las que destaca:

a) Crisis del sentido de la verdad

Domina la persuasión de que no hay verdades absolutas, de que toda verdad es contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo. De esta persuasión fácilmente puede deducirse que tampoco hay valores que merezcan adhesión incondicional y permanente... (nº 22)

b) El hombre libre, creador de la ética y sus normas

Se da también una corrupción de la idea y de la experiencia de libertad concebida no como capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación [...] Estas actitudes acaban por considerar al hombre como autor de la bondad de las cosas y creador omnímodo de las normas éticas; sólo él, o la cultura que él fabrica pueden determinar lo que está bien y lo que está mal [...] Esta concepción lleva, por necesidad, a un subjetivismo moral, o a un relativismo que niega la universalidad de las normas morales y aún de los mismos "valores", dado que leyes y valores dependerían de la libre voluntad de cada uno, de las construcciones culturales, de la opinión de la mayoría y, en último término, de la evolución de las situaciones históricas (nº 23).

c) La quiebra del mismo hombre. Si la persona humana se desarraiga de su naturaleza y el hombre se concibe a sí mismo como artífice y dueño absoluto de sí, libre de las leyes de la naturaleza y, por consiguiente de las del Creador, acabará presa de su propia arbitrariedad y con graves servidumbres.

Arrinconada, en fin, la idea de naturaleza y de creación, el hombre pierde, al mismo tiempo, la perspectiva del fin y sentido último de su vida. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, [...] Quién no sabe responder a estas preguntas difícilmente podrá responder a esas otras que están en la base de su actuar moral: ¿Cómo debo ser? ¿Cómo debo vivir? ¿Qué es lo que debo hacer, o debo evitar? Así, la quiebra moral de nuestro tiempo no es sino expresión de una quiebra más profunda: la quiebra del mismo hombre (nº 24).

Las claves del documento episcopal son “la verdad” y “la naturaleza”. Verdad que el hombre puede encontrar en libertad responsable y que le permitirá “asentar su vida, personal y colectiva, en un conjunto de certezas sobre el ser y el sentido de la vida” (n. 37). Verdad que el hombre ha de encontrar en la naturaleza que ha recibido de Dios y que ha de realizarse en el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de la naturaleza y de la gracia divina. La fuente de moralidad es la realidad creada; en ella puede el hombre leer el mensaje cifrado de su ser y su actuar. Este orden moral inscrito en él “responde a sus aspiraciones más hondas y está al servicio de la plenitud de su persona y de su felicidad” (nº 40).

Juan Pablo II ha abordado directamente la relación y los problemas de la ética, la metafísica y la verdad en la encíclica *Fides et ratio*, de 14 de septiembre de 1998⁸. En ella constata en primer lugar, y lo atribuye al pensamiento científico, la ruptura de la relación entre metafísica y moral, y su consecuencia:

⁸ Città del Vaticano, Libreria Editrice, 1998. Citamos FR y el número.

En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo (FR 46)

Cuando en el texto se habla de metafísica y moral se refiere a la tomista: orden del ser⁹ que es conocido y que determina el deber ser. Aquellos que sólo aceptan el conocimiento científico y no dan validez al metafísico ¿cómo justifican el valor absoluto de la persona? En clave tomista la persona participa del Ser en mayor medida que los demás seres, es imagen de Dios, y sin ese conocimiento de lo que es la persona difícilmente se podrá justificar su valor absoluto. En consecuencia, si falla la metafísica, se pone en peligro el valor de la persona. En el fondo de todo está la desconfianza en la razón que se manifiesta en “las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos”:

Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del «final de la metafísica»: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras (FR 55).

⁹ J. GARCÍA LÓPEZ, “La filosofía del ser en la Fides et Ratio” en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 579-590.

Se puede o no estar de acuerdo con el Papa, pero es evidente que la filosofía contemporánea, a veces se contenta con objetivos modestos, sobre todo si los comparamos con los del tomismo: la ética deja en suspenso la relación con la metafísica, cuando no niega esa relación expresamente, y no es capaz de superar lo fáctico y llegar a su fundamento. El tomismo, en cambio, enraizando la ética en la metafísica la ponía en relación con lo trascendente (la teología natural es parte de la metafísica y su por qué y para qué últimos) como su fundamento y su sentido al alcance de la razón.

Fides et ratio mantiene insistentemente y sin resquicio los principios tomistas: “es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico” y eso como “una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el Sumo Bien, Dios mismo” (FR 83).

Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la in-

terioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación (FR 83).

Es curioso observar cómo el Papa cambia la perspectiva: viene hablando de que la verdad y la realidad trascienden lo empírico y la persona puede conocer lo que hay detrás, de pasar del fenómeno al fundamento en que se apoya, y acaba diciendo que sin metafísica no se puede comprender la revelación¹⁰.

El esquema inicial es el mismo que vimos antes: la bondad es propiedad del ser (bien metafísico), y el bien moral, lo que el ser humano apetece, la perfección; en ambos casos el fundamento del ser y la plenitud del ser que atrae como causa final, es Dios. Por eso el Papa une la dimensión metafísica y la trascendente: el bien humano procede y es reflejo del Bien, como el ser lo es del Ser, etc.

Pero el texto acaba recorriendo el camino al revés: acaba diciendo que una filosofía sin apertura metafísica es inadecuada para comprender la Revelación¹¹. Si esto es así, cabe preguntarse si la

¹⁰ De hecho el párrafo siguiente del mismo n° 83 añade: "La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este «misterio» no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada".

¹¹ No es problema de la filosofía si es o no adecuada para comprender la Revelación, salvo que uno parta de la Revelación como principio y como criterio absolu-

encíclica en lugar de partir de la ética, fundamentarla en la metafísica y abrirse así a lo trascendente, no está en realidad partiendo de lo trascendente, de la revelación cristiana, para llegar mediante la metafísica, la tomista, a la ética. Entiendo que al ser un documento dirigido a los Obispos para mantener la “sana doctrina” se afirme en las seguridades de la filosofía tomista, pero es evidente que no ayuda mucho a abrir ningún diálogo con otras metafísicas y otras éticas, porque no habla en el campo de la filosofía, sino en el de la Revelación, y utiliza la metafísica como necesaria mediadora (¿”*ancilla*”?).

Desde el punto de vista de la ética la metafísica puede ayudar a fundamentar el valor absoluto de la persona, y, en última instancia, que haya normas morales absolutas y universales (deberes de justicia obligatorios para todos). Pero el Papa ha unido ética y metafísica con Revelación, y no sólo en el orden del ser, sino también del conocimiento, con el consiguiente riesgo para la autonomía de la ética¹².

Si el conocimiento humano se limita al mundo de la experiencia sensible, la teología no tiene nada que decir, a no ser analizar la experiencia religiosa, y ni la teología ni nadie puede expresar con coherencia valores universales. La metafísica ha sido, sin duda, una mediación privilegiada en la búsqueda teológica –la teología natural-

to, pero entonces no está haciendo filosofía, sino usando la filosofía en su provecho. La autonomía de la razón, de la filosofía o de la ética quedan mal paradas.

¹² La bondad del ser se fundamenta en el Ser que es el Dios de la revelación cristiana, con lo que esta nos permite conocer las normas morales, pues el obrar sigue al ser (este sería el nexo lógico que debilita la autonomía ética).

y en concreto la tomista -esencialista, de esencias inmutables y verdades universales- ha permitido descubrir en la naturaleza humana exigencias éticas universales, inmutables e incondicionales. Se echa de menos un concepto de verdad que pueda dialogar con la filosofía, que no vea al hombre como una sustancia, sino como alguien que “se hace” en su obrar, que es sujeto que decide, etc.

El esquema fundamental del pensamiento papal es claro: existe un orden ontológico inmutable, reflejo de la esencia divina. El hombre conoce la naturaleza de las cosas (orden ontológico) de donde deduce las leyes morales (orden deontológico). Y en todo caso, si el conocimiento humano se desviara, la Revelación garantiza siempre la verdad sobre el hombre. El hombre no crea la ley moral ni tiene otra cosa que hacer que descubrirla, o mejor deducirla de la naturaleza humana.

Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética (FR 68).

El contraste, enfrentamiento, con la modernidad es evidente y no son pocos los comentaristas que lo ponen de manifiesto. Para algunos “se acentúa la sospecha de que estamos asistiendo a una progresiva restauración de la teología moral preconiliar, marginado-

ra del Vaticano II”¹³, pues la encíclica defiende una ética objetiva, universal y de valor absoluto, de máximos exigibles a todos, frente al pluralismo de proyectos humanos en una sociedad democrática¹⁴.

El Papa mantiene el principio clásico: “*Operari sequitur esse*”. Primero la ontología, el “*esse*” de la persona con todas sus “religaciones” como fuente de derecho y deberes. Por tanto, para los que siguen esa línea¹⁵, hay que dignificar la verdadera filosofía para dignificar la verdadera moral. En cambio para la filosofía moderna el principio sería al revés: “*Esse sequitur operari*”. Lo primero es el sujeto que piensa, luego el objeto pensado. De la subjetividad se pasa al subjetivismo en el orden del pensar y enseguida en el orden del obrar¹⁶.

El esquema de pensamiento y la filosofía subyacente es la misma que en la encíclica *Veritatis Splendor*: pretende dar seguridad

¹³ F. PODGA, “Principales propuestas de la moral fundamental postconciliar”, en *Moralia* 23 (2000) 482. En el mismo sentido M. VIDAL, “¿Legalismo o discernimiento del bien moral?”, en *Iglesia viva*, 171 (1994) 262-263, afirma que se trata de una vuelta al objetivismo moral, que prefiere una moral de obediencia a la ley que una moral de responsabilidad. Sigue diciendo que las categorías más utilizadas son de tipo legalista: ley, mandamiento, precepto, etc.; por tanto se vuelve a resaltar la moral de actos frente a la moral de actitudes y de opción fundamental, se minimiza la función de la conciencia personal y maximaliza el orden moral objetivo, preocupación por justificar la universalidad e inmutabilidad de los valores morales, la existencia de “actos intrínsecamente malos” y la validez sin excepciones de los preceptos morales negativos (*Ibid.*, 267).

¹⁴ J. A. LOBO, “La ‘Veritatis Splendor’ y la ética civil”, en *Moralia* 17 (1994) 102-103 lo explica por el miedo al relativismo y opina que así es imposible el diálogo para llegar a acuerdos racionales.

¹⁵ A. GARCÍA-CANO LIZCANO, *Para leer y comprender la encíclica “Fides et ratio” del Papa Juan Pablo II sobre las relaciones entre la fe y la razón*, Murcia, Universidad Católica, 2001.

¹⁶ J. M. LAHIDALGA, “La Encíclica “Fides et Ratio” reflexiones de un teólogo moralista”, en *Lumen* 48 (1999) 126-129.

des y “sana doctrina” y apuesta muy fuerte por la verdad abstracta de la metafísica tradicional, por la verdad como “esencia metafísica del hombre”, para poder apoyar así los preceptos morales “inmutables y permanentemente válidos”, que den seguridad en tiempos de crisis.

Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad (FR 83).

Pero no todos coincidimos en que sea ese el único camino para superar la crisis. Podría pensarse también que sería más apropiado buscar juntos la verdad.

Se puede dudar si en tiempo de crisis es preferible dar preferencia a la posesión segura de una verdad absoluta o, por el contrario, por un sentido de honradez intelectual, dársela a la búsqueda apasionada e incesante de una verdad que, por su misma magnitud, se nos escapa siempre y siempre poseemos de forma incompleta y precaria. Tal vez haya dos talentos distintos, unos que prefieren la seguridad de la posesión y otros que desconfían de la seguridad y prefieren la inseguridad y, ¿por qué no?, la aventura de la búsqueda. Lo que yo no puedo creer es que sólo los primeros amen la verdad y sólo los primeros puedan ser cristianos auténticos¹⁷.

En el capítulo segundo de la *Veritatis Splendor* –en la misma línea de seguridad- el Papa opta más por el objeto que por el sujeto y, en consecuencia, acentúa más la ley que la libertad (nn. 35-53), la verdad que la conciencia (nn. 54-64), los actos concretos que la op-

¹⁷ R. FRANCO, “Splendor veritatis: el retorno de la escolástica”, en *Iglesia viva*, 171 (1994) 286.

ción fundamental (nn. 65-70)¹⁸. Son términos de una relación que deben ser operativos ambos, y que al dar más importancia a unos que a otros se puede producir un acercamiento a la modernidad o al integrismo y fundamentalismo. El diálogo con la modernidad exige hacer un esfuerzo para entender y explicar que “la verdad os hará libres”, pero sin descalificar que la libertad nos puede hacer “verdaderos”. La verdad no nos puede hacer libres si se basa más en la autoridad de quien la enuncia que en argumentos razonables. Ni la libertad conduce a la verdad si ésta se desprecia o se reduce a opiniones y pragmatismos. Debe haber diálogo y para eso es imprescindible que no se rebajen ni la libertad ni la verdad¹⁹.

Lo que la filosofía contemporánea reprocha a Juan Pablo II no es que la libertad sea inseparable de la verdad, sino que se emplee la objetividad de la verdad para asegurar el poder magisterial católico, o que el término “verdad” lo entienda como un contenido que hay que creer y no como lo que nos constituye como seres humanos en una relación dialógica con el otro en el modo de reconocimiento²⁰.

¹⁸ M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica “Veritatis splendor”*, Madrid, PPC, 1994, 21-31, describe las opciones de fondo de la encíclica.

¹⁹ “Actualmente una inmensa mayoría no cree que pueda haber un acercamiento a la verdad sin libertad ni pluralidad, sin el aporte singular de cada uno, sin discusión y sin la duda como elemento esencial en la búsqueda de la verdad. Niega este camino la imposición de unas verdades por decreto, sin crítica ni discusión posibles. La verdad no se deja imponer; ha de ser aceptada libremente e incluso buscada por cada uno y por el mayor número posible de personas” (B. BENNASSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, 131-132).

²⁰ G. PIETRI, *El catolicismo desafiado por la democracia*, Santander, Sal Terrae, 1999, 100.

El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no-expertos experimentan en sí mismos acerca de la propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la *decisión intersubjetiva* de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella²¹.

La filosofía permite que nadie sea tratado como menor de edad o que unos, lo mismo da expertos que representantes divinos, piensen por otros. Y si hay un terreno especialmente sensible para que cada sujeto piense y decida por sí mismo es el de la ética.

Desde la ética sustentada sobre la metafísica en Aranguren – que cada vez fue menos metafísico-, hemos llegado, casi sin darnos cuenta, a una moral objetiva, universal e inmutable, de obediencia al ser, ontológicamente inscrita en el mundo, que rezuma seguridad y suena un poco autoritaria. Quizá sea excesivo identificar el ámbito de la moral con opiniones y opciones y una “cadena de razonamientos cuyo último eslabón carece desesperadamente de apoyo”, como sugiere P. Flores D’Arcais²², pero siempre habremos de librarnos de

²¹ A. CORTINA, *Ética mínima*, 56-57.

²² P. FLORES D’ARCAIS, *El Desafío oscurantista*, iguala el totalitarismo religioso y el comunista: “El papa y el secretario general de turno coinciden en considerar que el *deber ser* de las acciones humanas, por muy libres que *puedan ser*, tienen que basarse en todo caso en la obediencia al *ser*, por una prescripción independiente de las opciones y de la voluntad de los hombres y ya ontológicamente inscrita en el mundo como su programa genético, ora se trate, para uno, del *fiat di-*

que el sacerdote o el comisario político conozcan la verdad del deber y lo intenten imponer.

Que el “obrar siga al ser” no puede dar por supuesto que conocemos el ser de manera objetiva, a-histórica, segura y definitiva, ni que el conocimiento humano sea cosa sólo de la razón, única y exclusivamente –las pasiones, los sentimientos, la sociedad en la que uno vive también intervienen en el conocer-, y mucho menos, que haya razones privilegiadas que piensan y deciden por otros. En todo caso la libertad, la conciencia, el sujeto no pueden ser minusvalorados, que es la sensación que producen los documentos citados.

Aranguren relacionaba ética y metafísica, pero no usaba el concepto de “naturaleza” en el sentido de obrar conforme a lo que se es, sino a lo que se debe ser, al fin de la naturaleza, y el bien moral es lo que apetece la voluntad. Deducir la obligación moral del fin último del hombre, requiere una matización: si es un fin al que no puedo dejar de tender, habrá necesidad física o metafísica, pero no obligación moral²³. Si debo tender a ese fin es porque se me impone moralmente, porque la razón me muestra como un deber el perseguirlo, si no quiero que mi existencia pierda sentido o justificación.

vino o, para el otro, del “proceso real que abole el presente estado de cosas”, de que hablaba Marx. Norma *constitutiva* de los hechos, por tanto. Revelada en unas tablas grabadas junto a una zarza ardiente, o en los jamás completados tomos de las *Marx-Engels Gesamtausgabe*...[...] Si por la vía teológica o la de la dialéctica histórica puede ser determinado con seguridad científica el debido comportamiento moral, ¿por qué no donar coactivamente a todos esta verdad para su bien (y *ad maiorem Dei gloriam* o por el triunfo del comunismo)?” (p. 86).

²³ J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral”, 361.

Aparece así el papel capital de la razón que descubre el bien como perfectivo.

La causa final es la primera de las cuatro causas y todos los seres creados, racionales e irracionales, animados e inanimados, están sometidos a ella. Pero el hombre está sometido *ex amor*, por amor fundado en conocimiento, ya que “nihil volitum nisi precognitum”. El bien moral es la conveniencia al apetito racional, a la voluntad. Esta conveniencia a la voluntad se determina por el fin último de la naturaleza, que –como el de todas las cosas es Dios-, se mide por esa participación de la ley eterna que se denomina ley natural.

¿Por qué el hombre apetece racionalmente el bien? Porque se perfecciona con él. [...] el bien es perfectivo según el ser mismo de la naturaleza de las cosas, precisamente porque el bien, a diferencia de la verdad, *per prius* está en la realidad y no en el entendimiento²⁴.

El paso del “ser” al “deber ser” ya fue denunciado como falacia naturalista por Hume²⁵: es un error suponer que una descripción de la realidad sirva para establecer una regla de vida. Se dice que un hombre debe vivir de una determinada manera porque así lo exige su verdadera naturaleza, pero se olvida que si no obra así estará mostrando que esa no era su verdadera naturaleza. Pero si lo que se llama naturaleza del hombre no es la que exhibe, sino la que debería exhibir, la norma moral en realidad no se argumenta, sino que se da por supuesta desde el principio²⁶. Y por otra parte existe el peligro de tomar como exigencias de la naturaleza humana lo que son únicamente rasgos de nuestra cultura. Entre nosotros, cuando un

²⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 87.

²⁵ E. GUIBAN, *Los presupuestos de la falacia naturalista*, Santiago de Compostela, Universidad, 1981.

²⁶ Una exposición reciente, la de A. J. AYER, *El sentido de la vida y otros ensayos*, Barcelona, Ed. Península, 1992, 26.

joven encuentra una chica que le gusta y oye dentro de sí una voz que le dice “¡cásate con ella!”, en realidad, ese imperativo es más fruto de la sociedad que del propio joven; el matrimonio no es un instinto, sino una institución²⁷.

Si en lugar de mirar lo que se es miramos a lo que debe ser, al fin de la naturaleza, y lo hacemos como apetito de la voluntad, como lo que perfecciona al hombre, parece ganar protagonismo el hombre, su razón, su libertad, su hacerse, su tender siempre inacabado, su esperar²⁸. En cambio deducir las normas de una naturaleza inmutable y universal subraya la idea de que se acepta pasivamente, sin intervención del sujeto. La realidad humana es concreta, dinámica, cambiante, es proyecto, tarea²⁹. Así lo reconocen también los moralistas católicos: ha pasado el tiempo de las verdades absolutas y no se puede reivindicar la incondicionalidad de ningún principio como el único para discernir el bien y el mal. La única obligación definitiva es la renuncia a todo tipo de dogmatismo³⁰.

A. Cortina no pone en relación la ética con la metafísica. Podemos y debemos hablar de ética, pero una ética que construimos entre todos, argumentando y dialogando. Su ética es una ética abierta a la religión, pero no porque se abre como en Aranguren, sino

²⁷ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Reflexiones actuales sobre el derecho...”, 351.

²⁸ Recuérdese cómo para Aranguren la esperanza es una de las cosas que abre la ética a la religión, la apertura a la trascendencia desde el hombre.

²⁹ En todo caso Aranguren reconoce en el último texto citado que el bien está en la realidad, pero el hombre lo apetece racionalmente, en cuanto lo conoce, y la verdad está en el entendimiento. La ética de Aranguren, fundada en la metafísica no resta protagonismo al sujeto, que en la doctrina pontificia no es tan claro.

³⁰ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana...*, 29

porque más bien no se cierra; su ética es solamente ética. No obstante, entre sus primeros escritos hay uno que sugiere ciertas resonancias de referencia a la metafísica; en él establece que el obrar humano debe ser racional: si el obrar fuera irracional no habría ninguna conducta repudiable, ni podríamos emitir juicios de valor positivos o negativos, ni argumentar la condena de la mentira, la injusticia, el asesinato o la guerra.

Que el obrar humano sea racional significa para A. Cortina³¹: 1) que puede ser justificado mediante un fin; 2) que aun cuando este fin pueda ser simultáneamente medio, existe una ordenación de fines dirigida a un fin último, en virtud del cual perseguimos los anteriores; 3) que el fin último puede ser elegido; 4) que el fin último sea comunicable y avalable mediante argumentos intersubjetivos. Si fuera irracional – no argumentable intersubjetivamente- también lo sería la totalidad del obrar. 5) Que este fin haya sido preferido a otros tras un proceso de argumentación. La racionalidad práctica supone, pues, como su condición de posibilidad, la existencia del sistema lógico que permita la argumentación entre fines y la preferencia de aquel que comporte verdaderamente coherencia a los datos ofrecidos por el obrar humano³².

Hablar de fines, como lo hace A. Cortina, sugiere cierta relación con la metafísica en cuanto que tiene que ver con el fin último

³¹ A. CORTINA, "Racionalidad y fe religiosa", en *Iglesia viva* 87/88 (1980) 297-325. Recogido después en *Ética mínima*, 254.

³² A. CORTINA, "Racionalidad y fe religiosa", en *Iglesia viva* 87/88 (1980) 315.

del hombre. Pero en realidad no es lo que veíamos en Aranguren ni en Yurre porque el fin último no es algo establecido, sino que puede ser elegido, es comunicable y ha sido preferido a otros tras un proceso de argumentación. Pone más el acento en la intervención del sujeto, en su elección y preferencia, y menos en “lo que es”, aunque no prescinde del todo de ello, pues en el fondo apunta a la necesidad de que haya un valor absoluto: para que la moralidad sea racional es imprescindible que la razón pueda sugerir como condición de inteligibilidad del mandato que las personas sean un valor absoluto. Si no hay un valor absoluto todo está permitido, menos juzgar conducta alguna. Y el único valor que la razón presenta es la persona³³.

Pero adviértase que para A. Cortina el fundamento del valor de la persona no es una antropología metafísica. El valor de la persona, para las éticas del diálogo, se basa en su condición de “interlocutor competente en una argumentación”³⁴; es condición de racionalidad del hecho del lenguaje, o, lo que es lo mismo, del proceso de argumentación.

Digamos, para concluir, intentando valorar provisionalmente, las éticas que se fundamentan en la metafísica tradicional, que ofrecen la ventaja de dar sensación de seguridad y estabilidad, como si tuvieran una buena cimentación. Pero esta seguridad y estabilidad se ha visto cuestionada cuando ha entrado en crisis la metafísica y

³³ A. CORTINA, “Racionalidad y fe religiosa”, en *Iglesia viva* 87/88 (1980) 321. El valor absoluto es la persona, y la autora no se plantea ir más allá en busca de fundamento alguno.

³⁴ *Ética mínima*, 55-56.

han surgido las dudas, que se han ido extendiendo cada vez más sobre la posibilidad de pasar del fenómeno y descubrir su fundamento. Dicho con otras palabras, la metafísica da consistencia y solidez a la ética pero queda en el aire la justificación de la misma metafísica.

Y pensando en la religión, en concreto la católica, y en la encíclica *Veritatis splendor* y en la *Fides et ratio*, aparece un problema más: la metafísica que fundamenta la ética y sirve de mediación con la teología (vía teología natural) como ella misma se fundamenta en Dios, al final, desde el punto de vista religioso –la Revelación como primera fuente de verdad- la autonomía y racionalidad de la ética, cuando menos, corren el riesgo de ser reducidas.

La cuestión más de fondo que se plantea es que la ética fundamentada sobre la metafísica tiene la ventaja de que se apoya en la realidad, que, en tanto que buena, nos hace preferir. El bien moral es una dimensión de la realidad en cuanto apropiable y como posibilidad apropiada. Al negar la base metafísica parece como si el bien o el mal fuera decisión de cada uno o de todos en diálogo. Es como si el planteamiento metafísico tendiera a imponer la realidad sobre el sujeto, mientras que el no metafísico refuerza al sujeto, porque al fin y al cabo la obligación moral es algo mío, algo que yo decido, no que me viene impuesto. Pero ¿impuesto por la realidad, porque hay valores universales? ¿Quién se impone a quién, la realidad al sujeto o el sujeto a la realidad? Si el sujeto conoce lo que fundamenta el fenómeno, el sujeto descubre la realidad de los valores y los hace suyos,

pero si el sujeto no conoce más allá de los fenómenos, es lógico que sea él –con los otros, razón comunicativa- quien construye los valores y les da vigencia social, pues las normas morales deben obligar a todos. En el fondo puede que quede la sensación de cierto vacío o inseguridad, o quizá confianza de que estemos acertando; al fin y al cabo hacemos lo que razonablemente podemos.

En todo caso el camino del diálogo pasa por intentar salvaguardar el equilibrio entre el sujeto y la realidad. El bien moral no puede ser sólo un invento o un mero consenso, y al menos apunta a un Bien absoluto. Si éste no es accesible para todos, es lógico que nos unamos en la búsqueda común y hagamos del diálogo un instrumento capital. Y para los que reconocen con facilidad el Bien originario fundamentar la moral en Él no puede significar nunca perder ni un ápice de autonomía y racionalidad. De hecho en la actualidad la teología moral no sólo es más receptiva que nunca a la filosofía sino que el concepto autonomía, de tradición kantiana, se ha introducido en la reflexión sobre la fundamentación de la moral cristiana³⁵. Con ello también se ha dirigido la atención de los teólogos hacia las cuestiones filosóficas de fundamentación antes olvidadas.

A.2. ÉTICAS NO FUNDADAS EN LA METAFÍSICA

Hoy no sólo puede hablarse de éticas no fundadas en la metafísica, sino incluso de éticas no fundadas, sin más. En el primer

³⁵ Lo constata D. PICORNELL GALLAR, "La relación entre teología moral y la filosofía. Estado de la cuestión", *Moralía* 27 (2004) 148-150.

caso, bien porque se niega cualquier metafísica o simplemente porque no se considera necesaria.

Al pensar en la ética no fundada en la metafísica tenemos que pensar inmediatamente en Kant que niega la metafísica y no por eso deja de fundamentar la ética. El problema que aparece cuando se prescinde de la metafísica es que la fundamentación de la moral no es tan universal, incondicional y absoluta como cuando se apoya en ella. En el caso de Kant la moral no carece de incondicionalidad ni de universalidad, pero su fundamentación no es tan absoluta, según afirma Gómez Caffarena.

La insatisfacción con que se cierra finalmente la *Fundamentación* está seguramente en la base de que sólo tres años después se escriba un nuevo y más extenso libro con el título *Crítica de la Razón Práctica* (...). El círculo (entre libertad y moral) que aparecía al final de la *Fundamentación* es asumido matizadamente: “La libertad es *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Más claramente que antes hay que decir que esto es articular la vivencia moral, no “fundamentarla” en sentido estricto. Hay, pues, que constatar que, después de varios intentos no logrados, Kant acaba renunciando explícitamente a una fundamentación en sentido estricto. Tal renuncia es lo que dice la expresión conocida según la cual la conciencia moral es *Faktum de Vernunft*. Es importante notar que no hay en ella un orgulloso rechazo al razonamiento [...] Más bien, Kant [...] parece confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo esto³⁶.

Ciertamente la fundamentación de Kant no es absoluta, pero quizá hay que reconocer que puede que sea demasiado exigir una fundamentación humana absoluta. Sólo Dios es absoluto, y como la

³⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983, 181-182.

metafísica no es Dios, tampoco ésta sería una fundamentación absoluta, y siempre podríamos preguntar un nuevo por qué. En el caso de una metafísica que se fundamenta en Dios o en el de una fundamentación religiosa tendremos que conformarnos con una certeza moral no absoluta, que es lo que Kant ofrece.

Quizás haya que recordarle a Caffarena que la fundamentación de Kant no tiene que ser tan inconsistente cuando él, precisamente a partir de la ética de Kant, habla de la exigencia moral como “vivencia metafísica”, con lo que de alguna manera funda la metafísica sobre la ética³⁷. Idea que, por cierto no es nueva, pues H. Nohl asegura que la ética es anterior y posterior, tanto a las ciencias como a la metafísica y a la propia teología, aunque sólo llega a sí misma con su ayuda³⁸. Y lo que parece aún más claro es que las opciones vitales no derivan de saberes científicos, sino de convicciones radicales sobre el sentido de la vida y de la historia.

También Muguerza, siguiendo con la moral kantiana, nota que es cuestión fundamental su afirmación de que el hombre existe como un fin en sí y no tan sólo como medio, pero reconoce que “semejante fundamentación no va en rigor muy lejos”. Quizá se trate de un prejuicio ilustrado o de una superstición humanitaria, pero –

³⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica Fundamental*, 169-190.

³⁸ “No es lo primario la concepción del mundo y la ética su consecuencia, sino, al revés, las experiencias éticas fundamentales –éticas en el sentido lato que hemos tratado de exponer- son los datos primordiales decisivos de toda concepción del mundo. Esta deriva luego como metafísica sus exigencias éticas de los conocimientos que obtuvo a través de sus experiencias éticas. Aunque se derrumbe la teología y la metafísica, las experiencias morales siguen persistiendo como su residuo irreductible” (H. NOHL, *Introducción a la ética. Las experiencias éticas fundamentales*, México, 1967, 203).

concluye- “no veo manera de prescindir de esta superstición –que habría que elevar a principio ético- si deseamos seguir tomándonos a la ética en serio”³⁹.

En el caso de los autores objeto de nuestro estudio en la primera parte, ni Sánchez Vázquez, ni E. Guisán han hecho referencia alguna a la metafísica ni se han preguntado por los fundamentos de la ética. Sánchez Vázquez nos explicaba la justificación moral con cinco criterios: justificación social, práctica, lógica, científica y dialéctica⁴⁰. En resumen, viene a decir que la norma social debe responder a intereses y necesidades sociales, debe ser realizable, coherente, basada en conocimientos científicos y debe ser como un peldaño de un movimiento progresivo de la historia de la moral. Pero ¿quién decide lo que realmente es una necesidad social, es realizable y es coherente? Y ¿quién determina lo que es realmente progreso para la humanidad⁴¹? ¿La opinión mayoritaria de la sociedad? Y ¿quién garantiza la fiabilidad de la encuesta, o sea, la auténtica participación de todos los implicados? Y sobre todo ¿por qué voy a someterme yo a esos criterios –voy a ser moral, si esos criterios son acertados- en lugar de perseguir mis propios intereses?

³⁹ J. MUGUERZA, “La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia”, en *Sistema 70* (1986) 36.

⁴⁰ *Ética...*, 237-242. Cfr. la exposición de la 1ª parte.

⁴¹ Quizá con el paso del tiempo, cuando haya perspectiva histórica, se podrá afirmar que un determinado comportamiento ha supuesto un avance o un retroceso moral, pero aquí y ahora, decir que una acción es buena porque es “progresista”, parece más propia de una campaña electoral que de un juicio de moralidad.

E. Guisán rechaza la religión porque hace heterónoma a la ética y reclama el derecho de toda persona a poseer un criterio en ética, a discernir y comprender en qué consiste la justificación de una norma ética, a comparar y dirimir acerca de las normas morales, a actuar conforme a su ideal de vida y a elaborar normas de acuerdo a sus necesidades⁴². Esos derechos los aceptamos plenamente, pero no lo que sigue:

Para nosotros, preguntarse, ¿por qué ser moral? carece de sentido. Somos “morales” en la medida en que realizamos nuestro proyecto vital. Y nuestro proyecto vital nos satisface tan plenamente que no es posible exigir razones que lo justifiquen. La gente que comulga con otros credos, u obedece a normas compulsivas, no terrenas, sí puede agitarse en busca de “razones para ser moral”. Nosotros no tenemos razones porque tenemos la vida, el goce y la hermosura. Los razonamientos, y especialmente las “racionalizaciones”, se quedan para los que no están satisfechos o no pueden procurar satisfacción.

Nunca habréis oído que alguien se pregunte o me pregunte: ¿Es justo que me hagas dichoso? ¿Es “bueno” que me engolfe en la aventura de vivir hasta saciarme y saciar? Más bien los sufridos padecedores de normas compulsivas que restringen sus libertades irresponsable e inútilmente son los que acucian a sus vigilantes con las preguntas acerca del por qué de la moralidad. Nosotros, paradójicamente, amamos nuestras normas porque las sentimos frágiles, volátiles y graciosas, libres de la gravedad de lo siempre igual. Las amamos tan apasionadamente que la razón se congratula y congratia con nuestro sentir y no pide explicaciones⁴³.

Evidentemente cuando coincide el proyecto vital con la racionalidad y más o menos estamos de acuerdo en lo fundamental, no

⁴² E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 56-83.

⁴³ E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990, 79.

hay ningún problema, pero ¿y si el proyecto vital de una persona es radicalmente distinto? ¿Y si el goce y la hermosura llevan consigo apropiarse de los bienes o de la vida de otras personas? El problema es que los deberes morales no se pueden fundamentar en hechos empíricos. Y si una mayoría goza con la violencia y le parece hermosa, no por eso va a justificarse.

Los que se empeñan en padecer normas compulsivas y restringir su libertad necesitan razones para hacerlo, pero los que quieren gozar libremente de la vida también necesitan razones serias, al menos, para intentar convencer a otros de que toda persona merece respeto aunque a uno no le apetezca nada respetar. Porque hay exigencias de justicia como el derecho a la vida, a la libertad, a no ser torturado, etc., que están por encima y deben ser respetadas aunque contradigan el goce y la hermosura de quien sea. Los derechos fundamentales de las personas han de ser respetados aunque mi razón, mis sentimientos, mis ideales o mi proyecto de felicidad digan otra cosa.

E. Guisán adivina las objeciones de ese tipo y de alguna manera responde:

No somos los hedonistas dinamiteros, ni terroristas, que incendiemos las éticas, que destruyamos morales (al menos las que se sostienen por sí mismas). Ciertamente, y de seguro, no bombardeamos, sino que protegemos especialmente la casa del *deber*. No detenemos nuestra embarcación con la excusa de que no hay puerto seguro. *Hay deberes sagrados a priori*, en un sentido peculiar, es decir *a priori o necesariamente* válidos en atención a lo que se presenta como condición humana.

A posteriori, por lo demás, porque sólo después del hombre, y por amor del hombre, tiene el *deber* contenido, justificación y sentido⁴⁴.

Si se afirma que hay deberes sagrados a priori difícilmente se podrá evitar dos preguntas: ¿por qué deberes *a priori*?, y ¿por qué son sagrados? Ciertamente que muchas personas no se lo preguntarán, pero un filósofo no está bien que no lo haga. Incluso alguna que otra pregunta más: si mis ideales, sentimientos o la misma razón me impone algún deber ¿por qué he de tenerlo en cuenta?

La autora ha reconocido deberes sagrados a priori “en atención a lo que se presenta como condición humana”. ¿No es ésta una manera no metafísica de hablar de la naturaleza humana? Así ya se puede empezar a entender que haya obligaciones anteriores a mis deseos o ideales. Pero esto –relacionar la ética con la naturaleza– no concuerda en realidad con la ética de E. Guisán. Con la expresión “la condición humana” sale del trance pero no responde a las cuestiones planteadas. Es necesario encontrar criterios universales de racionalidad, pues todas las opiniones y valores habrá que justificarlos de alguna manera y no sólo porque me gustan o me hacen feliz a mí o a mi grupo⁴⁵.

Y no sólo justificar valores, incluido el valor absoluto de la persona, o responder a otras cuestiones no menos profundas: ¿Qué

⁴⁴ E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista...*, 138.

⁴⁵ E. BONETE, *Éticas contemporáneas*, Madrid, Tecnos, 1990, 263-264 concluye que “renunciar a la búsqueda de criterios universales de racionalidad, puede conducir, aún sin pretenderlo, al “suicidio” de toda filosofía moral y con ello a una vida práctica sin reflexión justificadora de opiniones y valores morales”.

me obliga a realizar el bien? ¿Por qué tengo que configurar mi existencia? ¿Por qué debo realizarme como persona?

La moral laica puede producir conductas austeras y rigurosas, pero el problema es que según se va transmitiendo a los más jóvenes no se ve claro por qué han de mantenerse conductas que imponen sacrificios. Las normas van quedando en hueco, sin ningún apoyo⁴⁶. No hay argumento que pueda convencer al que ha decidido que lo mejor es que cada cual se comporte como le parezca y que no tiene ninguna obligación moral⁴⁷. Cuando H. Küng se pregunta “¿por qué debo amar en lugar de odiar?”, recuerda la advertencia de Horkheimer: “No hay ningún razonamiento lógico que explique de forma concluyente por qué no he de odiar cuando mi odio no me causa ningún perjuicio en la vida social”⁴⁸.

No son pocos los que consideran innecesaria o imposible la fundamentación de la moral⁴⁹. Por eso quizá tengamos que pensar

⁴⁶ J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, Madrid, Alianza, 1995, 131.

⁴⁷ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana...*, 45.

⁴⁸ H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, 901.

⁴⁹ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, 46, enumera diversos grupos: 1. Los científicos “continúan pensando que la moral es una cosa muy subjetiva, muy poco racional, a diferencia de la ciencia, que es racional e intersubjetiva” (A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, cap. 6; A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986. parte II); 2. “El movimiento comunitario intenta, si no “fundamentar” en sentido fuerte, sí reconstruir la racionalidad de lo moral, pero afirmando –frente a los liberales- que es imposible llevar a cabo esa tarea si no partimos de las comunidades concretas en que los individuos están enraizados” (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*); 3. “El llamado “liberalismo político” tiene la fundamentación por imposible e innecesaria, aunque sí ofrece un tipo de justificación racional de los valores de las sociedades con democracia liberal” (J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978); 4. “Los llamados “postmodernos” consideran los intentos de fundamentación de la moral infructuosos y obsoletos, porque la empresa es –a su juicio- imposible y

que hay que olvidarse de una fundamentación última y fuerte⁵⁰ y contentarse con una débil y pluridimensional, lo cual permitiría escapar del dilema entre absolutismo y relativismo⁵¹. Puede que la falta de fundamentación haga más inestable la moral, pero no tiene por qué suponer su ruina.

E. Bonete recoge la discrepancia entre éticas “metafísicas” y “no metafísicas” recordando con V. Camps que la mayoría de los sistemas éticos mantienen un anhelo de absoluto y trascendencia similar al religioso⁵². El pensamiento religioso y el metafísico pretenden dar sentido al mundo; la teoría ética, no está muy lejana a esas pretensiones fundamentalistas y busca un sustituto con el fin de mantener la distancia entre el bien y el mal y de presentar un horizonte moral al que tendríamos que dirigir nuestros pasos siguiendo ciertos criterios prácticos. Pero Camps rechaza esta herencia religiosa que, más o menos oculta, predomina en casi todas las teorías éticas.

Camps afirma que “la ética no puede apoyarse en nada, ni en una antropología, ni en una metafísica, ni en una religión”, sino que

además porque es un empeño propio de la modernidad, ya superada, de la época de los “grandes relatos” (J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986; J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 7- 8).

⁵⁰ Hay que reconocer que el creyente lo tiene más fácil en cuanto a fundamentación, si bien habrá de tener cuidado en no caer en la heteronomía, pero lo que no es tan fácil de justificar es su propia fe.

⁵¹ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, *Ética y religión. Una relación problemática*, 46.

⁵² E. BONETE, *Éticas contemporáneas...*, 267.

es una creencia, una convicción, que tiene como únicas raíces “la memoria ética de la humanidad”⁵³.

A lo que responde E. Bonete que V. Camps olvida que “la memoria de la humanidad no es aisladamente ética, sino que se puede explicar como resultado de las coincidencias básicas entre antropologías, metafísicas y religiones distintas que se han ido sedimentando con el paso de los siglos”. Cualquier ética que se elabore deberá tener en cuenta la memoria ética de la humanidad y partir de convicciones metafísicas o religiosas, reflejadas en postulados como la “dignidad” e “igualdad de todos los hombres”, la “libertad”, el anhelo de justicia, etc⁵⁴.

Pero E. Bonete no lleva la discusión al terreno metafísico para fijar su postura, sino al terreno de los criterios universales de racionalidad -sin ellos no puede haber ética-, pero no de forma teórica, sino práctica, para resolver las injusticias de nuestro mundo:

Considero inevitable que la especulación filosófica contemporánea ofrezca un sustituto a la religión y la metafísica que en otras épocas saciaron, tanto el anhelo de salvación, como el de comprensión del mundo; otra cuestión bien distinta es que las teorías éticas que hoy se elaboran consigan igualar lo que ofrecieron en su día, y aún pueden ofrecer, las religiones y cosmovisiones. En cualquier caso, soy de la opinión que una teoría ética que no se enfrente “racionalmente” a las injusticias de nuestro mundo, que no reflexione e intente “dar razón” de lo “deseable” e “ideal” para la vida de los hombres, que no presente “herramientas conceptuales” e incluso políticas para la erradicación de las miserias y alienaciones, ni es “teoría”, ni mucho menos “ética”; sería, por el contra-

⁵³ V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral 1983, 184.

⁵⁴ E. BONETE, *Éticas contemporáneas...*, 267-268.

rio, "literatura" (en el peor sentido de la palabra), demagogia o académica especulación. Si estas tareas reflexivas coinciden con los objetivos propios de la religión (ofrecer sentido y seguridad a la vida, etc.), no por ello hay que negarles entidad filosófica⁵⁵.

E. Bonete deja patente cierto recelo de que las nuevas doctrinas no sean capaces de sustituir adecuadamente a la metafísica y la religión porque no sacien los anhelos humanos de salvación y de comprensión del mundo. Esto quiere decir que si tradicionalmente la ética venía encuadrada en una religión o en una metafísica, se puede desligar de ambas –con lo que dejará de saciar esos anhelos de salvación y comprensión del mundo-, pero es que esos no eran cometidos propios de la ética.

Ahora bien, si la moral se ocupa de las actitudes, normas y valores, y la ética es la filosofía de lo moral, que es una parte de la filosofía, en última instancia será más difícil que se desligue de una cosmovisión. En la metafísica clásica venían a converger la religión, lo trascendente como su fundamento último, por una parte, y por otra la ética que fundada en la metafísica justificaba la moral. Hoy se abandona la religión y la metafísica porque la filosofía no se siente capacitada para hablar de ninguna de las dos, pero la ética no puede desligarse nunca de una cosmovisión, que la justifique de alguna manera y le permita enfrentarse a las injusticias de nuestro mundo. Las herramientas conceptuales para exigir justicia, lo que es de justicia, por encima de sentimientos y proyectos personales, no pueden

⁵⁵ E. BONETE, *Éticas contemporáneas...*, 267-268.

ser pura demagogía o palabras bonitas y ha de ser argumentado para que cada cual lo asuma como deber.

Para A. Cortina la fundamentación racional de la moral es posible con las ofertas de los zubirianos complementándolas con la ética del discurso⁵⁶. Los zubirianos ofrecen, por su parte, un intento de fundamentar la moral en la realidad personal y en nuestra tendencia a la felicidad⁵⁷. La ética dialógica o discursiva ofrece una minuciosa fundamentación racional de lo moral⁵⁸ en las acciones comunicativas y en el hecho de la argumentación⁵⁹. El núcleo normativo deriva de la acción comunicativa: si entro en comunicación con otro, quiere decir que lo acepto fundamentalmente como alguien que puede hablar, darse a entender y contradecirme; es decir, lo acepto como interlocutor con los mismos derechos y me expongo a su crítica y objeciones; al mismo tiempo, me comprometo a buscar la verdad cooperativamente con él, esto es, a respetar la fuerza de las mejores razones y la corrección de un diálogo simétrico donde todo se puede discutir y nadie está coaccionado.

⁵⁶ A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 46-47.

⁵⁷ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, sobre todo caps. 1 y 7. J. L. L. ARANGUREN, *Ética, parte I, cap. 7*; A. PINTOR RAMOS, *Verdad y sentido*, Salamanca, Univ. Pontificia, 1993 (Nota de A. Cortina)

⁵⁸ J. Habermas define la racionalidad humana como "comunicación". Fundamentación racional de lo moral significa que la verdad o rectitud moral puede ser defendida con argumentos en un diálogo con cualquier potencial oponente (E. MENÉNDEZ UREÑA, *Ética y modernidad*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984, 63).

⁵⁹ A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; V. DOMINGO GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.

La ética comunicativa exige el reconocimiento primario del otro. Un reconocimiento que es, más bien, la aceptación del derecho o derechos del otro interlocutor a expresarse y cuestionar incluso mi posición, condición necesaria para el discurso moral y que se alarga hasta la ilimitada comunidad de comunicación, es decir, que en principio no puede excluir a nadie.

La ética discursiva parte, por tanto, del presupuesto de unos sujetos capaces de habla y acción que se reconocen como personas. Se presupone también que dichos sujetos poseen una cierta voluntad de convivir y cooperar de una manera regulada según un consenso conseguido racionalmente. Los sujetos de la ética comunicativa son, por tanto, individuos libres y autónomos que se quieren regir según normas y constituir así una forma de comunidad humana y racional. Ahora bien, estos dos presupuestos: el reconocimiento del otro como persona insustituible y la necesidad de construir cooperativamente una comunidad tiene raíces religiosas⁶⁰.

Es decir, la ética discursiva en su fundamentación racional de la moral exige que los interlocutores sean reconocidos como sujetos libres y autónomos, capaces de habla y de acción. Pero no lo exige como reconocimiento de la naturaleza de la persona -valor universal, absoluto, incondicional e incuestionable-, sino como condición de posibilidad del diálogo, pues sin el reconocimiento del interlocutor como persona no puede haber diálogo. El valor absoluto de la persona, de procedencia religiosa, algunos lo explican hoy por el diálogo mismo, no como valor que se me impone o que descubrimos en la realidad.

⁶⁰ J. M^a MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad*, 101.

Es curioso que los presupuestos de la ética discursiva, el reconocimiento del otro como persona insustituible y la necesidad de construir corporativamente una comunidad, tengan raíces religiosas, aunque algunos los expliquen por el diálogo mismo. Habermas habla de “apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeo-cristiana”⁶¹. Y esto nos plantea una pregunta: ¿hubiéramos llegado a afirmar el valor de la persona con tanta rotundidad sin el influjo de la religión? Hoy podemos prescindir de ella, pero después de apropiarnos parte de su riqueza. Podemos hablar de ética sin religión, pero esta no ha sido ajena a lo que hoy consideramos sólo ética.

Las morales que se fundamentan en el ser (Ser, en última instancia), en la naturaleza, defienden que la obligación moral es universal (todos los hombres tienen deberes morales) y absoluta en el sentido de que no depende de la voluntad del obligado, e incondicionada en el sentido de que ninguna consideración de tipo utilitario puede eximirnos de tal obligación⁶². Para la ética discursiva, sin ser dogmática ni metafísica, sin referencia al Ser, tampoco las normas dependen de la voluntad del obligado, y también cumple el principio

⁶¹ “No creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación [...] sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeo-cristiana. Pero sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de alguna de las grandes religiones universales, puede que algún día ese potencial semántico se nos tornara inaccesible” (J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, 25).

⁶² G. R. DE YURRE, *Ética...*, 193-194.

de universalización: una norma será válida cuando todos los afectados puedan aceptar libremente sus consecuencias.

Observa H. Küng a este respecto que las normas interhumanas pueden reivindicar una validez intersubjetiva general (universal), pero no pueden aspirar a una validez absoluta sin excepciones⁶³. Los valores –según él– siempre se miden en comparación con otros valores (relativos) y las normas valen en orden a la consecución del bien mayor y teniendo en cuenta las condiciones necesarias y los datos empíricos. No se trata de vivir sin normas ni principios, regidos por la situación, pero sí de tenerla en cuenta⁶⁴.

¿Hay un valor absoluto, incondicionado, universal? Sí, el ser humano. Desde Kant absolutamente valioso significa que vale por sí mismo; no porque satisface una necesidad o un deseo (valor de uso), o porque sea intercambiable (valor de cambio). Vale por sí mismo, no tiene precio, sino dignidad y por tanto merece respeto, del que se siguen las obligaciones morales.

La justificación de la moralidad sólo es, pues, posible mediante la existencia de algo que sea *fin en sí mismo* (no medio) y que *valga absolutamente* (no relativamente)⁶⁵.

⁶³ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, 679-682. La validez intersubjetiva general da por supuesto que no se trata de una norma que se impone a todos desde fuera, sino que llega a serlo de forma autónoma e intersubjetiva.

⁶⁴ La ética no consiste ni en puros principios abstractos, ni en mera táctica (situación). Las normas sin situación son vacías; la situación sin normas es ciega. Las normas deben iluminar la situación, y la situación debe precisar las normas (H. KÜNG, *Ser cristiano...*, 682).

⁶⁵ Cita de Kant en palabras actuales de A. CORTINA, *Ética mínima*, 257.

Porque hay un valor absoluto habrá también normas absolutas, es decir, desligadas de cualquier situación o de cualquier consecuencia. Y en ellas hay que distinguir entre los mandatos negativos, que no admiten gradación ni excepciones (no matarás) y los positivos (deberes imperfectos), que admiten gradación y excepción, pues no obligan a todo el bien posible.

Pero lo que A. Cortina considera el fundamento de la moral – la persona como fin y no como medio- ¿por qué? ¿Puede el ser humano servir de fundamento al ser humano? El razonamiento de la ética discursiva parte del concepto de persona como interlocutor virtual, que tiene derecho a la vida –si no, no podría participar en la argumentación-, a no sufrir coacción física o moral, a ser reconocido como interlocutor válido, etc. Estos derechos son universales, ya que se adscriben a todo hablante. Estos derechos son absolutos, en cuanto que al entrar en conflicto con otros derechos deben ser satisfechos prioritariamente. Son innegociables, porque son condición de racionalidad incluso de la argumentación misma que los cuestionara. Son inalienables, ya que el sujeto no puede enajenarlos definitivamente sin contradecir su propia racionalidad.

¿Cómo se justifican estos derechos? Porque son condiciones de racionalidad del *factum* del lenguaje; es esta misma racionalidad la que autoriza a los hablantes competentes a ejercerlos y a exigir su protección a los organismos correspondientes. No se trata de meras aspiraciones, sino de exigencias racionales que, por su lógica interna,

demandan su positivación en leyes para gozar de protección jurídica⁶⁶. ¿Y cómo se justifica el valor absoluto de la persona? ¿Es algo más que una intuición o una declaración de intenciones? Apelar a la trascendentalidad⁶⁷ y la historia para justificar los derechos humanos es de un mérito indiscutible, porque si no son fruto de un consenso, sino condición de sentido del mismo, ningún acuerdo podrá abolir nunca esos derechos. Pero también hay que reconocer que la explicitación de los derechos que ha de hacerse por consenso los puede dejar muy disminuidos⁶⁸.

Acostumbrados a entender el ser, la verdad y el bien, como participación del Ser, la Verdad y el Bien, no es extraño que a algunos no les parezca un fundamento muy consistente –aunque lo sea– la mera “condición de posibilidad del lenguaje”. La aportación de la ética discursiva, en un tiempo en que se niega la metafísica de tanta maneras, es muy valiosa, pero para algunos resulta insuficiente porque sólo Dios puede ser el fundamento primordial de la realidad.

La incondicionalidad de la afirmación autonómica sólo puede ser fundamentada por un incondicionado: por un absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente e incapaz de identificarse con el hombre como individuo, como naturaleza o como sociedad humana; absoluto

⁶⁶ A. CORTINA, "Ética discursiva" en V. CAMPS, *Historia de la Ética, Vol. III: La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, 570-571.

⁶⁷ "Trascendentalidad" en la medida en que los derechos no se descubren a través de consensos fácticos, sino por medio de la reflexión trascendental sobre las condiciones de sentido de los consensos fácticos. "Historia" porque es tarea de la historia explicitar y concretar los derechos mediante acuerdos. *Ibíd.*, 571.

⁶⁸ Conviene no perder de vista que en la racionalidad comunicativa los argumentos vienen muy determinados por la diversidad cultural de los participantes, las diferencias socio-económicas y otros condicionantes que impidan el acuerdo o lo condicionen gravemente.

que únicamente puede ser Dios mismo. Sólo Dios funda a la humana autonomía sin, por ello, despotenciarla⁶⁹.

En el fondo es la posición de Aranguren cuando llega a la siguiente conclusión:

Si desaparece Dios todo se torna relativo y puramente histórico y sólo puede subsistir la dimensión estructural de la moral, la moral formal del existencialismo, por ejemplo, pero no la moral como contenido [...] Ningún contenido puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios. El fundamento de la moralidad concreta es Dios, no, es verdad, el Dios Legislador, sino, como veíamos, el Dios Creador, porque la creación de la naturaleza humana *qua* racional es anterior, ontológicamente a la Ley preceptiva, y basta para la especificación moral, en virtud de la conveniencia o inconveniencia a la razón⁷⁰.

La misma A. Cortina recuerda al teólogo J. L. Ruiz de la Peña: para fundamentar la ética civil es necesario reconocer el valor absoluto de las personas y, en última instancia, en un absoluto ontológico, porque hay un vínculo indisoluble entre el ser, la verdad y el bien. El fundamento de la verdad absoluta y el fundamento de que haya seres absolutamente valiosos es un Ser absolutamente necesario (Dios)⁷¹. Y responde ella:

⁶⁹ C. DÍAZ – M. MORENO VILLA, "Autonomía y heteronomía", 123.

⁷⁰ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 119.

⁷¹ En el mismo sentido, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: "En puro rigor de análisis es inevitable, pese a todo, preguntarnos si con la desaparición colectiva de Dios en la modernidad no desaparece también automáticamente la idea de una verdad absoluta, el imperativo de un deber incondicional, la conciencia de un "ser amado" a pesar de todo, la esperanza fundada de que la justicia prevalecerá sobre la injusticia, la convicción de que la historia tendrá un final positivo en vida y no en aniquilación. Y si a pesar de la desaparición de Dios las seguimos manteniendo, ¿con qué base lo hacemos o con qué autoridad conferimos a esas instancias de verdad, valor, deber, futuro, sobre nosotros? ¿son entonces otra cosa que el espejo en que se reflejan nuestros deseos o temores o el espejo con que la sociedad a todos nos deslumbra, es decir, nos seduce sofocados, en lugar de

A mi modo de ver, sin embargo, que un ser sea absolutamente valioso significa que no hay derecho a instrumentalizarlo, que es en sí valioso, aunque su existencia sea ontológicamente contingente y no ontológicamente necesaria. Lo cual no significa –y aquí es donde puede situarse el temor de Juan Luís- que las orientaciones morales hayan de decidirse por mayoría, como me he esforzado en demostrar en otro lugar⁷².

Ciertamente que si llegamos a reconocer y exigir que el ser humano no puede ser instrumentalizado, que es absolutamente valioso, no importa si ontológicamente es necesario o contingente. Lo realmente importante es que es valioso y como tal es reconocido y respetado. Que su valor le viene de otro, lo es por participación, lo es porque si no fuera así no sería inteligible el lenguaje... lo que importa es que vale, que es fin y no medio.

Donde empieza a peligrar el valor de la persona como tal es si ese valor se entendiera como fruto del diálogo o de un consenso fáctico. Por eso ha de quedar claro que reconocerse como personas es un presupuesto del diálogo, no el contenido o el fruto del mismo. Hay moral porque el ser humano es fin en sí mismo y eso no es dialogable; en caso contrario la ética probablemente no sería más que algo así como el consenso que ordena el tráfico humano para evitar los choques y facilitar la marcha de los hombres por la vía de la vida.

Algo similar a lo que venimos diciendo a propósito de la fundamentación de la moral ocurre al pensar en los derechos humanos.

encaminarnos lúcidamente hacia unas metas y forzarnos a volver sobre nuestros pasos en busca de nuestras raíces?" (*Ética y religión...*, 305).

⁷² A. CORTINA, *Ética civil y religión...*, 82.

Son muchos los que justifican los derechos humanos sin recurrir para nada ni a la ley natural ni a Dios⁷³. Por otra parte, desde la fe católica se reconoce que los derechos humanos no necesitan de la fe, ni para su fundamentación, ni para explicitar sus contenidos⁷⁴. Pero la fe cristiana, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo, amplía y consolida mucho más su fundamentación.

Quizá en todo esto haya que tener presente la distinción que vimos en A. Cortina entre justicia y felicidad; los derechos humanos son de justicia mientras que la ética se ocupa además de las ofertas de felicidad. Esta distinción quizá nos puede ser de gran utilidad.

Si pensamos en clave de justicia hemos de reconocer que el deber de reconocer al otro interlocutor como persona, con lo que eso significa, está suficientemente justificado en la ética del discurso. No es, por tanto, imprescindible unir ética y metafísica para fundamentar esta parte de la ética, la referida a la justicia. Sí habrá que reconocer que toda ética se desenvuelve en un cuadro-marco que es una cosmovisión, y en ese sentido nunca estará huérfana de una filosofía dentro de la cual se entiende y justifica.

Pero en las propuestas de felicidad, en ofrecer modelos de vida y respuestas vinculantes en cuanto al modo de dirigir la propia

⁷³ J. MUGUERZA, y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989. C. S. NINO, *Ética y Derechos humanos: un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989.

⁷⁴ GARCÍA, V., "Los derechos humanos interpelan a la Iglesia", en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 819.

vida, hay un debilitamiento de las bases de lo moral que la filosofía contemporánea, al menos Habermas, lo constata.

“¿Qué debo hacer con el tiempo que dure mi vida?” Durante mucho tiempo, los filósofos creyeron tener preparados los consejos apropiados al respecto pero ahora, después de la metafísica, la filosofía ya no se cree capaz de dar respuestas vinculantes a las cuestiones referentes a la guía de la vida, sea personal o colectiva⁷⁵.

Las propuestas de felicidad son eso, propuestas, por tanto, no son respuestas vinculantes. Y la filosofía no sabe decirme “qué he de hacer con mi vida”, ni tampoco “por qué hay que ser moral”. Situados en los límites de la justicia y entrando en el territorio de la felicidad, parece que nuestra convicción de que hay que ser moral y guiar nuestra propia vida responde más que a una reflexión, a una convicción moral muy parecida a la convicción religiosa.

Ante la pregunta general y radical “¿por qué ser moral?” responderá (Habermas) rotundamente: “no puede ser contestada por una filosofía que piense postmetafísicamente”. Es decir, la necesidad de “ser moral” no se funda en razones ni es la consecuencia de una argumentación, sino que se basa en convicciones morales existentes de hecho en el mundo de la vida y que están ancladas en tradiciones. Así se garantiza últimamente la moralidad. K. O. Apel afirma que aunque acepta que la pregunta, desde un punto de vista radicalmente existencial, no puede

⁷⁵ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, 11. Y lo explica un poco más en la página siguiente: “Mientras la filosofía todavía se creía segura de la totalidad de la naturaleza y de la historia, disponía de un marco presuntamente sólido en el que encuadrar la vida humana de los individuos y las comunidades...[...] Del mismo modo que las grandes religiones presentan la vida de sus fundadores como un camino de salvación, también la metafísica ofrecía sus modelos de vida (para los menos, claro; para los más era otro). Los maestros de la vida buena y de la sociedad, la ética y la política justas todavía eran de una sola pieza. Pero con la aceleración de la mudanza social, los períodos de decadencia de estos modelos de conducta también fueron reduciéndose”...

ser respondida a través de una fundamentación reflexiva y última, desde un punto de vista de la contextualización de la moral hay que recurrir, de acuerdo con Kohlberg, a una cosmovisión cuasireligiosa en un amplio sentido, que, para Apel, también puede proporcionar la filosofía⁷⁶.

Aparece así la necesidad de una cosmovisión “cuasireligiosa” en el ámbito de la felicidad, o quizá en el mismo límite entre justicia y felicidad, que es donde yo entiendo las referencias de Habermas y Apel. Y es que las ofertas de felicidad son necesarias para dar vida a las exigencias de la justicia.

Esto nos permite sugerir al menos que al buscar el fundamento de los derechos humanos y de la moral, la filosofía no acaba de dar una respuesta definitiva y se abre a la religión. No porque tenga nostalgia de una respuesta o fundamento absoluto y seguro, sino porque necesitamos encontrar un plus de sentido y valor más allá de las exigencias de justicia. ¿Para qué quiero los derechos humanos si no sé qué hacer con mi vida, o no sé si tiene o no tiene sentido? Sin un horizonte de sentido, y aquí la religión tiene mucho que decir, las exigencias de justicia, pueden estar muy justificadas, pero debilitadas ante preguntas últimas.

También Lipovetsky, en su análisis de la ética contemporánea, pone de manifiesto –de otra manera- cierto vacío y falta de sentido que la ética no acaba de llenar. A la ética religiosa –en el principio la moral era Dios- sucedió una ética laica fundadora del orden social, ajena a cualquier religión revelada, que de hecho llevó a des-

⁷⁶ J. M^a MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad*, 137.

cubrir el deber como algo sagrado: al deber inmemorial de la religión sucedió la religión moderna del “tú debes”⁷⁷. Ésta ha afirmado la autonomía del sujeto moral que obedece la ley de su naturaleza racional o una regla libremente aceptada y comprendida. Afirmando la voluntad libre el individuo se ha emancipado de reglas ideales constringentes o ideales éticos abstractos. Y así hemos llegado a las sociedades posmoralistas, en que después de una época “contramoral contestataria” -rechazo de normas represivas y hedonismo liberacionista-, reaparece con fuerza la temática moral: ofensivas contra el derecho al aborto, rechazo de la pornografía, legislaciones drásticas contra el tabaco y las drogas, preocupación por la ética del periodismo, la empresa o en relación con la naturaleza. Pero no es un retorno de la moral en el sentido de una vuelta a la religión del deber.

Lo que está en boga es la ética, no el deber imperioso en todas partes y siempre; estamos deseosos de reglas justas y equilibradas, no de renunciar a nosotros mismos; queremos regulaciones, no sermones, “sabios” no sabihondos; apelamos a la responsabilidad, no a la obligación de consagrar íntegramente la vida al prójimo, a la familia o a la nación. Más allá del *comeback* ético, la erosión de la cultura del deber absoluto continúa irresistiblemente su carrera en beneficio de los valores individualistas y eudemonistas, la moral se recicla en espectáculo y acto de comunicación, la militancia del deber se metamorfosea en consumo interactivo y festivo de buenos sentimientos, éstos son los derechos subjetivos, la calidad de vida y la realización de uno mismo que a gran esca-

⁷⁷ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber...*, 24-25.

la orientan nuestra cultura y no ya el imperativo hiperbólico de la virtud⁷⁸.

Lipovetsky ha subtítulo su libro "*la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*" porque el deber está edulcorado y anémico, la idea de sacrificio está socialmente deslegitimada y la moral no exige consagrarse a un fin superior a sí mismo. Cabe preguntarse si el espíritu de responsabilidad que ha sustituido al deber incondicional, no está más cerca de los intereses particulares que del respeto al valor absoluto de la persona: en el fondo quizá lo que se demanda es la protección de los derechos de cada uno –los míos- y no los derechos de la persona, de toda persona.

En último extremo, ninguna cuestión es tratada fuera del referente ético: la extrema derecha escala puestos, reactivemos los principios de los derechos del hombre; el Tercer Mundo muere de hambre, organicemos *charity-shows* y ayudas de urgencia; la humanidad del hombre está amenazada por la tecnociencia, dotémosla de instancias guardianas de la ética; los media pervierten la democracia, revitalicemos la deontología del periodismo; el capitalismo desarrolla la corrupción, moralicemos el liderazgo y la práctica de los negocios. Cuanto menos adhesión hay a la práctica del deber, más aspiramos a las regulaciones deontológicas; cuanto más se valoriza el ego, más se impone el respeto al entorno; cuanto más organizado está el mundo por la "voluntad de voluntad" técnica, más legítimos son los comités de expertos, los códigos éticos, las llamadas a la responsabilidad individual⁷⁹.

Superada la cultura de "todo está permitido" se ve la necesidad de organizar socialmente el proceso de libre posesión de uno mismo, pero estamos muy lejos de la cultura heroica del olvido de sí

⁷⁸ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber...*, 47.

⁷⁹ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber...*, 208-209.

y del sacrificio. Incluso la práctica del deber en cuestiones de justicia está menos de moda que “las regulaciones deontológicas”.

Corresponde a las éticas de máximos (felicidad) no sólo revitalizar el deber sino proponer y justificar, incluso la entrega de sí mismo. Y ciertamente que las éticas de máximos pueden ser religiosas y no religiosas, pero de entrega las religiones entiende mucho, porque ¿qué es la religión sino apertura, confianza, descentramiento y entrega, a Dios y a los hombres, de lo mejor de uno mismo? Y si hablamos expresamente de sacrificio el cristianismo está en condiciones inmejorables para dialogar y dar sentido al mayor de los sacrificios.

B. RAZÓN Y FE

El estudio de la relación entre la ética y metafísica nos ha llevado a la conclusión de que es posible justificar la moral razonablemente al margen de la metafísica. No obstante, más allá de las cuestiones de justicia, aparecía la necesidad de propuestas de felicidad, que pueden ser religiosas o no religiosas. Es hora, pues, de preguntarnos si la fe tiene algo que decir en todo esto; si es necesaria o es un estorbo, si es solamente útil y por qué.

Se trata de una cuestión fundamental en la relación entre ética y religión que se inscribe en la problemática más amplia de la relación entre la razón y la fe. Y lo primero que salta a la vista es que si la razón se bastara a sí misma, la fe sería superflua, y por tanto el diálogo inútil. En cambio, desde el ámbito de la fe, nunca podrá prescindirse de la razón.

Antes de nada es necesario que precisemos lo que entendemos por "razón", pues no siempre a lo largo de la historia reciente ha significado lo mismo. Tras la razón endiosada (modernidad) ha llegado el tiempo de la razón frustrada y humillada (postmodernidad). Esto ha llevado a algunos al repudio de la razón; y a otros a una razón cautelosa, abierta a una verdad alcanzada dialogalmente.

Desde Hegel el pensamiento europeo ha puesto de manifiesto los límites de la razón.

La filosofía contemporánea ha puesto de relieve que la interioridad del hombre sólo es posible como interioridad de una exterioridad, que el pensamiento sólo existe como palabra; con Freud ha descubierto, además, la presencia en el hombre de capas inconscientes que influyen de

manera decisiva sobre el nivel consciente; con Marx y la sociología del conocimiento, ha destacado los límites que imponen a la transparencia de la conciencia la presencia de la sociedad y el conocimiento que los factores sociales imponen a la producción del pensamiento; finalmente, la fenomenología de distintas orientaciones y la filosofía reflexiva insistirán en la presencia de un *Lebenswelt*, de un mundo vital, de una experiencia prerreflexiva, de la percepción como base del ejercicio de la razón, como base de la que se nutre todo el esfuerzo de la razón y que ésta nunca consigue agotar. Todos estos descubrimientos conducen a la toma de conciencia de un sujeto que sólo existe como ser en el mundo, en relación vital con otros sujetos, traspasado de temporalidad, y que dista mucho del *cogito* enteramente transparente a sí mismo, único juez en última instancia de la totalidad de lo real¹.

La razón humana está en el mundo, condicionada por factores sociales, históricos y culturales. En el campo moral la pretensión de la razón ilustrada de ser fundamento suficiente y universal de la moral ha sido rechazada, entre otros por MacIntyre. Frente al postulado ilustrado de una razón impersonal y abstracta, capaz de ofrecer un fundamento universal a la moral, *Tras la virtud* sostiene que la razón práctica se nutre de tradiciones, de historia compartida, de formas de experiencia cambiantes. La razón es histórica y dialogal.

Más arriba hemos visto cómo precisamente la razón, en cuanto comunicativa, justificaba el valor absoluto de la persona. Y también hay que tener en cuenta que la razón es capaz de elaborar una argumentación moral, pero siempre actúa desde el interior de una moral ya existente, es decir, a partir de la educación recibida o inserta en una tradición de pensamiento.

¹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993, 158-159.

No es verdad que el individuo moderno sin raíces y sin tradiciones discierna lo que hay que hacer desde la simple perspectiva de los datos racionales recogidos en el presente. Pues este individuo no nace a la conciencia de sí, y por consiguiente a la razón práctica, sin una educación que le ha inculcado principios y referencias morales que no ha inventado, pero que ha descubierto insertándose en unas relaciones simbólicas que hunden sus raíces en la religión, una tradición de pensamiento, una sabiduría inmemorial o unos hábitos propios de un medio social o profesional. Nadie descubre por sí mismo los preceptos del Decálogo, pero los encuentra, más o menos bien plantados, en el trascurso de un difícil y penoso trabajo de educación moral. Falto de tal encuentro heterónomo, penoso e incluso hiriente por su narcisismo, el individuo no conseguiría ni siquiera estructurarse, ordenar sus afectos y aparecer ante sí como un sujeto relativamente dueño de su destino².

Por otra parte, el emotivismo ha puesto de manifiesto que la razón no basta o no hace justicia al ser humano, que además de razón es sentimiento y pasión. E. Guisán, siguiendo a Hume y Stevenson, lo ha puesto de manifiesto en *La Razón y Pasión en ética* y sobre todo en el *Manifiesto hedonista*³. En algunos momentos se ha pensado que las teorías emotivistas eran un ataque contra la eficacia de la razón, pero no es así; F. J. Espinosa nos ha mostrado que “se puede ser emotivista, en el sentido de señalar la esencial importancia de los sentimientos en la vida moral, sin, por eso, renunciar a todo papel de la razón”⁴.

² P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, PPC, 2001, 140.

³ También en “Sentimiento moral” en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 377-409.

⁴ F. J. ESPINOSA ANTÓN, “La racionalidad de los sentimientos morales”, en J. CARVAJAL (coord.), *El porvenir de la razón*, Cuenca, Universidad Castilla la Mancha, 2004, 119. El autor estudia sobre todo a Hume y Stevenson haciendo notar cómo los sentimientos intervienen en los pensamientos y elecciones racio-

Razón y sentimientos deben encontrar un equilibrio, pues si el emotivismo corrige acertadamente el absolutismo de la razón, él también tiene sus riesgos y puede acabar con la autonomía moral. Si nuestro lenguaje no expresa más que preferencias subjetivas e invitaciones que queremos que otros compartan, lo que hacemos en realidad es determinarlos a adoptar nuestra postura de forma heterónoma, pues no damos razones para que puedan elegir por sí mismos (autónomos). No es lo mismo “ofrecer razones para convencer a seres autónomos que causar actitudes en seres tenidos por heterónomos”⁵.

Podemos concluir que no podemos conformarnos con pensar la razón como una realidad abstracta y solipsista, sin sentimientos y sin intersubjetividad. A fin de cuentas la razón es “sentiente” (Zubiri), histórica, intersubjetiva y dialogal (Habermas). Y tampoco conviene olvidar que en la acción moral intervienen deseos, creencias, preferencias y oportunidades, como ponen de manifiesto los defensores de la teoría de la elección racional⁶.

B. 1. EL CONFLICTO

Durante mucho tiempo, durante la época que hemos llamado de los conflictos, la revelación era entendida como una fuente sobrenatural de verdades o conocimientos que el hombre aceptaba gracias a la fe, fiado en la autoridad de quien la comunicaba. Así entendida, la fe entraba en

nales, y también la razón y la educación intervienen en la formación de sentimientos” (p. 125).

⁵ A. CORTINA, *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 23.

⁶ G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, Madrid, Síntesis, 2000. Sobre todo 18-50 y 79-90.

conflicto con la razón deseosa sobre todo de autonomía, y sus verdades podían entrar en contradicción con los conocimientos de la ciencia⁷.

El conflicto entre la razón y la fe es fruto de un esquema dualista en el que ambas son consideradas como dos fuentes y dos órdenes distintos de conocimiento entre los que se puede establecer desde fuera determinadas relaciones. Cabe adivinar que las relaciones planteadas así no pueden ser muy amistosas, pues el conocimiento que cada cual considere más seguro o más verdadero tenderá a eliminar o someter al otro. Con ese planteamiento se está facilitando el enfrentamiento, y quizá no sea ese el mejor escenario imaginable para aclarar los problemas. En nuestro caso, podemos constatar que a la tutela indebida de la fe sobre la razón, sucede lógicamente la ruptura de relaciones porque la razón necesita liberarse y acaba en la sustitución de la supremacía de la fe por la supremacía de la razón autónoma.

Hoy, en general, entre los que aceptan las dos partes del conflicto, podemos decir que, sin meternos en mayores precisiones, puede ser aceptada una postura como la de Santo Tomás, que podemos resumir así: desde la perspectiva creyente, la razón y la fe tienen el mismo origen (Dios) y no pueden contradecirse. Son dos luces alimentadas por la luz increada de la Verdad que es Dios mismo. La filosofía es un saber por la razón que debe de abstenerse de hacer intervenir los datos de la fe. La fe es un saber de otro orden, más alto por razón de su objeto, recibido como puro don. Cuando la

⁷ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de...*, 165.

razón se ejercita sobre la fe, tenemos la teología. La fe, para los creyentes, es norma negativa de la razón en el sentido de que las conclusiones de ésta no pueden contradecir a aquella: no es posible una doble verdad.

Llegar a una afirmación así no ha sido tarea fácil. El reconocimiento del valor y la autonomía de la razón en la cultura europea ha tenido lugar poco a poco y no sin esfuerzo y conflictos serios. Al principio de la Edad Media la filosofía era considerada *ancilla theologiae*, la sirvienta o esclava. Dando por supuesto que la revelación nos transmite todo lo que necesitamos saber, la filosofía sólo puede servir para ayudar al teólogo a exponer las verdades de la fe de manera más clara y convincente.

La situación empieza a abrirse (San Tomás) cuando se distinguen distintos campos del saber. Lo relativo a la salvación pertenece a la teología, pues la verdad ha sido transmitida por revelación y la filosofía sigue siendo la *ancilla* que no puede decir cosas contrarias a la fe. Pero en los campos ajenos a la revelación la razón es libre y puede establecer sus teorías de cómo es el universo o cómo funciona el conocimiento humano.

En la actualidad se reconoce el derecho a la filosofía de abordar todos los campos desde su libre racionalidad, sin tener por qué atender las ideas religiosas. Si el filósofo estudia las ideas religiosas puede encontrar cosas interesantes, pero nunca pueden ser aceptadas sin ser sometidas a la racionalidad. La religión tratará temas de moral y relativas al sentido de la vida, pero tendrá que bajar a la pa-

lestra filosófica si quiere ser entendida y respetada como saber fuera del ámbito de la fe⁸. Y más aún, necesitará de la razón para hacer teología –*fides quaerens intellectum*, la definición de S. Anselmo- para hacer la fe comunicable a otros y para no caer en peligrosos fanatismos.

En concreto, en la segunda mitad del siglo XX se pueden constatar como tres ángulos de acercamiento entre la teología moral católica y la filosofía, fruto de la renovación postconciliar⁹:

1. El debate sobre lo específico de la moral cristiana: ¿añade algo la moral cristiana a una ética humana? Se suele concluir que la ética humana resulta por sí sola incompleta y se ve necesitada de una plenitud que le ofrece la moral cristiana.

2. La teología moral ha sentido la necesidad de clarificar su identidad y su racionalidad frente a la filosofía y se ha preguntado cómo pueden coexistir dos disciplinas con idéntico objetivo (la experiencia moral humana) y que incluso comparten estrategias metodológicas. La respuesta es que se trata de dos saberes complementarios. Si la teología moral perdiese su carácter racional se convertiría en mero kerigma y parénesis; si se difuminase su especificidad teológica sería una ética racional más.

⁸ No se trata de actuar como si Dios no existiera, al estilo de la teología radical que vimos en otro lugar. Una teología que elimine a Dios de su discurso se autoelimina, y un creyente que piense que no necesita a Dios en la vida absolutamente para nada lo convierte en algo superfluo. Dios no es un tapa-agujeros, ni el correlato a nuestros deseos, es como es y actúa donde, cuando y como quiere, pero de Él viene la salvación.

⁹ D. PICORNELL GALLAR, "La relación entre teología moral y la filosofía. Estado de la cuestión", *Moralía* 27 (2004) 155-156.

3. Si la teología moral tiene algo que decir en este mundo plural debe descender a cuestiones candentes, a la relación con la ética civil y la moral pública, la participación en los debates que afectan a la sociedad, la colaboración con otros saberes para afrontar los problemas sociales, económicos, políticos, etc.

Por parte de la fe ha habido, por tanto, un importante avance en el reconocimiento y valoración de la razón que hemos de explicar con más detalle.

En el lado de la razón el conflicto se ha vivido de otra manera. La razón esclavizada en otro tiempo, se fue haciendo consciente de sus derechos hasta llegar a declararse instancia suprema y única en materia de conocimiento: racionalismo ilustrado. Ninguna verdad puede ser aceptada sobre la base de la autoridad que la propone. “¡Atrévete a pensar!”

En un segundo momento, con el desarrollo del conocimiento científico, sus éxitos le condujeron a identificar la razón con la razón científica, y no sólo se llega a considerar la ciencia como la única forma válida de conocimiento –monismo epistemológico-, sino que se proclama esa realidad a la que da acceso la ciencia como la única realidad –monismo ontológico-. En este caso la afirmación de la razón ha dado paso a la afirmación ideológica del positivismo¹⁰.

La fe, que se fue haciendo cada vez menos integrable en la filosofía celosa de su autonomía, acaba siendo absolutamente in-

¹⁰ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 156.

compatible con la razón científica, cuando ésta se autoproclama como único saber.

Para los contrarios a la fe, lo único que se puede hacer es combatirla: la acusan de irracionalidad, superstición, alienación, etc. Es curioso cómo en este lado del conflicto no parece que se ha avanzado mucho hacia el reconocimiento y el respeto del contrario, sino al rechazo y sometimiento. Para empezar, no se trata de una postura muy dialogante, y quizá ni siquiera filosófica cuando no se razona suficientemente. Cerrarse a la posibilidad religiosa por principio, o porque es progresista, o porque es difícil de aceptar, es tan dogmático como lo contrario.

B. 2. RAZÓN Y FE: EL CONFLICTO NO ES OBLIGATORIO

Quizá lo primero que hay que hacer es salir del campo de batalla, e incluso abandonar el dualismo, en la medida de lo posible. Razón y fe son dos modos de conocimiento y el primer dato que aparece es de cierta unidad: razón y fe se dan en el mismo hombre, y, para el creyente, son del mismo Dios.

Por otra parte, su objeto es diferente, lo que exige que cada una ocupe su lugar. La razón en el creyente, no tiene por qué no ser autónoma. Cuando el creyente afirma que su conocimiento está sostenido por Dios no quiere decir necesariamente que la fe le aporta el acervo de conocimientos científicos o filosóficos que otros obtienen de la razón. El conocimiento, para el creyente, está sostenido por Dios como todo su ser está sostenido por Dios, en sentido trascen-

dental, no categorial¹¹. Conozco a Dios porque Dios se manifiesta, es decir, se hace presente en el orden de la razón (naturalmente asistida por Dios) o en el de la fe (asistencia sobrenatural¹²).

Pero la revelación no es desvelar conocimientos propios de la ciencia o el conocimiento humano -aunque acabe teniendo contenidos- sino caer en la cuenta de que Dios estaba ahí. La razón está iluminada por la presencia de la deidad insidente en la realidad que me lanza en busca de la divinidad y la verdad revelada se me ofrece con motivos, razones e indicios¹³.

La fe y la razón no pueden pensarse como dos magnitudes iguales o dos bandos separados. Son “luces” distintas y con objetivos diferentes, pero no del todo ajenas. Y para aclararlo es imprescindible precisar de qué fe y de qué razón hablamos, porque ocurre a veces que cuando hablamos de la fe la reducimos a contenidos y en realidad estamos hablando de la razón que piensa la fe, más que de la fe misma. Y ocurre también que a veces pensamos en la razón como algo atemporal, desligado de la persona y de la sociedad, y esa razón no existe.

¹¹ Conviene recordar que en el lenguaje tomista la razón es *lumen rationis*, luz que permite ver la realidad, y la fe es *lumen fidei*, por tanto luz, no contenidos, conceptos o categorías. Ciertamente esa luz llevará consigo una visión de la realidad que se expresará en creencias, pero no es lo mismo la *lumen fidei* que la cosmovisión en la que se traduce, en la que por cierto hay que echar mano de las categorías y conceptos que la razón maneja.

¹² Estas afirmaciones están pidiendo una clarificación de los conceptos “natural” y “sobrenatural” que haremos más adelante.

¹³ T. GONZÁLEZ VILA, “Planteamiento general del problema. Fe, ética y política” en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 286.

La fe, en primera instancia, consiste en la penetración en el hombre de la Palabra y el Espíritu de Dios, sin argumentaciones metafísicas, necesidades psicológicas o razones apologéticas. La fe es un acontecimiento divino en el hombre. En la teología católica la aceptación libre del hombre lleva consigo argumentaciones y razones, o sea un respaldo intelectual y axiológico sobre el que el hombre delibera y decide su aceptación o rechazo¹⁴. Y ahí entra en juego la razón, pero la razón, efectivamente, con su criticidad y rigor propios. La fe, en cuanto humana, no puede prescindir de la razón, es razonable.

Pero cuando la razón ayuda a la opción de la fe no ha acabado su tarea. Entonces la misma fe exige comprensión y se traduce en formas de pensamiento, en creencias, y se encarna en las diferentes culturas y se deja interrogar ellas. Pero la fe no es una ideología o un sistema de pensamiento, aunque necesariamente se exprese de esa manera. Y quien la acomoda y expresa, y dialoga en su caso, es la razón "iluminada por la fe".

La fe sin razón sería como un hombre sin cabeza, o con muy poquita cabeza: imposible hablar y peligroso estar cerca. Y sobre todo, la fe no puede dejar de "corporalizarse" en una cultura, en categorías y formas de pensamiento, en "razones"; la fe es pensable y comunicable en tanto en cuanto se incultura o se racionaliza. Por

¹⁴ M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid, Cristiandad, 1978, 50 y 58. No se trata de que la fe sea consecuencia de las razones, pero las hay y ayudan. Como virtud sobrenatural lo que realmente determina la fe es la gracia.

tanto el conflicto no es tanto entre la razón y la fe¹⁵ cuanto entre la razón que prescinde de la fe y la fe que se racionaliza, a veces incluso, sin mucho rigor¹⁶ racional. Existe la razón que se deja iluminar por la fe o la razón que quiere caminar sola. Y existe también la fe – o mejor, los creyentes-, que al razonar lo hacen con rigor, con racionalidad en su justa medida, y los que, para creer, exigen a los hombres quitarse la cabeza y no sólo el sombrero. Pero “para salvarse no es necesario circuncidarse ni intelectual ni culturalmente”¹⁷.

La razón, por su parte, busca saber y explicar, pero en todos los terrenos posibles, también en el de la fe. Y el querer saber y explicar no debe conocer límites ni tiene por qué cerrar puertas demasiado deprisa.

En todo caso una recta comprensión de la razón y de la fe ha de tener en cuenta los límites de ambas y la apertura que puede observarse en ellas. En principio hay dos hechos que parecen evidentes: la fe sin la razón no es viable de ninguna manera, sobre todo porque empieza por no ser ni comunicable, ni creíble, y la razón sin

¹⁵ Siempre habrá que estar muy atentos para distinguir la fe del modo de entenderla, lo que es sustancial en la fe y lo que es revestimiento cultural. El conflicto – desde el lado de la fe- se produce sólo en determinada cultura religiosa.

¹⁶ A veces se quiere recurrir al derecho natural pero apoyados en la revelación o con la autoridad que el magisterio recibe de la revelación. Nunca podrá aceptarse que algo se presente como de derecho natural sin proponer una argumentación razonada, pues el derecho natural debe ser aceptable al ser humano por su racionalidad. Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Reflexiones actuales sobre el derecho natural” en RUBIO, M., V. GARCÍA, y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 354-355.

¹⁷ A. HORTAL ALONSO, “Filósofos en la Iglesia, cristianos en el debate público” en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 305.

fe se da de hecho, pero también puede descubrirse en ella una apertura que en algunos casos pide a gritos la fe¹⁸.

La dificultad que encontramos siempre es expresar la autonomía, tanto de la razón como de la fe, el valor propio de cada una, y al mismo tiempo expresar la mutua referencia, porque siendo realidades distintas no son del todo ajenas:

1. La razón tuvo que separarse de la fe, criticar la superstición e incluso la fe para liberarse del dogmatismo y acceder a la autonomía.

2. Una fe no supersticiosa (Kant) acepta que el hombre decida libremente con su razón, incluso hasta el punto de que la razón someta a juicio a la misma fe (los tratados de teología dicen que la fe es sobrenatural, libre y razonable).

3. Una razón entendida en sus limitaciones es más accesible al diálogo.

4. Sólo una fe que sabe que históricamente se ha inculturado y que las inculturaciones no son la fe, puede desvestirse de los dogmatismos que impiden el diálogo.

Una posible superación del conflicto que haga justicia a la autonomía y diversidad de cada una puede venir si la razón se descubre limitada y no entiende como esclavitud aceptar la referencia al

¹⁸ En este sentido no puedo pasar por alto algo que oí a D. José Guerra Campos, entonces Obispo de Cuenca: "La teología es *"Fides quaerens intellectum"*, según San Anselmo, ¿por qué no la filosofía es *"Intellectus quaerens fidem"?*". Quizá la razón humana no encuentre su propia razón de ser y el auténtico saber sino en la fe. Pero no se trata de devaluar la razón para potenciar la fe (y esta sustituya a aquella), sino de que la razón encuentre su auténtico saber cuando se conoce a sí misma y sus propios límites.

horizonte sin límites de la verdad de Dios al que abre la fe. Así en la razón, limitada a objetos finitos, se puede abrir una brecha de infinitud. La fe, por su parte puede aportar a la razón un horizonte de sentido y ponerla al servicio de la realización humana¹⁹.

Veamos un ejemplo: un enfermo puede ser estudiado desde diversas perspectivas. El médico hace un diagnóstico y prescribe un tratamiento, sea el enfermo religioso o no. Y en el mismo caso estarán el biólogo y el fisiólogo a la hora de estudiar las causas orgánicas de la enfermedad, o el político cuando estudie el sistema sanitario. Nada de esto tiene que ver con la posición religiosa. Pero cuando el hombre se pregunte por el significado último del sufrimiento, o qué actitud tomar ante él, ahí sí que la creencia religiosa tiene repercusiones importantes, pues la esperanza ante el futuro, el valor absoluto de la persona o la fraternidad en el amor de Dios sí que configuran el aspecto moral de las actitudes ante la enfermedad²⁰.

Reducir por principio las perspectivas desde las que debe ser contemplado el enfermo es ilegítimo, aunque algunas veces se haga de hecho por miopía o para evitar planteamientos más profundos a los que no todo el mundo tiene ganas de enfrentarse. Cada perspectiva ha de ser abordada en su propio ámbito y con su propio método y conscientes de que no es la única posible, y todas son importantes para el cuidado y la curación del enfermo. La apertura a las otras

¹⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 162.

²⁰ M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid, Cristiandad, 1978, 190-191.

perspectivas parece más sensata que la autosuficiencia de ninguna. La presencia de Dios en la razón no puede entenderse como imposición o sometimiento, sino como posibilidad de que pueda participar de su propia infinitud. Dios y el hombre no son dos seres, interlocutores, iguales, su relación es trascendental: Dios²¹ es el fundamento de la libertad y del conocimiento humanos²². Su presencia no tiene por qué entorpecer nada, y sí tiene mucho que decir a la hora de dar sentido, posibilidades y motivos.

B. 3. LA RAZÓN: SUS POSIBILIDADES Y SUS LÍMITES

Conviene recordar que con el término razón nos referimos a una realidad compleja y diversa. Desde Aristóteles es comúnmente aceptada la distinción entre la razón teórica o contemplativa y la razón práctica, que se orienta a la acción. En este saber práctico hay que distinguir todavía entre la técnica (la acción que llamamos producción), la moral (la acción propiamente dicha, los fines y valores últimos de la acción: la felicidad, la justicia, etc.), la política, la economía y la religión.

²¹ El Dios de la fe y el Dios de la razón es el mismo, pero no es exactamente lo que la fe expresa de Dios o lo que expresa la razón. Ambas deben ser conscientes siempre de que están en camino hacia la verdad y la verdad no es posesión de nadie: Dios es "siempre mayor". En la fe y en la razón lo que decimos puede ser verdadero, pero no lo único verdadero o no toda la verdad.

²² "Dios y el hombre no son dos magnitudes paralelas, dos poderes de igual orden. La libertad de Dios llama, funda, y sostiene la libertad humana. Dios crea al hombre para que sea libre, para que sea creador como él y con él responsable del mundo" (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, Hombres, Dios*, Madrid, Cristiandad, 2005, 516).

A. Cortina, por otra parte, señala que son varios los modelos de racionalidad²³ y por eso no se puede afirmar sin más que la racionalidad rechace la fe; y si la fe quiere someterse al examen de la razón tiene derecho a que el juez sea una racionalidad auténtica²⁴. No podemos entrar en un análisis detallado de las distintas racionalidades que se hacen patentes en ética, pero nos vemos obligados al menos a hacer referencia a los modos de conocimiento más elementales.

Existe el conocimiento científico, que para algunos es el único y supremo, y cualquier otro tipo de conocimiento lo consideran desconocimiento.

Existe también el conocimiento ordinario, que es el que “nos notifica que lo que puede ser demostrado no tiene para nosotros importancia alguna; lo que tiene importancia para nosotros, difícilmente puede ser demostrado”²⁵.

J. Polkingorne para hacer ver que la realidad humana va más allá de lo que puede dar de sí la ciencia recurre a la ética, la estética y a los signos de esperanza. Aunque muchos no entiendan que una afirmación como “torturar a los niños es una infamia” no es más que

²³Cfr. “Razón práctica” en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 327-375. Distingue la autora la racionalidad calculadora (utilitaristas y pragmatistas), la razón deliberadora (aristotélicos y zubirianos), el racionalismo crítico (K. Popper y H. Albert), la razón experiencial, la racionalidad sustancialista, la racionalidad procedimental y la racionalidad comunicativa.

²⁴ A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, 237.

²⁵ J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995, 281.

un convencionalismo social, parece que tenemos acceso a un verdadero conocimiento moral. De modo similar unos brochazos de pintura o unas secuencias sonoras nos brindan un encuentro con una dimensión de la realidad que no es una mera espuma epifenoménica desprovista de valor. Y, finalmente, a pesar del sufrimiento y del hecho ineludible de la muerte, hay una profunda intuición humana que asegura que al final todo acabará bien, ni la muerte tendrá la última palabra, ni el asesino terminará triunfando sobre la víctima inocente²⁶.

El conocimiento científico es exacto y útil, pero no el único. La racionalidad humana no puede contentarse con el conocimiento científico porque tiene que aceptar el reto de las preguntas últimas. Por eso la racionalidad científica tiene que abrirse a la racionalidad filosófica y viceversa. Los filósofos no pueden ignorar a los científicos, ni estos a aquellos.

Si damos un paso más quizá podamos esperar que las razones científica y filosófica se abran a su vez a la razón teológica. El Concilio Vaticano II lo hace al reconocer el conocimiento científico y el filosófico y la posibilidad de que el hombre se alce desde lo visible a lo invisible²⁷.

²⁶ J. POLKINGORNE, *Ciencia y teología. Una introducción*, Santander, Sal Terrae, 2000, 119-121.

²⁷ "Con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica y en la esfera de las artes liberales. Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y el dominio del mundo material. Siempre, sin embargo, ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda. La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad

Desde el lado creyente la verdad no puede entenderse sin Dios, pero a ella se accede necesariamente por la razón que puede usarse de diversos modos, todos valiosos.

Para los creyentes, en suma, la verdad existe porque existe Dios, y Él es la verdad; el hombre puede encontrarse con ella, porque ella (Dios) le sale al encuentro; como fruto de ese encuentro, el ser humano puede enraizar su vida en certezas verdaderas; Dios le ha equipado a tal fin con el don precioso de la razón; el ejercicio de ese don (la racionalidad en acto) reviste modalidades diversas y complementarias; es, pues, sumamente razonable atender el carácter multiforme de los usos de la razón, en lugar de enfeudar ésta en uno solo de ellos²⁸.

Y desde la filosofía se atisba una inherente y congénita limitación de la razón.

La inteligencia racional debe ser conducida hasta su propio límite; lo cual significa apurar todas sus fuerzas y energías; sólo así puede descubrir, si es lúcida y consecuente consigo misma, su inherente y congénita "limitación"²⁹.

No parece excesivo proponer que la postura más racional sería que los filósofos y científicos prestaran atención, aunque sólo sea de manera provisional, a los teólogos, al menos antes de decidir si merecen o no atención.

Da la sensación que la filosofía se ha quedado como a medio camino, como en tierra de nadie. Por una parte –señala Habermas–,

inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada. Finalmente, la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible" (GS 15).

²⁸ J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 286.

²⁹ E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, 431.

se siente obligada a hacer abstracción de los grandes relatos metafísicos y religiosos, y por otra, “puede ser que nuestra autocomprensión existencial siga alimentándose de la sustancia de estas transmisiones”. Y concluye:

...la filosofía ya no puede intervenir por derecho propio en el debate mismo de estas creencias. Precisamente en las cuestiones que tienen la mayor relevancia para nosotros, la filosofía se sitúa en un metaplano y examina sólo la forma de los procesos de autocomprensión sin adoptar ella misma una posición respecto a los contenidos. Puede que tal cosa sea insatisfactoria, pero ¿quién puede arremeter contra una abstención tan bien fundamentada?³⁰.

El problema es que la filosofía examine “sólo los procesos de autocomprensión” o “se sitúe en un metaplano” y en última instancia no sea capaz de decirnos “qué debo hacer” o “por qué debo hacer el bien”. ¿No se contenta la filosofía actual con objetivos demasiado modestos, como recordábamos más arriba que decía Juan Pablo II (FR 55)? El problema sigue ahí y lo reconoce Habermas:

Puede que haya teorías deontológicas sucesoras de Kant que expliquen cómo fundamentar y aplicar las normas morales, pero aún nos adeudan la respuesta a la pregunta de por qué debemos *en definitiva* ser morales. Tampoco las teorías políticas pueden, en el debate sobre los principios de la convivencia, contestar a la pregunta de por qué los ciudadanos de una colectividad democrática deben orientarse al bien común en vez de contentarse con un *modus vivendi* dirigido racionalmente a fines³¹.

³⁰ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, 14.

³¹ *Ibíd.*, 14.

Habermas en realidad lo que hace es apuntar a las grandes preguntas – por qué debemos ser morales, por qué debemos orientarnos al bien común- y poner de manifiesto la debilidad de la razón humana para fundamentar los principios morales. Hay razones para pensar que el punto de vista moral es asumible intersubjetivamente, o para presentar los principios de universalidad y dignidad humana, pero son razones débiles, como la misma racionalidad humana.

Antes dimos por sentado que en las propuestas de justicia había razones suficientes, pero ¿hubiera llegado la razón sola a esas conclusiones? Los derechos humanos, el valor de la libertad, los valores democráticos y el descubrimiento de la persona como fin en sí han tenido lugar en el occidente cristiano, ¿hubiera sido igual sin esa herencia judeo-cristiana? Y señalamos también la necesidad de un horizonte de sentido que hiciera comprensibles los derechos humanos. En ambos casos la religión puede tener un cometido importante: como lugar originario en el descubrimiento del valor absoluto de la persona y como horizonte de sentido en el que saber orientar la propia vida y vitalizar las exigencias de justicia.

No obstante, aun reconociendo que no todo se deba a la razón, o que ésta tenga sus límites y debilidades, la religión podrá ser beneficiosa en orden a fortalecer o incrementar los argumentos, pero nunca la religión tendrá que sustituir la racionalidad humana³². Nada que sea humano, y la religión es un hecho humano específico, pue-

³² Podríamos hablar de subsidiariedad: la fe no tiene por qué intervenir en lo que es propio de la razón y puede solucionar por sí misma.

de ser irracional, como tampoco la razón tiene todas las respuestas a las cuestiones que plantea el ser humano.

Quizá las futuras claves del pensamiento y de la vida no tengan que buscarse y rebuscarse tanto en teorías éticas, estéticas o políticas *ad hoc*, cuanto en formas de vida y de pensamiento religiosas [...] Al fin y al cabo es muy probable que la religión sea la cara en sombras de un mundo que no tiene suficiente con ese vacío (de sentido, de valor) al que parece conducirlo la civilización hija del proyecto ilustrado (cuyo último episodio lo constituye el nihilismo, es decir, la secularización radical) [...] Pienso, pues, que en el futuro una de las grandes tareas que aguardan a la filosofía consiste en abrirse al fenómeno religioso [...] Nuestro *ethos* contemporáneo busca algo más que civismo cosmopolita y supuesta (ilusoria o no) felicidad. Quizá lo que busca es Verdad (así, con mayúsculas, como siempre ha sido la verdad). Quizá se esté ya hartado de tanta desmitificación (retórica, sofística, lógico-lingüística, destructivista, etc.) de la verdad³³.

Trías no pone la apertura a lo religioso en el *ethos* que busca la felicidad sino en la búsqueda de la Verdad, “con mayúsculas, como siempre ha sido”. Suena a una reclamación no muy lejana a la metafísica tradicional o una forma de pensamiento religioso que colme el vacío de sentido y valor. En todo caso el diálogo entre ética y religión aquí aparece, más que posible, necesario.

Lo que parece ponerse de manifiesto es una apertura de la razón más allá de sí misma, que unos llaman “lo místico”, otros “experiencia espiritual”, o simplemente la religión.

La razón está abierta hacia abajo y hacia arriba. Hacia abajo emerge de algo más antiguo, profundo y elemental, la afectividad, el cuidado esencial, el *pathos*. Hacia arriba se abre a la experiencia espiritual, que

³³ E. TRÍAS, “Pensar la religión”, en *El País* 19-6-1990.

consiste en el descubrimiento del yo abierto a la totalidad y el descubrimiento de la totalidad presente en el yo; dicho con otras palabras, la interconectividad de todo con todo³⁴.

Apertura hacia abajo y hacia arriba. No se trata de una imposición de la fe, aunque Boff sea creyente, sino que puede ser también un descubrimiento de la razón que la filosofía puede asumir, o al menos digno de tenerse en cuenta y reflexionarlo con más detenimiento. Es necesario afirmar la razón, pero sin absolutizarla y con la humildad que exige el reconocimiento de ciertos límites, que para algunos es apertura a lo religioso.

Para ser más precisos, en lugar de hablar de “razón” y “religión”, que son abstracciones, podríamos hablar de “la razón histórica actual” y “el tipo de inculturación que la fe necesita en la actualidad”. Así, no hablaríamos de “diálogo o apertura de la razón y la fe”, en abstracto, sino de “cómo puede ser el diálogo en la actualidad”.

En realidad nos encontramos con una aparente contradicción: por una parte vimos cómo la razón es capaz de justificar el valor absoluto de la persona y con ella la moral. Las distintas racionalidades han hecho sus propuestas y, sin entrar a discutir las en detalle, en principio son razonables, aunque no todas en la misma medida. Pero al final hemos constatado que unos ven ciertos límites en la razón – Habermas, Trías- y otros no acaban de conformarse con esta “ética indolora de los nuevos tiempos” (Lipovetsky).

³⁴ L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001, 71.

Las normas, principios y valores morales descansan en la razón, facultad de todos los hombres. Por eso idealismo, utilitarismo, marxismo, anarquismo plantearon propuestas universales convencidos como estaban de que existen unos valores, actitudes y metas que todos los hombres deben y pueden compartir. Pero hoy, más allá de esa razón moderna y del derecho natural, es necesario dar un paso más allá por la insuficiencia y abstracción de esa mínima moral aportada por la razón moderna es ciega a sus propios presupuestos, contextos y valores y por eso se muestra incapaz de descubrir su relatividad, sus intereses y sus limitaciones. La razón en última instancia depende de su fundamento religioso origen y fin de todo, sentido y justicia últimas, profunda realidad y consuelo. Por eso, las religiones, a pesar de sus ambigüedades y defectos, son el hogar original de la razón, de la ética y de la justicia y son sus máximos, ideales y sueños que forman, dinamizan y dan vida a la excesiva generalización y abstracción de la ética mínima. No podemos olvidar el subsuelo mítico-religioso de la razón³⁵.

Son muchos los que no reconocerán ese “subsuelo mítico de la razón” como son muchos los que reclamarán un origen y fin trascendente.

A. Cortina, por su parte, constata también que la razón a veces es incoherente, “incapaz de fundamentar sistemáticamente sus propias afirmaciones”³⁶. Se refiere en concreto a algunos conceptos que actualmente la razón exhibe como suyos y no son tales. Así el concepto de persona como valor absoluto (fundamento de toda obligación moral) y el de comunidad armónica futura (fundamento de la esperanza y compromiso actuales)³⁷. No son un invento de la razón,

³⁵ F. J. de la TORRE, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, 422.

³⁶ A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, 240.

³⁷ *Ibíd.*, 238.

sino que provienen de un saber distinto, el de la revelación. La razón se ha apropiado del concepto sin ofrecer su propio modelo de fundamento.

Podemos añadir, incluso, que la razón ha hecho suyo el concepto y luego ha sido capaz de justificarlo; si en su origen se justificó el valor absoluto porque la persona es imagen de Dios, hoy la razón ha encontrado otros caminos de justificación.

En conclusión: la razón es insustituible para justificar la moral, para descubrir los principios morales universales, para concretarlos en normas, valores y criterios, y para aplicarlos a la situación concreta que cada persona vive. La ética se construye sobre la razón -con el contenido y alcance que dimos al principio de este capítulo a la razón-. Pero la razón, consciente de sus límites, puede muy bien mirar a la religión con la que puede enriquecerse, fortalecer sus propios descubrimientos y encontrar experiencias y criterios que puede asumir, siempre que los haga razonables. La apertura a la religión puede ser muy beneficiosa si no se deja avasallar por ella.

Sobre todo la razón necesita un sentido. Ya no hay que recurrir a Dios para comprender que hay que respetar al otro, tratarlo como fin y no como medio, ni para fundamentar la moral, pero a la razón no le viene mal que la religión le ayude a dar sentido al hecho de respetar la ley, a añadir esperanza al deber, amor al respeto³⁸.

³⁸ L. FERRY, *El hombre Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, 50, califica de "revolución religiosa" este cambio de lo religioso que antes fundamentaba la moral y ahora hace más falta para darle sentido.

B. 4. LA FE REMITE A LA RAZÓN

La fe es *rationabile obsequium*, según el Vaticano I (DS 3009), y “homenaje del entendimiento y la voluntad”, en palabras del Vaticano II (DV 5). Eso quiere decir que la razón ni se elimina, ni se absolutiza. El Vaticano I se situó entre el racionalismo y el fideísmo. Si el racionalismo reducía la fe a la razón y rechazaba todo lo sobrenatural, el fideísmo defendía una fe irracional, de espaldas a la razón y al conocimiento natural de Dios. El Vaticano I enseña que el hombre puede conocer a Dios por la razón (puede, no que lo conozca de hecho siempre) mediante las cosas creadas (DS 3004). Por tanto el conocimiento del Dios de la revelación puede presentarse como razonable, como una tarea intelectual responsable³⁹.

Incluso en la Biblia encontramos a veces, no sólo una base racional, sino textos que son fruto de la experiencia y del sentido común que quieren ayudar a otros a guiarse en la vida. En los libros llamados sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico) los contenidos no son los grandes temas de la revelación –éxodo, alianza, etc.- sino la sabiduría popular práctica sobre la vida ordinaria. Son mensajes para cualquier persona, no necesariamente creyentes, sobre la amistad, el trabajo, la familia, la educación, el vino, los bienes, la honradez... los asuntos de la vida tratados a base de experiencia y sentido común.

³⁹ La fe es al mismo tiempo virtud sobrenatural (DS 3008) y conforme a la razón (DS 3009), o sea, razonable, que quiere decir que no es contraria a la razón, y que hay razones, aunque no sean constringentes (que obliguen a creer como consecuencia de un razonamiento), pues en ese caso la fe no sería libre.

Esto nos muestra cómo la razón está en el núcleo mismo de la revelación y de la fe, no sólo necesaria para creer, sino conformando los contenidos mismos de la fe en el Antiguo Testamento. En el Nuevo, tampoco está ausente, pues como ya dijimos más arriba, San Pablo, por ejemplo, hace suyos los catálogos de vicios y virtudes aceptados por la moral de su tiempo, o construye su predicación kerigmática a partir del conocimiento de Dios de los griegos en el Areópago ateniense (Hch 17, 22-31).

Pero además, no sólo la fe es por definición “obsequio razonable” y sin “razonabilidad” no hay fe, sino que la fe que no razona se degrada, se ideologiza, se fundamentaliza, pierde universalidad, se deshumaniza: es una perversión del cristianismo⁴⁰.

Y ese razonamiento de la fe que es la teología necesita de la filosofía. No se trata de buscar una filosofía ya elaborada que sirva como premisa para la reflexión teológica, ni tampoco se trata de aceptar o rechazar a priori una determinada filosofía, sino de conocer sus presupuestos y el contexto histórico en el que se formulan. Sólo así podrá pensar filosóficamente y enriquecer su propio discurso, aceptando unas aportaciones, matizando otras, y rechazando las que considere no relevantes⁴¹.

⁴⁰ A. HORTAL ALONSO, “Filósofos en la Iglesia, cristianos en el debate público” en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 304.

⁴¹ D. PICORNELL, “La Teología moral en diálogo con la filosofía” en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 908.

Si en otro tiempo se pensaba que la filosofía era esclava de la teología, hoy eso no puede ser aceptado de ninguna manera⁴². Se le reconocen sus servicios para comprender mejor el mensaje cristiano, para hacerlo más inteligible y más significativo para el hombre de hoy. Pero esos servicios los prestará mejor siendo ella misma, fiel a su propio método y nunca sometida ni uniforme. Por eso la Iglesia “reconoce expresamente los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano”:

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos de las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Esta, desde el comienzo de la historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. [...] La Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas (GS 44).

Nada menos que en un concilio, y en una Constitución, *Gaudium et Spes*, la Iglesia reconoce la ayuda que los no creyentes le ha prestado de hecho. La Iglesia no se considera como la única instancia de conocimiento, ni tiene respuesta “a priori” para los interrogantes del hombre moderno, y se considera obligada a reflexionar

⁴² A. G. M. van MENSEL dice que él, porque es filósofo cristiano, da por supuesta la autonomía de la filosofía y está convencido de que “la filosofía sólo aprovecha a la teología cuando procura resolver con plena autonomía los problemas que tienen importancia para esta” (“Naturaleza y moral” en BÖCKLE, F. y otros, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971, 53).

muy seriamente y a escuchar a los que conocen a fondo las diversas disciplinas –la razón- para encontrar las respuestas definitivas⁴³.

Y precisamente porque la fe necesita siempre formulaciones racionales y razonables, tenemos que reconocer que las formulaciones de fe vienen condicionadas por la época y situación de los creyentes, y que no hay que dar carácter absoluto a las formulaciones de la fe y de la Escritura como si fueran ajenas al tiempo y a los sistemas de pensamiento. En consecuencia que han de ser razonadas y expresadas siempre de nuevo, hasta el final de los tiempos. Absolutizar formulaciones de fe fuera de su contexto cultural es perder racionalidad, acercarse al fundamentalismo, y, aún peor, es perder de vista la dimensión escatológica de la revelación y de la fe⁴⁴.

B. 5. ¿DIALOGAR O MARCHAR JUNTAS?

Parece que la razón y la fe, siempre que se reconozca la legitimidad de ambas, están condenadas a entenderse. Así P. Valadier acepta de Kant que “una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella”⁴⁵ y sugiere, por su parte, que una razón que de manera irreflexiva menosprecia toda forma de fe corre el riesgo de caer en el nihilismo.

⁴³ V. E. TARANCÓN, “Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular” en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio 1991) 108.

⁴⁴ Dimensión escatológica significa que Dios se ha revelado y lo conocemos “ya”, pero “todavía no” plenamente. Lo vamos conociendo poco a poco y cada vez más; el conocimiento perfecto de la visión será al final de los tiempos.

⁴⁵ P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro*, 113-114. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, 25.

Ya hemos visto cómo la fe necesita de la razón, y podemos añadir ahora, además, que la relación con la razón debe ser moderada. En la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de sentimientos y sensaciones irracionales, pero tampoco, cuando interviene la razón, la fe puede quedar reducida a doctrinas, dogmas y fórmulas que han de transmitirse mecánicamente.

Y, fuera de la fe, tampoco se debe absolutizar la racionalidad, como se hace en el racionalismo (*superbia intellectus*). Como tampoco es lícito postergar o sacrificar la racionalidad, al modo del irracionalismo (*sacrificium intellectus*). El equilibrio estará en tomar en serio la racionalidad como una dimensión, ni más ni menos que una dimensión, de la totalidad de la realidad ⁴⁶.

Cuando la Iglesia sostiene que la fe es razonable quiere decir que tenemos razones serias y suficientes para creer, por lo que la fe no tiene nada que temer de la razón, pero tampoco da tanto poder a la razón como para esperar que demuestre la verdad intrínseca de la fe (racionalismo), ni la considera tan nociva o tan inútil que quiera prescindir de ella.

Hay por tanto una relación necesaria entre la razón y la fe que la encíclica *Fides et Ratio* (1998) afirma ya en la introducción que son “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la comprensión de la verdad”. La imagen de las “dos alas” da perfecta idea de la complementariedad necesaria entre la razón y la fe, pero

⁴⁶ H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, 451.

no deja de ser un tanto arriesgada en el sentido de que en el mundo real, por ejemplo, quien quiera ser fiel a su razón, en un primer momento podría volar con una sola ala, -en aerodinámica sería imposible- y poco a poco descubrir el ala de la fe.

Esta relación necesaria se debe fundamentalmente a que son dos modos de conocimiento de alguna manera incompletos:

La razón y la fe no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios (FR 16).

La encíclica desea expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Y esto como uno de los cometidos fundamentales que el pensamiento cristiano deberá afrontar en este milenio⁴⁷. Como la verdad es una, el Magisterio de la Iglesia no tiene ninguna intención de eliminar o reducir la mediación de la razón, sino que sus intervenciones se dirigen a “estimular, promover y animar el pensamiento filosófico”⁴⁸. Desaparece así el intento de dominio sobre la filosofía hasta el punto de definir la relación que ha de haber entre la filosofía y la teología como una relación de “circularidad”⁴⁹: la razón, que es autónoma, desarrolla el significado de la fe “haciendo que la razón del creyente emplee todas sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad”, y la fe amplía el marco de preguntas y problemas que la

⁴⁷ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002⁵, 63.

⁴⁸ FR 51

⁴⁹ FR 73

razón debe resolver. Este principio de circularidad reconoce la autonomía de la razón y la trascendencia de la fe y la mutua colaboración entre ambas⁵⁰ más en el sentido de mutua implicación e interdependencia recíproca que como colaboración de dos realidades que no tuvieran nada que ver entre sí.

Lo que intenta en definitiva el documento pontificio es mantener abiertas tanto la razón como la fe permanentemente:

La revelación, en sus contenidos, nunca puede menospreciar la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo (FR 79)

El mayor peligro siempre será, por tanto, que razón o fe, se cierren en su propia especificidad, se absoluticen, o simplemente se desentiendan de la otra parte como si no existiera. La fe -o la teología- debe estimular a la razón -o a la filosofía- a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios, y la filosofía -razón- debe estimular a la teología a que sea racional, comprensible, crítica y en definitiva humana. Para la teología -fe- es tan importante la filosofía -razón-, que en realidad es el único ámbito de entendimiento de diálogo con los que no comparten la fe y con los mismos creyentes⁵¹. Aún más, “la filosofía está llamada a prestar su

⁵⁰ R. de L. CARBALLADA, “¿Un nuevo camino en las relaciones fe y razón?. A propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*” en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 579-590, 676.

⁵¹ FR 104

aportación racional y crítica, para que la teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz”⁵².

¿Cuál es la aportación de la teología o de la fe? En palabras del Vaticano I, lo que aporta la revelación son realidades inalcanzables al ser humano: el conocimiento del mismo Dios y los decretos de su voluntad⁵³, y el fin último del hombre⁵⁴. En palabras del Vaticano II, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”: Cristo, “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor revela el hombre al mismo hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”⁵⁵.

Hablar de apertura y reconocimiento, de relación amistosa, de diálogo entre la razón y la fe es un avance, no cabe duda, pero en el fondo quizá estamos todavía en un planteamiento que depende en buena parte de la situación de conflicto. Vemos la posibilidad y necesidad de reconciliación, pero en el fondo siguen enfrentadas. ¿Será posible ir más allá del diálogo?

Quizá para responder tengamos que precisar un poco qué significa “diálogo”. Algunos lo entienden como un mero hablar, intercambiar puntos de vista. Así entendido, el diálogo es insuficiente. La etimología (“*dia-logos*”) sugiere un encuentro “a través de la razón” que consiste en que las razones de uno son escuchadas por el otro, repensadas y devueltas por el otro, enriquecidas por la razón del

⁵² FR 108

⁵³ DS 3004

⁵⁴ DS 3005

⁵⁵ GS 22

otro, para que a su vez el primero las repiense, avance y reproponga de nuevo, para seguir compartiendo y avanzando juntos.

Un auténtico diálogo, en el fondo quiere decir caminar juntos, ayudándose mutuamente a conocer y profundizar en la verdad a través de la propia razón y la del otro. Y es así como puede y debe plantearse el diálogo entre la razón y la fe para superar el dualismo y el monismo. Cada una puede ayudar al otro a avanzar, sin renunciar a su propia identidad y sin absolutizar el propio saber.

Filosofía y teología se necesitan –precisa el cardenal Ratzinger en diálogo con Habermas- porque a las patologías de la religión les viene muy bien el correctivo de la razón, y a las patologías de la razón secular, y concretamente de la ciencia, les viene muy bien el criticismo religioso⁵⁶.

En ética y religión corregirse las mutuas patologías querrá decir entre otras cosas evitar que se absoluticen cada una por su lado, y hacer que cada una ejerza una sana crítica sobre la otra. La razón es autocrítica por naturaleza –no así la fe- y un ejemplo claro lo tenemos en cómo la misma razón reconoce sus límites o critica la racionalidad instrumental como insuficiente. Pero tampoco le viene mal que la fe le haga autocuestionarse y autocriticarse desde fuera.

La moral, como mediación praxica de la fe, y su justificación ha de hacerse con la luz natural de la razón. La ética es quien se debe preocupar y justificar con sus propios medios qué debe hacer

⁵⁶ J. HABERMAS y J. RATZINGER, “Les fondaments prépolitiques de l’Etat démocratique”, en *Esprit* (juillet 2004) 28.

el hombre con su vida, y cómo es él quien decide sobre ella. La religión no tiene por qué contradecir nunca lo que puede dar de sí el conocimiento humano –ética-, ni sustituir nunca su función. La religión, en concreto la cristiana, puede aportar el contexto donde se plantea la moral que es la alianza que Dios ha hecho con el hombre en Jesucristo, puede aportar el modelo de vida que es Jesucristo y la Buena Noticia de la acción del Espíritu en los creyentes, puede aportar la esperanza de un cielo nuevo y una tierra nuevos -¿qué queda de la ética si al final víctimas y verdugos corren la misma suerte?-, etc..., pero ninguna de sus aportaciones tienen por qué limitar, sustituir o suspender el uso de la razón. La razón no puede llegar a dar sentido a la vida humana como lo hace la fe o a descubrir la vocación a la Vida Eterna del hombre; y la fe, ayudada por la razón e inculturada por ella podrá aportar al mundo la novedad del amor de Dios –*agape*- manifestado en Jesucristo⁵⁷.

D. Picornell, después de exigir a la teología moral que no deje de dialogar con la filosofía e integrar nuevos conceptos y sentirse interpelada por la obra de los filósofos⁵⁸ hace una propuesta concreta:

La Teología moral no se abre a la filosofía después de ser ella misma, sino que junto a la filosofía busca comprender la enorme riqueza de la dimensión moral de la persona. Por eso sería tal vez más adecuado hablar, recurriendo de nuevo a Zubiri, de una *marcha de la razón* común

⁵⁷ Para precisar un poco mejor el papel de una y otra, razón y fe, o ética y religión, tendremos que analizar lo que significa la autonomía moral y la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

⁵⁸ D. PICORNELL, “La Teología moral en diálogo con la filosofía”, 900.

a la filosofía y a la teología, y no de diálogo o relación. En todo caso, aceptar a la filosofía como compañera de camino requiere afrontar la revisión de muchos presupuestos que la Teología moral ha heredado de su propia historia. A simple vista se trata de una tarea ardua y enojosa, un tanto alejada de las preocupaciones cotidianas. Sin embargo, son precisamente los problemas candentes que ocupan a la ética aplicada y a la moral especial, los que reclaman un nuevo horizonte de relación entre ambos saberes⁵⁹.

Para la teología es posible hacer esa marcha común con la filosofía como compañera de camino; en el fondo eso es lo que hacen teólogos como M. Vidal y los que defienden la autonomía en el contexto de fe. Los partidarios de la “moral de la fe” lo son también del diálogo, pero en muchos casos no será poco si llegan a un pacto de no agresión. Caminar juntos exige reconocerse mutuamente como diversos, pero en pie de igualdad y sobre todo con ganas de caminar, dejando seguridades y en busca de lo nuevo.

Si en otro lugar hemos visto lo que la religión puede aportar a la ética, ahora no podemos dejar de recordar que el hecho de caminar juntas en la historia ha servido para que muchos valores, hoy considerados racionales, fueran descubiertos por el cristianismo y luego hayan podido ser justificados racionalmente. Kant así lo reconoció:

Si el evangelio no hubiese enseñado las leyes morales universales en toda su pureza, la razón no las habría captado hasta ahora con tal perfección; si bien, una vez poseídas, cada uno puede convencerse de

⁵⁹ D. PICORNELL, “La Teología moral en diálogo con la filosofía”, 913.

su justicia y de su valor con los medios de la propia razón" (*Carta a Jacobi*)⁶⁰.

Por supuesto que nada habrá de ser aceptado en ética por otro camino que el de la argumentación. Hay que reconocer que el que sabe a dónde va puede descubrir más fácilmente el camino, como también hay que reconocer que eso mismo lo puede confundir y ponerlo en la tentación de buscar atajos. Por tanto, si reconocemos que caminar juntos puede ser ventajoso en algunos momentos, no por eso hay que bajar la guardia en que cada uno camine con sus propios medios.

Y tampoco podemos dejar de reconocer que no son pocos los valores que el cristianismo ha olvidado y, aunque eran parte de su patrimonio, en el mejor de los casos los ha dejado dormir hasta que las morales seculares los han puesto en circulación. Si pensamos, por ejemplo, en la condena de la pena de muerte, los derechos de la mujer, el compromiso por la paz y la defensa de la naturaleza, no han sido compromisos de primera línea en ambientes religiosos, y normalmente han ido a remolque del mundo secular.

⁶⁰ Citado por L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización*, Santander, Sal Terrae, 2003, 67.

APÉNDICE: HABERMAS Y RATZINGER, UN DIÁLOGO SINGULAR

El 19 de enero de 2004 se celebró un diálogo en la Academia Católica de Munich sobre los Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal, desde las fuentes de la razón y de la fe⁶¹. El diálogo tan singular consistió en dos intervenciones, una de J. Habermas, y otra, del entonces cardenal J. Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI. En ellas ponen de relieve la diversidad de posiciones entre ambos sobre las raíces de la legitimidad del Estado democrático, pero ambos coinciden en la necesidad de controlar los peligros que religiones y razón suponen para los derechos del hombre; Habermas habla de un aprendizaje recíproco y la autolimitación por ambas partes, y Ratzinger de la necesaria relación correctiva entre ambas, pues, ante las patologías de cada una, las dos están llamadas a depurarse y redimirse recíprocamente.

Para Habermas el Liberalismo político “se concibe a sí mismo como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional”, lo que – según él- no se opone al punto de vista católico, que asume la existencia del *lumen naturale* y por tanto lo esencial de una fundamentación autónoma. El Estado constitucional no se sustenta en ninguna autoridad previa, ni en ningún poder sustentador como respaldo de

⁶¹ El texto de ambas intervenciones puede verse en la revista *Esprit* de Julio de 2004. En Internet pueden encontrarse en diversos lugares; yo he seguido las traducidas y presentadas por Manuel Jiménez Redondo, de la Universidad de Valencia en <http://www.avizora.com/publicaciones/filosofía/textos/>.

sus fundamentos de validez. Los principios constitucionales se fundamentan en la pretensión de ser racionalmente aceptables por todos los ciudadanos, o sea, en el proceso democrático, como método para la creación de legitimidad a partir de la legalidad (n. 1).

Pero si el Estado liberal –prosigue Habermas- se puede legitimar de forma autosuficiente, es más dudoso desde el punto de vista motivacional. En Alemania, precisa, hay que reconocer que la solidaridad ciudadana surgió del hecho de compartir religión y lengua y sobre todo de recuperar la conciencia nacional. “El proceso cognitivo no basta para que los contenidos morales de los principios fundamentales se afiancen en las convicciones de los ciudadanos”. Es necesario que los principios de justicia se acomoden dentro de las orientaciones de valor culturales (n.2).

La razón, por su parte, “al reflexionar acerca de sus fundamentos más profundos, descubre que tiene su origen en otra cosa” y “la razón que se hace consciente de sus propios límites acaba convirtiéndose en otra cosa, sea por medio de la amalgama mística con una conciencia de aspiraciones cósmicas, o la espera desesperada de un acontecimiento histórico en forma de mensaje redentor, o la solidaridad anticipatoria con los humillados y ofendidos, que pretende acelerar la redención mesiánica”. Y concluye Habermas: “a la filosofía no le faltan motivos para adoptar ante las tradiciones religiosas una actitud dispuesta al aprendizaje” (n. 3).

La comunidades religiosas, si evitan el dogmatismo y las restricciones a la conciencia –sugiere Habermas-, mantienen algo que

otros han perdido: la sensibilidad para hablar de la vida carente de objeto, de las patologías sociales, del fracaso de proyectos de vida individuales... Por aquí la filosofía puede aprender de la religión. Por otra parte, al Estado constitucional “le conviene, por su propio interés, tratar de modo respetuoso a todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”, lo mismo da que sean religiosas que mundanas (n. 4).

La religión –concluye Habermas- debería abandonar la aspiración a erigirse en monopolio de la interpretación y a organizar la vida en todos sus aspectos, lo que significa: secularización del saber, neutralidad de la autoridad estatal y generalización de la libertad religiosa. Por parte de la autoridad estatal, la neutralidad ideológica es garantizar las libertades éticas para todos los ciudadanos, lo que es incompatible con generalizar una visión del mundo secularista. Y concluye este n. 5 y su intervención:

Los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos del Estado, no deben negarles en principio a las visiones del mundo religiosas un potencial de verdad, ni negarles a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones a los debates públicos utilizando un lenguaje religioso. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que tomen parte de los esfuerzos para traducir las aportaciones relevantes del lenguaje religioso a un lenguaje más accesible al público en general.

Habermas acaba llevando el diálogo más allá de lo que normalmente se entiende por tal: no sólo escuchar al otro, en este caso el mundo secular al religioso, ni escucharlo en tanto en cuanto hable el lenguaje razonable y utilice los argumentos al uso, sino traducir

sus aportaciones a un lenguaje accesible a todos (estaría así más cerca del caminar juntos que del dialogar).

J. Ratzinger parte de que la ciencia como tal no puede generar una ética y necesita de la filosofía que debe “acompañar de modo crítico el desarrollo de las distintas ciencias y analizar críticamente las conclusiones precipitadas y certezas aparentes”, con el fin de discernir entre los resultados científicos y los acientíficos con los que se mezclan con frecuencia (Introducción).

Defiende el cardenal la fuerza de la ley frente a la ley del más fuerte, pero ¿de dónde surge la ley? Ciertamente que la participación colectiva en la creación de las leyes y en la administración justa del poder hacen de la democracia la forma más adecuada del ordenamiento político. Pero difiere de Habermas al señalar que las mayorías pueden ser injustas o ciegas; la mayoría no resuelve los fundamentos éticos del derecho. Por encima de cualquier decisión mayoritaria las cosas pueden ser justas o injustas; como “hay valores que se sustentan por sí mismos, que tienen su origen en la esencia del ser humano y que por tanto son intocables para todos los poseedores de esa esencia” (n. 1).

En el mundo actual, Ratzinger señala dos formas de poder que plantean preguntas serias. Por una parte el terrorismo, que entre otras cosas, se presenta como defensa de tradiciones religiosas: ¿es la religión un poder salvífico o conduce a la intolerancia y al terror? ¿Debe ser tutelada por la razón? ¿Cómo podría hacerse? ¿Es necesario suprimir la religión para que la humanidad progrese en libertad

y tolerancia? Por otra el desarrollo científico: el hombre es capaz de crear bombas, con lo que se convierte en producto y se invierte la relación del ser humano consigo mismo. Surge así la duda de que la razón sea una potencia fiable (la bomba atómica fue producto de la razón) y la pregunta: ¿no debe ser sometida a vigilancia? ¿quién puede hacerlo? ¿O quizá sería mejor que la religión y la razón se limitaran recíprocamente, se contuvieran la una a la otra y se ayudaran mutuamente a enfiar el buen camino? La cuestión es cómo encontrar una evidencia ética con suficiente capacidad de motivación y autoridad para superar los desafíos apuntados (n. 2)..

Si en Grecia –constata el cardenal-, surgió la idea de un derecho que surgía de la naturaleza o de la esencia del hombre, y Francisco de Vitoria, más cerca de nosotros, propuso una concepción del derecho (*ius gentium*) previa a la concepción cristiana y válida para regular la relación entre todos los pueblos, hoy el derecho natural ha dejado de ser una herramienta fiable, pues suponía un concepto de naturaleza en que naturaleza y razón se daban la mano; la naturaleza misma era racional. Pero del derecho natural queda algo en pie: los derechos humanos, que no se comprenden si no se acepta que el hombre es sujeto de derechos por sí mismo, por pertenecer a la especie humana, y “su existencia es portadora de valores y normas que pueden encontrarse, pero no inventarse” (n. 3).

Y antes de llegar a alguna conclusión, introduce Ratzinger un nuevo elemento como dimensión imprescindible en la discusión sobre cuestiones fundamentales de la naturaleza humana: la intercultu-

ralidad. En Occidente la cultura secular se concibe como un elemento cohesionador, y la concepción cristiana sigue siendo una fuerza activa. También hay que tener en cuenta otros espacios culturales: el islámico, los del hinduismo y el budismo, las culturas tribales de África y América Latina. La racionalidad secular y la fe cristiana no son universales, aunque ejerzan una influencia importante; nuestra racionalidad secular no es capaz de acceder a toda *ratio* y no puede ser operativa a escala global: “una ética global tampoco pasa de ser una mera abstracción”. Y Ratzinger saca las conclusiones:

1. Ante las patologías de la religión, hay que contar con “la luz divina de la razón” como órgano de control que controle y depure la religión. Y también las patologías de la razón deben ser depuradas y corregidas. La razón debe ser consciente de sus límites y prestar oído a las tradiciones religiosas de la humanidad.

2. Esta relación correlativa entre fe cristiana y racionalidad debe concretarse en el contexto intercultural, teniendo en cuenta las otras culturas y darles voz “en el ensayo de una correlación polifónica”.

En la relación entre ética y religión, podemos nosotros sacar unas consecuencias inmediatas: la religión puede fortalecer y llenar el vacío que la ética detecta de alguna manera, las tradiciones religiosas depuradas mediante la razón y el diálogo pueden tener mucho que decir a la humanidad; la ética y su rigor racional es un antídoto imprescindible para las patologías de la religión; y la interculturalidad puede ayudar tanto a la ética como a la religión a caminar

juntas y a ser sensatas. Respeto, diálogo, apertura a todos sin perder la identidad de la propia función son el bagaje imprescindible y posible para caminar juntas ética y religión.

Para profundizar en el papel de la razón - la ética- tenemos que estudiar con más detenimiento el significado y alcance de la autonomía y su compatibilidad con la religión.

C. LA AUTONOMÍA MORAL

La cuestión de la ética autónoma no es sino un aspecto de la autonomía de la razón ante la fe, la filosofía ante la religión, el hombre ante Dios, lo natural ante lo sobrenatural, la inmanencia ante la trascendencia. Con matices específicos en cada caso son en el fondo una misma cuestión.

Las posiciones extremas son claras. Hay una visión de la autonomía del hombre y del mundo que la entiende como independencia absoluta, es decir que niega todo lo relativo a Dios y a la religión porque no lo necesita, le estorba o le parece engañoso. Lo mejor que se puede hacer con la religión es eliminarla.

En el extremo contrario hay también una larga tradición que sobrevalora lo sagrado y olvida el valor propio de lo profano. Llamar a la filosofía esclava de la teología, no es precisamente muestra de consideración y respeto. O cuando se afirma que la verdad la ha revelado Dios, y la filosofía no sirve más que para expresar esas verdades reveladas de manera convincente y razonable para los hombres. Se sobreentiende que el verdadero mundo es el otro, el sobrenatural, mientras lo natural es poco más que apariencia.

En medio, los que intentan conciliar autonomía y teonomía porque la ética no es posesión de nadie en exclusiva y la comprensión y formulación de juicios morales es necesariamente humano-autónoma (*recta ratio*) y porque esa autonomía en el fondo está querida y sostenida por Dios.

Autonomía moral significa que sólo yo puedo dictarme a mí mismo mi propia ley moral. Cualquier voluntad que se imponga a la mía anularía mi libertad, y sin libertad no hay moralidad. La supuesta ley de Dios sería heterónoma al proceder de una voluntad distinta de la mía. Y sólo es capaz de obligarme moralmente si yo la hago mía, lo cual supondría el ejercicio de mi autonomía moral¹.

Kant siente la necesidad ineludible de justificar la moral y se da cuenta que cada vez es más problemática la afirmación de Dios, pero la conducta moral necesita un apoyo universal. Por otra parte, muchos hombres honestos ignoran la existencia de Dios y a otros no les basta creer en Dios para corregir sus vicios. Y sobre todo Kant está convencido de que sólo una moral autónoma es digna del hombre, cuya libertad es incompatible con el sometimiento a otra cosa que no sea a ella misma y su propio deber.

Cuando hablamos de moral autónoma, ¿qué es lo que propiamente puede ser o no ser autónomo? Para Kant es la voluntad la que es autónoma, pero el término “voluntad” para él significa dos cosas diferentes: una, el entendimiento en tanto que juzga cómo debe ser nuestra conducta libre, no cómo son las cosas (razón práctica), y otra, la facultad de apetecer superior, o facultad de querer, que es lo que hoy llamamos propiamente voluntad².

¹ Cfr. J. MUGUERZA, “Kant y el sueño de la razón” en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 22.

² J. M. PALACIOS, “El concepto ético de autonomía” en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 179-181.

Esta afirmación de la autonomía de Kant es cuestión ineludible para entender la relación entre ética y religión. Desde Kant, decir ética es decir autonomía, hasta el punto que sólo una moral autónoma fundada en principios universales puede ser punto de partida en el entendimiento con todos los hombres³.

Ocurre a veces que la moral viene determinada por la religión, por la historia o la cultura, o por la biología: en todos los casos es heterónoma. Autónoma significa que no depende de nada ajeno a ella misma. Es la propiedad de autolegislarse racionalmente, de elegir el propio plan de vida⁴. Puede hablarse siempre de mayor o menor autonomía, pero el hecho de aceptar principios o reglas, atender el parecer de otros, etc., no significa necesariamente perder la autonomía. Hay que reconocer que nunca nadie es absolutamente independiente, somos seres sociales que nacemos en una sociedad y asumimos una cultura, pero con capacidad para enjuiciar críticamente los patrones culturales y asumirlos o rechazarlos de acuerdo con la propia razón.

Por otra parte, la autonomía es comportamiento guiado por la razón, y se opone no sólo a la heteronomía, por ser sometimiento arbitrario, autoritarismo moral, sino también al subjetivismo moral. Kant no defiende que cada uno se dé a sí mismo las leyes que le vengan en gana. Las leyes éticas tampoco son leyes conforme a la

³ J. MARTÍN VELASCO, "Religión y moral" en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, 1462.

⁴ A. VALDECANTOS, "Ética autónoma y ética heterónoma" en TAMAYO, J. J., (dir.) *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dykinson, 2003, 40-44.

razón de Fulano o Mengano, sino del hombre como tal, conformes a la razón universal, válidas para todas las voluntades de todos los hombres. La razón individual será razón moral en la medida en que se acomode a la razón pura práctica, en tanto que absoluta⁵. Lo característico de la autonomía es el sometimiento a criterios racionales universales, no al deseo individual, al capricho o la arbitrariedad.

La libertad autónoma es una libertad ligada por algo que le es inmanente: el individuo elige comportarse de acuerdo a principios morales universalizables. Es el individuo quien elige comportarse de una manera no necesariamente prescrita por una autoridad. Pero lo hace de acuerdo a determinados principios que lo rigen en su existencia humana, y éstos a su vez, no tienen más significado que el de reconocer e interiorizar en sí mismo la autoridad inviolable de la razón práctica o ética, en su conjunto y en cada uno de sus miembros. Por tanto la ética autónoma no rechaza la autoridad en moral, sino que la amplía a todos los seres humanos, a los que considera colegisladores; todos iguales, sin privilegios, sometidos al criterio de racionalidad. Cualquier ser humano se vive en la experiencia moral, por una parte como sometido a ella, y por otra, sabiéndose titular de la misma, colegislador⁶.

En la construcción de una autonomía moral madura podemos distinguir tres momentos: 1) el momento pragmático universal: nivel

⁵ C. DÍAZ y M. MORENO VILLA, "Autonomía y heteronomía" en MORENO VILLA, M., (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo 1997, 123. Propiamente es una cita de Kant actualizada.

⁶ J. ANDONEGUI, "Los católicos ante la ética moderna" en *Lumen*, 47 (1998) 314.

de los principios y valores universales, o al menos de una época histórica; 2) el proceso deliberativo falible mediante el que el grupo de discusión (constituido por todos los afectados) traduce la metanorma en normas morales concretas; 3) la decisión autónoma individual del sujeto que cierra el proceso mediante su elección personal intransferible: nadie puede elegir por él⁷.

En principio los filósofos cristianos no tienen nada que objetar a la autonomía moral⁸ y a dejarse guiar por la razón. Enseguida habrá que hacer algunas precisiones y estudiar distintas posibilidades, pero por ahora baste recordar que para Santo Tomás el orden del bien y el mal se define, inmediata y formalmente, por la “recta razón práctica”, en la que el juicio (dictamen) es la regla próxima y homogénea de la voluntad⁹. “Recta razón”, es decir, razón razonable, fiel a su propia ley que es ley de apertura a lo Universal, a lo Absoluto, al Ser. Recta razón “práctica”, por su relación con la recta voluntad, en la que se asegura la rectitud y que da al orden constituido por ella su carácter moral¹⁰.

La ética de Yurre concede una gran importancia a la razón en las dos normas que dirigen el comportamiento humano: en la norma

⁷ J. RUBIO CARRACEDO, “Educación moral” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 310. Más explicado en “La irrenunciable autonomía” en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 52-63.

⁸ Un ejemplo claro J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica Fundamental...*, 176-185 donde explica “la trascendencia de la moral según Kant”.

⁹ *Sum. Theol.* I-II, q. 71, a. 6.

¹⁰ Cfr. J. DE FINANCE, “Autonomie et Théonomie” en *Gregorianum* 56 (1975) 213. La apertura al Ser será el tema de confrontación con otras versiones de la autonomía.

subjetiva, la conciencia, que tiene un aspecto racional que es fundamental (otro sentimental y otro de influjo social); y en la norma objetiva, la ley natural, que *in actu primo* es el *lumen naturale* de nuestro entendimiento, por medio del cual el hombre conoce qué es lo que debe hacer o qué debe evitar. Además define la ley como “*ordinatio rationis...*”, es decir “ordenación” de la razón en el doble sentido de poner en orden, hacer un orden (elegir los mejores medios para lograr un fin), y mandar o imponer. La razón es la autora y la causa de la ley y absolutamente la ley debe ser conforme a la razón¹¹. La ley moral es por tanto autónoma “porque emana de nuestro ser “ y una moral de procedencia totalmente exterior sería inadmisibile”¹².

Superado el positivismo de Ockam (bueno es lo que manda Dios), Dios manda lo que es bueno, y lo que hace bueno el obrar humano o al mismo hombre es obrar conforme a su dignidad: conformidad con los imperativos de la recta razón, de la razón fiel a sí misma, que no se deje arrastrar por inclinaciones extrañas y que se abre a un horizonte que podemos llamar el “ideal práctico”.

Hasta tal punto es importante la guía de la razón que es ella la que nos lleva a juzgar las nociones de Dios: un Dios mentiroso, cruel o tirano debe ser rechazado porque no responde a las exigencias de

¹¹ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 55-56, 134 y 163.

¹² G. R. DE YURRE, *Ética...*, 187. Pero autonomía no significa “soberanía” o no es autonomía absoluta, pues el hombre es criatura, ha recibido el ser de otro. Por eso Yurre habla de “teonomía de la ley natural” (pp. 178-191) que incluye cierta autonomía y cierta heteronomía que precisaremos más adelante.

la razón. Lo antirracional es contrario a la moral, y en religión, fanatismo¹³.

Y en el mismo sentido van las afirmaciones de los moralistas católicos:

Sin duda alguna el ámbito más adecuado para la ética es la razón. De la razón nace, con la razón se sustenta, y a la razón tiene que acudir para mantener en forma su puesta a punto. Pero, así como la razón humana se puede desvirtuar con el racionalismo, también la ética puramente racionalista puede perder su significado auténtico. Por eso necesita el ámbito del sentimiento. El “afecto” es también una condición imprescindible de la vida y del discurso éticos¹⁴.

Si como hemos dicho antes autonomía es comportamiento guiado por la razón, no hay ningún obstáculo, en principio, desde la religión católica al reconocimiento de la ética autónoma. Si acaso, matizar el alcance del término “razón” para superar el racionalismo y abrirla al “ámbito del sentimiento”, como dice M. Vidal. Tampoco E. Guisán –ya lo vimos- se conforma con la razón y hablaba de *Razón y pasión en ética*. Y A. Cortina denunciaba como monista una fundamentación puramente racional¹⁵.

La ética no puede ser irracional porque la razón es fundamental en el ser humano y porque si no podemos remitirnos a ella no habrá ningún comportamiento condenable como inmoral. Por otra

¹³ J. DE FINANCE, “Ateísmo y problema moral” en VV. AA., *El Ateísmo contemporáneo. Vol. III: El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid, Cristianidad, 1971, 362.

¹⁴ M. VIDAL, “Por qué he escrito una ‘Nueva’ Moral Fundamental” en *Moralía* 23 (2000) 517.

¹⁵ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil...*, 42-43.

parte, hemos de tener en cuenta que ya no podemos hablar de la razón con la noción impersonal y abstracta de los ilustrados. Toda razón tiene su propia historia y vive en la historia y en la sociedad. Lo cual no quita ningún mérito a la razón pero la pone en su lugar: la razón sólo es capaz de elaborar una argumentación moral en el interior de una moral ya existente¹⁶.

Precisamente para ayudar a la razón y para que podamos llegar a normas compartidas por todos viene en su ayuda la ética dialogal o discursiva. Hay muchos tipos de racionalidad, no en todos la razón da el mismo veredicto, por tanto para asegurar lo más posible la objetividad habrá que recurrir al diálogo. O quizá sea más acertado decir que la razón tiene una estructura dialógica pues es ella misma la que reclama la apertura a los demás, la interacción y el diálogo.

Desde el punto de vista psicoanalítico no se puede dejar de recelar de una moral –por elevada y exigente que fuere- que no se enraíce en el diálogo con la realidad y los demás. Diálogo que, por otra parte, no sólo habría de llevarse a cabo con los otros hombres, sino también con uno mismo, a fin de hacer un lugar “al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos”. Diálogo, en fin, que, para el hombre religioso estaría *abierto* no sólo a sí mismo y a los otros, sino también a ese Otro, que dice es

¹⁶ En palabras de H. Küng: “¿No se exigiría demasiado al hombre si cada uno tuviera que encontrar las normas por sí sólo, si no hubiera habido siempre hombres que ya habían examinado, vivido y experimentado de múltiples maneras el significado, la función concreta y el valor humano de tales normas, si no hubiera dicho siempre ya al niño qué debe hacer, qué es realmente humano? [...] Ni siquiera el hombre más crítico e independiente se guía simplemente por las normas que ha encontrado y fundamentado personalmente mediante la razón” (*¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, 902).

su esperanza, y al que quizá no pueda manipular ni siquiera bajo la forma de obediencia¹⁷.

C. 1. DIFERENTES SENTIDOS DE LA AUTONOMÍA

El problema no es la afirmación de la autonomía moral, sino el alcance que se da a esa autonomía. Para todos la autonomía es condición necesaria de la ley moral y sin ella no hay moralidad porque si no es el hombre el que decide, su decisión, no libre, carecería de responsabilidad.

La autonomía es la autoridad que el hombre tiene en virtud de la cual decide obrar o no obrar, hacer esto o aquello, pero ya advertimos antes que no se trata de elegir a capricho, sino conforme a la razón, que luego precisamos más señalando que no es ajena a los sentimientos de la misma persona, a la historia y la cultura en las que vive y a la intersubjetividad, pues la razón es dialógica. Podemos decir que la autonomía es un derecho y al mismo tiempo una obligación¹⁸. Pero la cuestión que se plantea inmediatamente es si esa autonomía es dueña de sí misma de una manera absoluta o remite más allá de sí misma.

Mi razón tiene poder para dictarme los mandatos morales, pero la razón va incluida en la estructura de mi ser, del que yo no soy autor. El que no se ha dado a sí mismo el ser no se ha dado la

¹⁷ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, "Problemas éticos en la religión" en GUARIGLIA, O. (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta 1996, 181. El autor cita J. L. L. ARANGUREN, "Prólogo" en A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos 1986, 15. En el original Aranguren llama "ética intersubjetiva" al diálogo con los otros y "ética intrasubjetiva" al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos.

¹⁸ E. G. ESTÉBANEZ, "Autonomía del hombre y quehacer ético", 155.

libertad, ni tampoco la autonomía moral. Ha recibido la razón y el ser, y una vez dados es el autor efectivo de los mandatos morales que me comprometen como hombre¹⁹.

Ciertamente que esta es una cuestión fundamental que divide las éticas. Para muchos filósofos Dios no existe o no es verificable, y en todo caso si existiera yo no sería libre, por tanto ha de ser excluido, el hombre tiene en sí mismo su razón de ser y por tanto la autonomía es absoluta. Para otros, en cambio, Dios será el fundamento de la ética porque es el fundamento y la razón de todo ser. Esta es precisamente la piedra de escándalo, porque a la larga significa que somos libres, pero estos obligados a relacionarnos con la verdad objetiva. De ahí la protesta de P. Flores D'Arcais ante una expresión del Cardenal de París:

“Uno de los derechos imprescindibles de la persona humana es la libertad de cada hombre de autodenominarse en relación con su propio fin”; sólo que este fin es “el Bien Supremo” *preestablecido* por la interpretación de la jerarquía católica y no precisamente *autodeterminado*²⁰.

Habría que precisar que el Bien Supremo –en la doctrina católica- no lo es porque lo haya preestablecido la jerarquía, sino porque es el origen y fundamento del bien y el que atrae al hombre como causa final a la búsqueda de la felicidad. La gran cuestión es si el ser humano puede elegir su propio fin o viene determinado por otro que es de quien procede el ser. Esta será cuestión-límite para el diá-

¹⁹ C. DÍAZ – M. MORENO VILLA, “Autonomía y heteronomía”..., 122.

²⁰ P. FLORES D'ARCAIS, *El Desafío oscurantista...*, 126.

logo, donde las posiciones se hacen irreductibles y a cuya sombra habrá que intentar dialogar.

La cuestión de la autonomía aparece así previa a toda relación entre ética y religión. Es una cuestión filosófica. Las éticas que, como Aranguren, se apoyan en la metafísica no pierden nada de autonomía y en última instancia se saben sostenidas por Dios como garante y fundamento último, pero nada quitan a la racionalidad o a la capacidad autolegisladora del ser humano. Tendremos que ver enseguida si el ser una autonomía “sostenida” le resta autonomía.

Las éticas que no recurren para nada a la metafísica o la niegan incluso, entienden la autonomía como absoluta sin ninguna otra referencia o simplemente hablan sólo de autonomía sin entrar en la cuestión de si es absoluta o relativa.

Sánchez Vázquez reconoce la existencia de una ética cristiana, religiosa, y una ética cristiana filosófica, pero en realidad no toma en serio esta última como postura filosófica porque dice que subordina la ética a la teología. Las llama de distinta manera, pero no las distingue realmente. Su rechazo de la ética cristiana no tiene en cuenta la filosofía propiamente, pues critica que los mandamientos supremos que rigen el comportamiento humano proceden de Dios y apuntan a Él como objeto último. Y porque vienen de Dios son imperativos absolutos e incondicionados²¹. No parece conocer que sea posible tener fe y plantearse siquiera la cuestión de la autonomía.

²¹ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética...*, p. 260.

E. Guisán rechaza la religión porque amenaza la libertad de pensar: los dogmas son incompatibles con la ética por ser aprióricos y sobrenaturales, y por tanto hay que librarnos de ellos²². Y no le falta razón, pues la ética es filosofía y está de más todo dogmatismo y cualquier recurso a conocimientos sobrenaturales y similares. Critica que para los cristianos las normas morales no vienen determinadas por la inteligencia del hombre, ni por el diálogo y consenso con los demás, sino de la voluntad divina, que aunque no sea arbitraria, al fin y al cabo es quien decide lo que es racional y lo que es natural²³.

No parece que la autora distinga entre el Dios creador (filosofía) y el Dios legislador (teología). En el segundo caso podría ser discutible la autonomía, o más difícil de captar *prima facie*, pero en el primero, no.

Si lo que quiere la autora es rechazar toda moral en la que el propio juicio no sirva para nada, estamos de acuerdo, porque no sería humana. Pero ese supuesto enfrentamiento entre el juicio humano y el juicio de Dios está en la mente de la autora, y en muchas otras, pero no es necesariamente cristiano. Si las normas vienen de

²² E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 18-19.

²³ E. GUISÁN, *Ética sin religión...*, 39-40. "Como los estudios de Piaget y Kohlberg proponen, una moralidad digna de tal nombre requiere desarrollo y madurez de los individuos, de suerte que no obedezcan a las normas de conducta compulsivamente, sino que libremente se den normas que implican reciprocidad y auto-respeto. Sólo cuando las normas reúnen los requisitos de haber sido elaboradas en la intercomunicación, el diálogo, por seres humanos ilustrados, imparciales y libres, nos encontramos con algo que debe ser, en mi opinión, denominado "moralidad" o "moral", en sentido restringido del término, lo cual implica una valoración positiva de las normas en cuestión" (*Ibíd.*, 56).

Dios, en la tradición judía y cristiana, no vienen tan “de fuera” como parece, ni son imposiciones ajenas al mismo hombre:

Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance... sino que la Palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica (Dt 30, 11.14).

¿No será posible que la verdad de Dios sea la misma que la verdad del hombre, o que lo que Dios prescribe esté previamente inscrito en el ser del hombre? Con las debidas matizaciones ya vemos que la revelación tiene mucho que ver con un descubrimiento interior, en la concepción (“mayéutica histórica”) de A. Torres Queiruga.

En la filosofía griega podemos recordar que para Aristóteles el bien moral no es sino el propio bien, la realización de nuestro propio ser (*phisis*). Y en la más clásica tradición tomista la ley moral emana de nuestro ser y se formula en la razón . Por otra parte, que las normas morales vengán determinadas por el diálogo y consenso con todos los demás es un descubrimiento de la filosofía posterior que puede ser asumido perfectamente. Lo que la razón humana en cada caso debe a la historia, la cultura, el entorno, es evidente; y que es dialógica, también.

Yurre, sin salirse del terreno filosófico, centraba su ética en la ley natural que la razón descubre en la naturaleza humana. La naturaleza humana y sus exigencias se apoyan necesariamente en el autor de esa naturaleza. Las obligaciones morales, en tanto en cuanto obligaciones, suponen de alguna manera sometimiento, pues el

deber se impone. Pero no sometimiento a nadie, sino a la razón que descubre en la naturaleza la obligación moral. La persona no puede ser sometida por el Estado, la nación, la clase social o el progreso, porque la persona está por encima de todo. Y el mismo Estado, la nación, la clase social, están obligados a respetar a las personas. La obligación moral no nace de ningún mandamiento de Dios, sino porque Él es el creador, el autor de la naturaleza, y el fin último del hombre. Ni Yurre ni nadie que quiera hacer filosofía recurrirá nunca al Dios legislador. Si se refieren alguna vez a los diez mandamientos lo hacen como expresión de ley natural fruto de la razón²⁴.

Sobre todo desde Hume son muy discutibles los conceptos de ley natural y naturaleza, pero se tratará siempre de una discusión filosófica. Más complicado será mantener como filosofía que la “ley natural es participación de la ley eterna”²⁵, pues siendo parte de un razonamiento filosófico quizá esté un poco “iluminado” por la fe. En todo caso el diálogo sobre el ser y esperar humanos sigue abierto y termina siendo un diálogo en el que tienen mucho que ver la relación entre ética y metafísica que antes tratamos.

Y, al margen de Dios y de la religión también tenemos que volver a recordar que la ética de Kant es una ética del deber, que implica sometimiento a mi razón práctica, pero en definitiva a algo

²⁴ Como ya señalamos antes el positivismo de Ockam está superado. Otra cosa es que al hacer filosofía ya sepan, gracias a la revelación, a dónde van a llegar sus reflexiones. Pero de hecho también hemos de reconocer que los derechos humanos, la libertad, etc. nos llegaron antes por la revelación que por la especulación filosófica.

²⁵ G. R. DE YURRE, *Ética...*, 185.

que se me impone desde mí mismo. El valor supremo no es mi individualidad, pues ha de tomar la humanidad, a toda persona, como fin y nunca como medio. La humanidad es fin no porque yo lo elija, sino algo que yo autónomamente debo decidir. Las conocidas fórmulas del imperativo categórico kantiano son autónomas, pero no fruto del capricho, sino una realidad que hay que reconocer.

Un imperativo que brota del propio fondo personal se impone al sujeto. Legislador y súbdito a la vez, no súbdito de otro, sino de sí mismo: se manda y se obedece a sí mismo. Quizá pueda ser ésta la clave del diálogo entre ética y religión. La religión no puede dejar de reconocer la autonomía ética y habrá de entenderla y justificarla razonablemente; en cuanto humana no puede dejar de reconocer al ser humano como el que dirige su vida y legisla, aunque no sea de manera absoluta. Por otra parte la capacidad autolegisladora del ser humano no puede olvidar que al mismo tiempo es súbdito.

C. 2. DIOS Y LA AUTONOMÍA: HETERONOMÍA

Una vez reconocida la autonomía y que sin autonomía no hay moral, hemos de afrontar la dificultad que plantea la religión porque a primera vista religión suena a sometimiento a Dios que es lo contrario de la autonomía; hablar de religión o de una ética abierta a la trascendencia es sospechosa de heteronomía.

Los hechos nos dicen que la etiqueta de buen católico va acompañada de un bajo nivel de autonomía moral, mientras que los que no tienen ninguna creencia o han decidido cambiar su credo

tienen mayor grado de autonomía²⁶. La mentalidad más extendida va por el mismo camino y normalmente se identifica al creyente como falta de autonomía, sumiso y poco crítico. No dejan de ser estereotipos, con alguna base en la realidad, debidos en buena parte a generalizaciones y simplificaciones sin mucha consistencia.

Nos preocupa sobre todo aclarar en primer lugar si realmente Dios y la ética autónoma son incompatibles. Y en un segundo momento tendremos que ver si la incompatibilidad manifiesta entre autonomía y heteronomía deja algún resquicio al concepto de teonomía que proponen filósofos y teólogos católicos.

Uno de los motivos fundamentales para el rechazo de la religión por parte de Sánchez Vázquez y E. Guisán, es su heteronomía y la incompatibilidad entre Dios y el hombre.

Dicho con lenguaje conocido y un tanto manoseado, la “muerte de Dios” (y por extensión de todos los dioses, divinidades, deidades y entes de razón) no sólo no conlleva la muerte del hombre, sino que por el contrario supone su propio *nacimiento*²⁷.

Hemos de puntualizar que el enfrentamiento irreductible entre Dios y el hombre es extraño a toda religión, porque lo que Dios quiere siempre es el bien del hombre, y la felicidad humana cualquier religión la entiende junto a Dios. En filosofía abundan los que como Guisán, Sartre o tantos otros los ven no sólo incompatibles sino contradictorios.

²⁶ E. PÉREZ-DELGADO, *Psicología, ética, religión. ¿Ética versus religión?*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1995, 326-327.

²⁷ E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista...*, 18.

Esa incompatibilidad entre Dios y el hombre exige la incompatibilidad entre ética y religión. Afirmar a Dios exigiría eliminar la autonomía, y por tanto la ética; afirmar ésta exigiría eliminar a Dios. No faltan autores que como Kolakowski leen la fórmula de Dostoievski – “si Dios no existe todo está permitido”- de modo autoritario y sugieren a veces un Padre despótico, ante el que no cabe otra cosa que someterse o rebelarse. Un Padre incompatible con nuestra autonomía y ante la que lo mejor que podemos hacer es librarnos de ella. Parece como que Dios impusiera lo contrario de lo que es la vida moral: se trata de construir nuestra vida, no de ser gobernados por los que nos precedieron²⁸.

El enfrentamiento entre Dios y el hombre empieza a desvanecerse cuando en lugar de ponerlos como entidades en el mismo plano, consideramos, por ejemplo, que el hombre es imagen de Dios. Dios y el hombre son de distinto orden pero no absolutamente ajenos el uno a otro. En este caso la fidelidad a sí mismo puede coincidir con la fidelidad a Dios²⁹, o sea fidelidad al modelo.

¿Es heterónoma, por ejemplo, la moral cristiana? ¿Es Dios un *hétéron* respecto del hombre? Si se toma en serio la noción de *imago Dei* – sobre la que habrá que volver en su momento-, si el hombre está hecho “a imagen y semejanza de Dios”, como se afirma desde el Génesis, ¿es alienación la fidelidad del hombre a su modelo, según el cual ha sido creado? Vista desde fuera, la ordenación moral de Dios puede parecer

²⁸ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, “Kolakowski y la religión: reflexiones sobre un tema de Dostoievski” en *Pensamiento* 46 (1990) 221-222.

²⁹ Yurre utiliza la misma terminología al explicar la “teonomía de la ley natural” en la fidelidad a sí mismo que es la ley natural es fidelidad al autor de la naturaleza (*Ética...*, 178-191).

una imposición ajena, y se trataría de algo heterónomo; desde dentro del supuesto la perspectiva es enteramente distinta. Más bien sería alienación el apartamiento del modelo del que depende la condición humana, el olvido de ser imagen de Dios³⁰.

J. Marías utiliza un concepto teológico –imagen de Dios-, por lo que entendemos que la autonomía o heteronomía sean vistas de distinta manera desde dentro o desde fuera de la religión. La norma religiosa desde dentro es autonomía, liberación de lo que aparte al hombre de ser él mismo, de su más profunda realidad (el hombre es imagen de Dios): la moral cristiana es exigencia de autenticidad, porque Dios no es un *héteros*, sino lo más radicalmente propio y por eso apartarse de Dios es apartarse de lo mejor de uno mismo³¹. En cambio, desde fuera es imposición, ajena al hombre mismo y heterónoma³².

Si nos centramos en el ámbito de la ética, es evidente que poner a Dios como garante de las normas morales y legislador, no es adecuado. Pero conviene recordar que, por ejemplo, en la esco-

³⁰ J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, Madrid, Alianza, 1995, 34-35. Advierte J. Marías que “la idea rectora de este estudio es que en la moralidad no se trata del *bien*, absoluto en el caso de Dios y proporcionado a las cosas creadas, sino de lo *mejor*, lo que corresponde a la imagen y semejanza de Dios”. Precisamente la noción de imagen de Dios no es racional ni filosófica, sino fruto de la revelación. Pero esta noción concuerda con múltiples evidencias: la condición personal del hombre, su capacidad para envolver la realidad entera mediante el conocimiento, su dignidad. (p. 176).

³¹ J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor...*, 177.

³² Para Santo Tomás “la necesidad profunda de un hombre, la voluntad de Dios para él y su real gana coinciden. Por eso todo el que ausculta hasta el fondo de su ser, sabe lo que necesita, lo que debe hacer y lo que Dios espera de él” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Navegar es necesario – vivir no es necesario. Reflexiones sobre el sentido de la ética” en *Salmanticensis*, 43 (1996) 376. Cfr. también *Historia, hombres, Dios*, Madrid, Cristiandad, 2005, 36-37.

lástica antigua no había contradicción entre la autonomía y la heteronomía porque entendían que Dios era legislador “en cuanto” creador (ley moral natural) y redentor (ley evangélica o del espíritu). Fue el jusnaturalismo quien interpretó de forma positivista la ley natural y así apareció la imagen del Dios legislador “junto” a la de creador y redentor. Por tanto, cuando la teonomía adquirió connotaciones heterónomas³³.

Esto quiere decir que desde la filosofía puede entenderse que no hay contradicción entre autonomía y teonomía; e incluso desde la teología, en el caso de los que denominamos partidarios de “autonomía de la fe” en contexto cristiano.

Ya hemos referido en varias ocasiones la postura de Aranguren como una ética abierta a la religión. En ningún momento Aranguren pone en duda la autonomía moral, pero sí afirma al mismo tiempo la base metafísica de la ética y en consecuencia su subordinación a la teología natural. Por otra parte justificaba la apertura a la religión porque, sobre todo, la felicidad, la esperanza y el amor apuntan más allá de la ética. No se trata de que la ética no sirva o sea insuficiente, en este caso difícilmente podríamos decir que es autónoma, sino porque su papel no es conducirnos a la felicidad, sino conducirnos al umbral de la religión y después, junto con ella, llevarnos a la perfec-

³³ S. BASTIANEL, “Autonomía y teonomía” en VV. AA. *Nuevo diccionario...*, 122-123. Enseguida veremos más despacio la relación de la ley natural y la autonomía; y un poco después la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

ción en Dios³⁴. En esta concepción antropológica y metafísica no hay nada tomado de la revelación, sino simple reflexión filosófica.

A. Cortina, por su parte, sostiene también que la autonomía en lo moral, lo jurídico y lo político es irrenunciable y debe asumirse reflexiva, responsable y solidariamente. Incluso pensando en Dios, pues Dios ha dejado la creación en manos del hombre, no para que haga dejación de la tarea encomendada, sino para que la asuma responsablemente. Responsabilidad es hoy el gran concepto moral ante la naturaleza, y no dejación: no obediencia ante una presunta ley que ella comporta. Y cuando se pregunta si podemos conciliar el carácter de legislador supremo de Dios con una presunta autonomía humana, responde que para Kant el principio supremo de la moralidad es la autonomía, pero afirmaba la necesidad de obedecer los mandatos morales “como si” fueran mandatos divinos³⁵.

Su defensa de la autonomía, no implica negar algo más allá de la autonomía. Y fija su postura: no es necesario tampoco conciliar la autonomía con la teonomía porque no tiene por qué haber conflicto entre ellas: Dios reina pero no gobierna; gobiernan los hombres³⁶.

³⁴ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 277.

³⁵ A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?” en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 261.

³⁶ Más arriba citamos ya la parábola con la que A. Cortina explica que “Dios reina pero no gobierna” y es realmente sugerente: “El reino de los cielos es como un Padre de familia que despertaba con cariño a sus hijos al amanecer y los bendecía a la puerta de casa, cuando cada uno se encaminaba a su tarea. Uno era juez, otro trabajador manual, otro político, otro administrativo, otro parado... Quedaba el Padre en casa, esperándolos por si necesitaban consuelo, ánimo, consejo, sin suplantarlos nunca en sus tareas, porque esa era cuestión de ellos. Precisamente porque el Padre no se confundía con un legislador más, un juez más, un

A. Cortina ha entendido muy bien la unidad del creador y legislador, es decir, legislador “en cuanto” creador, pero no “junto a”, de ahí la expresión de que “Dios reina pero no gobierna”. Dios no se desentiende de la justicia, quiere que sus hijos mantengan entre sí relaciones de justicia, son hijos suyos, creados a su imagen y semejanza, pero no gobierna. Son ellos quienes han de concretar las leyes, esos mínimos acordes con su dignidad. La religión se ocupa de los máximos, no sólo de la justicia, sino de la felicidad. Y recurriendo al lenguaje bíblico recuerda que “la ley vino por Moisés, pero se quedó corta. Por Jesucristo vinieron la gracia y la verdad”³⁷.

Si Aranguren y A. Cortina reconocen que no hay conflicto es porque Dios es Dios y el hombre es hombre; no son iguales. Sobre todo Dios no es un ser más de este mundo –es Infinito, mientras que el hombre es finito-, y no por eso deja de estar interesado en este mundo. Dios es totalmente Otro al tiempo que es el fundamento y razón última del ser humano. Y esto sigue siendo una reflexión filosófica.

Las concepciones más divulgadas de la Trascendencia cristiana (Dios que manda, según el modelo de la alianza sinaítica; escatología de premio y castigo, determinante en la actitud religioso-moral del creyente) son clara “heteronomía” para la reflexión filosófica moderna. Pero mucho antes, la corrección de tal concepción (ingenua) la había hecho Pablo. “Los gentiles no teniendo Ley (= la alianza Sinaítica), son para sí mismo ley”. No es correcto menguar nada de fuerza a esta expresión de

político más, podía inspirar la confianza de quien sólo ofrece consuelo, ánimo, consejo” (A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía..., 265).

³⁷ *Ibíd.*, 266.

auténtica “autonomía” (Rm 2, 14). Que, para Pablo, no excluía la radicación *última* trascendente de Dios —el Dios “en que vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 27), del que somos reflejo—. Será justo hablar de *teonomía*, pero sólo en cuanto se entienda como clave *última* de la *autonomía*, desde un nivel esencialmente otro, no interfiriente y (por ello) no “heteronomizante”³⁸.

Caffarena señala, con referencia bíblica, que no hay que restar nada de fuerza a la autonomía, pero que ésta no tiene por qué excluir una radicación última en Dios. La afirmación de la autonomía la hace por dos caminos distintos: si Dios es legislador, lo que ha legislado es la autonomía, según la citas bíblicas aducidas; pero si dejamos de lado al legislador y pensamos en Dios como creador, fundamento último de todo ser y de todo valor, también y más básicamente descansa en Él la autonomía³⁹.

El concepto clave es el de “radicación”, pues permite entender la dependencia, pero “no interfiriente” porque no son dos seres del mismo nivel. La dependencia en el ser no resta un ápice a que ese ser se autogobierne. Así la filosofía descubre que la teonomía no es contraria a la autonomía, sino su fundamento y condición. Incluso cabe pensar que la autonomía sin fundamento carecería de sentido.

³⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, “Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la ética” en *Razón y fe* 220 (1989) 496.

³⁹ Caffarena habla de autonomía y teonomía: Autónoma porque emana de la misma constitución del mundo interpersonal humano. Teónoma porque ese mundo se constituye así porque viene de Dios; de esa radicación última en lo absoluto recibe la fuerza de exigencia. Y esa radicación explica que las personas no sólo sean dignas de absoluto respeto y amor, sino capaces de amar generosamente. Hay que añadir que el *nomos* cristiano no es estrictamente deber y exigencia, sino ante todo, posibilidad: podéis amaros, eso es ser personas. El cristiano participa del Espíritu, y por eso Dios no “manda”, sino que “hace vivir amor” (J. GÓMEZ CAFFARENA, “Persona y ética teológica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta 1992, 179).

On le voit: notre autonomie est en nous l'expression d'une Ontonomie, q'une reflexión métaphysique reconnaîtra come Théonomie. Celle-ci, bien loin de contredire l'autonomie, en est –en soi- le fondement et la condition⁴⁰.

Dios no nos da su ley como un legislador externo, sino que nos da la razón y ésta la promulga a través de sus propias exigencias, que son las mismas del Ser. Podemos hablar de una teonomía anónima, es decir, que va detrás de los imperativos de la razón. Ninguna legislación divina podría afectarnos si desde el principio no nos parece razonable y justo obedecer a Dios. No hay deber mayor que el de cumplir con el propio deber que es el que propone la razón hasta el punto de que violar las exigencias de la razón es una ofensa a Dios⁴¹.

Para Gómez Caffarena hay que tener la autonomía ética como una conquista irreversible, y encuentra incluso en Kant rastros de compatibilidad con la teonomía: Kant llega a decir: "Dios es la razón moral/práctica autolegisladora" sin que se pueda interpretar de modo panteísta o reduccionista. Dado que su religiosidad sigue siendo monoteísta, parece congruente hablar de teonomía que fundaría la autonomía sin romperla⁴². La autonomía humana -concluye Caffare-

⁴⁰ J. DE FINANCE, "Autonomie et Théonomie" en *Gregorianum* 56 (1975) 223.

⁴¹ "Si l'autonomie est une médiation de la théonomie, si le jugement de la raison pratique est come le porte-parole de Dieu, la violation deliberée d'une exigence rationnelle est du même coup ce que le langage religieux appellera une "offense de Dieu" (J. DE FINANCE, "Autonomie et Théonomie" en *Gregorianum* 56 (1975) 231.

⁴² J. GÓMEZ CAFFARENA, "Religión y ética" en *Isegoría* 15 (1997) 240.

na- sólo es posible por la presencia íntima del Misterio absoluto en el fondo de las conciencias personales⁴³.

¿Qué podemos concluir de todo esto? Que la autonomía, que a primera vista e incluso en algunos autores es un concepto contradictorio con la teonomía, no tiene por qué serlo necesariamente. Las filosofías abiertas a la metafísica captan su posible convivencia, si bien, algunas explicaciones siendo filosofía no son del todo ajenas a la revelación. A. Cortina se ha inventado una parábola que no deja de tener ecos teológicos y una base bíblica indiscutible –la ley y la gracia- que ha encajado coherentemente en su ética de mínimos y máximos.

Esto plantea en realidad una cuestión muy interesante para las relaciones entre ética y religión porque nos ofrece una alternativa nueva: la filosofía no tiene por qué cerrarse en sí misma y la revelación puede contener elementos que ayuden a clarificar los problemas filosóficos brindando un saber que no puede ser aceptado filosóficamente, pero que no es incompatible con la razón y la puede iluminar de alguna manera hacia sus propios conocimientos⁴⁴. ¿Y qué ocurre con las éticas cerradas sobre sí mismas? No dudamos que tengan sentido; no tienen lo que las intuiciones religiosas pue-

⁴³ Supongo que son reflexiones de este tipo las que llevan a Muguerza a afirmar que “la adhesión simultánea a los presupuestos teóricos de una cosmovisión teocéntrica y al principio de autonomía moral del antropocentrismo ético no sería de necesidad “lógicamente contradictoria” (“Favores y desfavores del racionalismo: el caso de M. A. Quintanilla” en *Gavagai*, II (1966) 71).

⁴⁴ La filosofía tiene sus métodos, pero si toda persona puede dejarse llevar por una intuición o por ideas de otros que debe asumir o rechazar críticamente, no es descabellado tener en cuenta un saber que puede venir de la religión y habrá de ser revisado críticamente.

den tener de “ayuda”, ni la tentación de acogerse a esa ayuda y no ser suficientemente críticas. Tampoco por eso son necesariamente mas neutrales.

Y, volviendo al centro de nuestra reflexión, ¿es posible la autonomía desde la fe? ¿Qué dicen los teólogos? Dicho con lenguaje kantiano⁴⁵: “¿es que la “teonomía” no es siempre “heteronomía” y, por lo tanto, contraria a la “autonomía?”

M. Vidal entiende que el primer paso de su teología moral es “justificar la eticidad de la estructura humana” en diálogo con la lingüística, las ciencias antropológicas y con la filosofía⁴⁶. Y su postura es bien clara: no se puede hacer un discurso moral válido y convincente sin asumir los postulados de la autonomía y de la criticidad⁴⁷.

Su modo de entender la autonomía es que se trata de una autonomía plena, pero no autofundante; una autonomía que en última instancia se fundamenta en Dios. Siguiendo con la terminología kantiana, el hombre es fin en sí mismo, pero es Dios quien lo constituye en fin en sí mismo, pues lo que define a la persona como fin es su apertura a los demás que es también apertura a Dios: yo soy yo ante un “tú” y plenamente yo ante un “Tú” absoluto⁴⁸. Y precisamente porque la persona es fin y nunca medio no puede ser manipulada,

⁴⁵ Esta pregunta es la que plantea M. VIDAL, “La moral cristiana hoy” en *Iglesia viva*, 155 (1991) 508. Y en este artículo la responde afirmativamente explicando cómo la moral cristiana no se contrapone a la moral racional (además de las evidencias racionales utiliza las convicciones religiosas) y aceptando la ética civil.

⁴⁶ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 69-74.

⁴⁷ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental...*, 742.

⁴⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes...*, I: 115-116. Es un teólogo, pero está en la misma línea filosófica que antes veíamos en Gómez Caffarena.

dictaminada, sino que es ella misma la que orienta su vida autónomamente. La trascendencia no anula el valor absoluto de la persona, sino que por el contrario la constituye en valor absoluto.

En resumen podemos decir que los teólogos⁴⁹ afirman con todo rigor la autonomía que al mismo tiempo es teonomía. Sirva como presentación el siguiente texto:

El cristiano no puede afirmar la autonomía de la moral si no es reconociendo en Dios su fundamento. No puede afirmar la fundamentación teónoma de la moral si no es a partir de la propia autonomía. La referencia que se fundamenta en Dios y el ejercicio de la “recta razón” acompañan a todos los niveles de la moralidad personal y de la reflexión ética cristiana⁵⁰.

Lo primero que hay que considerar es al hombre como ser libre al que no se puede imponer ni siquiera el bien⁵¹. Y para el que vivir de manera adulta requiere comportarse según una motivación autónoma. No vale la simple obediencia a la ley o someterse a lo

⁴⁹ Nos referimos al sentir general de los que podemos encuadrar en la corriente de la “autonomía de la fe” que antes explicamos. Para la que llamamos “moral de la fe” es incompatible el concepto de autonomía con la fe, pues supone una emancipación en contra de la soberanía absoluta de Dios que en realidad viene a negar el carácter dependiente de la criatura. Como consecuencia del pecado ha quedado reducida la capacidad del hombre para el conocimiento del bien: sin referencia a la revelación no se puede fundar un valor con seguridad y garantía. Para los partidarios de la “moral de la fe” si no hay heteronomía no queda otra cosa que la anomía: una ética sin Dios (sin dependencia de Dios, o sea autónoma) no tiene fundamento, y si no tiene en cuenta la revelación cristiana se devalúa progresivamente. Cfr. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética...*, 61-62).

⁵⁰ S. BASTIANEL, “Autonomía y teonomía” en VV. AA., *Nuevo diccionario...*, 135.

⁵¹ “Al hombre no se le puede imponer el bien o el don que consideramos mejor para él; no se le puede reducir a mero espectador pasivo; no se le puede dar el amor sin contar con él para nada: no se puede hacer con él nada que prescindiera de su libertad...” (J. I. GONZÁLEZ FAUS *Proyecto de hermano*, Santander, Sal Terrae 1988, 94-111).

mandado por la autoridad, sino que hay que dar razón de nuestra conducta, ser conscientes y estar convencidos. Una moral adulta y responsable no puede aceptar imperativos éticos sin una explicación razonable. Dios no es un ser caprichoso que manda lo que se le ocurre, ni la Iglesia tampoco: toda persona tiene derecho a preguntar por qué una conducta es buena o no lo es. Si malo es lo que nos deshumaniza, cualquiera tiene derecho a pedir explicaciones de por qué una acción deshumaniza⁵².

¿Cómo ser conscientes, estar convencidos o dar razones de nuestra conducta? Hans Küng explica cómo ninguna autoridad puede quitar al hombre la autonomía intramundana o la capacidad de darse leyes y ser responsable en la configuración del mundo:

En todas estas cuestiones, el hombre *no puede hacer bajar del cielo* soluciones ya hechas ni deducirlas teológicamente de una naturaleza humana inmutable. Tales soluciones habrán de ensayarse a base de proyectos y modelos, y con frecuencia será preciso experimentarlas y comprobarlas a lo largo de varias generaciones. Históricamente, las normas y criterios éticos concretos son de ordinario el resultado de un complejísimo proceso de dinámica de grupos y sociedades: cuando se presentaban situaciones y necesidades vitales a las que era preciso dar una solución, se imponían al comportamiento humano reglas de acción, prioridades, convenciones, leyes, costumbres, en una palabra, normas.

⁵² E. LÓPEZ AZPITARTE, "Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy" en VV. AA., *Retos de la Iglesia...*, 268-270. Y precisa aún más: La Biblia, la tradición, el magisterio de la Iglesia son datos y orientaciones que ayudan a una honesta reflexión, pero una cosa es ayudar a superar un subjetivismo exagerado y otra sustituir la racionalidad. Si los valores éticos pertenecen al mundo de la razón habrá que hacer justificaciones razonables y convincentes. Y más en esta sociedad tan plural. Ratzinger recordaba hace poco que "el papa no puede imponer preceptos a los fieles católicos porque así lo quiera o porque lo considere útil. Este concepto contemporáneo y voluntarista de la autoridad no hace sino deformar el verdadero sentido teológico del papado" (p. 269).

Tras períodos de prueba y habituamiento se llegó al reconocimiento universal de esas normas ya aplicadas, mientras que a veces –al modificarse esencialmente las condiciones ambientales- se llegaba a su liquidación y abandono.

Ante los difíciles problemas y conflictos de la humanidad actual, el hombre debe *buscar y elaborar soluciones* diferenciadas “en la tierra”, con el sudor de su frente, partiendo de las experiencias, de la diversidad de aspectos y estratos vitales, ateniéndose a los hechos, acumulando informaciones y datos seguros y trabajando siempre con datos objetivos a fin de contar con elementos sólidos para una decisión y llegar, finalmente, a soluciones practicables⁵³.

La verdad es que venimos hablando de teólogos, pero más bien hablan como filósofos, más metidos en argumentos antropológicos que teológicos. Lo cual nos permite constatar que asumen perfectamente la autonomía y no es para nada incompatible, por tanto, ética autónoma y religión.

Los teólogos han de usar como base de cualquier discurso teológico la Biblia, y en ella encuentran que la autonomía tiene sus raíces en la conciencia bíblica de la creación: hay un único Dios y todo lo demás, que no es divino, debe ser examinado y tratado por sí mismo, conforme a sus leyes intrínsecas. La realidad humana cuando más se fundamenta en Dios, más se afirma en sí misma.

Dios ha creado por amor y ha creado para que la criatura se realice a sí misma; así funda y sostiene la libertad sin sustituirla. La llamada divina no es imposición (heteronomía) sino tarea de la propia persona, invitada a realizarse que opta y decide por sí misma

⁵³ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, 676.

(autonomía), “para acabar reconociendo su acción como idéntica al impulso amoroso y creador de Dios (teonomía)⁵⁴.

Para algunos el Decálogo da prioridad al Dios legislador sobre el creador; incluso ven la autonomía como una tentación del hombre que quiere ser como Dios conocedor el bien y del mal. Pero también puede entenderse el Decálogo de forma autónoma⁵⁵. Es bastante común imaginarse a Moisés bajando del Sinaí con los mandamientos escritos en la piedra, por tanto, heterónomos. Pero a Moisés no le fueron dados los mandamientos escritos milagrosamente⁵⁶, sino que dialogando con los suyos, aprendiendo del entorno, discutiendo, fueron descubriendo las pautas de conductas mejores para el bien del pueblo. Luego comprendieron que si eran buenas para el hombre, también eran queridas por Dios. Esto quiere decir que las normas concretas son un encuentro desde dentro de la realidad humana con medios humanos. Encontrar las pautas de conducta

⁵⁴ A. TORRES QUEIRUGA, “Moral y religión: de la moral religiosa a la visión religiosa de la moral” en *Selecciones de teología* 44 (2005) 86.

⁵⁵ El Decálogo puede verse también como la expresión del nuevo modo de poner en práctica la libertad recién estrenada a la salida de Egipto. Las dos tablas son los principios que rigen esa puesta en práctica: el respeto a Dios y al prójimo. En cuanto ley de la libertad que tiene por contenido el respeto absoluto por sí misma de la humanidad, reclamándolo a un tiempo para todos y cada uno de sus miembros. Así serían compatibles autonomía y teonomía. Cfr. J. ANDONEGUI, “Los católicos ante la ética moderna” en *Lumen*, 47 (1998), 316.

⁵⁶ Si así fuera no encontraríamos en la Biblia una moral progresiva que en algunos momentos admite el exterminio de los enemigos, tener hijos con la esclava como Abrahám, la poligamia y el concubinato de Salomón (setecientas mujeres y trescientas concubinas, 1 Re 11, 3), etc.

que lleven a una vida más auténtica y a una convivencia más humanizadora es una tarea humana⁵⁷.

¿Autonomía o teonomía? Ética autónoma porque emana de la misma constitución del mundo interpersonal humano. Teónoma porque ese mundo se constituye así porque viene de Dios; de esa radiación última en lo absoluto recibe fuerza de exigencia. Y esa radiación explica que las personas no sólo sean dignas de absoluto respeto y amor, sino capaces de amar generosamente. La autonomía es una autonomía recibida, no ajena o independiente de Dios, pero autonomía. La teonomía nunca puede entenderse como legislación teónoma, porque sería heteronomía.

Hasta aquí venimos hablando de autonomía en el nivel de los principios y valores universales o en la traducción de la norma general en normas concretas, pero si nos fijamos en la decisión autónoma individual, o sea, en la conciencia, donde nadie puede elegir nunca por el sujeto, la autonomía es aún más clara.

El Concilio Vaticano II es claro. Llama a la conciencia “núcleo más secreto y sagrado del hombre”:

La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y

⁵⁷ Así lo interpreta A. TORRES QUEIRUGA, “Moral y religión...”, 87. Concluye el autor que la moral no es un asunto religioso, sino humano, y no tiene por qué ser diferente una ética religiosa o atea. Y también recuerda que en Rm 2, 14 San Pablo reconoce que los gentiles son para sí mismos ley, como nos recordaba Caffarena más arriba.

para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien (GS 16).

A partir de aquí unos acentuarán más el valor de la conciencia que no pierde su dignidad ni su autoridad aun cuando se equivoque –ignorancia invencible-, y otros la obligación de buscar la verdad, hasta el punto de casi eliminar su autoridad. Para no distraernos en la discusión traemos dos textos muy significativos.

Añado una observación. Ciertamente, si yo fuera obligado a involucrar mi religión en un brindis después de la cena (lo cual no me parece realmente muy indicado), y, con su permiso, brindaría, sí por el Papa. Pero primero por la conciencia, y por el Papa en segundo lugar⁵⁸.

Y del Cardenal Newman, al Cardenal Ratzinger, hoy Papa, tomando de aquel su defensa de la conciencia frente a todo poder, incluso eclesiástico :

Desde Newman y Kierkegaard la conciencia está con nuevo énfasis en el centro de la antropología cristiana; en la obra de ambos se lleva a cabo simultáneamente de un modo desconocido el descubrimiento del individuo, que es llamado inmediatamente por Dios y que, en un mundo que apenas puede aún conocer a Dios, mediante la llamada de la conciencia es capaz de hacerse inmediatamente consciente de Dios. Al mismo tiempo la conciencia representa en Newman el complemento y el lími-

⁵⁸ J. H. NEWMAN, "A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation", 5: *Conscience, Consensus and the Development of Doctrine*, New York, Doubleday, 1992, 447. Y un poco después añade: "La conciencia es el Vicario original de Cristo, un profeta en sus informaciones, un monarca en su carácter perentorio, un sacerdote en sus bendiciones y anatemas e, incluso en el caso de que el sacerdocio a través de la Iglesia dejara de existir, en ella el principio sacerdotal permanecería y tendría su poder" (p. 249).

te del principio Iglesia: por encima del Papa, con expresión de la pretensión obligatoria de la autoridad eclesiástica, está la propia conciencia, a la que hay que obedecer por encima de todo, incluso, si es necesario, contra la exigencia de la autoridad eclesiástica. Con este relieve dado al individuo, que en su conciencia está ante la instancia suprema y última, que se sustrae a las pretensiones de las comunidades externas, incluso el ministerio eclesiástico, se coloca también el anti-principio frente al amenazante totalitarismo y se desvincula la verdadera obediencia eclesial de las pretensiones totalitarias, que no pueden aceptar semejante obligatoriedad última que se opone a su voluntad de poder⁵⁹.

En conclusión: la autonomía ética es perfectamente asumible, es tanto una obligación como un derecho, y tanto a la hora de elucidar los principios y valores universales, como las normas concretas y las decisiones individuales. La teonomía no contradice necesariamente la autonomía si se entiende como radicación de la autonomía, su condición y fundamento, pero sin ningún tipo de injerencia. Hablar de teonomía no puede hacerse sin reconocer la autonomía, y, dado el pluralismo axiológico de nuestro mundo, será necesario además encontrar normas subjetivamente compartidas que pueden dejar lugar a proyectos de vida diferentes, como han puesto de manifiesto las éticas discursivas, aunque éstas también tengan sus límites⁶⁰.

C. 3. NATURALEZA Y LEY NATURAL

A la hora de fundamentar la moral, durante mucho tiempo, ha jugado un papel capital el concepto de naturaleza, ley natural, dere-

⁵⁹ J. RATZINGER, *Lexicon für Theologie und Kirche*, XIV (Vaticanum II/3), Comentar zur Gaudium et Spes, 16, 328-329.

⁶⁰ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, "Problemas éticos en la religión", 178.

cho natural, etc. Son conceptos que dejaron de usarse hace mucho en filosofía, al menos desde que Hume denunció la conocida como “falacia naturalista”: la ética no trata del ser sino del deber, y pasar de uno a otro ámbito es indebido.

Enfrente, y haciendo oídos sordos a la falacia naturalista, sobre todo en determinados círculos católicos se sigue poniendo la ley natural como base de toda moral⁶¹, incluso a nivel magisterial, y dando sensación a veces de una contundencia que escandaliza a no pocos. Así en la encíclica *Veritatis Splendor* (1993) Juan Pablo II propone una ética basada en el orden objetivo de la naturaleza (ley natural), no sometida al dominio y las veleidades del ser humano. Es una restauración de la moral neoescolástica frente a la renovación del Vaticano II. El principio antropológico que rige la encíclica es la verdad, frente a la libertad: se afirma la libertad en función de la verdad, con lo que eso significa, pues en el conflicto entre verdad y libertad subyace el conflicto entre ley moral y autonomía personal, orden moral objetivo y conciencia subjetiva, actos y opción fundamental⁶². Acentuar el objetivismo moral aleja del subjetivismo, relati-

⁶¹ El Vaticano II evitó a propósito la expresión “ley natural” y “derecho natural” por el desgaste que han sufrido en la filosofía. M. VIDAL lo explica: “Soy del parecer de aquellos que consideran inadecuado éste paradigma para expresar la dimensión moral de la sociedad democrática: por su excesiva extrapoblación jurídica, por su “ontologización” o “esencialización”, por la escasa consideración de las tres grandes variables de lo humano (historia, cultura, situación individual), por la reducción que hace de lo “humano” a lo “natural” (biológico), por el apoyo a una visión estática de la realidad, etc.” en *Nueva moral fundamental*, 740-741.

⁶²Cfr. M. VIDAL “¿Legalismo o discernimiento del bien moral?” en *Iglesia viva*, 171 (1994) 247-269. J. A. LOBO, “La ‘Veritatis Splendor’ y la ética civil” en *Moralía* 17 (1994) 93-106 resalta dos afirmaciones especialmente importantes de la encíclica, frente al escepticismo, individualismo y relativismo morales: 1. Existe una

vismo, pragmatismo, individualismo y escepticismo, pero deja en segundo término la autonomía del sujeto moral y la conciencia⁶³.

Entre la negación total de la ley natural y su afirmación como si fuera la única ética posible, con el optimismo gnoseológico que lleva consigo su afirmación sin reservas y la posibilidad de aplicarla a todas las situaciones de la vida, es posible un acercamiento – diálogo- que tenemos que intentar. Y lo hacemos, en primer lugar, constatando la dificultad del término de la mano de J. Marías:

El hombre ¿tiene naturaleza? Si la tiene, no en el sentido en que este concepto se aplica a las “cosas”. Cuando se trata del hombre, se encuentran realidades como la sociedad, la historia, la presencia de lo futuro y la imaginación, la personalidad individual; la inserción de todo esto en la noción de “naturaleza” parece sumamente problemática, aunque lo haya intentado con extraña impavidez gran parte del pensamiento del siglo XVIII.

Da mucho que pensar sobre el sentido de la responsabilidad intelectual el hecho de que se lleven tres siglos apelando a la “naturaleza humana” como clave o fundamento de casi todas las dimensiones de la vida, sin advertir que es un concepto sobremanera confuso, afectado por

verdad moral objetiva e inmutable, universal y absoluta, cuya fuente y origen es Dios. 2. Todo hombre puede llegar a conocerla (p.93). Y concreta: VS se dirige a los pastores (nº 5) y pretende que su doctrina sea válida para toda la humanidad; se considera interprete autorizada y depositaria fiel de la verdad (nn. 25-27). Parece incompatible con una ética no confesional.

⁶³ B. HÄRING, *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, Madrid, PPC, 1995, 55-56, constata el cambio que el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) y la encíclica *Veritatis splendor* (1993) han supuesto en este sentido: un cambio de la ética de la responsabilidad a la ética de la obediencia. En el mismo sentido M. VIDAL, “La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal. La restauración del neotomismo en la doctrina moral católica” en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Barcelona, Herder 1995, 277-304.

dificultades internas, y que reclamaría, él mismo, una improbable fundamentación⁶⁴.

Para ver más clara la dificultad tenemos que recordar algunos de los significados de “natural” y “naturaleza” que en todo caso hemos de descartar:

“Natural” se entiende a veces como la ley del hombre anterior al pecado (S. Agustín). Es una idea teológica y fuera de lugar porque si esa situación se dio alguna vez no tiene nada que ver con nosotros.

“Natural” como sinónimo de “biológico” o naturaleza psicofísica. Así se consideran naturales la educación de los hijos, la conjunción de los sexos, etc. y en algunas ocasiones se ha defendido la monogamia o se ha rechazado la homosexualidad porque no se daba en los animales⁶⁵. En el fondo da por supuesto que la estructura física y biológica de los actos pudiera ser fuente de moralidad. Si el ser humano es diferente esencialmente de los animales –es libre-, no viene al caso ninguna comparación.

“Natural” en el sentido de primitivo, no contaminado, anterior a la civilización. Con este criterio sería malo afeitarse o cultivar la tierra.

“Natural” es lo que corresponde a la naturaleza, es decir lo que está de acuerdo con lo que el hombre es, con su esencia. Para

⁶⁴ J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor...*, 17-18.

⁶⁵ Este concepto se ha usado sobre todo en cuestiones de ética sexual Cfr. J. Th. C. ARNTZ, “Concepto de derecho natural dentro del tomismo” en BÖCKLE, F. y otros, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971, 83.

Aristóteles la naturaleza humana permitía al hombre definir su fin, su *telos*, en función de aquella. Pero ¿qué ocurrirá cuando la filosofía no se sienta capaz de conocer la esencia del hombre o su fin último? ¿Y cuando se piense que la naturaleza humana no es una naturaleza dada y fija, y que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia (Ortega)? Lo propio de la vida humana no es estar predefinida, sino la posibilidad de hacerse, realizarse, de ajustarse a la realidad, que es lo que Aranguren y Zubiri llaman “moral como estructura”⁶⁶.

Entre los griegos y los romanos se habla de una ley conforme a la naturaleza⁶⁷. Y San Pablo la reconoce en Rm 2, 14-15:

Quando los paganos que no están bajo la ley (de Moisés), cumplen lo que atañe a la ley por inclinación natural, aunque no tengan ley, se constituyen en ley para sí mismos. Llevan los preceptos de la ley escritos en su corazón, atestiguándolo su conciencia y sus juicios contrapuestos de condenación o alabanza.

⁶⁶ J. L. L. ARANGUREN, *Ética...*, 49 y 56.

⁶⁷ GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., “Reflexiones actuales sobre el derecho natural” en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy...*, 345-346 cita entre otros a Cicerón (*Sobre la República*, I. III c. 17: *Obras*, Edaf, Madrid, 1977, 1462) que dice: Hay una ley verdadera que consiste en “la recta razón, conforme a la naturaleza, grabada en todos los corazones, inmutable, eterna, cuya voz enseña y prescribe el bien, aparta del mal que prohíbe, y ora con sus mandatos, ora con sus prohibiciones, jamás se dirige inútilmente a los buenos ni queda impotente ante los malos. Esta ley no puede ser contradicha, ni derogada en parte, ni abrogada; no podemos vernos exentos de su cumplimiento por el pueblo ni por el Senado; no hay que buscar para ella otro comentador ni intérprete; no es una ley en Roma y otra en Atenas, sino una, sempiterna e inmutable entre todas las gentes y en todos los tiempos; uno será siempre su emperador y maestro, que es Dios, su inventor, sancionador y publicador, y el hombre no puede desconocerla sin renegar de sí mismo, sin despojarse de su carácter humano y sin atraer sobre sí la más cruel expiación, aunque haya logrado evitar todos los demás suplicios”.

Parece claro que al menos está dando por supuesto que el hombre no necesita la revelación para conocer las normas morales. Lo que Pablo se propone explicar en la carta a los Romanos es que todos los hombres necesitan ser justificados por la fe en Cristo, porque todos han pecado. Los judíos al no cumplir la ley de Moisés, y los gentiles al no cumplir la ley de la razón, que es universal y se basa en la naturaleza de las cosas.

La moral cristiana creyó que era posible leer los contenidos de lo universalmente exigible en la ley natural, trasunto de la ley eterna. En la naturaleza *–natura naturata–* podían leerse los contenidos normativos para la conducta de los hombres; ella era un código moral y jurídico en el que debía inspirarse el derecho positivo. Si la naturaleza *–lo que es–* lleva impreso el mandato moral y jurídico *–lo que debe ser–*, es lógico que se prefiera no intervenir en los procesos naturales, pues la intervención humana vendría a ser una distorsión humana del plan divino. Como si en la naturaleza Dios hubiera promulgado una ley⁶⁸.

Pero Dios *–añade A. Cortina–* ha dejado la creación en manos del hombre, no para que haga dejación de la tarea encomendada, sino para que la asuma responsablemente.

Responsabilidad es hoy el gran concepto moral ante la naturaleza, y no dejación: no obediencia ante una presunta ley que ella comporta.

¡Y cómo ha habido que forzar a la pobre naturaleza para que se comportara como monógama, heterosexual, machista! ¿Cuánto ha sido menester sufrir para explicar que el mandamiento nuevo es mandamien-

⁶⁸ A. CORTINA, “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía..., 260.

to, pero no exigencia imperativa, sino invitación —en suma: no mandamiento—; y que la inevitable teonomía, en que desemboca la inexorable tríada “ley eterna-ley natural-ley moral” es conciliable, sin embargo con la autonomía humana!⁶⁹

Ciertamente que algunos han hecho filigranas para hacerle decir a la naturaleza lo que querían oír. Y quizá ahí esté el error que al menos ha contribuido a dar al traste los conceptos de naturaleza y ley natural: en algunos casos se ha tratado como si fuera una serie de preceptos positivos que algunos han leído de manera clara y precisa en la naturaleza, cuando en realidad estaban proyectando sus propias convicciones o deseos sin mucho sentido crítico. Por eso será bueno volver a Santo Tomás para precisar un poco más el concepto de ley natural.

Para Santo Tomás la ley natural no es un elenco de preceptos deducidos infalible e inevitablemente una vez por todas y para todos los hombres, sino ante todo la capacidad de encontrar el precepto operativo concreto que mejor realice los valores expresados por los preceptos más generales. No son preceptos sino valores que han de realizarse, normas generales en cuyo interior deben hallarse las normas operativas que ordenan o prohíben un comportamiento concreto.

La ley natural es *lumen* que se identifica con la razón; es la participación de la ley eterna. Lo característico de la ley natural es que no es positiva, es decir, no está ni puede estar escrita de una

⁶⁹ *Ibíd.*, 261.

vez por todas. La ley natural es la *mensura non mensurata* de toda legislación positiva: lo que se oponga a ella ni es ley ni tiene vigencia moral alguna⁷⁰.

Para Santo Tomás, Dios gobierna el universo de una doble manera. A los seres irracionales les ha dado leyes y tendencias insertas en su propia naturaleza. Al ser humano Dios lo ha dotado de una libertad responsable, que no se somete a los simples imperativos de una naturaleza ya predeterminada por los mecanismos físicos o biológicos. La Providencia ha querido dirigir a los hombres a su destino dándoles capacidad de gobernarse a sí mismos: lo que el ser humano conoce mediante su inteligencia es lo que posibilita y fundamenta la ética natural. La luz de la razón es el instrumento que hace posible semejante conocimiento.

La ley natural en Santo Tomás no es algo que tiene entidad propia independiente de la persona, sino que consiste en que la razón humana formula aquello que considera un bien auténticamente humano⁷¹. ¿Cómo procede la razón? Desde la misma naturaleza, pues en ella hay datos que notifican el dinamismo de la naturaleza hacia su realización: tendencias naturales que se corresponden con fines particulares que “finalizan” y “perfeccionan” la realidad humana. “Son como señales de pista que dirigen hacia los bienes concretos de la persona: el bien de la propia existencia, la complementariedad

⁷⁰ E. CHIAVACCI, “Ley natural” en VV. AA., *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 1016.

⁷¹ *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 1.

de hombre y mujer y los bienes especialmente racionales como la capacidad de hacer preguntas, reconocer al semejante y relacionarse con él”⁷².

Ley natural es, por tanto, la capacidad de gobernarse a sí mismo que tiene el hombre; cada uno es una providencia divina o ley eterna, que participa de la providencia divina⁷³. La ley natural es la ley de la propia conciencia autónoma, tanto en su modo de proceder, como en los valores naturales que descubre en su propia naturaleza⁷⁴.

Pero no todas las normas pueden ser catalogadas como ley natural. El principio más universal y evidente es que hay que hacer el bien y evitar el mal. Sólo estos juicios evidentes –que son casi tautologías: “hacer el bien y evitar el mal”- deben ser catalogados como ley natural, pues a ellos pertenecen también las propiedades esenciales que la caracterizan, como la unidad, la inmutabilidad y la indefectibilidad⁷⁵. Otras muchas cosas –tales como honrar a los ancianos y a los superiores, o bien la prohibición de la idolatría y la blasfemia; el odio y deshonra de los semejantes; la fornicación, la rapiña, la usura y el fraude– no las incluía ya en el derecho natural

⁷² *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁷³ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, 146.

⁷⁴ A. SANCHÍS, “El Magisterio eclesiástico y la interpretación ética de lo humano” en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 264.

⁷⁵ *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2 y 4.

en sentido estricto⁷⁶. Cuanto más abstracto y general es un principio moral, más motivos hay para considerarlo universalmente válido y, por tanto, perteneciente al derecho natural; cuanto más concreto y detallado aparezca, más motivos hay para preguntarse si todavía sigue siendo válido.

En Santo Tomás es tan fundamental el papel de la razón que no hay exigencias que no puedan demostrarse en el ámbito de la razón humana universal. Distingue entre proposiciones de fe y proposiciones éticas normativas. El contenido de aquellas excede la razón humana, sólo son accesibles en el acto de fe (en la gracia), pero en las proposiciones éticas “estamos dirigidos a las obras de las virtudes por medio de la razón natural humana; esta es la regla de obrar humano”⁷⁷. Y por eso las proposiciones éticas no son cristianas de manera específica.

El hombre debe dar sentido a su existencia y proyectar su futuro hacia una meta determinada. Esta capacidad de autogobernarse a través de la razón presenta la imagen de una ética autónoma, responsable, secular, adulta. La dependencia de Dios no es por sometimiento inmediato a su voluntad, sino como respuesta dócil a

⁷⁶ J. TH. C. ARNTZ, “Concepto de derecho natural dentro del tomismo” en BÖCKLE, F. y otros, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971, 97-98. Además de la doctrina del derecho natural en Santo Tomás estudia las interpretaciones posteriores de Vitoria, Suarez y Vázquez y las consecuencias de esa evolución (pp. 85-112).

⁷⁷ *Sum. Theol.*, I-II, q. 108, a. 2 ad 1. Esta doctrina viene recogida en los manuales clásicos de E. GENICOT - I. SALMANS, *Institutiones Theologiae Moralis* I, Brugis, Desclée, 1951, 74 y P. NOLDIN - A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, I, Herder, Barcelona ²⁷1945, 126-127.

los imperativos de la razón, a la llamada del valor, como imagen y eco de la vocación sobrenatural que el creyente descubre en su fe⁷⁸.

Autores posteriores –Cayetano⁷⁹ y Vitoria⁸⁰–, comprendiendo que resultaría irrelevante un derecho natural que sólo fuera capaz de proponer principios puramente formales, incluyeron también principios materiales, dotados de contenido. No era posible ignorar, sin embargo, los profundos cambios que ese derecho natural “concreto” experimentó a lo largo de la historia (durante mucho tiempo, por ejemplo, se consideró que la esclavitud o la subordinación de la mujer al varón formaban parte del “orden natural” de las cosas), pero se solucionaba distinguiendo entre la *inmutabilidad ontológica* (en sí) del derecho natural, que debía ser afirmada, y la *inmutabilidad gnoseológica* (respecto de nosotros), es decir, el conocimiento de la ley natural, que progresaba incesantemente⁸¹.

Desde luego, si el punto de partida es una naturaleza inmutable, lo único que cabe es un cambio en nuestro conocimiento de ese hecho inmutable. Si nuestro conocimiento cambia, sería ingenuo pensar que ese conocimiento, que ha sido hasta ahora imperfecto, se ha convertido en definitivo en nuestros días.

Tradicionalmente la ley natural se entiende basada en la esencia metafísica del hombre, pero en la actualidad hablar de metafísica suscita muchas reservas, por lo que se habla de elaborar la ley natural a partir de la antropología filosófica y todas las ciencias antropológicas que antes recordábamos con M. Vidal.

⁷⁸ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética...*, 129-130.

⁷⁹ CAIETANUS, *In I-II*, q. 94, a. 1.

⁸⁰ F. de VITORIA, *Comentarios a la I-II*, t. 3, Salamanca, Beltrán de Heredia, 1934, 9.

⁸¹ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Reflexiones actuales sobre el derecho...”, 353.

Algunos católicos se apegan a la ley natural preceptista para mantener la objetividad de la norma moral y evitar el laxismo y el relativismo. Pero no se puede identificar objetividad con fijeza: sería imponer como definitivas normas ligadas a situaciones culturales, históricas, filosóficas, que son por naturaleza transitorias. Una verdadera objetividad va unida a la reflexión y la experiencia de la familia humana y de la Iglesia misma, en torno a sí misma y su destino⁸².

¿Cómo se puede hablar de objetividad? En principio hemos de partir de un reconocimiento elemental: la verdad es siempre verdad, pero el hombre no la conoce de modo definitivo y completo desde el principio, sino que la va descubriendo poco a poco, con esfuerzo, mediatizada por limitaciones culturales, desde una perspectiva restringida. Al cambiar las circunstancias hay que repensarla y volver a expresarla de nuevo.

En segundo lugar, para conocer la naturaleza humana no podemos prescindir de las ciencias, que, por cierto, no son tan ingenuas de pensar que son capaces de dar una descripción definitiva y objetiva de la naturaleza y sus procesos. Poco científico será dar por definitivas absolutamente las conclusiones y por tanto inmutables.

Y, en tercer lugar, no podemos olvidar que estamos hablando de la naturaleza humana, que precisamente consiste en “tender hacia”, estar siempre a la búsqueda de sí mismo, que para un cristiano sólo será posible cuando se encuentre en Dios plenamente.

⁸² E. CHIAVACCI, “Ley natural” en ROSSI, L. y A. VALSECCHI..., 566.

Para el ser humano conocer su naturaleza es autocomprenderse, comprender a qué está llamado a ser y comprender el vacío de ser que trata de colmar en cada elección.

Si miramos al ser humano en su devenir histórico, como alguien que es más lo que desea -lo que aspira- que lo que es, o sea, si entendemos la naturaleza humana de manera dinámica, el derecho natural será un intento de escapar de lo dado en busca de algo nuevo y mejor.

Hemos de tener en cuenta también que en ese dinamismo siempre habrá algo permanente, un núcleo inmutable que persiste a través de toda evolución. Pero ¿cómo podemos determinar qué pertenece a ese núcleo y qué no?.

Se puede admitir la vieja fórmula “el obrar sigue al ser”, pero es muy arriesgado dejarse llevar por ella porque es muy fácil confundir costumbre y elementos culturales con el ser propio del hombre. De hecho la costumbre es una “segunda naturaleza” demasiado confundida a veces con la “primera”⁸³.

Podemos afirmar, para concluir, que -para el pensamiento católico- la ley natural es la capacidad que el hombre tiene, como participación de la ley eterna, para descubrir cómo debe comportarse y orientar su existencia. Hoy, tiene tan mala prensa, que pensando en las posibilidades de dialogar no parece un lugar fácil para

⁸³ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Reflexiones actuales sobre el derecho natural”..., 351 y 354.

hacerlo, porque entre otras cosas, hay que explicarlo tanto y corregirlo tanto, que dudo que sea operativo para un diálogo real y eficaz.

Echando mano del concepto de ley natural o sin él, el hombre es el único que puede darle sentido y orientación a su existencia, el único responsable de su destino. Esta capacidad de orientar la propia vida no puede hacerse de manera anárquica, sino en función de un proyecto, de una meta. La vida moral es así el compromiso del hombre con el ideal que ha trazado en su existencia. El destino de todo hombre es realizarse como persona.

Los criterios para orientar su vida los encuentra en su propia persona; pues el hombre orienta su vida en función de un proyecto y una meta que él escoge. Para encontrar sentido a su conducta no tiene que recurrir a ninguna normatividad externa, sino que halla en sí mismo el fundamento de su obrar. Es decir, la moral encuentra sus raíces más profundas en el propio hombre, en su libertad, que puede elegir diversos caminos para satisfacer otras apetencias o intereses deshumanizante. El hombre obedeciendo este imperativo interior consigue su propio ideal. La ética, en este caso, es la ciencia de los valores que orienta la realización humana libre y responsable ante su destino⁸⁴.

A esto debemos añadir la necesaria intersubjetividad que exige la participación en el diálogo que defiende la ética discursiva. La razón abierta y dialogante, la sociabilidad frente a la autarquía, la

⁸⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, "Cultura (y moral)" en ROSSI, L. y A. VALSECCHI, (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1290-1291

solidaridad frente al individualismo han de estar en la base de los nuevos planteamientos éticos. La naturaleza y ley natural que en otro tiempo han sido tan fecundas deben dar paso a otras perspectivas que pueden facilitar el diálogo, sin por ello renunciar a lo que han aportado como válido.

La religión tiene aquí cabida como ayuda importante para que el hombre oriente su vida; ayuda no necesaria para quien se conforme con un fin inmanente, y necesaria si el fin a que aspira es trascendente. Además la religión, como experiencia comunitaria siempre podrá aportar algo en esa necesaria intersubjetividad que sugiere la ética discursiva.

C. 4. LA AUTONOMÍA EN EL VATICANO II

El texto más importante en la Iglesia que reconoce expresamente y afirma la legítima autonomía de todo lo humano, es del Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*⁸⁵, nº 36, que podemos analizar⁸⁶ en sus tres párrafos:

1. El problema que se plantea.

⁸⁵ Se trata de un Concilio Ecuménico que es el órgano máximo en cuanto a autoridad en la Iglesia Católica, y el documento es una Constitución, que es el rango más elevado entre los documentos del concilio. Podemos añadir que además de ser el concilio de nuestro tiempo (1965) la *Gaudium et Spes* se aprobó con el voto de 2.309 obispos, frente a 7 votos nulos y 75 "non placet": *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Legislación postconciliar*, Madrid, BAC, 1968⁶, 8.

⁸⁶ Dos comentarios muy útiles de *Gaudium et Spes*: A. HERRERA ORIA (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid, BAC, 1968. Y también Y. CONGAR y M. PEUCHMAURD, (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 3 Vols., Madrid, Taurus, 1970.

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia (GS 36a).

Si lo aplicamos a la ética, el texto habla de los recelos a que sufra trabas la autonomía. No está muy lejos del planteamiento de las críticas que desde la ética laicista se hace a la religión por dogmatismo, sometimiento del hombre, desinterés por lo humano, heteronomía, etc. Precisamente a eso es a lo que quiere responder el Concilio, aunque no reducido al campo de la ética –el que a nosotros nos ocupa-, sino al de la actividad humana en general..

2. La legítima autonomía de todo lo creado:

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responden a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, se-

guidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (GS 36b).

Las afirmaciones de Concilio son claras: las cosas creadas tienen sus propias leyes y valores. Y eso responde a la voluntad del Creador. Con lo que el reconocimiento de la autonomía es teológico y no sólo porque lo reclamen los hombres de nuestro tiempo. Todas las cosas tienen su verdad y bondad propias. ¿No es esto reconocer que la ética tiene su propio ámbito y su propio método que ha de seguir escrupulosamente? Por si quedaran dudas se afirma después que “en todos los campos del saber” si la investigación se hace de forma auténticamente científica nunca es contraria a la fe. Por tanto, podemos concluir que la ética, si es fiel a su método propio, filosófico, no tiene por qué chocar con la religión, ni tiene por qué ser juzgada por ella, en tanto en cuanto siga su propio método. Y quien así actúa –afirma el Concilio- está como llevado por la mano de Dios; o sea, eso es lo que Dios quiere y así lo ha establecido desde el principio. Creyentes y no creyentes tienen los mismo medios, el mismo método, sólo que unos reconocerán en ello el querer divino y otros desconocerán esa posible relación con Dios.

La ética, como cualquier ciencia o realidad humana, en su ámbito tiene su bondad y su verdad, y es insustituible en su propio ámbito. No se puede prescindir, sustituir, absorber, en nombre de ninguna meta más alta. Y en consecuencia, una ética no religiosa es perfectamente posible y aceptable, sin Dios no desaparecen los valores morales, ni deben despreciarse.

La bondad y verdad propias de la ética son específicas suyas y accesibles en su propio método. Lo primero que hay que respetar es que la ética sea ética. Son las exigencias de reconocimiento y respeto de las que hablamos en su momento.

3. Pero la autonomía no es independencia, o sea, soberanía absoluta.

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida (GS 36c).

El no creyente puede pensar la realidad sin referencia al creador, pero la criatura no tiene sentido sin el creador. Llegamos así al nudo gordiano de la cuestión. Para el creyente todo el orden de la creación, incluida la ética, cerrado en sí mismo no encuentra su sentido pleno. Es la autonomía que rechaza a Dios la que queda denunciada si aceptamos el texto conciliar. Se puede entender que el hombre por sí mismo oriente su vida y se convierta en autolegisador, pero si se piensa como autofundante se engaña a sí mismo.

Es lógica la discrepancia, pero desde la religión no deja de reconocerse el valor de lo profano como tal, y desde fuera de la religión es lógico que lo que se desconoce se deje de lado, pero no que se rechace. Es comprensible, por tanto, una postura laica y agnósti-

ca, y no tanto una postura laicista. Absolutizar lo profano o lo sagrado es igualmente fundamentalista.

C. 5. EL POSIBLE DIÁLOGO

No cabe duda que el Concilio tenía un deseo inmenso de dialogar con la Modernidad y el mundo contemporáneo y lo consiguió. El problema es que el equilibrio de GS 36 es un tanto inestable en el sentido de que al interpretarlo cada cual pone el acento más en un aspecto que en otro. Y el resultado difiere bastante pues el Concilio ha venido a decir autonomía sí, pero no independencia; y el intérprete puede fácilmente centrarse más en uno de los términos hasta llegar incluso a casi olvidar el otro.

La encíclica *Veritatis splendor* entiende la “verdadera autonomía moral como “teonomía participada” (VS 41):

Algunos hablan justamente de *teonomía*, o de *teonomía participada*, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios. Al prohibir al hombre que coma “del árbol de la ciencia del bien y del mal”, Dios afirma que el hombre no tiene originariamente este “conocimiento”, sino que participa de él solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina, que le manifiestan las exigencias y las llamadas de la sabiduría eterna. Por tanto, la ley debe considerarse como una expresión de la sabiduría divina. Sometiéndose a ella, la libertad se somete a la verdad de la creación. Por esto conviene reconocer en la libertad de la persona humana la imagen de la cercanía de Dios, que está “presente en todos” (cf. *Ef.* 4, 6); asimismo, conviene proclamar la majestad del Dios del universo y venerar la santidad de la ley de Dios infinitamente trascendente. *Deus semper maior.*

En el texto se señala la razón y la voluntad humanas como participación de la sabiduría de Dios, pero, como hicimos notar en otro lugar, lo objetivo casi anula la subjetividad, la verdad puede con la libertad, y la obediencia se impone a la responsabilidad. No se puede decir que interpreta el texto conciliar antes referido (GS 36) porque habla de “la luz de la razón natural y de la revelación divina”, pero el conocimiento originario del hombre no es el conocimiento del bien y del mal, que tiene resonancias de soberbia pecaminosa. Y por si quedaba alguna duda, acaba resaltando la infinita trascendencia de Dios *semper maior*. Puestas así las cosas cabe preguntarse si el conocimiento del hombre vale para algo al margen de Dios. No parece que estemos tampoco ante la mejor tradición de Santo Tomás y el *lumen naturale*. El diálogo se complica.

Entre los teólogos también encontramos alguna que otra interpretación de la autonomía de lo terreno que la suaviza tanto que prácticamente la elimina.

La autonomía del hombre es también relativa a Cristo por dos motivos: porque en Cristo encuentra su plenitud y porque en él y sólo en él tiene la posibilidad de guardar todos los imperativos del orden moral. No hay valores verdaderamente humanos si no encontramos en Cristo la plenitud y la redención del pecado que se mezcla inevitablemente con ellos. Sin Cristo ni el hombre (y por ello ni la sociedad ni la cultura) podrán alcanzar ni la plenitud ni la realización perfecta y libre de pecado de los imperativos éticos. [...]

En resumen: no hay fundamentación objetiva de la ética sin Dios; no hay posibilidad de cumplir la ética en su integridad sin Cristo; no hay posibilidad de alcanzar la plenitud sin él. Ciertamente esta redención plenificante de Cristo tendrá que pasar por el reconocimiento de todos los derechos humanos, dado que el sobrenatural no anula la autonomía de las

realidades temporales y asume el mundo de la creación, pero el cristiano no podrá poner a Cristo entre paréntesis en la sociedad y la cultura, porque sabe que sin Cristo ni el hombre ni la sociedad alcanzan su plenitud ni pueden cumplir todos los imperativos del orden moral. Una supuesta neutralidad de las realidades temporales en el orden ético y moral no existe, no puede existir. El orden ético necesita a Dios creador como fundamento último y a Cristo redentor como restaurador del pecado⁸⁷.

El autor dice que no anula la autonomía cuando acaba de afirmar que no hay fundamentación objetiva de la ética sin Dios. ¿En qué consiste esa autonomía, no ya “relativa a Cristo”, sino incapaz de fundamentarse? Desde la filosofía esto es ininteligible, o mejor, inaceptable. Y el diálogo así es imposible.

Si seguimos leyendo *Gaudium et Spes* encontraremos un reconocimiento de los “muchos beneficios que ha recibido la Iglesia de la evolución del género humano” (GS 43), y continúa:

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia.

El texto conciliar debería obligar a suavizar las afirmaciones de Sayés, porque si no hay valores verdaderamente humanos sin Cristo, ¿por qué el Concilio reconoce esas aportaciones “que nos permiten conocer a fondo la naturaleza humana”? ¿No es este un conocimiento originario o previo a la revelación? Y el Concilio lo reconoce como valioso y que “aprovecha a la Iglesia”.

⁸⁷ J. A. SAYÉS, “La autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural”, en J. M. LERA (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro, S.J. en sus 75 años*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, 492-493.

Quizá convendría recordar también, como ejemplo, que Pablo no vacila en hacer suyos catálogos de virtudes y de vicios que proceden de la sabiduría popular estoica (cfr. Rm 1, 29-31; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3, 2-3), e invita a los cristianos a proceder igual, haciendo todo lo que es justo, bueno, decoroso, conveniente (Flp 4, 8), sin más precisiones, juzgadas –por lo que se ve– de todo punto innecesarias⁸⁸.

La misma *Gaudium et Spes* afirma que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” y que Él “manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). Esto quiere decir que sólo en Cristo conoce el hombre su destino sobrenatural, que va más allá de las posibilidades humanas. Pero eso, que el creyente sepa que su origen y destino es Dios, no puede eliminar la posibilidad de fundamentar la ética, ni de hacer el bien, y de ninguna manera destruir la capacidad de autogobierno.

Podemos hablar de suficiencia de sentido y de plenitud de sentido e iniciar así un diálogo que haga comprensibles la autonomía y la teonomía.

El orden de la salvación, por el que Dios se nos ha acercado de una manera singular, no tiene por qué eliminar el orden primero de la creación, que dejó en manos de su criatura el dominio y responsabilidad sobre el mundo surgido también de su amor. Por ello, más que de autonomía, habría que hablar de una moral teónoma que, aunque relaciona-

⁸⁸ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Reflexiones actuales sobre el derecho nat...”, 343.

da y dependiente de Dios por estos vínculos, irrenunciables para el creyente, no se opone a esta capacidad de autogobierno en contraposición a cualquier otra ética heterónoma y dependiente⁸⁹.

Esto significa que el lenguaje de la razón es el lugar de diálogo con todos los que buscan el bien. La fe no es imprescindible para el conocimiento ético y la moral del evangelio sería demasiado extraña si no hubiera la posibilidad de acceso racional a esos valores. El creyente, hijo de Dios transformado por el Espíritu, se ve impulsado hacia el bien sobrenaturalmente, pero la verdad ética tiene que descubrirla con el esfuerzo de la razón. Los interrogantes éticos no pueden responderse sólo con la palabra de Dios, como tampoco Dios ha venido a darnos las repuestas concretas que necesitamos en las complejas situaciones de la vida.

Para ayudar a algunos teólogos al reconocimiento de las realidades temporales, hay que recordar que en un mundo plural, no en el mundo premoderno, lo primero que debe hacer cualquier interlocutor en el ámbito de la ética es mostrar la posible racionalidad de sus creencias. Sobre todo en ética, pues alegando que la ética sin Dios es inestable, se corre la tentación de refugiarse en las creencias, que tampoco son fáciles de fundamentar⁹⁰.

¿Cómo creer en Dios sin renunciar a la autonomía? Hemos visto a muchos autores que así lo entienden. Y entre las explicaciones, las que más posibilidades tienen para reconciliar fe y autonomía

⁸⁹ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana...*, 60.

⁹⁰ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, *Ética y Religión...*, 23.

y para dialogar, por tanto, con los no creyentes, son las que se establecen sobre la base del amor, hoy más accesibles a todos que las que se establecen sobre el ser.

Caffarena habla del “formalismo del amor” como fundamentación ética. Entendiendo por forma la “única valoración suprema”, y por materia las valoraciones referidas a los contenidos. La valoración suprema es tomar al otro como fin, pero amar va más allá aún, sobre todo entendiendo el amor como *agape*⁹¹: amor o generosidad desinteresado, o sin otro interés que la satisfacción que el mismo gozo comporta. El amor cristiano es ante todo amor, “bien-querer” al prójimo⁹², incluye los significados de “benevolencia”, “ternura”, “misericordia”⁹³.

Siempre tendremos que tener en cuenta que la *agape* en sentido cristiano tiene un significado propio y un origen sobrenatural, pero al fin y al cabo es amor real y efectivo –también de alguna manera experimentable para todo ser humano-, lo que lo convierte en un lugar privilegiado de encuentro y diálogo en orden al reconocimiento de la autonomía.

⁹¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, “Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la ética” en *Razón y fe* 220 (1989) 492. La capacidad de diálogo del concepto *agape* puede verse al notar su vecindad con el imperativo categórico kantiano: “Actúa siempre de manera que la humanidad sea tomada, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, siempre también como fin, nunca como puro medio”.

⁹² J. GÓMEZ CAFFARENA, “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?” en MUGERZA, J., F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 189-190.

⁹³ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991, 26-29.

También he reconocido una real “autonomía” de la vivencia ética; es decir, el que no es necesario estar primero persuadido de que Dios existe e impone como mandamiento la exigencia ética, sino que “su ley” está siempre ya escrita “en nuestros corazones”, o mejor “somos nosotros mismos”. Ello permite comprender perfectamente la situación de quienes tengan la experiencia profunda de exigencia de amar y no expliciten ese reconocimiento de Dios, que el creyente razona o confirma en la que antes llamé “ética ascendente”. La autonomía ética tiene para todo el que la vive como llamada al amor un fondo de misterio: nos llama desde nuestra profundidad a algo mayor que cada uno de nosotros. El percibir entonces que es “teónoma” y reconocer explícitamente a Dios como clave del misterio es sumamente razonable. Pero no es obvio⁹⁴.

La autonomía ética vivida como llamada del amor puede abrir a la ética racional y autónoma a reconocer la posibilidad y funcionalidad de la ética religiosa, sabiendo que la praxis ética tiene capacidad de asumir las connotaciones de la “ética simbólica” sin perder su autonomía. No se puede reprochar al no creyente que no vea claro o denunciar en él mala fe o decirle que debería renunciar a la ética del amor que con honradez profesa. Si no en todos los casos, al menos en algunos, es posible que el amor ayude a comprender que la autonomía puede abrirse a la teonomía sin miedo a ser reducida.

En última instancia, para los cristianos las acciones son buenas o malas si son “agápicas”. Y puede pensarse que esa bondad les es autónoma, pues el amor brota de la humanidad y es para la humanidad. El cristiano puede pensar que el amor viene de Dios en última instancia y por eso puede hablar también de teonomía⁹⁵.

⁹⁴ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética...*, 85.

⁹⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética...*, 51.

D. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA, NATURAL Y SOBRENATURAL

El intento de comprensión de la relación entre autonomía y teonomía, así como de la razón y la fe o la filosofía y la teología, o también lo profano y lo sagrado o lo humano y lo divino, en realidad son variaciones de la cuestión de relación entre la ética y la religión. En el fondo de todos esos planteamientos podemos vislumbrar la cuestión fundamental que en términos filosóficos lo expresamos con los términos de inmanencia y trascendencia, y en términos teológicos lo hacemos con los de naturaleza y gracia o natural y sobrenatural.

Los filósofos tienen la obligación de explicar el mundo y los problemas humanos sin salir de la inmanencia; sólo cuando no encuentren explicación suficiente dentro de los límites de la inmanencia podrán permitirse recurrir a lo trascendente. Plantear la cuestión de Dios requiere como mínimo que en la experiencia existencial emerjan signos de trascendencia, y que la reflexión sobre la experiencia constitutiva de la existencia humana haga ver la trascendencia de esos signos, o lo que es lo mismo, que esa experiencia no pueda comprenderse sin plantear la cuestión del trascendente¹.

Así ha ocurrido desde el motor inmóvil aristotélico, a las explicaciones de por qué existe algo en lugar de nada, o el fundamento último de sentido de la vida humana o de la obligación moral, que han sido objeto de la teología natural. Por eso muchos filósofos se

¹ Este es el planteamiento de J. ALFARO, *De la cuestión del hombre...*, 25-26.

conforman con lo immanente o llegan incluso a negar lo trascendente, mientras otros descubren la apertura a lo trascendente en el ser humano y tratan incluso de precisar las condiciones de un lenguaje significativo en ese terreno. Una vez descubierta la realidad trascendente lo que tratan de explicar es la trascendencia y la immanencia de Dios.

Los teólogos parten de la fe y no empiezan cuestionando el mundo sobrenatural, pero enseguida tienen necesidad de estudiar cómo se condicionan mutuamente el conocimiento filosófico de Dios y el propio de la fe, y sobre todo las realidades conocidas: la entidad de lo humano y de lo divino. Como al hablar del ser humano ya lo hacen como creado y querido por Dios, los teólogos parten con ventaja para entender la unidad de lo humano y lo divino, pero están tentados de no entender suficientemente la autonomía humana.

D. 1. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Cualquier tratado de teología natural o teodicea tomista – estamos en filosofía- dedica tradicionalmente un capítulo al estudio de las relaciones entre Dios y el mundo, donde se trata de la creación, la conservación y el concurso divino². Es lógico que una vez establecida la existencia de Dios³, se trate del conocimiento de su

² Por ejemplo, M. GRISON, *Teología natural o teodicea*, Barcelona, Herder, 1980⁴, 189-218; A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 1985, 276-314.

³ No podemos entretenernos en mostrar la existencia de Dios y sus dificultades; nos limitamos a lo que afecta más directamente a nuestro tema.

naturaleza y atributos, así como de la relación con el mundo y con la libertad humana y el problema del mal.

Al tratar de la relación de Dios con el mundo y con el hombre se habla de la trascendencia e inmanencia divinas. Así J. Gómez Caffarena en su *Metafísica Trascendental* dedica su último capítulo a “La Inmanencia de la absoluta Trascendencia”⁴. Previamente, en el cuarto capítulo, y tras un profundo análisis de distintos sistemas metafísicos ha excluido dos extremos: la relación del mundo a lo Absoluto no puede ser ni puramente pluralista, ni puramente monista. Una relación de simple alteridad, es decir, según el modelo de alteridad del mundo finito, destruiría la Infinitud, pues presentaría lo Absoluto como “otro” respecto a algo en un horizonte común. Trataríamos lo Absoluto como un ente finito más, pero lo Absoluto no es un *ente* más connumerable con los *entes*.

Una relación monista sería la que defendiera la inmanencia absoluta del ser en los *entes* volatilizando así la realidad de lo finito que sería mera apariencia.

Nuestra matizada y compleja defensa de la Trascendencia se traduce inevitablemente en una afirmación de cierta Inmanencia. En efecto, lo Absoluto no puede pensarse en esta concepción simplemente ajeno al mundo. El mundo no puede pensarse sin la relación a lo Absoluto. Lo Absoluto no está “ahí afuera”: si una imagen local hemos de guardar, habremos mejor de decir que está en el centro, en el fondo de la realidad del mundo. Tienen su mismo nombre: “ser”⁵.

⁴ Madrid, Revista de Occidente, 1970, 293-328.

⁵ *Ibíd.*, 316.

Propone Caffarena que la Trascendencia no hay que pensarla como “muy grande”, sino como “Trascendencia absoluta” y sólo así resurge la Inmanencia. No basta con situar al mundo “fuera” de lo Absoluto; hay que situarlo en lo Absoluto: está en lo Absoluto y no es lo Absoluto. Llegamos así a una fórmula panenteísta: “Dios está en todo y todo está en Dios”. Fórmula usada por Pablo: “en El vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 14), por San Agustín (*interior intimo meo*) y por Santo Tomás: “como nada hay más íntimo a todo que el ser, hay que decir que Dios, que es el mismo Ser, está en todas las cosas e íntimamente (*Sum. Theo. I, q. 8, a. 1*)”⁶.

De todo esto -Inmanencia de la absoluta Trascendencia- deduce Caffarena dos consecuencias especialmente significativas:

1. Que hay que superar la religiosidad popular:

Si desde el punto de vista de lo Absoluto, el mundo propiamente no es, por lo que, si es, ha de ser en lo Absoluto, desde el punto de vista del mundo, lo Absoluto entonces correlativamente no es. [...] Es decir, no podemos introducirlo malamente en el mundo, “rellenar” con él nuestras lagunas de realidad mundana. [...] Pero ni siquiera podemos establecer una propia comparación entre Absoluto y mundo; como la que establece cuando se pide al hombre que opte entre el Absoluto y el mundo. Eso es un sinsentido, ofensivo no sólo para el mundo a quien se merma su autonomía, sino, sobre todo, para lo Absoluto, a quien se rebaja por el simple hecho de compararlo. Hay que decidirse a acabar con los residuos del doble mundo platónico, abominado por Nietzsche⁷.

⁶ *Ibíd.*, 317.

⁷ *Ibíd.*, 319.

Todo hombre puede vivir la autonomía del mundo, debe vivir sin Dios pero ante Dios (Bonhoeffer)⁸, por la radicación, más o menos consciente, en la verdadera realidad del auténtico Dios.

2. Lo Absoluto es inobjetivable. No se puede conocer lo Absoluto mas que conociéndonos a nosotros mismo y al mundo como imagen suya. El mundo y el hombre son el lugar de encuentro con lo Absoluto. Y precisamente por ser inobjetivable puede haber una auténtica relación interpersonal y supraobjetiva, que es como debe ser la relación religiosa.

La doctrina de Caffarena en su *Metafísica Trascendental* es un intento de conciliar la absoluta superioridad y trascendencia de lo Absoluto con respecto al mundo, al tiempo que su presencia en la interioridad más profunda del mundo y del hombre. Aquí nos interesa sobre todo de cara a la posibilidad de conciliar autonomía y teonomía, descubriendo que no son contradictorias, sino que precisamente son afirmaciones complementarias. No hay otro lenguaje sobre Dios que el humano, ni otro conocimiento de Dios que el que parte del mundo, ni otra ética posible que la ética autónoma, pero radicada en el que es su razón última, Dios, que no es ni legislador, ni un ser más de este mundo, ni el adversario del hombre sino, su razón última y su horizonte.

⁸ El hombre ha aprendido solucionar él sólo, sin recurrir a Dios todas las cuestiones importantes de la vida, tanto las cuestiones científicas, artísticas y éticas como las cuestiones últimas, la muerte, el sufrimiento, la culpa. Dios no es un tapagujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión...*, 218 y 228 (lo tratamos en la primera parte: I, 2. 2 ética secular).

En las diferentes doctrinas sobre la relación entre Dios y el mundo, no han sido pocos los errores, y los llamo así porque de hecho no han explicado tal relación, sino que más bien la han suprimido:

1. El ateísmo: niega la existencia de Dios y elimina por tanto el problema.

2. El panteísmo al reducir de algún modo a unidad la pluralidad de los fenómenos, comprende que la realidad última tenga que ser algo único, pero viene a eliminar el mundo y a reducir a apariencia las diferencias que percibimos en la realidad. El universo se identifica con Dios y sería impensable sin Dios, y Dios sería impensable sin el mundo. No hay distinción real entre el mundo y Dios.

3. El deísmo, por el contrario, acentúa la distinción hasta el punto de anular la relación. Dios creó el mundo totalmente distinto de Él y después lo ha abandonado a su suerte. Así afirma suficientemente la Trascendencia, pero no se puede hablar de ninguna manera de Inmanencia.

La verdadera dificultad es afirmar la Trascendencia y la Inmanencia al mismo tiempo⁹, o sea, la unidad y la diversidad, que a primera vista aparecen como términos contradictorios. Santo Tomás nos da la clave:

⁹ M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999, explica su pan-enteísmo, entre el deísmo y el panteísmo (pp. 440-456) y aborda la dialéctica entre la intimidad y la absoluta trascendencia de la divinidad (pp. 456-475) recordando a Nicolás de Cusa, S. Agustín, San Anselmo y otros muchos.

Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando comienzan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios, según el modo propio de ser¹⁰.

En la filosofía tomista no hay tal contradicción mas que cuando se describen la unidad y la diversidad según su contenido conceptual abstracto. En efecto, cuando hablamos de objetos, la unidad es no diversidad y viceversa: la unidad de una cristalera consiste en la mera yuxtaposición de cristales, en la continuidad; y la diversidad consiste simplemente en la separación espacial.

Pero no ocurre lo mismo en el campo de lo interpersonal. El conocimiento nos permite experimentar la unidad con nosotros mismos y la diversidad frente a los otros, pero ya no se excluyen mutuamente diversidad y unidad porque al tiempo que crece la conciencia de la diversidad frente a los otros también crece la unidad con los otros. Y más aún en el amor, pues el que ama se entrega al otro sin reservas, se preocupa y busca el bien del otro en lugar del propio, y como resultado alcanza una unidad muy superior a la que se alcanza con las cosas materiales, y el que ama desarrolla una personalidad autónoma y más propia cuanto más se da al otro.

Esta relación ente unidad y diversidad que aparece en el plano espiritual también se da en el campo ontológico que B. Weissmar

¹⁰ *Sum. Theo.* I, q. 8, a. 1

concreta “en el mismo hecho de ser”. Cada ser es algo único y singular, pero no es algo aislado, sino que en virtud del ser que le es propio está en comunión ontológica con los demás seres.

Cada ser realiza de la manera siempre individual, que sólo a él le compete y que es distinta de todos los seres, el mismo ser... [...] Lo común en el ser (“el tener el mismo ser”) es el fundamento de la unidad o de la identidad de los entes en el ser, mientras que su respectiva diversidad, y con ella su manera singular de ser, está fundada en el mismo ser. Y aquí hemos de hacer hincapié en que ninguno de los dos elementos puede subordinarse al otro, ya que se trata de elementos ontológicos que mutuamente se condicionan, se diferencian y siempre se corresponden en la medida del grado de ser de esos entes¹¹.

Esto quiere decir que cuanto más perfecto es un ser más participa del ser, es decir de lo que tienen en común todos los seres, al tiempo que más se distingue de los otros seres porque realiza el ser de la manera que le es propia. Unidad y diversidad se condicionan mutuamente.

En el caso de Dios, al tratarse del ser absoluto y perfectísimo, está inmanente en todo de la manera más perfecta, es decir, infinitamente cercano a todo, pues los seres han recibido de él por participación el propio ser; y por lo mismo, porque existen en cuanto participan de su ser, trasciende perfectamente a todo ser. Los seres de este mundo no entran en relación con Dios una vez que existen, sino que son puestos por Dios mismo en aquello por lo que tienen existencia.

¹¹ B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Barcelona, Herder, 1986, 143.

La trascendencia de Dios frente al mundo significa que Dios existe de un modo perfectamente distinto que el mundo. Él es el puro absoluto, que se fundamenta a sí mismo en todos los aspectos, mientras que el mundo es la realidad surgida por la participación en el ser. La “trascendencia” del mundo frente a Dios significa que el ser del mundo recibido de Dios es realmente el ser propio del mundo, que dentro y conforme a su dependencia del ser de Dios en virtud del haber sido producido por él, el mundo es algo incluso frente a Dios, y que realmente posee una autonomía en la medida en que de Dios depende¹².

Zubiri participa de la misma opinión:

Dios está en el mundo constituyendo [las cosas] como reales. Es la trascendencia de Dios no allende las cosas sino en las cosas¹³.

Y para explicar la unidad entre Dios y el hombre Zubiri inventa una nueva causalidad que añade a las cuatro causas aristotélicas (eficiente, material, formal y final) que llama causalidad personal¹⁴: las personas no están unas frente a otras, como las cosas, sino que unas se implican con las otras.

En el caso de Dios –sigue explicando Zubiri–, su presencia en mi persona me constituye a mí en donación suya. Dios es Dios sin necesidad de nada ni de nadie, “pero yo no sería yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal”¹⁵. Dios no necesita de los hombres para ser personal, pero el yo, en tanto que yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios.

¹² B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Barcelona, Herder, 1986, 148.

¹³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985², 347.

¹⁴ *Ibíd.*, 350-352.

¹⁵ *Ibíd.*, 352.

Pero yo no soy Dios –añade enseguida Zubiri-. Dios, en su donación, hace que yo sea persona sin ser Dios; yo soy yo en la medida en que no soy Dios, y sin Dios, “yo no sería lo que soy, a saber, absoluto”. Y concluye:

Entre Dios y el hombre hay una distinción real, pero no solamente no es separación sino que es una implicación formal. Dios, realidad absoluta, está formalmente en mi realidad haciendo que esa realidad se haga Yo en la realidad divina, sin ser la realidad divina¹⁶.

Dios al dar el ser da la autonomía, radicada en Él en cuanto que participa de su ser, pero autonomía. El hombre encuentra a Dios en su propio ser autónomo, no fuera, sino dentro; por eso obedecer a Dios sólo es posible descubriéndolo en el fondo del propio ser o en el fondo del ser del mundo. Fuera de esos seres que participan del Ser no hay más que no-ser, porque todo ser en cuanto que es participa del Ser; pero la distancia será siempre infinita entre el Ser y los seres, el participado y los que participan. Así la filosofía tomista alcanza de alguna manera a unir inmanencia y trascendencia haciéndolas pensables no como contrarias o contradictorias, sino como implicadas. Esta mutua implicación de los seres y el Ser es la que puede iluminar la relación mutua (implicación) entre razón y fe, autonomía y teonomía de manera no contradictoria ni excluyente.

¿De dónde brota el deber moral? Del propio ser humano que viene constituido legislador por su propia realidad personal, y como su ser es participación del Ser de Dios, al obedecerse a sí mismo

¹⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 354-355.

está obedeciendo a Dios. No se trata de hacer lo que quiera, sino de legislar y obedecer a su propio ser. Como dijimos en otro lugar, obedecer a Dios no lo es en el sentido de obedecer a otro, ajeno a mí, sino a Otro que es el que hace que yo sea yo y que yo decida por mí mismo sobre mí mismo. La implicación que ese Otro tiene en cada ser humano hace que no haya contradicción entre serle fiel a Él y ser fiel al propio ser.

Y todo esto no es fruto de la fe, sino de la razón¹⁷. Esto es filosofía, pero filosofía del ser. Conviene recordar que hubo un tiempo en el que la filosofía se ocupaba del ser (tomismo, por ejemplo), que después giró hacia el sujeto (desde el “cogito” cartesiano hasta culminar en el giro copernicano de Kant) y en la actualidad es sobre todo una filosofía del lenguaje. No se trata de ser o no creyente, sino de entender la filosofía de una determinada manera.

Por eso cuando la ética se desliga de la metafísica no deja de ser ética y de justificar los valores morales razonablemente, especialmente el valor absoluto de la persona, pero sí va a dejar de entender la no contradicción entre autonomía y teonomía. Sólo cuando nos atrevemos a hablar del ser, más allá de los fenómenos, podemos descubrir ese fondo común o esa radicación que da unidad a la autonomía y la teonomía, la immanencia y la trascendencia.

¹⁷ Como ya advertimos más arriba no podemos entrar en esta tesis en la cuestión de la existencia de Dios con detalle. Partimos de que hay fe y hay religión, y la filosofía debe estudiar las condiciones de intelección de la relación del Dios de la fe con el mundo. Para nosotros esto es muy importante porque es decisivo para entender la relación entre ética y religión.

Y lo mismo ocurre con la razón y la fe. La razón –en la filosofía del ser- encuentra el Ser en el fondo de cada ser, y eso que vislumbra y de lo que casi no puede hablar más que analógicamente es lo que se explicita en la fe. Por otra parte, sólo cuando los contenidos de la fe hunden sus raíces en la experiencia del ser, en la razón y la experiencia humana, es significativa y se puede pensar y transmitir; si no fuera así no pasaría de ser un sentimiento gratuito. Y sólo implicada en esa realidad puede aportar un mayor conocimiento del Ser y sobre todo dar sentido de manera definitiva a la vida humana; un sentido que la razón intuye y de alguna manera “sabe” – experiencia trascendental- pero que sólo explicita de alguna manera con la luz de la fe. Pero quizá esto se aclare mejor después de analizar la cuestión del sobrenatural.

D. 2. NATURAL Y SOBRENATURAL

La comprensión de la inmanencia y la trascendencia, en el terreno religioso –en la teología católica para nosotros-, se aborda como relación entre lo sagrado y lo profano, y las posibilidades de esa relación son muy variadas; podemos establecer un catálogo de las distintas concepciones de esas relaciones¹⁸:

- todo es sagrado, lo profano no existe.
- lo profano es maligno.
- lo profano recibe su sentido de lo sagrado.
- lo profano y lo sagrado constituyen ámbitos autónomos.

¹⁸ M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado*, 37.

- lo sagrado recibe su sentido de lo profano.
- de lo sagrado nada puede decirse.
- lo sagrado ha dejado de tener sentido para el hombre actual.
- lo sagrado es lo maligno.
- lo profano y lo sagrado constituyen ámbitos autónomos mutuamente implicados.

Todo este abanico tan amplio hay que tenerlo en cuenta como trasfondo de la discusión propia de la teología católica, que lo trata como la cuestión del sobrenatural o la relación entre lo natural y lo sobrenatural. En torno a 1950 se empieza a abandonar esa terminología porque supone situarse ya en un dualismo que viene exigido por la misma terminología; por eso, J. Alfaro, en lugar de hablar de naturaleza y gracia prefiere hablar de “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”¹⁹, o de “El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la Gracia”²⁰.

¹⁹ En *Gregorianum* 38 (1957) 5-50. En sus primeros escritos mantiene la terminología clásica porque es la propia de los autores estudiados. Así en *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio, Cayetano. Contenido, fuentes, originalidad*, Roma, 1950. Y también en *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952. En esta problemática J. Alfaro es un autor del que no se puede prescindir y que cambia la terminología porque supera la teoría de los dos pisos (natural y sobrenatural) y necesita términos nuevos y más precisos.

²⁰ Cap. VII de su *Cristología y Antropología*, Madrid, Cristiandad, 1973, 227-366. En este capítulo retoma su reflexión de 1957 destacando la cristofinalización de la creación: sólo en Cristo alcanza el mundo su plenitud de sentido (pp. 313-323). Explica con detalle el cambio de terminología (“creatura intelectual” en lugar de “naturaleza”, y trascendencia e inmanencia de la gracia en lugar de natural y sobrenatural) y las raíces tomistas de su postura, que ya en su explicación original superaba el dualismo (pp. 248-253). Dialoga con Teilhard de Chardin y con A. Hulsbosch (pp. 255-259), pero sobre todo con H. de Lubac y el desarrollo de su pensamiento entre 1946 y 1965, y con K. Barth (pp. 290-296) y R. Bultmann (pp. 296-313).

El término “natural” o “naturaleza” –construidos a partir del participio pasivo *natus-*, en sentido estricto, se refiere a la situación en la que el ser humano nace, el estado primitivo del hombre, que se contraponen a la cultura, la historia, el despliegue creativo de la libertad. Si tenemos en cuenta que el hombre es un ser histórico, que su dinamismo es inagotable y que supera constantemente el dato inicial, no es un término muy apropiado hoy para hablar del hombre.

En sentido amplio se puede entender como referido a la esencia global del hombre, que incluye lo que es por el hecho de nacer –ser vivo, racional, afectivo, etc.- y lo histórico. Así pertenecería a la naturaleza del hombre superar su ser solamente natural²¹.

Si lo natural es lo propio del hombre como criatura, lo sobrenatural es lo que no le pertenece por derecho, sino un don gratuito debido a la benevolencia de Dios. Algunos teólogos contraponen así lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural, y en consecuencia quitan valor a lo humano. Pero convendría no olvidar que el supuesto orden de la naturaleza pura no existe, pues siempre ha estado la condición humana elevada al orden sobrenatural²².

Para admitir la realidad de lo sobrenatural es un obstáculo grande el temor del hombre contemporáneo a que no se valore lo suficiente todo lo humano (cultural, político, científico, etc.). Siempre

²¹ A. LEONARD, *El fundamento de la moral*, 228-241. Para Aristóteles la naturaleza es el principio interno que regula las acciones de una especie.

²² CASTILLO, J. M., *Dios y nuestra felicidad*, 221. Hoy puede considerarse acuerdo unánime de los teólogos, pero no todos lo interpretan de la misma manera o llegan a las mismas conclusiones.

lo sobrenatural se entenderá como mucho más valioso que lo simplemente humano y así quedarán relegadas a segundo plano las tareas temporales, o serán un mero trámite.

Cuando la teología se ha dejado llevar del sobrenaturalismo las consecuencias simplemente teóricas son importantes:

a. Relación de Dios con el mundo: lo que ocurre ha sido decretado por Dios, independientemente del acontecer intramundano. Incluso Dios, en su infinita Providencia tiene un plan sobre cada persona, capaz de modificar los sucesos físicos, históricos y biográficos. Dios se deja influir en sus decisiones por las oraciones y los méritos.

b. Jesucristo es sinónimo de Dios y se resalta lo propio de su naturaleza divina relegando a segundo plano su humanidad: se da por supuesta permanentemente su conciencia mesiánica, todo lo sabe, todo lo puede, no teme la muerte, ni las tentaciones son propiamente tales.

c. La Iglesia es una comunidad penetrada por el Espíritu de Dios, no sometida a leyes sociológicas, psicológicas o económicas.

d. Esta vida es preparación para la otra. Huida del mundo, evasión de responsabilidades y conflictos terrenos²³.

Resulta curioso observar que el sobrenaturalismo, al pensar en lo natural como ajeno a Dios, coincide con los que niegan lo sobrenatural, sólo que estos lo ven como lo único real y por tanto valio-

²³ Eso sin contar el clericalismo que supone: los “consagrados” –clérigos o príncipes por la gracia de Dios- y expertos de lo sagrado en general serían los dueños de la clave de las grandes cuestiones humanas a las que los demás deben seguir fielmente. BENZO, M., *Hombre sagrado-Hombre profano*, 175-178.

so. Al pensar lo natural y lo sobrenatural como realidades totalmente ajenas la una a la otra, no queda más remedio que optar por una y negar la otra, ver una como valiosa y verdadera, y la otra como pura apariencia o engaño. Algo que ya observamos en la relación entre ética y religión a propósito de las posturas laicistas; cuando se plantean como alternativas no queda más remedio que optar por una y rechazar la otra.

La separación entre lo natural y lo sobrenatural aparece ya en la concepción de la revelación del tomismo, al distinguir entre las verdades que puede conocer el hombre por la razón y las que han sido reveladas por Dios que superan la capacidad de la razón humana. No obstante, para el tomismo, la separación no es total, pues, aún subrayando la gratuidad de la revelación, hay una predisposición del hombre a los bienes naturales, con lo que lo sobrenatural no es algo extrínseco a la naturaleza humana²⁴.

La distinción entre natural y sobrenatural se radicaliza frente a Bayo y Jansenio, -para estos no hay nada bueno en la naturaleza, prácticamente sólo existe lo sobrenatural²⁵- con la conocida como teoría de los dos pisos: se entiende por natural lo que es adecuado a las capacidades y los límites del hombre, y sobrenatural (don divino,

²⁴ F. J. ESPINOSA ANTÓN, "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", en A. HERNÁNDEZ y F. J. ESPINOSA (coord.), *Razón, Persona y Política. Algunas perspectivas filosóficas*, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, 94.

²⁵ Cfr. por ejemplo las siguientes proposiciones condenadas por S. Pío V: "Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos, vicios" (DS 1925). "El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar" (DS 1927). "En todos sus actos sirve el pecador a la concupiscencia dominante" (DS 1940).

gracia) lo que excede las capacidades humanas. La naturaleza es algo autónomo, experimentable empíricamente y cognoscible filosóficamente, pero es una realidad imperfecta y que no sirve por sí sola para salvarnos. Lo sobrenatural es una superestructura irracional del hombre.

Pero ese enfrentamiento entre lo natural y lo sobrenatural no es una simple cuestión de términos, sino que en la vida real se traduce en guerras de religión o en eliminación de la libertad de pensamiento, porque entre lo natural y lo sobrenatural, está bien claro qué es lo realmente importante.

El anhelo de paz, frente a las guerras de religión, y los deseos de libertad de pensamiento y de justicia, llevan a Spinoza a proponer una religión, adecuada a la capacidad del entendimiento humano, por tanto una religión natural y universal²⁶.

Spinoza critica la religión supersticiosa (judaísmo, católico-romana y calvinismo) por²⁷:

1. Desprecio de la razón, porque todos dicen poseer una luz divina superior con la que descifran “los absurdos arcanos en que piensan que consiste la religión”.

2. Negación de la libertad de pensamiento.

²⁶ Los artículos básicos de la religión universal que no exceden la capacidad del entendimiento humano son: 1) Existe un Dios, justo y misericordioso, juez y modelo de la vida verdadera. 2) Dios es único. 3) Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto. 4) Dios tiene derecho o dominio supremo sobre todas las cosas. 5) El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad. 6) Sólo se salvan los que practican la justicia y la caridad. 7) Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. (F. J. ESPINOSA ANTÓN, “Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual”, 92).

²⁷ *Ibíd.*, 88-89.

3. Ansia desmedida de poder y riqueza: intentan dominar los espacios políticos y no reconocen la separación de poderes.

4. Especulación e intelectualización de la religión. Han corrompido la religión bíblica con las especulaciones de los griegos.

5. Total heteronomía. La ley divina es como una carga que no corresponde en ellos a ninguna aspiración espontánea. Viven la religión como coacción y represión de deseos.

6. La “tradicionalización” de la vida religiosa. Las jerarquías dicen haber recibido de Dios un conjunto de tradiciones, un depósito, con el que interpretar la religión. Así ellos detentan el control ideológico.

Hoy ningún teólogo aceptaría negar lo que en la revelación hay de sobrenatural, pero lo explicaría de otra manera, y estaría de acuerdo en bastantes cosas con Spinoza en la crítica a las religiones reveladas, y eso debido fundamentalmente a la superación del dilema natural-sobrenatural y al renovado concepto de revelación del que hablamos en otro lugar.

El Concilio Vaticano I sigue siendo deudor del tomismo, que se centra en la revelación como comunicación de verdades dejando en segundo plano el hecho mismo de la revelación. Por eso distingue el concilio entre las verdades que pueden ser conocidas por la razón natural (frente al tradicionalismo y el fideísmo) y las que están más allá de la razón (frente al racionalismo) y tienen que ser reveladas por Dios, las que se refieren a “sí mismo y los decretos de su voluntad” (DS 3004). La revelación sobrenatural es absolutamente

necesaria “porque Dios, por su infinita bondad, ordenó el hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia humana” (D 3005).

Hablar de dos conocimientos, dos órdenes distintos, dos realidades, natural una y sobrenatural la otra, crea más problemas que resuelve, porque al equipararlos, lo natural es en realidad un concepto vacío y sin valor frente a lo sobrenatural, y lo sobrenatural aparecerá siempre como una invasión de lo natural, algo extrínseco. Por eso en torno a 1950 desaparece esa terminología y se pondrá en evidencia la unidad real de la creación y la redención.

Si, como hace la neoescolástica, partimos de una concepción dualista de la relación entre naturaleza y gracia en realidad estamos ya dando por supuesto que la naturaleza es algo acabado en sí mismo, con su dinamismo y su finalidad “naturales”, y sobre ella ha de venir la gracia como algo extrínseco (sobre-natural) y sin sentido. Y si pensamos que en el hombre hay una apertura de lo natural a lo sobrenatural que es una exigencia de lo sobrenatural, entonces no hay gratuidad posible.

El problema consiste en salvar la absoluta trascendencia y gratuidad de lo sobrenatural al mismo tiempo que su necesaria inmanencia. Es preciso presentar lo sobrenatural como algo que no le es debido al hombre (trascendencia) y que, al mismo tiempo, culmina las aspiraciones más profundas de este (inmanencia)²⁸.

H. de Lubac soluciona el dilema afirmando que pertenece a la naturaleza espiritual del hombre el deseo natural de la visión de Dios

²⁸ J. A. SAYÉS, “La autonomía de las realidades temporales...”, 479.

(intrínsecismo o immanencia de la Gracia), pero el hombre desea a Dios como don (gratuidad) y sin el concurso de Dios esta tendencia hacia la visión eterna y beatificante de Dios (*desiderium naturale beatitudinis*) sería ineficaz. Por tanto, desde el punto de vista teológico, una naturaleza, orientada únicamente hacia un fin puramente natural no se da en absoluto²⁹.

H. de Lubac³⁰ hace ver que la historia es única, y en ella el hombre está determinado por su ordenación a la comunión con Dios³¹. Una actividad puramente “natural” es impensable porque “todo lo que realiza el hombre histórico está incluido –como aceptación o como rechazo- en el dinamismo que lo empuja a la comunicación con Dios; y lleva, por consiguiente, su marca”³².

Entre los teólogos españoles J. Alfaro es la figura más relevante en esta cuestión³³. Él lo que plantea ya en 1957 es la inserción

²⁹ H. Küng, *¿Existe Dios?*, 707-709. La encíclica *Humani Generis* critica a los que afirman que “Dios no puede crear ser alguno dotado de razón sin ordenarlo y llamarlo a visión beatífica” (DS 3891) porque niegan la gratuidad del orden sobrenatural, pero tanto K. Rahner como H. de Lubac afirman que de hecho toda persona está ordenada a un fin sobrenatural (existencial sobrenatural fáctico).

³⁰ *Surnaturel. Etudes historiques*, París, 1946; y *Le mystère du surnaturel*, París, 1965 son sus obras fundamentales en esta cuestión que marcan un hito muy importante en la teología católica.

³¹ Desde la fe no hay una naturaleza como la entiende Aristóteles, porque interviene la categoría de historia: lo que hace propiamente es abrir a la gracia la naturaleza Aristotélica.

³² Citado por A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987, 245-246.

³³ En la teología alemana sobre todo tendríamos que tener en cuenta a K. Rahner y sus explicaciones del “existencial sobrenatural” y el “oyente de la palabra” que podemos encontrar sintetizadas en su *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979. Un estudio comparativo muy interesante el de L. LADARIA, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro” en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao,

del orden sobrenatural en el ser intelectual creado³⁴: la cumbre suprema del orden sobrenatural creado es la visión intuitiva de la esencia divina, lo cual nos obliga a considerar que la trascendencia y sobrenaturalidad de esa visión no se puede explicar si no se admite que la criatura intelectual es inteligible y realizable sin estar de hecho destinada a la visión de Dios. Es decir, sin el entendimiento creado no se puede explicar la trascendencia y sobrenaturalidad de la visión de Dios: la criatura intelectual es inteligible y realizable sin estar de hecho destinada a la visión de Dios, pero de hecho Dios la ha destinado gratuitamente a la visión.

Se trata de conjugar la trascendencia (lo sobrenatural, gratuito) y la inmanencia. Si todo hombre por el hecho de serlo, por su naturaleza, estuviera destinado a la visión de Dios, no habría nada sobrenatural en ello (gratuidad), y si en el hombre no tuviera esa capacidad de ser destinado a la visión (el entendimiento) no sería posible que la acción sobrenatural lo destinara efectivamente a la visión de Dios, faltaría el elemento de inmanencia.

Afirma así Alfaro, con la *Humani Generis* (DS 3981), y poniendo en evidencia la gratuidad del orden sobrenatural que “la criatura intelectual pudo ser creada por Dios sin ser de hecho destinada a la visión de Dios”³⁵. Pero la cuestión fundamental es cómo se inserta lo sobrenatural en el ser humano, y la dificultad es concebir lo

Universidad de Deusto- Mensajero, 1989, 53-79. Y más amplio aún J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.

³⁴ “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural” en *Gregorianum* 38 (1957) 5.

³⁵ *Ibíd.*, 13-15.

sobrenatural como yuxtapuesto o superpuesto –ahí lo impropio del concepto sobre-natural- a la intelectualidad creada.

Alfaro lo resuelve haciendo notar que hay un conocimiento mediato de Dios (a través de un medio objetivo creado) y análogo. Este conocimiento cae en la cuenta de su propia imperfección, pues este tipo de conocimiento es inadecuado para conocer a Dios: el Infinito sólo puede ser percibido en su infinitud de un solo golpe de vista intuitivo. Por tanto la criatura intelectual, con su conocimiento mediato y análogo (capaz de Dios) no alcanzará su descanso definitivo más que en la visión de Dios.

La criatura intelectual, es, en virtud de su misma intelectualidad, un ser que solamente puede alcanzar su propia inmovilidad en la visión de Dios y en ella necesariamente la alcanza: este hecho manifiesta que la criatura intelectual posee en el más íntimo núcleo de su intelectualidad una afinidad ontológica singular, una connaturalidad innata exclusiva respecto de la visión de Dios, que no tiene respecto de ningún otro objeto³⁶.

Alfaro sostiene, pues, que la criatura intelectual por su intelectualidad tiene capacidad de conocer el ser y el bien; busca y desea la consumación de la perfectibilidad y su fin último y Bien definitivo no lo puede poseer mientras no alcance la visión divina. No se trata de dos posibilidades para la felicidad del hombre, ni de dos metas, ni de verdades y bienes posibles, ni de superposiciones.

³⁶ *Ibíd.*, 25. Cuando el teólogo (Alfaro) afirma que sólo en la visión de Dios encuentra el ser humano su descanso definitivo, no dista mucho del filósofo que afirma que la felicidad como contemplación sólo puede encontrarse en Dios, y la ética sólo puede preparar a la visión de Dios desde lejos (J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, 174).

Si Dios hubiera decretado libremente no elevar a la creatura intelectual al orden sobrenatural, esta podría conocer y amar naturalmente a Dios a través de las cosas creadas, perfeccionarse en ese conocimiento y amor, desarrollando todo su dinamismo natural dentro de la posesión análoga y mediata de Dios. El espíritu creado viviría el gozo de crear su propia felicidad, esa felicidad natural no sería nunca la quietud plena, la inmovilidad del entendimiento y la voluntad; no sería una felicidad *simpli-citer perfecta*. La felicidad perfecta es sólo la visión de Dios, pues la felicidad perfecta es la felicidad saturante de la capacidad e inclinación natural del entendimiento y la voluntad al ser y al bien³⁷.

Sólo hay un ser humano con capacidades reales e eficaces, tuyas propias, que ha de ser valoradas en su justa medida, y una posibilidad nueva gracias a la acción divina. El ser humano es creatura y es deificable sin dejar de ser creatura; la visión de Dios trasciende la creatura, pero en su creaturalidad se incluye una capacidad de deificación. Esa capacidad no es exigencia ontológica ni la puede alcanzar por sí misma. Lo natural está abierto a lo sobrenatural, lo anhela, y lo sobrenatural no es algo distinto o por encima de, sino lo natural sobredimensionado³⁸ por la gracia de Dios.

³⁷ *Ibíd.*, 36.

³⁸ “Lo cristiano no es, por tanto, una superestructura ni una infraestructura de lo humano, sino una *superación de lo humano* en el pleno sentido de la palabra, que implica afirmación, negación y trascendencia. Ser cristiano significa una superación de los otros humanismos; son negados en la medida que niegan lo cristiano, es decir, a Cristo; son trascendidos en cuanto que el ser cristiano puede incorporar plenamente lo humano y demasiado humano con todas sus dimensiones negativas” (H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, 758). Precisa además H. Küng que no se puede ser cristiano sin ser hombre, ni ser hombre en plenitud renunciando a ser cristiano. Los cristianos ven lo humano, la libertad, la justicia, la vida, el amor, la paz y el sentido a la luz de Jesús que es para ellos el criterio. Su humanismo es “realmente radical, capaz de integrar y asumir lo no verdadero, lo no bueno, lo no bello y lo no humano: no sólo todo lo positivo, sino también –y esto es lo que decide el valor de un humanismo- todo lo negativo, incluso el dolor, la culpa, la muerte, el absurdo” (p. 759).

El estudio teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la visión de Dios nos ha conducido a dos conceptos, al parecer antinómicos, de la creatura intelectual: a) la creatura intelectual es un ser inteligible y verificable sin el destino a la visión de Dios: no puede por sí misma alcanzarla y su existencia tendría suficiente razón de ser sin estar de hecho ordenada a esa visión, como a su fin último (trascendencia); b) la creatura intelectual, por razón de su misma intelectualidad, posee una afinidad ontológica profunda, singular y exclusiva, con la visión de Dios: afinidad que se descubre en el hecho de que fuera de la visión de Dios no puede alcanzar su perfecta inmovilidad y perfección definitiva, mientras que en la visión necesariamente la alcanza (inmanencia)³⁹.

No cabe duda de que el ser humano es paradójico: por una parte su intelectualidad se presenta como indiferente a la visión de Dios, y por otra, como esencialmente caracterizada por una orientación a esa visión. Y la explicación es realmente complicada porque si se piensa en la suficiencia de sentido sin la visión de Dios, la orientación a la visión puede entenderse como un sobre-añadido (así entienden algunos lo sobrenatural) lo cual lo haría superfluo y extrínseco. Pero lo sobrenatural no es superfluo, sino necesario para la plenitud de sentido, al tiempo que no se debe a su naturaleza sino a la gratuidad divina. De ahí la ventaja de hablar de inmanencia y trascendencia, aunque tampoco sean fáciles de conciliar.

No existe, de hecho, ningún estado de naturaleza pura. Todo fue creado por Dios en orden a la salvación, por tanto nada hay fuera de la acción de Dios. Dios no está separado del mundo, ni siquiera tiene que venir al mundo, porque está en su raíz más honda y originaria, ni tiene que intervenir porque se le llame: Él está sustentan-

³⁹ "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural" en *Gregorianum* 38 (1957) 39.

do y promoviendo todo. Por eso todo lo que ayude a la realización de la creación debe ser acogido como acción de Dios: lo científico, lo social, lo material, lo espiritual... y los valores que se han descubierto en el mundo han de ser acogidos: la tolerancia, la justicia social... Dios no está ausente de lo verdaderamente humano⁴⁰. Por eso el creyente entiende la legítima autonomía de lo terreno, en la terminología de GS 36, o la legítima secularidad o laicidad.

Por otra parte, no tiene sentido ningún intervencionismo divino: Dios no necesita romper con su intervención milagrosa la autonomía del sujeto para anunciarse en la inmanencia. Él está siempre ahí habitando nuestro ser y tratando de manifestársenos. Todo conocimiento auténtico de Dios es de algún modo un conocimiento revelado, pero no por una aportación externa, sino como “ayuda mágica” que ayuda a la humanidad y a las diversas tradiciones religiosas a descubrir sus propias aspiraciones⁴¹. Por eso nunca para el creyente la autonomía será autosuficiencia o independencia radical respecto al creador, y por tanto no será legítimo el secularismo o el laicismo.

La conclusión a la que llega Alfaro:

He aquí, finalmente, el concepto de creatura intelectual, al que la revelación y la elaboración teológica del dato revelado nos ha llevado: la creatura intelectual es, en virtud de su misma esencial estructura de inteligencia creada, un ser que no solamente es capaz de lo sobrenatural, sino que solamente en lo sobrenatural es definitivamente perfectible: y,

⁴⁰ A. TORRES QUEIRUGA, “La razón teológica en diálogo con la cultura” en *Iglesia Viva*, 192 (1997) 101 y 114.

⁴¹ A. TORRES QUEIRUGA, “La razón teológica en diálogo ...”, 110 y 115.

simultáneamente, es un ser inteligible y verificable sin que lo sobrenatural le sea de hecho comunicado. Lo sobrenatural es no solamente la mejor respuesta a la intelectualidad creada, sino también la única respuesta definitiva, absolutamente última. Pero es una respuesta, que no es necesaria para la inteligibilidad y existencia de la creatura intelectual tengan suficiente razón de ser⁴²

En el orden práctico esto quiere decir que para acercarse a Dios no hay que desentenderse de lo humano (profano, natural, mundo), sino exactamente al revés: a Dios se le conoce en el mundo⁴³ y de manera especial en el ser humano, y el encuentro con Dios se realiza únicamente en el mundo y en el hombre, no porque Dios no esté más allá del mundo, sino porque los que no estamos más allá somos nosotros. Y ese Dios que actúa y es inmanente al mundo es el que se manifiesta y da fuerzas que nos permiten superar nuestra limitada condición humana.

El hombre en sí mismo, su naturaleza, tiene consistencia y valor propios, suficiencia de sentido. Si no fuera así, no habría gratitud. La razón humana tiene su valor y su función insustituible, la autonomía de las ciencias, del mundo y sus valores para el creyente son reflejo de Dios, para el no creyente no tienen ninguna referencia, pero todos podemos encontrar la verdad, el bien, y el sentido. El hombre puede progresar realmente y alcanzar una suficiencia de

⁴² "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural" en *Gregorianum* 38 (1957) 50.

⁴³ La seriedad con que los teólogos católicos toman el mundo y todo lo mundano puede verse en E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, 29-41, que explica que "fuera del mundo no hay salvación" y "el proceso de liberación de la historia humana como medio y material de la revelación divina".

sentido sin el destino a la visión, y sin hablar por ello de dos finalidades en el ser humano⁴⁴.

Y al mismo tiempo que reconocemos que sin Dios la criatura no es absurda, podemos reconocer la trascendencia absoluta de Dios, que no tiene necesidad del mundo y que se quiso comunicar libremente y compartir con el hombre la bienaventuranza. Quiso divinizar al hombre e hizo todo para que el hombre fuera divinizado y fuera feliz: puro don gratuito e inmerecido que supera las expectativas humanas. Por eso también podemos decir que el hombre sin Dios queda como a mitad del camino porque desplegando toda la riqueza de su naturaleza no participa de la divinización y lo que lleva consigo. La antropología sin Dios puede entenderse, en este sentido, como una antropología no del todo plena, no porque le falte nada, sino porque no alcanza lo que sería posible según el plan de Dios.

Mirado desde el hombre y la filosofía, son auténticas la autonomía y la suficiencia de sentido. Mirado desde la revelación y la fe, el hombre es enriquecido con un don gratuito que conecta con las aspiraciones humanas.

Por eso la mejor relación del hombre con Dios se da en el mundo y nunca sin el mundo, con la razón y nunca sin la razón, en la autonomía y libertad humanas y nunca sin ellas. La fe viene a poten-

⁴⁴ L. F. LADARIA, "Naturaleza y Gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro", en J. M. LERA (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro, S.J. en sus 75 años*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, 67. También J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid, Cristiandad, 1973, pp. 316. 324. 332. 338.

ciar aún más, si cabe, la autonomía y la razón humanas, pero más allá aún hay algo que supera las expectativas humanas.

Para justificar estas afirmaciones podemos recordar cómo el libro del Apocalipsis habla de “cielo nuevo y tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron” (Ap 21, 1). En el horizonte de la esperanza cristiana están el cielo y tierra nuevos, que son los mismos de antes, pero no son lo mismo, porque han sido renovados. Lo que pasa es la muerte, el llanto y el dolor, porque “el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4). El mundo nuevo es obra de Dios, pero a partir del viejo que ha sido purificado, como ocurre con la noción cristiana de resurrección: no se trata de abandonar el cuerpo para que viva el alma inmortal, sino de resucitar en cuerpo y alma, “se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual (1 Cor 15, 44); yo no puedo ser yo sin mi cuerpo, transformado, pero el mío.

Y podemos recurrir también, a modo de imagen, a algo muy valioso para los cristianos: la eucaristía. El pan y el vino, frutos de la tierra, la vida y el trabajo del hombre son transformados en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, el Pan de Vida Eterna. Eso es lo que afirma la fe y deja suficientemente claro que sin pan y sin vino no hay nada, sin el trabajo humano, sin lo que es y pertenece únicamente a este mundo no puede haber más que ilusiones vanas. Pero el pan y el vino alimentan y son fundamentales para vivir, pero no para vencer la muerte; alimentan el cuerpo y sostienen el espíritu, incrementan la amistad y solidaridad, pero como eucaristía dan el Espíritu, alimen-

tan el *agape*, que es mucho más. Pero, repito, sin pan y vino no hay eucaristía. Sin lo natural, lo sobrenatural se reduce a “sobre-nada”.

En el terreno de la ética entenderemos que la humanización es ética y algo más, mística, pero la mística sin ética es falsedad.

Pensar que cuando nos entregamos a nuestras tareas humanas, ya sea el trabajo, el descanso o incluso el disfrute de la vida, por eso mismo ya no estamos en relación con Dios, es tanto como desconocer e incluso negar lo más original y lo más específico del Dios que se nos ha revelado en Jesús, [...] Por último, en definitiva, el punto de encuentro entre Dios y el hombre no es la evasión de lo humano y, menos aún, el conflicto con lo humano, sino el logro de tal grado de humanización que se concrete, de hecho, en la superación y aniquilación de todo lo inhumano que hay en cada uno de nosotros. Pero teniendo muy en cuenta que alcanzar una humanización tan radical es tarea que supera las posibilidades de nuestra limitada condición terrena. De ahí, la necesidad de la fuerza y la gracia que nos concede Dios. Fuerza y gracia que se traduce en *ética* y en *experiencia mística*. Ambas cosas. Porque una ética sin mística no sirve sino para canalizar nuestros sentimientos de omnipotencia. Y, al mismo tiempo, una mística sin ética no sirve sino para que haya personas que, con buena conciencia, se evaden de sus compromisos como ciudadanos de este mundo y, en definitiva, para entontecer a la gente⁴⁵.

La teología asume así la autonomía legítima de todo lo creado, radicada en Dios, pero no por eso menos autonomía, la inmanencia de la gracia y en última instancia una doble dimensión, que

⁴⁵ J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, 222-223. Los teólogos tienden a pensar desde la plenitud que la fe supone para el hombre (“humanización tan radical”), por eso hablan de la “necesidad” de la fe y de la gracia. Hemos de recordar una vez más que la fe y la revelación no son estrictamente necesarias ni para Dios ni para la humanidad: Dios creó una humanidad con posibilidades de ser humana, con sentido suficiente. Cuando lo primero que tenemos en cuenta es las nuevas posibilidades de plenitud que Dios ha hecho posible con su plan de salvación, es lógico que se hable de la necesidad de la fe para llegar a esa plenitud: desde aquí las posibilidades y expectativas humanas son valiosas, pero cortas.

también afecta a la ética en cuanto que la abre a la unión con Dios (mística, religión).

Defensa de la autonomía equivale a secularidad, no secularismo: el mundo es el único medio de llegar a un conocimiento explícito de cualquier cosa, incluso de Dios; la llamada de Dios no se puede conocer más que si esa llamada se manifiesta en el mundo: una iniciativa puramente interior de Dios, que no estuviera enmarcada en la historia, sería inconcebible y estaría en contradicción con la estructura del ser humano. La gracia de Dios viene siempre de una manera visible, adaptada a nuestro ser humano⁴⁶.

La secularización radical de la vida, secularismo, es injustificable. El hombre ha sido querido por Dios y lo natural tiene su propia consistencia, y por eso la elevación por la gracia es intrínseca. Hay una respuesta natural a la pregunta por el sentido de la vida, pero no es una respuesta definitiva nunca. La moral natural⁴⁷ es válida, pero deja sin respuesta los problemas planteados por el fin último del hombre. Por eso la filosofía y la ética harían bien en dejar abiertas sus consideraciones hacia un perfeccionamiento trascendente.

La ley natural como tal no es revelada; las normas morales naturales son implicaciones reales del hecho de que, como personas junto a las demás de este mundo, nosotros somos creados; es decir, implicaciones del sujeto de la gracia. Por eso son accesibles, en principio, para el hombre como tal y, por consiguiente, intrínsecamente justificables. Pero la voluntad santa de Dios se nos ha revelado, y al mismo tiempo se nos

⁴⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Salamanca, Sígueme 1969, 308.

⁴⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, 321. Su lenguaje tomista de "ley natural" es lógico, dada su condición de dominico.

ha manifestado el significado último de esta moral natural. Esta significación no es extrínseca, sino intrínseca a la ley natural: el sentido final de la ley natural, constituye la respuesta intrínseca, aunque trascendente, a una pregunta que ella misma plantea, sin poderla resolver. En relación con la ley natural, la revelación y el *ethos* de la gracia constituyen una *confirmación* y una nueva luz, y por eso mismo un estimulante para la noción natural de valor, noción creada y por ello titubeante, que sólo se puede desarrollar con dificultades; en segundo lugar, tienen un papel de *curación* frente a nuestro estado pecador que oscurece la conciencia; y finalmente, proporcionan su *sentido último*, su significación definitiva, a la ley natural, que sólo entonces adquiere su sentido verdaderamente personal⁴⁸.

Por eso, el creyente, ha de buscar las normas morales a tientas y poniendo en juego todas sus facultades. La revelación lo que hace es dar una orientación religiosa, teologal: el creyente ha de vivir las normas que descubre en su experiencia humana como hijo de Dios. Por eso podemos hablar de dos⁴⁹ dimensiones de la existencia humana, una natural y otra sobrenatural, no contradictorias, ni aisladas, ni enfrentadas, con sentido propio la primera, pero con sentido pleno cuando sin dejar nada de sí misma se abre a la segunda.

La ética es la ciencia de los valores –en general, no en el sentido de una ética de valores- que conducen a la autorrealización de la persona (dimensión humana), y cuando esos valores se viven como respuesta a la amistad con Dios que nos invita a ser sus hijos, estaremos en la ética cristiana (dimensión sobrenatural). No son in-

⁴⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, 322.

⁴⁹ Por muchas vueltas que le demos las expresiones siempre son inadecuadas. Si hablamos de dos dimensiones parece que mantenemos un dualismo que no queremos, si decimos sólo “Dios en el hombre” (una única realidad) sugerimos un monismo del que también queremos librarnos.

compatibles ni enemigas, ni se trata de elegir una y dejar otra, sino dos aspectos complementarios de la realidad: la dimensión humana se descubre, justifica y hace comprensible a otros por la razón; y se hace religiosa cuando se vive como respuesta a Alguien que está más allá del valor⁵⁰.

D. 3. APLICACIÓN EN LA RELACIÓN ÉTICA-RELIGIÓN

Hemos tenido que adentrarnos un poco en el terreno teológico para poder mirar desde allí la relación ética-religión y entender así el posible diálogo. Si desde la filosofía hemos podido entrever que no hay contradicción entre immanencia y trascendencia, ni contradicción entre autonomía y teonomía, o razón y fe, se imponía un análisis desde la teología al menos para verificar en ella también esa no contradicción. Si no fuera así el diálogo sería imposible.

Hemos seguido la reflexión de J. Alfaro porque, como dijimos, es uno de los teólogos de referencia en la cuestión del sobrenatural, y porque lo ha planteado en el terreno del conocimiento. Cuando Alfaro plantea la cuestión de la visión de Dios, está haciendo referencia al conocimiento de Dios en plenitud, siguiendo a Santo Tomás, que describe tres modos de conocimiento de Dios⁵¹: el de la

⁵⁰ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, 230-231.

⁵¹ "Existe un triple conocimiento de las cosas divinas. En la primera, el hombre, gracias a la luz natural de la razón, se eleva al conocimiento de Dios por la criatura; en la segunda, la verdad divina, que desborda los límites de nuestra inteligencia, baja hasta nosotros por modo de Revelación, no ya como una demostración que tengamos que comprender sino como una palabra que hemos de creer; en la

razón o teología natural –*lumen rationis*-, el de la razón iluminada por la fe, que es la teología propiamente dicha –*lumen fidei*- y el de la visión de Dios cara a cara al fin de los tiempos –*lumen gloriae*-.

A partir de esos modos de conocimiento, centrándose en el contraste e interacción entre el conocimiento racional y de la visión, Alfaro ha dado cuenta de la relación entre la inmanencia y la trascendencia, la naturaleza y la gracia. Y nosotros ahora intentaremos sacar las consecuencias para la relación entre ética y religión.

En primer lugar hemos de constatar que la ética pertenece a al conocimiento propio de la razón. El ser humano que como tal, en el despliegue de su libertad, se descubre lanzado en un proceso de autorrealización (moral como estructura) que se va desarrollando de acuerdo con normas, principios y valores, que es la moral como contenido. Las preguntas ante el hecho moral dan lugar a lo que hemos denominado ética (filosofía moral), y las más profundas son las que afectan a “por qué he de ser moral”.

Estamos en el orden natural, en la situación del hombre por el hecho de nacer, en el terreno de la razón que es autónoma y guía la libertad para que el hombre oriente su vida. Conocer los principios morales, los valores y las normas y sus “por qué” está al alcance la razón y es competencia suya, sin olvidar los sentimientos, la tradición cultural en la que vive, etc. El hombre dirige su vida con los medios de que está dotado; es su responsabilidad y su tarea. Los distin-

tercera el espíritu será elevado a ver perfectamente lo que Dios le reveló” (*Summa contra gentiles*, 1. 4. c).

tos sistemas y teorías éticas o morales tendrán que vérselas entre sí y justificarse racionalmente.

En algunos casos –en la metafísica tomista, por ejemplo-, la razón descubre que el ser, la verdad y el bien, está sostenido y fundamentado en el Ser, la Verdad y el Bien, y que ella (*lumen rationis*) puede conocer lo que es bueno y orientar así su vida. En otros casos la razón no es tan optimista y se siente incapaz de conocer más allá de los fenómenos; y entiende que el bien no es un descubrimiento o un conocimiento que se adquiere, sino algo que se construye desde sí mismo y con los otros.

Parece lógico que sea el diálogo entre los distintos sistemas lo que nos lleva a la conclusión de una obligaciones morales lo más universales posibles y que no respondan a intereses particulares. ¿Puede el ser humano orientar su vida de esta manera? Es como debe orientarla. Si es creyente, porque así es como Dios quiso organizar el mundo en la creación, y si no es creyente, porque no hay más que el hombre. Con fe o sin ella, lo fundamental es ser fiel a la propia razón.

Pero en esta tarea del filósofo aparecen por una parte preguntas sin responder, o con respuestas no cerradas del todo. Por ejemplo, por qué he de ser moral, o qué sentido tiene serlo si la vida, buena o mala, acaba en una tumba. La razón, la ética, queda así abierta buscando respuestas convincentes que acallen el natural deseo de saber y la inquietud constante de preguntar.

En este momento es cuando aparece la religión. Pero no porque a la moral le falte fundamento, motivación o conocimientos seguros. Cualquier religión es como mínimo –entiendo que toda religión es más que esto- una tradición cultural, una memoria ética colectiva de alguna manera. De por sí son méritos suficientes para dialogar e interesarse por la solución, al menos razonable, que ha dado a las preguntas que todos nos hacemos.

Pero debemos centrarnos en la religión cristiana católica. Más allá de la memoria ética de una comunidad amplia en el espacio y en el tiempo, su doctrina nos dice que, después de la creación, porque Dios quiso, trazó un plan de salvación que ha ido realizando en el tiempo y en el espacio. Se llama historia de la salvación o redención y ha tenido lugar en la historia porque se injertó en la historia universal. No es fruto del dinamismo de la naturaleza, sino de la gracia divina que ha invitado al hombre a participar de su misma vida llegando a ser, no sólo imagen de Dios, que lo es por nacimiento, sino hijo de Dios, que lo es por adopción, a partir de esta intervención en la historia.

Así a la vida humana, que de por sí tenía sentido en sí misma y medios suficientes para desarrollarse, se han abierto nuevas perspectivas, con lo que la vida del hombre puede ganar en sentido y superar con creces las posibilidades iniciales.

Esta entrada de Dios en la historia humana ha sido precisamente en acontecimientos históricos como la salida de Egipto, la conquista de una tierra, o la muerte de Jesús de Nazaret. Dios no

tiene otro medio para comunicarse con los seres humanos que el mundo, la historia o un hombre (Jesús), porque las personas no pensamos, ni vivimos ni entendemos nada fuera del mundo. Este mundo y esta historia nuestra es el único lugar posible de encuentro real con Dios.

¿Hay revelación sobrenatural? Sí, pero en el mundo y en la historia, no fuera de ella. La acción de Dios se inserta en el mundo y en la historia sin contradecir la naturaleza, pero abriéndola a nuevas perspectivas; no se trata de otro camino porque el primero no conducía a ninguna parte, sino de, a partir de aquél, llegar más lejos. La revelación natural trae consigo el decirle al hombre que es hijo de Dios y hacerlo efectivamente tal, y que su fin último es la felicidad en la visión de Dios, algo que de alguna manera intuía pero que era incapaz de adquirir por sí mismo.

Esto quiere decir, en nuestro terreno, que las normas morales no han cambiado necesariamente con la revelación, ni la razón deja de ser útil para establecer el fundamento o las motivaciones de la moral. Lo que ha cambiado ha sido el estado y las dimensiones del camino. El quehacer humano se sitúa ahora en una nueva relación con Dios, la vida tiene otro sentido y otro alcance, pero las obligaciones son prácticamente las mismas. Puede haber un fundamento más firme para el creyente, unas motivaciones más fuertes, un estímulo mayor ante la vida de Jesús y la acción del Espíritu que sana y perdona. Esto es lo que se encuentra el creyente, sin que dejen de

ser importantes las normas morales o la ética que podemos llamar natural.

¿Hay contenidos sobrenaturales? Si por eso se entiende contenidos morales extrínsecos, normas morales impuestas (heterónomas), no. Si por contenidos sobrenaturales entendemos valores morales que son superiores a lo que el hombre puede alcanzar por sí mismo, no tiene por qué haberlos, salvo la concreción que supone la vida de Jesús y los primeros cristianos. La moral cristiana no anula la ley natural o las exigencias intrínsecas de ser personas, en todo caso las confirmaría, pues la verdad es una. La novedad es Jesús de Nazaret fundamentalmente, que ahora nos descubre, por ejemplo, que el amor es *agape*, no sólo *eros* o *philia*. Por tanto, en cuanto a exigencias de justicia, podemos decir que son las mismas, en cuanto al modo de ser feliz, es realmente novedoso el hecho de dar la vida por los demás, incluso por los enemigos.

Si hablamos de vida virtuosa, no cambian los contenidos de las virtudes cardinales, por ejemplo, -que por cierto son platónicas, no cristianas-, pero sí aparecen la fe, la esperanza y la caridad, que son virtudes teologales. Pero éstas no entran en colisión con aquellas, ni las sustituyen; lo único que harán será revitalizarlas.

La novedad más radical que supone la revelación cristiana en el orden moral es el anuncio del perdón a los pecadores, la transformación del corazón y la capacidad vivir al estilo de Jesús como hijos de Dios. El orden moral, y en consecuencia la ética, quedan

inscritos así en un horizonte de sentido distinto, en la relación filial con Dios, que es la acción primera y principal de la gracia.

Esto no quiere decir que las normas morales salgan de otro lugar que de la razón. Para el cristiano la referencia fundamental es Jesús y en ese sentido en cuanto a los principios universales, puede que la moral cristiana tenga un plus de amor y perdón al estilo de Jesús. Pero la aplicación a los problemas concretos no se puede hacer sin que la razón eche mano de todos sus medios: psicología, sociología... y todas las ciencias humanas. La revelación no ha venido a sustituir lo que debe ser tarea de la razón y los conocimientos humanos. Su aportación es de otro orden: que el hombre está llamado a ser hijo de Dios y participar de la Vida Eterna junto a Dios.

Y además el camino para realizar ese proyecto no es ajeno tampoco ni al mundo ni a la historia. Porque si a Dios no se le conoce al margen del mundo y la historia, su proyecto de salvación tampoco se realiza fuera del mundo y de la historia. Por tanto habrá que tomar en serio el mundo, sus valores y sus reglas.

Hay dos hechos fundamentales que hacen del cristianismo una religión secular, sin llegar al secularismo. El primero es la creación: el mundo lo ha hecho Dios y tiene sus valores y sus reglas; desde el principio es el primer lugar de encuentro del hombre con Dios (revelación natural): las llamadas e iniciativas de Dios estarán siempre ligadas al mundo y la historia, a la razón y a la acción autónoma del hombre. El creyente y el no creyente tienen mucho que hablar y colaborar. Para el no creyente el mundo y los hombres es lo

único que hay, no más; el creyente entiende que todo ha sido creado en orden a la salvación, y que en su relación con el mundo y con los hombres se está relacionando con Dios mismo que es su razón de ser. Creyentes y no creyentes tienen la misma tarea, los mismos medios. La ética es un modo de humanizar el mundo, obliga igual a unos que a otros, y es lo realmente importante.

El segundo hecho “secularizador” es la encarnación: Dios se hizo hombre, y desde ese momento a Dios donde mejor se le encuentra es entre los hombres, y al mismo tiempo, no hay nada más importante que servir al hombre hasta dar la vida por él (a Dios se le sirve sirviendo a los hombres: lo más religioso es una ética seria). Dios se ha manifestado como un Dios de los hombres y para los hombres; nada humano le es ajeno. Jesús es el hombre para los demás (ética). Y lo es en el horizonte de sentido que es el ser el Hijo de Dios y tener con su Padre una relación especial (religión).

La religión es el hogar de la ética, su horizonte de sentido. Pero no por eso el no creyente deja de tener sentido. La teología católica nos recuerda que hay una revelación sobrenatural, pero que no tiene por qué interferir en la ética ni sustituirla en su terreno; la filosofía abierta a lo trascendente es capaz de entender lo que en teología es claro: que la relación entre Dios y el hombre tiende a expresarse con “en”: Dios en nosotros y nosotros en Dios. La teonomía no con-

tradice la autonomía: la humanidad es la que se da la ley moral a sí misma, pero lo hace apoyada en Dios que vive “en ella”⁵².

APÉNDICE:

Dificultades de un filósofo ante lo sobrenatural

El análisis de la inmanencia y trascendencia tal como lo hemos desarrollado, tanto a nivel filosófico como teológico, nos obliga al reconocimiento de la ética y de la religión, y a entenderlas, a ambas, como distintas y orientadas mutuamente. Aceptando lo que aquí se ha dicho se superan tanto el dualismo como el monismo, tanto la exclusión como la inclusión entre ética y religión, entre razón y fe, entre autonomía y teonomía. Si no se acepta lo expuesto en este capítulo, la discusión sería ya el principio de un diálogo posible, pero el dualismo o el monismo son difícilmente superables.

Para poder compatibilizar ética y religión en el respeto mutuo hay reconocerlas como distintas pero no independientes. En todo caso la religión no puede pensarse de ninguna manera sin ética, mientras que ésta sí puede pensarse sin religión –es un hecho que está ahí- pero en realidad está pidiendo algo más, está abierta hacia la religión. Ahora bien, el respeto mutuo, la mutua interrelación en la autonomía de cada una y el diálogo sólo se ven propiamente desde la religión: la ética que se cierra a lo religioso acaba siendo una ética encerrada incapaz de superar el monismo o el dualismo.

⁵² J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, 41.

Como ejemplo vamos a fijarnos en el *Dictamen sobre Dios* de José Antonio Marina. El autor toma las religiones como un hecho que está ahí y hace un esfuerzo de respeto y reconocimiento. El problema es que para él la religión es una creación humana, “poética de lo cotidiano”⁵³.

Tesis del libro es que el paradigma ético de la inteligencia es superior al paradigma científico y al paradigma religioso. Es superior por la importancia de su objeto (la felicidad y la justicia) y por los recursos intelectuales que compromete: “la práctica implica conocimiento, sentimientos, creencias, voluntad, cooperación. Exige por lo tanto la movilización e integración de todas nuestras capacidades”⁵⁴.

Hemos de puntualizar, no obstante, que vemos la superioridad del paradigma ético sobre el científico, pero no la superioridad sobre el paradigma religioso, pues también la religión implica conocimiento, sentimientos, creencias, voluntad, cooperación; y tampoco la religión es ajena a la felicidad y la justicia.

Estamos de acuerdo en que la ética pone a la ciencia en su lugar y le dice que es sólo un saber instrumental y que son muchas

⁵³ J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001, 22: “La religión es una invención que a partir del mundo visible intenta encontrar la supuesta mitad del símbolo, de la moneda rota. A la vivencia que une ambas mitades, que permite pasar de la seguridad de lo visible a la seguridad de lo invisible, se la llama *fe*. [...] En esa especie de poetización continua, en ese afán de transfigurar todas las cosas con un significado nuevo, rodea los acontecimientos más cotidianos con rituales que los salvan de su intrascendencia y los hacen, para bien o para mal, trascendentes. No sólo las cosas, también los actos son más de lo que parecen. Se inventa así una “poética de lo cotidiano”, que subraya religiosamente los acontecimientos diarios, como si hubiéramos realzado la prosa de la vida con un rotulador fosforescente”.

⁵⁴ *Ibíd.*, 202.

las cosas de las que la ciencia no sabe nada: de valores, sentimientos, proyectos de vida, ni siquiera de lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo, y mucho menos de Dios o la eternidad⁵⁵.

En cuanto al paradigma religioso, a lo más que llega Marina es a reconocer que “la filosofía puede afirmar la existencia de una dimensión divina de la realidad fundada en la percepción del existir” (experiencia religiosa), pero la filosofía “debe limitarse a esa afirmación tautológica de la existencia de Dios. Nuestros sistemas conceptuales no son capaces de decir nada de la existencia de Dios”⁵⁶. Se trata de un cierto reconocimiento de la experiencia religiosa, pero como experiencia humana, no como realidad. Para Marina no parece que la religión sea otra cosa que una creación humana, mezcla del miedo al caos, la necesidad de encontrar explicaciones, buscar la salvación, garantizar la sacralidad del poder y la norma...⁵⁷. Las religiones en realidad son “experiencias privadas que escapan a la corroboración científica”⁵⁸, y, por tanto, estamos ante dos paradigmas que son dos círculos separados y que no se tocan para nada⁵⁹.

⁵⁵ *Ibíd.*, 64, 205.

⁵⁶ *Ibíd.*, 222 y 223. Así queda ya descalificado de hecho el paradigma religioso: como no podemos decir nada de la existencia de Dios, la religión no sabemos si tiene o no que ver con alguna realidad distinta de la experiencia del sujeto.

⁵⁷ *Ibíd.*, 221.

⁵⁸ *Ibíd.*, 222.

⁵⁹ “El científico, ante lo desconocido, ante lo que considera imposible de explicar, ante el milagro incluso, sólo puede decir no sé lo que está pasando. La ciencia está metodológicamente enclaustrada en el mundo profano. Y así se debe quedar. Los científicos hablando de religión no son más que individuos que hablan de religión y que además, accidentalmente son científicos. El científico en cuanto científico tiene tan poco que decir sobre la religión como el biólogo molecular

Para saber de qué parte ponernos tendríamos que situarnos fuera de los dos círculos, porque cada uno postula criterios que sólo valen dentro de él. Apelan a evidencias heterogéneas que proporcionan seguridades suficientes a sus defensores, y resultan invulnerables a las críticas del adversario. Los que están dentro y los que están fuera ven cosas distintas, y no se entienden. Es como hablar de vidrieras de una catedral. Para quien se encuentra en el interior, los vitrales arden con la luz del sol. Pero quien está fuera sólo ve un gris monótono y emplomado. Ambos bandos contarán a voces lo que contemplan, sin convencer el uno al otro. Como observador no comprometido, poniendo entre paréntesis mis prejuicios y preferencias, lo más razonable que puedo hacer es escuchar lo que dicen⁶⁰.

El hecho de considerarlos dos círculos, exteriores uno a otro, da como resultado o un monismo, porque cada uno niega al otro, o un dualismo para quien acierte a hacerlos compatibles, como es el caso de algunos científicos piadosos. Quien reconoce de alguna manera los dos círculos, puede unirlos mediante puentes virtuales: desde el sagrado es fácil pasar al profano mediante el adoctrinamiento; desde el profano se pasa a lo sagrado por la iniciación, la conversión y las pruebas de la existencia de Dios⁶¹.

Los dos círculos, como tales, son irreconciliables, y Marina es capaz de ver la relación posible entre ambos porque se sitúa fuera de ambos. Ese es el lugar –según Marina- de la ética.

Un modelo ético de inteligencia aprovecha, purifica, sitúa en su propio lugar, tanto la lógica profana como la lógica sagrada, tanto la ciencia como la religión, tanto las verdades privadas como las verdades inter-

acerca de la música. El creyente religioso en cuanto tal tiene tan poco que decir de la ciencia como un violinista sobre la mecánica cuántica” (*Ibíd.*, 109-110).

⁶⁰ *Ibíd.*, 66.

⁶¹ *Ibíd.*, 83-115 hace un análisis de cada puente virtual.

subjetivas. La ética es la encargada de redactar constituciones que legitiman ambas ciudadelas. Está por ello más allá de lo profano y lo sagrado⁶².

El *Dictamen sobre Dios* pone de manifiesto la posibilidad de convivencia, no de relación efectiva ni de diálogo, entre la religión y la ciencia: son círculos distintos y extraños entre sí. La ética reconoce la experiencia religiosa —experiencia humana que está ahí y creación humana—, pero prácticamente no tiene nada que decir: es un conocimiento privado, no público, y debe ser juzgado por la ética⁶³.

La ética se constituye en paradigma de conocimiento práctico y el único que habla de todo, no como las ciencias, y el único que intersubjetivamente pueden compartir todos, no como la religión⁶⁴; por tanto, el único paradigma de conocimiento válido. La ética, en consecuencia sirve de marco para armonizarlo todo.

Al menos desde mi observatorio, fuera de las dos ciudades, veo la posibilidad de una armoniosa relación entre el mundo de las verdades privadas y de las verdades públicas, dentro de un poderoso marco ético, estimulante y creador⁶⁵.

Es lógico que si la filosofía no se atreve a hablar del ser, más allá de los fenómenos, o no es capaz de hablar de lo trascendente, no vea ninguna posibilidad de unir inmanencia y trascendencia, co-

⁶² *Ibíd.*, 185.

⁶³ “Las religiones han producido las morales, pero, por el mismo dinamismo que desencadenaron, ahora tienen que someterse a la ética, que es una moral laica de nivel más alto. [...]La ética se convierte en juez de la religión. La hija juzga a la madre” *Ibíd.*, 38.

⁶⁴ Si la intersubjetividad se refiere a todos los seres humanos sería verdad, porque algunos no tienen religión, pero fuera de nuestra cultura no sé si pasaría la prueba de la intersubjetividad el conocimiento científico y el ético que propone Marina.

⁶⁵ *Ibíd.*, 219.

mo hacíamos antes. Encerrada en la inmanencia, si es consecuente, puede dejar abierta la puerta a otra realidad o a otro conocimiento posible, de otro tipo, que exceda sus propios límites, acerca del cual no puede hacer más que guardar un silencio respetuoso. Y entre tanto habla de los fenómenos; pero tratada así la experiencia religiosa no deja de ser un círculo –excluido y excluyente- y privado.

Así las cosas, la relación entre autonomía y teonomía, razón y fe, sagrado profano, natural y sobrenatural son relaciones, como mucho, extrínsecas y privadas. En realidad la ética así planteada, aún reconociendo el paradigma religioso, lo elimina o, más bien, lo reduce englobándolo en el marco de la ética. La ética se ha constituido juez y parte, con lo que el veredicto no puede ser del todo justo. Y todo en virtud de una epistemología que ha establecido que no somos capaces de conocer, ni de decir, nada de Dios, y que lo sobrenatural es una experiencia que algunos dicen tener, pero algo privado y que no puede ser corroborado científicamente.

IIIª PARTE:

CONCLUSIONES

Hemos realizado un amplio recorrido por las distintas posturas desde las que se ha abordado la relación entre ética y religión. Empezamos acercándonos a autores que nos parecían significativos de la filosofía y teología de la España del último tercio del siglo XX y porque representaban un amplio abanico de posibilidades, desde el rechazo de la religión por considerarla innecesaria e incompatible con la ética, a los que entienden la ética como expresión y mediación de la fe. También echamos una mirada general sobre los filósofos españoles contemporáneos, y otra sobre distintos modelos de ética (ética secular, de la liberación, proyecto de ética mundial y ética cívica).

El contraste de los distintos pareceres nos llevó a intentar una reflexión sistemática que, partiendo del mutuo reconocimiento entre ética y religión, nos condujo a los problemas de fondo que nos permiten entender que la relación entre ética y religión no es de exclusión ni de inclusión, sino de autonomía e implicación. Ahora vamos a extraer algunas conclusiones. Evitaremos citas y referencias con el fin de proponer lo más directamente posible los resultados de nuestro análisis y reflexión sobre los problemas y perspectivas de la relación entre ética y religión.

1. LAS DIFERENTES POSTURAS

Cada ética y cada autor tienen sus peculiaridades, su problemática y sus matices, pero en orden a una reflexión global sobre la cuestión planteada, nos sigue pareciendo adecuada y útil la clasifi-

cación que propusimos al principio como provisional –tomada de A. Cortina- estableciendo tres grandes modelos en la relación entre ética y religión: ética a favor de la religión, en contra o al margen de la religión; es decir, la ética unida a la religión (ética religiosa), la ética al margen de la religión (laica) y la ética que se opone o rechaza la religión (laicista). Esa clasificación nos ha permitido contemplar todas las posibilidades de la relación entre ética y religión.

También hemos de reconocer, si pasamos de la consideración global a situaciones particulares, que nos queda cierta ambigüedad, porque tendemos a clasificar como éticas religiosas tanto las puramente filosóficas como las de teología moral. Aranguren y A. Cortina, creyentes ambos, son consideramos sin ningún problema como filósofos y su ética catalogada como laica; a Yurre, aunque estudiemos sus textos filosóficos lo tendemos a situar instintivamente en las éticas religiosas, (y lo mismo nos pasa con los textos puramente filosóficos de Gómez Caffarena, por ejemplo). Quizá el hecho de que su filosofía nazca y se desarrolle en la fe cristiana los hace siempre sospechosos de no ser neutrales en su filosofía. O quizá nos esté jugando una mala pasada el lenguaje y confundamos, sin querer, el “laico” de la ética (al margen de la religión, ni a favor ni en contra), con el “laico” creyente (seglar) que es el no ordenado o el no consagrado a la vida religiosa.

En las éticas que hemos denominado laicistas, contrarias a la religión, podemos distinguir dos tipos de argumentos. Por una parte lo malas que son las religiones en sí mismas: han producido males

morales, atentan contra la libertad el hombre, la creatividad, la vida, la felicidad humana, y distraen al hombre de su quehacer en el mundo, de afrontar sus verdaderos problemas y de pensar más en la otra vida que en esta, dejando ésta a merced de la injusticia y los abusos, convirtiéndose así en instrumento de conformismo, resignación y conservadurismo.

En Sánchez Vázquez –no en E. Guisán- hemos notado un cierto reconocimiento de la religión como impulsora del amor al prójimo, la igualdad, y el respeto a las personas, y una valoración positiva de los nuevos impulsos hacia todo lo humano que supuso el Vaticano II y el compromiso real con los pobres de la teología de la liberación.

Un segundo tipo de argumentos son los que se refieren a la incompatibilidad de la religión con la ética. Los más importantes son los relativos a la heteronomía y el dogmatismo, a lo que va unido la imposición de imperativos universales y absolutos. La razón de todo ello es que Dios es el valor supremo, no el hombre; Él impone los deberes y Él mismo es el objeto último de los deberes, pues también los más importantes son los deberes para con Dios.

Las éticas laicas no tienen ningún problema ni con los dogmas ni con la autonomía. Reconocen la distinción entre la ética y la religión, pero en referencia mutua, y la ayuda que pueden prestarse. No tienen ningún problema en reconocer las éticas sin relación con ninguna religión, ni la necesaria dimensión ética de la religión, que sin embargo no se reduce nunca a ética.

Las éticas que hemos llamado religiosas tampoco atentan contra la autonomía o la racionalidad, ni pretenden imponer dogmas o quitar valor al hombre o a su libertad. Lo único es que entienden la libertad o la autonomía de otra manera, pero con argumentos filosóficos, no tomados de la revelación en ningún caso, ni siquiera en la teología moral.

Ciertamente que hay planteamientos teológicos que no reconocen del todo la legítima autonomía de lo creado o no entienden que la ética se fundamente a sí misma sin necesidad de la religión. A veces cargan las tintas tanto sobre la revelación que hacen dudar si fuera de la revelación la vida tiene sentido. En esta dirección volvemos al enfrentamiento y a los dos mundos que planteaban los laicistas, sólo que ahora negando el humano y optando por el divino como lo valioso. El Vaticano II no iba por ahí.

2. LOS PROBLEMAS

Evidentemente, no todos los problemas que plantean la distintas posturas analizadas son de la misma importancia. Hay problemas debidos al modo de entender la fe, la revelación, los dogmas, o el Magisterio de la Iglesia. Unas veces son problemas de exposición por parte de la misma teología católica y otras por el modo de entenderlos cada cual.

Sobre todo E. Guisán nos da la sensación de desconocer realmente la religión que critica, y quedarse en una versión popular poco precisa. La misma reducción de la religión a dogmas y el modo de entenderlos –lo mismo la revelación y el Magisterio- no le permi-

ten otra conclusión. El resultado es que a pesar de la crítica y rechazo de la autora, cualquier creyente quiere lo mismo que ella y encuentra en su fe lo que ella echa de menos: libertad, emancipación, ganar de vivir, alegría, incluso la autonomía. Ser creyente no es necesariamente ser menor de edad y renunciar a orientar la propia vida, ni renunciar a disponer de la inteligencia y voluntad bajo ningún concepto. Una moral heterónoma no puede ser moral. Como tampoco ser creyente es desentenderse de los problemas de los hombres y del mundo.

Sánchez Vázquez tiene un concepto más adecuado de la religión en general (sentimiento de dependencia) y reconoce algunos valores de la religión católica en los últimos tiempos; su actitud es menos laicista, pero laicista.

El laicismo es incapaz de superar la incompatibilidad entre la ética y la religión porque planteadas como dos realidades distintas y aisladas, no tiene más remedio que optar por la validez de la ética y la nulidad de la religión. De hecho, si es capaz de aceptar algo de la religión es lo que se parezca o sea compatible con la ética. Si en algún momento fuera capaz de superar la exclusión, nunca sería capaz de superar la inclusión.

Por otra parte el laicismo rechaza de la religión las propuestas que ésta hace de principios universales y absolutos, no sólo porque vengan de Dios, sino por ser universales y absolutos. Esto abre una puerta al relativismo que trata de evitar, pero algo universal y absoluto no puede negarse: la dignidad de la persona por ser persona, in-

dependientemente de lo que piense la mayoría, de que sea o no progresista, o de la urgencia de otros intereses. La persona es fin y no medio, siempre y en todas partes.

También el laicismo, y algunas posturas laicas más respetuosas con la religión, tendrán que explicar por qué se cierran y no dan ninguna validez a la religión más allá de una simple experiencia humana. Si no puede demostrarse la existencia de Dios, su no existencia tampoco. Negar toda validez a la religión cuando la filosofía deja muchas preguntas sin responder parece que pudiera ser una convicción de partida no justificada del todo.

Las éticas que hemos llamado laicas no aceptan ninguna imposición por parte de la religión ni renuncian a la autonomía, ni a encontrar fundamentación suficiente en la ética. La apertura y relación mutua no creaba ningún problema, sino que por el contrario solucionaba lo que de por sí quedaba abierto en la ética (el fundamento metafísico, el horizonte de esperanza y felicidad, en Aranguren) o lo que necesita la ética de mínimos (los máximos, en los que la religión tiene mucho que decir, en A. Cortina).

Las éticas laicas, sin ponerse ni a favor ni en contra de la religión, son conscientes de que la religión es capaz de aportar una plenitud de sentido que la ética no consigue por sí misma, no porque le falte nada, sino porque no es lo suyo. Como ya ocurriera con Kant, la ética además de fundamentarse a sí misma es capaz de postular la conveniencia y necesidad de la religión.

Las éticas religiosas en algunos casos siguen demasiado pegadas a la ley natural (Yurre), pero hay que reconocer el enorme esfuerzo de M. Vidal en asumir los distintos planteamiento éticos con una capacidad de diálogo digna de ser reconocida.

Las éticas religiosas, tanto filosóficas como teológicas, con una adecuada comprensión de la immanencia y trascendencia, han logrado reconciliar lo diverso y entender que las aparentes contradicciones entre razón y fe, ética y religión, no son tales: la realidad es una y están mutuamente implicadas. Han sido capaces de respetar la distinción y reconocer su unidad de una manera razonable; han superado el monismo y el dualismo y han sido capaces de afirmar el valor absoluto de lo humano porque está radicado en Dios y ha sido querido así por Él.

Las éticas religiosas, finalmente, han dejado claro que no quieren imponer nada, que están dispuestas a escuchar y dejarse juzgar si llega el caso, y sobre todo, que lo que de verdad quieren hacer es dar a la ética un horizonte de sentido, aliento y esperanza; la interioridad y utopía que las éticas laicas echan en falta.

3. PERSPECTIVAS: DIALOGAR CAMINANDO

Entiendo, como luego precisaré, que la realidad es una, y ética y religión son dos dimensiones o estructuras del ser humano, pero como las entiendo distintas, pero no separadas, me permito mirar la cuestión primero desde un lado (ética) y luego desde otro (reli-

gión) para acabar viéndolas en una unidad que yo llamaría intrínseca, aunque con matices.

A. LA ÉTICA

A. 1. LA ÉTICA EXIGE AUTONOMÍA

Ante todo la ética exige su autonomía como modo de conocimiento que no puede ser invadido por la religión ni ignorado por la ciencia. Frente a la religión la ética exige su capacidad de conocer los valores aunque no conozca a Dios, y la posibilidad de que un ateo puede conocer con certeza el orden moral -principios, valores y normas morales- así como la filosofía que los justifica. También ha de reconocerse que una ética atea no va contra la verdad del hombre, aunque mirada desde la fe no sea toda la verdad.

La moralidad es una estructura o dimensión del ser humano y pensar que el hombre por sí mismo no puede conocerla y desarrollarla supondría, en un esquema religioso, pensar que Dios hizo un ser absurdo y sin sentido, incapaz de valerse por sí mismo. Es principio de la fe católica que Dios creó al hombre libre y capaz de orientar su vida; ni el pecado original, ni las dificultades del conocimiento pueden eliminar la responsabilidad humana. Por otra parte, si el hombre fuera incapaz de guiar su vida no habría moralidad.

La libertad humana lleva consigo que al ser humano no se le puede imponer el bien, y sí se le pueden ofrecer razones, dialogar, pero él es el sujeto de sus propias decisiones. Sólo podremos hablar de acción moral, buena o mala, si ha sido decidida libremente.

Y en la guía y elección tiene un papel fundamental la racionalidad. Su importancia es diversa, según las éticas, pero si no hay razones y argumentos no puede haber moral. La racionalidad también implica que ninguna legislación divina nos afecta si no puede razonarse.

La ética exige, pues, la autonomía del ser humano: los principios, valores y normas morales no se pueden imponer al hombre desde fuera, sino que deben ser asumidos, voluntaria y libremente, por todos y cada uno de los implicados. Si hablamos de convicción, deberemos añadir que es una convicción socialmente compartida, pues las obligaciones morales lo son si son para todos.

La autonomía significa que el hombre se da la ley moral a sí mismo, lo cual, en principio parece asustar un poco al mundo religioso, porque generalmente lo entiende en el sentido de que el hombre descubre las leyes, pero le resulta más problemático en el sentido constructivista.

El principio de autonomía debe completarse con los de igualdad, imparcialidad y criticidad. Lo que afecta a todos ha de ser decidido por todos, sin dogmas ni maestros impuestos. No se trata de que no haya maestros, pues cada cual puede elegir libremente los maestros que quiera; pero sí de que no se elimine la autonomía. Todos tienen los mismos derechos y el mismo poder de decisión sobre su propia vida y el derecho a opinar sobre lo que afecta a todos.

Y viene de la mano el reconocimiento del pluralismo y la necesidad de armonizar las distintas opiniones y planteamientos de la

vida. En filosofía cada opinión vale lo que los argumentos que la sostienen. Y en una sociedad plural en la que conviven creyentes y no creyentes el diálogo se hace imprescindible.

En la Iglesia no hay ningún problema para el diálogo cuando se reconoce la autonomía de la ética en contexto cristiano (M. Vidal). Cuando se habla de autonomía “participada”, radicada en el Ser, se está de hecho dialogando. En cambio sí hay problemas, y además irresolubles, cuando se niega al no creyente la capacidad para saber lo que es el bien o encontrar sentido a la vida, precisamente por no tener fe. Si se niega de hecho al interlocutor no es posible el diálogo.

Entre las exigencias descritas de la ética hemos de incluir el rechazo a la heteronomía, el fideísmo ético, el autoritarismo y las diversas formas de fanatismo y fundamentalismo.

A. 2. LO QUE APORTA LA ÉTICA

Como filosofía que aporta sobre todo racionalidad. Razón que hemos de entender siempre como inserta en la vida real de una persona, en una tradición cultural y en un momento histórico; razón intersubjetiva y no aislada de los sentimientos. Hay diversas racionalidades, y su justificación y validez ya pueden ser tema de diálogo; especialmente importante será justificar que hay conocimientos más allá de las evidencias científicas o la mera racionalidad instrumental.

La racionalidad es muy importante como vigilante de la fe, porque ésta al descubrir otro mundo -el trascendente, el de la Verdad y el Bien con mayúsculas- puede correr el riesgo de olvidarse de

este mundo, que por cierto es el único que podemos controlar razonablemente. La religión necesita de la ética y su racionalidad como verificación y como mediación de sí misma.

La racionalidad ayuda también a la religión a purificarse de supersticiones, fanatismos, intolerancias, así como a desacralizar fetiches y autoritarismos.

La religión no puede entenderse al margen de lo humano y su racionalidad, no es una alternativa, no es otro círculo, ni otro piso distinto; la religión se inserta en la racionalidad humana, por lo que la racionalidad no es nunca negociable, ni puede ser sustituida por la fe. La fe llega más allá de la razón, pero no sin ella. Ni la fe dispensa del esfuerzo racional, ni es propio de la fe aclarar lo que pudiera ser conquista de la razón.

Esto, en ética, quiere decir que lo primero que hay que hacer es poner la razón a trabajar para que dé de sí todo lo que pueda. Es verdad que la revelación puede ayudar porque la razón puede verse afectada por intereses, pasiones, o por el pecado en términos religiosos, pero el Vaticano I dijo que la razón "puede", y en su ámbito por tanto, nunca debe ser sustituida.

También la racionalidad puede ser considerada como preámbulo de la fe. En concreto el hombre que busca vivir honradamente, se esfuerza por conocer y hacer realidad la justicia, o el modo de ser feliz y hacer feliz a los otros, está en inmejorables condiciones de llegar a la fe. En las éticas del bien se entiende que el que busca el

bien se encuentra con el Bien. En general, quien reconozca algo absoluto como imperativo, no está lejos del Absoluto religioso.

La racionalidad y especialmente la ética, por tratarse de la razón práctica, es especialmente valiosa como lugar de encuentro y diálogo entre todos los hombres. Es el terreno de juego común, lenguaje más común y universal, y en el caso de la ética, lo que más nos interesa a todos que es saber cómo ser felices todos. Precisamente diálogo viene de “*día-logos*”, “a través de la razón”; ella es el camino posible de encuentro.

La racionalidad por sí misma es cada vez más consciente de sus límites, de su pluralismo y del hecho de la multiculturalidad. Por eso la razón no puede ser otra cosa que dialogal, y si es así, abierta a todo y a todos; también abierta a Dios y a la religión.

Lo que parece menos razonable es cerrarse al diálogo como hacen las éticas laicistas: niegan la legitimidad de la religión, de Dios, y por tanto su capacidad de habla. Eso se puede entender si demostraran efectivamente que Dios no existe o que la religión es una alienación. Es lógico que la ética no se conecte de ninguna manera con Dios o la religión, para aquel que los desconoce, pero cerrar toda posibilidad me parece exagerado y “poco filosófico”.

A. 3. LA ÉTICA HA RECIBIDO Y PUEDE RECIBIR

La ética que no se empeña en encerrarse en sí misma puede reconocer que nació de la religión y de ella ha recibido a lo largo de la historia no pocos favores.

La ética autónoma de la Modernidad nace de la religión cristiana en concreto y encuentra poco a poco su propia fundamentación y legitimidad al margen de la religión. Parece bastante aceptado que la dignidad de la persona y los derechos humanos tienen mucho que ver con la religión cristiana, aunque hoy no se recurra a ella para justificarlos. Que la religión misma reconozca que a veces ha cometido errores y abusos, avala su raíz humanitaria.

Nos queda una duda importante que es saber si con el alejamiento de la religión no se desvanecen poco a poco principios y valores morales. No son pocos los autores que achacan la desmoralización de nuestro mundo al abandono de la religión, o los que reconocen que cada vez la moral es más descafeinada. Aunque la ética sin religión tenga suficiente fundamento y motivaciones, el apoyo de la religión la hace más consistente. También reconozco que racionalmente es difícil a su vez justificar el fundamento de la misma religión.

Hoy la ética, en diálogo con la religión, puede seguir recibiendo de la religión fundamentación, motivos, principios, normas, valores, y sobre todo el testimonio de las personas de bien. Pero no como una imposición de la religión o porque la ética eche nada de menos. Se trata de que el diálogo y el esfuerzo por comprenderse puedan hacer razonable algunos elementos. Lo mismo que la idea del hombre como imagen de Dios se acaba asumiendo y traduciendo en que el hombre es fin y no medio, y hoy se justifica el valor absoluto de la persona a partir del lenguaje, puede que haya determinados

valores y principios que el saber de su existencia –gracias a la religión- impulse la búsqueda racional.

Pero quizá lo que más necesite la ética, que la religión puede darle, es un horizonte de sentido: ¿por qué he de ser moral?, ¿qué sentido tiene ser moral si la muerte viene a igualar a víctimas y a verdugos?, ¿la ética es suficiente para colmar la esperanza humana?, ¿es el amor algo más que una bienintencionada oferta de felicidad?

Estas preguntas que la ética no acaba de responder deben hacerla un poco humilde, reconocer que no tiene todas las soluciones a la vida humana, y abrirse a otros posibles saberes y realidades. La ética se siente segura y autosuficiente para proponer y juzgar lo relativo a ofertas de justicia, pero cuando aparecen en escena las propuestas de felicidad, las hace también y las juzga, pero con menos garantías. Especialmente si empieza a rozar la situación límite de la muerte o el más allá. Es precisamente “límite” porque de eso sabemos muy poco y, lo que es peor, podemos muy poco. La filosofía puede llegar a plantear la cuestión con crudeza –muchas filosofías prescindían de ella- y lo malo no es que no pueda afrontar la solución, sino que la misma cuestión cuestiona el sentido de la moral. ¿Para qué ser moral si mañana no sé si viviré? ¿Para qué el compromiso moral de los que dieron su vida por una sociedad más justa, si esa sociedad no llega, y ellos mucho menos?

Sin llegar al límite de hacer de Dios una respuesta fácil a las deficiencias u oscuridades de la vida humana, hay preguntas que la

ética no puede resolver porque no son suyas, pero la ponen en cuestión. Quizá sea mejor buscar por lo positivo, por la esperanza, el amor, o simplemente por la capacidad de utopía. Desde la fe da la sensación de que sin fe es fácil caer en el nihilismo. Y ¿qué decir de la esperanza? Vimos que era una de las grandes aportaciones de la religión y que la línea divisoria entre la ética y la religión pasa por la esperanza (Gómez Caffarena).

El deseo de felicidad, la esperanza, el amor, pueden poner al ser humano en disposición de recibir la revelación del Dios que es amor y da sentido al esperar humano. El Vaticano I dijo que la revelación era necesaria para que pudiéramos conocer el fin último del hombre, que excede con mucho la capacidad humana. Conocer ese fin último o no conocerlo repercute en el sentido mismo de la moral, por lo que aquí la religión tienen mucho que decir, sin interferir por ello en lo que es responsabilidad de la razón humana. Muchas personas se conformarán con el fin que son capaces de elegir, pero el creyente se sabe orientado a un fin que “ni el ojo vio ni el oído oyó” (1 Cor 2, 9), y al que ha sido destinado por Dios. Sobre este y otros fines, también hay mucho que dialogar, como sobre el sentido último de la ética y sus condiciones de posibilidad.

A. 4. ÉTICA ABIERTA

Ya dijimos que cerrada sobre sí misma no es posible el diálogo por falta de interlocutor. Podemos añadir que correría cierto riesgo de absolutización e incluso endiosamiento. No es extraño encon-

trar a veces que cuando se le pone límite a lo religioso lo que se pretende es sustituirlo.

Que no vale excluir la religión desde la ética, ni su inclusión o reducción a la misma quedó suficientemente aclarado (II. 2 y 3). Pero para dialogar no sólo es necesario reconocer al interlocutor, sino también poder esperar algo de él, lo que conlleva reconocer los propios límites: esta es la condición fundamental de una ética abierta.

La ética puede notar sus límites ante las preguntas que planteábamos en la página anterior. Pero también podemos observar que la filosofía actual como sobre todo es filosofía del lenguaje, sobre el ser no dice mucho; y con Habermas hemos recordado más arriba que la filosofía no interviene en debates de creencias.

Otro problema de la ética contemporánea, y sobre todo de la moral, es que no son pocos los que no se atreven a dar respuestas vinculantes –también lo decía Habermas-. Y siempre nos queda la pregunta sobre si el necesario diálogo habermasiano de todos los afectados va a terminar en algo o sólo en la conveniencia de seguir dialogando. No olvidamos que las éticas discursivas, más que contenidos concretos, diseñan el procedimiento para buscar, entre todos los implicados, las normas que ha de regir la convivencia: normas universales y plurales, comúnmente acordadas... si acuerdan algo.

El deber moral nace de reconocer un valor absoluto y la ética es capaz de postularlo, pero quizá no del todo. La ética discursiva pone las exigencias de justicia, la moral de mínimos como una exigencia que no es fruto del diálogo, sino más bien condición del mis-

mo. En el hecho del lenguaje aparece ese valor absoluto que es la persona.

Ese absoluto axiológico impone deberes de justicia, pero en cuanto a la felicidad no impone nada; lo relativo a la felicidad no son deberes sino ofertas. A. Cortina sugiere una y otra vez que esa moral de mínimos debe alimentarse de máximos. En estas ofertas de felicidad la religión puede tener un lugar relevante, aunque no únicamente ella. Al fin y al cabo estamos en el ámbito de las ofertas y aquí todos pueden intervenir.

Las ofertas de felicidad, es todavía el espacio de la ética, y la religión puede seguir inspirando al menos el camino de la ética desde su cultivo de la interioridad y el misterio que nos proponía A. Cortina. Donde no llega la ética es a la invocación y la alabanza que son propias de la religión, pero ésta deberá capacitarse para enriquecer desde sí misma a la ética.

B. LA RELIGIÓN

También en la religión podemos considerar, como en la ética, las exigencias mínimas para el diálogo, lo que aporta a la ética, lo que recibe de ella y qué ha de tener en cuenta o a qué está obligada para hacer posible el diálogo.

B. 1. LO QUE EXIGE LA RELIGIÓN

La religión exige respeto a su propia identidad y autonomía con no menos derechos que lo hace la ética. Se trata de reconocer

la religión como un hecho específico. O quizá habría que empezar un poco antes por conocerla simplemente.

No deja de ser curioso que se rechace la religión desde la ética, en algunos casos, precisamente por todo aquello que es el primer empeño de buena parte de los creyentes. Así, por ejemplo se rechaza la religión porque atenta contra la autonomía del hombre, su razón y su libertad, o porque no se ocupa de los problemas reales de los hombres o se distrae con meros deberes cúltricos olvidando los auténticos deberes morales; y todos esos elementos -a los que se supone que la religión es contraria- los encontramos en la teología moral de M. Vidal y en otros muchos como principios fundamentales.

Es lógico que la religión exija ser reconocida como paso previo al diálogo. Los datos sociológicos no tienen por qué valer como argumentos, pero si la religión afecta hoy a más de cinco mil millones de personas, y sus tradiciones se remontan más allá de treinta siglos -cuarenta para algunas tradiciones de los *Vedas*-, algo tiene que tener que merece ser escuchado y comprendido, aunque luego no pueda ser compartido. Lo mismo cabe decir de los mil millones de personas que se consideran no creyentes, ateos, agnósticos, etc. no hay por qué suponer que no tienen razones poderosas en algunos casos e intentar comprenderlas. Y sus críticas, cuando las hay, algún fundamento tendrán, o algún motivo que hay que conocer, no despreciar. En uno y otro caso son muchísimos los afectados que han de ser tenidos en cuenta.

Y si nos seguimos fijando en los hechos, hay que reconocer que las religiones son precisamente eso, hechos que están ahí. Es más discutible el caso de la llamada religión natural o la religión de la humanidad, que quizá no sean otra cosa que un constructo filosófico, útil quizá como idea, pero religiones sin fieles, al menos en la profundidad con la que la historia de las religiones entiende la religión.

Reconocer la religión significa también no reducirla a una moral, o sólo a creencias, o sólo a culto. La religión es un modo de conocimiento, que en algunos elementos permite el diálogo, y su mediación ética, que es lo que más nos interesa aquí, tiene una tradición que puede ser aprovechable si se acierta a racionalizar.

También la religión exige no ser reducida a la privacidad; en su vertiente ética, tanto en lo referente a la justicia como a la felicidad es una propuesta más, con capacidad de diálogo. El laicismo tiende a veces a reducir los derechos de ciudadanía –legitimidad de presencia pública- en su propio favor. Toda ética es pública. Y ninguna tiene derecho a imponerse sino por los cauces normales del diálogo ético. Confundir la ética pública con la del gobierno, el partido en el poder o la mayoría parlamentaria se llama totalitarismo.

La religión católica exige también cierto grado de secularización y autonomía, aunque aquí puede haber un gran abanico de interpretaciones. No se trata de entender una autonomía absoluta y contra Dios. En el mejor de los casos la autonomía la entenderá dependiente en el ser, radicada en Dios, otra cosa es que los interlocu-

tores reconozcan o no esa radicación, o que sea necesario recordarlo a cada paso. Por eso la autonomía moral puede ser lugar de encuentro y diálogo, o mejor, deberá serlo, pues sin reconocimiento o explicación aceptable de la autonomía moral no hay diálogo posible.

Lo que la religión no puede exigir, es que la dependencia en el ser degene en heteronomía, o que la soberanía de Dios impida el autogobierno: la libertad es un don de Dios y es para ejercerla con todas sus consecuencias. El sujeto ético –con libertad, conciencia, intersubjetividad, etc- es, y no puede dejar de ser, sujeto. Por eso me parece acertada la expresión de A. Cortina de que Dios reina pero no gobierna, gobiernan los hombres.

La moral cristiana se entiende como respuesta generosa al amor de Dios y compromiso de seguir a Jesús colaborando en la construcción del Reino de Dios, pero siempre queda en las manos del hombre la forma concreta de seguirlo en las diferentes situaciones de la vida. Una ética profundamente religiosa no deja por eso de ser autónoma y profundamente humana.

La religión cristiana se exige a sí misma para cumplir con su tarea misionera, ser pensable y comunicable a todos los hombres, especialmente a los no creyentes; por tanto ser especialmente sensible al diálogo y valores que podemos compartir con los no creyentes, reconocer sus méritos, encarnarse en su lenguaje y en sus legítimas aspiraciones.

Y también la religión debe exigirse a sí misma ser religión, es decir, reconocer la soberanía y trascendencia de Dios. El totalmente

Otro no puede ser reducido a formulaciones doctrinales o morales; las formulaciones pueden ser verdaderas, pero siempre en camino hacia un conocimiento más pleno, conscientes de que siempre es más lo que desconocemos de Dios que lo que conocemos. Sentirse detentadores únicos de la verdad y querer imponerla a todos, incluso no creyentes, puede que no sea muy religioso, y no refleja muy bien al Dios misericordioso que no es déspota ni autoritario. Y sobre todo, si al voluntad de Dios tiene algún intérprete, eso no puede ser incompatible en ética con que sea el creyente quien decide cómo responde a la voluntad de Dios.

B. 2. LO QUE LA RELIGIÓN APORTA

Al considerar los límites de la ética hicimos referencia a un horizonte de sentido que la religión puede aportar a la ética, si ésta es capaz de aceptarlo. Podemos pensar también en una cosmovisión –cada religión tiene la suya- que ayuda a responder a la cuestión de por qué ser moral y a motivar el comportamiento moral incluso llegando al heroísmo.

Si la razón práctica en el caso de la ética necesita echar mano de los sentimientos o la intersubjetividad, también hemos de considerar que la religión desarrolla ambos elementos. Sobre todo la religión lleva consigo una experiencia comunitaria con lo que eso significa de capacidad de integración social, de amplia experiencia compartida a lo largo del tiempo y el espacio (tradicción comunitaria).

También como comunidad sirve de referencia ante las dificultades y las dudas, y sus miembros, en algunos casos, sirven de modelo y estímulo permanente, por ejemplo, los santos en el caso de la Iglesia Católica.

Otra función propia de la religión es su función expresivo-simbólica por la que es capaz de manejar lo extracotidiano (Habermas) yendo así mucho más lejos de lo que puede llegar la filosofía. Hay quien piensa que la ética es portadora en el fondo de un enigma religioso que sólo en la religión encuentra respuesta.

La religión aporta también "interioridad y misterio" (A. Cortina); además de dar sentido y sabor a la vida, lo específico de la religión es el cultivo de la interioridad y el misterio; esa interioridad de donde brota la oración, donde nace la conversión y es posible el contacto con el Espíritu.

Para el creyente, finalmente, lo que de verdad aporta la religión es la presencia viva de Dios, que es Amor, Misericordia y Perdón, aquí y ahora, y esperanza de vida eterna en el horizonte. Mientras tanto, la moral es la mediación necesaria para el encuentro con Dios, el lugar de escucha y de respuesta mediante el compromiso de la vida. Pero el encuentro con Dios que se resuelve en la invocación y la alabanza es cosa distinta a la ética.

B. 3. LO QUE LA RELIGIÓN RECIBE

Fundamentalmente lo que la religión necesita recibir es racionalidad y mundanidad, si no quiere dejar de ser humana. Como la

fuerza y el sentido vienen de Dios, así como la salvación, la religión corre siempre el peligro de olvidar que es para los hombres, para acompañar y transformar la vida humana, que hoy por hoy es lo que tenemos entre manos.

Lo primero que necesita la religión es recibir todo lo que pueda aportarle el conocimiento humano, porque necesita conocer sobre todo al hombre y sus problemas. Necesita la ayuda de las ciencias, de la biología, la psicología, la sociología, la economía, la política, etc: todas las ciencias humanas. Por supuesto, la religión también necesita de la filosofía, y, por tanto, de la ética: la dimensión moral del hombre, su fundamentación, sus obligaciones y modo de establecerlas, su búsqueda de la felicidad, etc. Si históricamente la ética nació de la religión, desde la Modernidad, porque la ética es autónoma, la religión ha de tener en cuenta lo que el entendimiento humano conoce y conquista. En este sentido la Iglesia agradeció en el Concilio lo que ha recibido de las ciencias humanas y de las diversas culturas (GS 44).

No vendrá mal recordar, por ejemplo, que la Biblia toma la moral existente y la acomoda a su fe en Yavé; lo mismo hace San Pablo respecto a la moral de su tiempo, encuadrándola en la nueva condición del cristiano, que ha sido hecho nueva criatura en Cristo.

La religión ha de echar mano de la razón práctica de una manera especial para aplicar los principios y valores a la vida y a los problemas concretos. La Biblia no dice nada de anticonceptivos, ni

de bioética, ni de los impuestos o del desarrollo sostenible, por citar tópicos evidentes.

Y tanto de la ética como de la filosofía en general, la religión recibe categorías y modos de pensar que le ayudan a pensar la fe y a comunicarla a todos los hombres. Piénsese en lo que las filosofías de Platón y Aristóteles ayudaron a pensar la fe y a trasmitirla, o en los conceptos de naturaleza y ley natural, o lo que el personalismo ha ayudado a la teología trinitaria y a la teología moral. El reto hoy es descubrir qué se puede incorporar de la filosofía y del pensamiento contemporáneo que ayude a hacer comprensible la religión, para sí y para los otros, y que pueda revertir también en mejor conocimiento del ser humano.

B. 4. LA APERTURA DE LA RELIGIÓN

La apertura de la religión hacia la ética no es una simple apertura, como la de la ética hacia la religión, sino una necesidad imprescindible porque la necesita como mediación y verificación de la fe. La religión es más amplia que la ética, pero no está completa sin ella, como la fe sin obras es una fe muerta.

Lo primero que ha de hacer la religión es atender y eliminar los motivos de crítica: que ha producido males morales, que se desentiende de los problemas del hombre y del mundo, que es enemiga de la libertad... Siempre quedará algún motivo de descontento y crítica, pero cuantos menos motivos se den para ello, mejor.

También la religión ha de reconocer sus límites: cuando parte de la fe no es tan universal como pudiera parecer, pues no todos los hombres son creyentes. Tampoco tiene derecho a constituirse en guardiana o sancionadora del orden moral universal, o a pretender ningún tipo de imperialismo moral o monopolio ético. El Reino de Dios no tiene nada que ver con los imperios de este mundo, sino más bien con la levadura, la sal y la luz (Mt 13, 33; 5, 13. 14).

La Iglesia debe reconocer que fuera de la religión hay valores morales, así como que la religión no es una alternativa a la racionalidad ética de lo humano. Como mucho es una experiencia humana más, entre otras muchas, sin más privilegios que los que surjan de sus argumentos.

A la hora de exponer los propios principios y doctrinas la Iglesia ha de ser especialmente cuidadosa en hacerlo de manera inteligible y aceptable. Hemos visto que los conceptos de revelación, magisterio, dogma, etc. han variado mucho entre el Concilio Vaticano I y el II. No porque lo de aquel fuera erróneo, sino porque cada concilio da respuesta a las cuestiones de su momento, con la terminología de su tiempo. El error está en querer hablar igual cuando ha cambiado totalmente el contexto en el que se habla. La filosofía aprendió a conjugar hace mucho tiempo verdad e historicidad. La teología debe ser cuidadosa cuando utiliza conceptos de otro tiempo, y no porque no valgan, pero el concepto de revelación del siglo XIX, verdadero en su contexto, hace saltar chispas cuando se trae sin matices a otro contexto más personalista, menos objetivista, más exis-

tencial, con sentido de la historia, etc. Lo que la Iglesia define una vez es válido siempre, pero en el sentido que dio y para la problemática que se planteó.

Siempre hay que ser fiel a la verdad y trabajar por descubrirla, y ninguna estrategia debe alterar lo que consideramos verdad, pero hoy no es lo mismo presentar el Magisterio de la Iglesia como servicio a la Palabra que como autoridad que se impone; no es lo mismo entender el dogma como necesidad del desarrollo del kerigma que como imposición, por autoridad y sin razones; no es lo mismo centrarlo todo –revelación y fe- en el concepto de verdad que en el encuentro personal.

También la Iglesia ha de moderar sus seguridades, por ejemplo, a la hora de querer establecer normas universales y absolutas, en una cultura que valora lo particular, la situación, el sujeto.

Siempre la seguridad es un asunto peligroso porque no es lo mismo la seguridad del soberbio que la del creyente. La fe lleva consigo la seguridad, pero porque no se apoya en las propias fuerzas, sino en Dios; y la esperanza es seguridad, porque Dios no falla, no porque el hombre deje de ser frágil.

La Iglesia facilitará mucho el diálogo si ella misma es tan dialogante como indican las orientaciones surgidas del Vaticano II: es una comunidad –“misterio de comunión”- en la que la colegialidad episcopal, el sentir de los fieles –los laicos son adultos y son los que viven los problemas cada día-, el diálogo ecuménico y el deseo de

dialogar con el mundo que se hizo patente en la *Gaudium et Spes* apuntan en la dirección de la participación de todos los afectados.

También la Iglesia impulsará mucho el diálogo con la ética si intenta hacer realidad el verdadero alcance del *ethos* católico, en el sentido más auténtico de católico, o sea universal, que quiere decir comprensivo, tolerante, dialogante, comunicativo (Aranguren).

Llama la atención que la Iglesia en la doctrina social -moral social- no sólo recurre a las ciencias humanas para resolver los conflictos, sino que reconoce incluso que no tiene soluciones propias y que incluso en distintas comunidades se puedan proponer soluciones diversas¹; ¿por qué esta apertura en las cuestiones sociales no se aplica en la moral en general?, ¿por qué no se reconoce alguna vez que no tenemos la solución en alguna cuestión moral fuera del ámbito de lo social?² El Concilio orientaba claramente hacia la participación y el diálogo entre los creyentes y con los no creyentes.

Y sobre todo, la Iglesia se abre al diálogo en la medida en que haga suyo el misterio de la encarnación, que en su relación con la ética puede llamarse inculturación. La encarnación –el Verbo se hizo

¹ “Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le es permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común” (GS 43 &3).

² “De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aún graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana...” (GS 43 &2).

carne- lleva consigo vivir de manera humana, en todo igual a nosotros, menos en el pecado. El conocer, el hablar, el sufrir, el disfrutar de la amistad, trabajar... todo como uno más. Este primer momento del acercamiento de Dios al hombre que supone la encarnación es muy sugerente para la ética cristiana, que no tiene por qué renunciar a saberse de origen divino, pero que habla, piensa, siente, anima, como uno más. Si la ética cristiana tiene un fundamento más sólido, mejores motivos, mayor capacidad de entrega y sacrificio, demuéstrela en su compromiso de cada día –ética vivida- y en sus argumentos –ética pensada- de manera que todos lo entiendan. El modelo cristiano no permite atajos: como Jesús, que “no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp 2, 6-8). La encarnación es el diálogo en su nivel más profundo: es ponerse en el lugar del otro³.

4. CUESTIONES SENSIBLES

Son varias las cuestiones especialmente sensibles en la relación entre ética y religión. Sin pretender ser exhaustivos, señalamos

³ Para no llamarse a engaño conviene advertir que la encarnación no se da mas que en el Verbo de Dios. Hablar de encarnación de la Iglesia o de los creyentes es una analogía engañosa porque nosotros somos carne y no hemos dejado nunca de serlo. Nosotros no tenemos que cambiar de condición, somos de condición humana y la carne es nuestro lugar, y la ética y la racionalidad humana, porque no tenemos otra, salvo la pequeña luz de la fe para quien la tenga. A veces ciertas concepciones de la fe dan la impresión de tener demasiadas prisas y ganas de pasar de largo de las exigencias de ser simplemente seres humanos. Desde que Dios se hizo hombre, esto es lo más grande y no hay nada mejor, y la humanidad el lugar del encuentro con Dios

las que parecen más importantes porque son decisivas para la posibilidad del entendimiento y diálogo. La importancia o no de la metafísica, el valor o no del recurso a la ley natural, si los valores se construyen, se descubren o se inventan, la universalidad e incondicionalidad de las obligaciones y normas morales, y sobre todo la autonomía, son todas ellas cuestiones fundamentales en ética que son dialogables con la religión.

Desde el punto de vista católico hay una larga tradición que une indisolublemente ética, metafísica y religión. El bien está en la realidad y lo podemos conocer, convirtiéndose así en norma de vida. Esta unidad está presente en la teología, pero también en la filosofía de Aranguren y de Zubiri. Pero de hecho en la filosofía actual es raro encontrar quien fundamente la moral en la metafísica.

Los acostumbrados a ese tipo de fundamentación dan a entender que si no fuera así la ética quedaría como en el aire, y como consecuencia no quedaría suficientemente justificados, por ejemplo los derechos humanos, que más que ser una exigencia de la realidad serían consecuencia de un consenso o poco más. Por eso hemos recordado cómo el cardenal Ratzinger (II. 5. b.) en el diálogo con Habermas recordaba que el ser humano por el mero hecho de pertenecer a la especie humana es sujeto de derechos por sí mismo, porque su existencia es portadora de valores y normas que se descubren, no se inventan.

Por otra parte no podemos decir que la ética discursiva no fundamente la moral o que deje los derechos humanos al albur de si

los interlocutores los inventan o no. Los derechos humanos son exigencia mínima a respetar, no porque sean fruto de ningún consenso, sino porque son condición del diálogo. Pero no se descubren desde la metafísica, sino desde el hecho del lenguaje.

También tienen dificultades las nociones de “naturaleza” y “ley natural”, que en otro tiempo fueron muy valiosas en ética, pero hoy tienen muy mala prensa (se ha usado la ley natural como ley positiva a veces y se ha abusado en su nombre) y desde la conocida acusación de “falacia naturalista” encajan difícilmente en la filosofía. Hemos visto cómo siguen siendo centrales en la última doctrina de la Iglesia –no en Vaticano II, sí en *Veritatis splendor* y *Fides et Ratio*-. Es lógico que Juan Pablo II, que tiene como misión principal de su ministerio conservar la sana doctrina, se aferre de alguna manera, cuando se dirige a los obispos de la Iglesia, a esquemas de pensamiento que han sido fecundos y seguros. Pero entre los teólogos, seguir aferrándose, como única alternativa, a filosofías ajenas al pensamiento contemporáneo es olvidar una parte importante de su tarea: hacer comprensible el evangelio a los hombres de nuestro tiempo. Quizá sus esfuerzos deberían ir en otra dirección, pues si en otro tiempo los conceptos de “naturaleza” y “ley natural” fueron fecundos en la ética filosófica y sirvieron de diálogo con la filosofía griega, ¿por qué no intentar hoy asumir de la filosofía contemporánea principios, esquemas o nociones que puedan servir de diálogo y avance para todos?

Y en íntima conexión con lo anterior está la cuestión de si los valores, y en definitiva las normas, se descubren, se construyen o se inventan. Objetivismo y subjetivismo son los extremos; primacía del objeto o del sujeto. La filosofía ha ido girando con el tiempo hacia el sujeto y eso en ética significa primacía de la libertad, la creatividad, la conciencia, el diálogo, la provisionalidad, la atención a lo particular, etc. En el fondo siempre tenemos la seguridad de que, piense lo que piense el sujeto, las piedras son malas para el estómago. Pero también es cierto que eso se puede descubrir analizando la naturaleza del estómago y la de la piedras, o poniendo en común la experiencia de los sujetos, sin que nadie sepa nada de estómagos o de piedras. No todo conocimiento es necesariamente deductivo.

Por otra parte mucha filosofía contemporánea afirma que el hombre no es naturaleza o no tiene naturaleza, sino que es historia y devenir.

Si partimos de la naturaleza de las cosas (ley natural) todo irá bien si el conocimiento es correcto (para ello deberá ser compartido) y la aplicación a la vida concreta (de los principios a los problemas) adecuada, pero ¿y si la naturaleza no es como parece, o alguien se erige en conocedor de la naturaleza humana auténtica –maestro- o deduce demasiado alegremente consecuencias y normas que no corresponden a la realidad? Por este camino se llega a la heteronomía con bastante facilidad porque la primacía del conocimiento acaba siendo primacía de los maestros.

Por otra parte si son los sujetos los que deciden y construyen habrá más autonomía, las convicciones serán más compartidas, pero también cabe preguntarse si se llegará a alguna conclusión o todo quedará en seguir dialogando. Y eso no tiene por qué significar que no se pueda conocer así la realidad o que se desentiendan de ella.

Reconocer el valor y las posibilidades del sujeto, sin olvidar que las cosas son como son, sugiere no ya el diálogo como posibilidad, sino como necesidad. En línea con el reconocimiento del sujeto a partir del Concilio Vaticano II se fue subrayando la ética de la responsabilidad, preferible a las ética del deber y de la ley; así como la necesidad de participación de todos en los distintos niveles de la vida de la Iglesia –colegialidad, laicos- también en el desarrollo de la doctrina moral.

Si pasamos a la cuestión de la universalidad, nos encontramos con que para que pueda haber obligaciones morales es imprescindible que lo sean para todos. Pero a la hora de la verdad las normas no tienen por qué ser exactamente las mismas, pues cada persona, o grupo, debe adaptar las obligaciones a su situación concreta.

Las religiones reveladas, seguras de la verdad de su revelación, a veces tienen la tentación de buscar en esa revelación incluso lo que podría ser descubrimiento humano, y a veces corren el riesgo de intentar extender las obligaciones y las normas de manera universal, dejando a un lado las particularidades. No es un comportamiento que tenga que ser así necesariamente, pero ocurre a veces.

Así se puede llegar a olvidar o no considerar suficientemente la situación concreta que vive la persona, que tiene mucho en común con la humanidad, pero también es alguien único.

Entre el relativismo más absoluto, la conocida como ética de situación y el olvido de la realidad moral, que es particular, hay muchas posibilidades intermedias. En los últimos tiempos la Iglesia parece especialmente sensible al relativismo, subjetivismo, etc., pero la solución no es el objetivismo o la imposición de normas inmutables y absolutas.

Y quizá la cuestión primordial y más sensible de todas sea la autonomía que es, en última instancia, indiscutible. Sólo una moral autónoma es digna del hombre. Esto no es discutible. Pero sí lo es el alcance de la misma y el modo de entenderla (participada, sostenida, independiente...).

5. EL DIÁLOGO

En la relación entre ética y religión nos parece especialmente importante determinar la posibilidad de diálogo entre ambas en este nuevo milenio. La conclusión es que no sólo es posible, sino más bien necesario.

A. MÁS QUE POSIBLE, ES NECESARIO

En sentido débil diálogo es hablar, intercambiar pareceres, y eso puede ocurrir siempre, aunque las posiciones sean extremas, pero eso sería demasiado poco en el caso de la ética y la religión. Afirmamos también la posibilidad de entendimiento, más allá incluso

del hecho de suavizar las aristas propias y ser comprensivo con las del otro. Y nos parece posible, también, escuchar, asumir las razones del otro y enriquecernos mutuamente en el intercambio.

En principio ya hemos afirmado que para la religión el diálogo es necesario para comprenderse mejor, para encontrar la necesaria mediación práxica de la fe y para ser comunicable a otros e invitarlos a creer y a ser felices.

Para la ética no es necesario el diálogo porque no pueda vivir sin él, pero sí es necesario que conozca y trate con la religión para tener una imagen más completa de sí misma y de la realidad, de sus límites y su posibilidades, de que al fin y al cabo la dimensión ética es una más –aunque especialmente importante– del ser humano.

Por otra parte, es muy bueno que ética y religión aborden juntas respetándose en su especificidad las cuestiones de justicia, libertad, responsabilidad, conciencia, sujeto, etc.

Y donde la colaboración entre ética y religión es absolutamente necesaria es ante las urgencias de una humanidad cada vez más globalizada y con gravísimos problemas morales que afectan incluso a la supervivencia: comida para todos, explotación, derechos humanos, conservación del medioambiente y un larguísimo etc. La ética puede abordarlos por su cuenta, la religión también, pero los problemas son tan graves y urgentes que es necesaria la colaboración.

La conocida como ética mundial no desconoce que es una cuestión ética, pero que las religiones pueden ayudar tanto, que son fácticamente necesarias en el diálogo planetario. Podemos decir,

pues, que si a nivel teórico no es estrictamente necesario en el lado de la ética, a nivel práctico sí.

Por parte de la religión la necesidad es absoluta, y viene regida no sólo por la filosofía, sino por la misma teología; por un hecho fundamental en la fe cristiana que es la encarnación. La fe se ha de vivir en este mundo y ha de iluminar los problemas de este mundo, y el ético no es de los menos importantes.

B. LOS LÍMITES DEL DIÁLOGO

Podemos decir que el diálogo tiene un límite por abajo, que es el límite de la justicia, en el sentido de que los derechos humanos (alimento, vivienda, trabajo, libertad civil y política, atención social), hoy generalmente aceptados, no se negocian. La dignidad de la persona, su valor absoluto, que no precio, no es discutible. Es la condición a priori de la posibilidad del diálogo, nos dice la ética discursiva.

Hay otros límites removibles como pueden ser, por parte del laicismo cierta “soberbia intelectual” desafiante, demasiado segura de que Dios no existe o no sirve para nada –como si lo conociera-, o que la religión es un invento humano, que tampoco es tan evidente como pudiera parecer.

Por parte de la Iglesia hay que reconocer, sobre todo en el Magisterio, cierto miedo, casi connatural, a lo nuevo, porque en ella es fundamental e irrenunciable la Tradición primera, la que procede de los apóstoles. Como también hay que reconocer ciertos enfrentamientos que luego se han juzgado desacertados (caso Galileo): hoy ningún teólogo se atrevería a decir que el que gira es el sol, o

que es imposible que el hombre sea resultado de la evolución. En ética y en moral también la Iglesia puede aprender, si deja el “no” para después de los análisis serios, acogedores, o si sólo dice “no” cuando no tenga más remedio.

De alguna manera todos los obstáculos para el diálogo pueden ser superados salvo uno que es intrínseco a la misma fe: la fe cristiana, por lo que tiene de sobrenatural, llega un momento en el que ya no puede dialogar. Lo experimentó San Pablo en sus propias carnes cuando, en un prodigio de habilidad dialéctica y de oratoria, empezó hablando a los atenienses del dios desconocido al que veneraban y “en el cual vivimos, nos movemos y existimos... como dicen vuestros poetas” (Hch 17, 24-31). Pero su “inculturación” llegó al límite evidente: hasta ahí todo bien, pero lo propio de la fe que predica es que Jesús ha resucitado, y eso rompe los esquemas de los atenienses y se acaban riendo de Pablo. La novedad cristiana es compatible, pero sólo hasta cierto punto.

El motivo es que la encarnación no es todo el misterio cristiano. Le falta la muerte y la resurrección. La sola encarnación no salva a nadie de nada, acompaña y consuela, que no es poco, pero no salva. La acción salvadora de Dios como Dios es la resurrección que empieza con Jesús y ha de llegar al mundo entero. Y eso pasa por la muerte. El hacerse hombre para el Verbo de Dios lleva consigo la obediencia hasta la muerte, y una muerte de cruz, que es la negación de la humanidad y la tremenda paradoja de que de esa entrega, difícilmente razonable, surge la vida nueva y sin límites. (La muerte y

resurrección de Jesús y lo afectado por ella es el contenido específico cristiano).

Esto hace que la fe cristiana se sepa en contradicción de alguna manera con las expectativas humanas –al menos las inmediatas-. Que en la entrega de sí mismo hasta el límite se encuentre la Vida, que en la obediencia a Dios se encuentre la Libertad, que el que da la vida la encuentra... es difícilmente comprensible fuera de la fe o de la referencia a Jesús muerto y resucitado. Siempre podrá intentarse racionalizarlo, explicarlo, testimoniario, y una vez adquirido en la fe se comprende bastante bien, pero sin fe es muy complicado. No obstante, puede ser objeto de conocimiento natural a través de la imagen del grano de trigo que sólo si muere da fruto, la madre que da la vida por su hijo, o los que dan la vida por el arte, la ciencia, etc.

Pero si la muerte puede ser, aunque sea difícilmente encajada en las expectativas humanas, lo que no tiene nada que ver con las posibilidades reales del hombre es la resurrección. El hombre puede pensar y desear vivir para siempre, puede soñar, pero que sea posible y real sólo es posible si Dios interviene en la historia como Dios. La utopía puede hacerse real, pero sólo como gracia, y aquí no cabe por parte del hombre más que callar y esperar.

Pero que el diálogo de la religión católica tenga un límite insuperable no quiere decir que no hay que hacer todos los esfuerzos posibles para dialogarlo todo, y mucho menos que justifique posturas de prepotencia o alejamiento. La encarnación –encuentro, diálogo,

humanización- es condición sin la que no es posible ni la muerte ni la resurrección, por tanto condición imprescindible de la divinización que propone la fe católica. Tampoco aquí hay confundirse con atajos o medias verdades.

C. SUPERAR EL DIÁLOGO

Con superar el diálogo quiero dar a entender dos cosas fundamentalmente. Primero, que no basta el diálogo ética-religión, si lo entendemos como la relación entre la filosofía occidental y la religión que corresponda. En un mundo globalizado hay que abrir mucho más la mesa de diálogo y salir de la óptica de este occidente superdesarrollado nuestro. Más allá del cristianismo y más allá de la modernidad y postmodernidad hay otras culturas y tradiciones éticas y religiosas que deben entrar en un diálogo intercultural; en un mundo globalizado todos son afectados e interlocutores.

Y, en segundo lugar, superar el diálogo es también, sin dejar de dialogar, caminar juntos: dialogar caminando o caminar dialogando. No basta pensar el diálogo en sentido débil. Cuando hablamos de diálogo parece como si diéramos por supuesto dos partes, dos interlocutores que se ponen a dialogar porque quieren, porque lo ven conveniente o necesario, y simplemente hablan. Pero en nuestro caso no se trata exactamente de eso. Se trata de escucharse y replicarse, pero buscando la verdad que no es posesión de nadie, sino fruto del diálogo si es correcto. Diálogo que es también mediación para el compromiso, para caminar juntos dando respuestas a los

problemas de la vida. Y diálogo que es necesario, porque no hay otro camino o alternativa posible.

Desde el principio entendimos la relación como apertura necesaria o por lo menos conveniente (II. 4. c.), y así lo hemos intentado hacer ver en las cuestiones de fondo, sobre todo en las cuestiones de la razón y la fe, la immanencia y trascendencia.

En la razón y la fe hablamos de circularidad porque cada una apoya y revitaliza a la otra. En la trascendencia e immanencia, como en lo natural y sobrenatural intentamos dejar claro que no estamos en dos mundos, ni en dos pisos, ni en dos esferas distintas sino que la trascendencia es inmanente y lo sobrenatural no deja de ser natural. La idea más apropiada es la de implicación, y la imagen apropiada es la del injerto. Los no creyentes puede que sólo vean una parte, la de la raíz y primera parte de la planta injertada que vivía e incluso daba algún fruto, pero poco comparado con el posible resultado final, si ha habido injerto. Los creyentes saben por qué los frutos son desproporcionados con la planta primera, pero no se les puede ocurrir prescindir de ella, pues ahí están sus raíces, la estructura que canaliza la savia.

La realidad es una y hay que afrontarla superando todo tipo de esquizofrenia. Todos tenemos un mismo origen y un mismo fin, no nos queda más que superar los enfrentamientos, reconocernos mutuamente, aprender y enseñarnos mutuamente lo que podamos y remar en el mismo barco. Y desde el punto de vista creyente no es correcto separar la felicidad humana de la voluntad de Dios como si

fueran contrarias. Lo que Dios quiere no es otra que hacer feliz al hombre, o mejor, hacer que el hombre elija y llegue a buen término; lo que Dios quiere no puede ser ajeno a la racionalidad, la autonomía y la felicidad humanas.

Por eso quizá convenga pensar en la superación de la ética y religión a través de la mística en los términos en los que lo propone

O. González de Cardedal:

Tomando el término en su nobilísimo sentido, diríamos que ética y religión sólo logran encontrarse y superar los conflictos recíprocos cuando una y otra, sin devaluarse, se desbordan hacia la "mística"; es decir, hasta aquella singular experiencia de Dios que él posibilita al *corazón* del hombre, dándosele a sentir como el Valor, la Verdad, el Amor supremos, anteriores y superiores a todo, desde los que vive y para los que vive el hombre; experiencia singular en la que el hombre se percibe a sí mismo como finitud radicada y abocada al amor y que lleva a reconocer a Dios como infinitud que funda nuestra finitud menesterosa, y como benevolencia suprema que acogiéndonos más allá de todo y a pesar de todo nos posibilita una "gloria" sin acabamiento.

Si el Misterio no termina en mística, el cristianismo está amenazado con quedarse en mera ética; si el Misterio no se manifiesta como fuerza intrahistórica, de carácter subversivo y crítico hacia una Plenitud de verdad, de justicia y amor siempre mayores, el cristianismo está amenazado con quedarse en magia o pervertirse en ideología. Por ello la respuesta que él ofrece va más allá de Job hasta llegar al destino de Jesús, quien no sólo nos dio su palabra sino su propia experiencia de Hijo, es decir, sus bienaventuranzas y el Espíritu Santo en su Iglesia. Aquellas impedirán reducir el Misterio a magia, o ser utilizado para apoyar intereses de otro orden que el religioso; éste, en cambio, impedirá reducir el evangelio a mera ética o acción intrahistórica⁴.

⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión...*, 206.

La palabra “mística” a veces suscita recelos. No es quizá otra cosa que la religión en su pureza original, sin adherencias extrañas de poder y de falsas seguridades, sin manipulación del Totalmente Otro, sin cerrarse a intereses mezquinos o sin caer presa de ritualismos y rutinas. La religión –interioridad y misterio- es abrirse reconociendo y respondiendo al Amor Originario y darse en oblación, que se concreta en el compromiso ético, en el perdón y la misericordia, en la invocación y la alabanza.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1. A. LIBROS

ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958
(Citamos la edición Alianza, 1983³).

- *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967.

- *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987.

CORTINA, A., *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985.

- *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986
(Citamos por la edición de 1994⁴).

- *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

- *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

- *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.

- *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Alauda-Anaya, 2000⁴.

- *Alianza y contrato. Política, ética, religión*, Madrid, Trotta, 2001.

CORTINA, A., y MARTÍNEZ, E., *Ética*, Madrid, Akal, 1996.

GUISAN, E., *Los presupuestos de la falacia naturalista*, Santiago de Compostela, Universidad, 1981.

- *Ética sin religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

- *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1986.

- *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990.

- *La ética mira a la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1992.

- *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ética*, Barcelona, Crítica, 1979².

VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Madrid, PS: I. *Moral fundamental personalista*, 1974; II. *Ética de la persona*, 1977; III. *Moral social*, 1979.

- *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984.
 - *El camino de la ética cristiana*, Estella (Navarra) y Madrid, Verbo Divino y Paulinas, 1985.
 - *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.
 - (dir.) *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.
 - *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica "Veritatis splendor"*, Madrid, PPC, 1994.
 - *Ética civil y moral cristiana*, Madrid, San Pablo, 1995.
 - *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- YURRE, G. R. de, *Ética*, Vitoria, Eset, 1969³.
- , *Filosofía Social*, Vitoria, Eset, 1966³.

1. B. ARTÍCULOS Y COLABORACIONES

- ARANGUREN, J. L. L, "El ethos católico en la sociedad actual" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 31-33.
- "La ética y la religión" en *Vida Nueva*, n. 1827 (1992) 39.
 - "Ética y cristianismo" en VV. AA., *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994, 11-17.
- CORTINA, A., "Racionalidad y fe religiosa" en *Iglesia Viva* 87/88 (1980) 297-325.
- "¿Puede haber un discurso racional de Dios?" en *Communio* IV (1981) 394-415.
 - "Fundamentar la moral" en *Iglesia Viva* 102 (1982) 605-631.
 - "Moral civil en nuestra sociedad democrática" en *Razón y fe* 212 (1985) 353-363.

-
- “La ética discursiva” en CAMPS, V. (ed.) *Historia de la ética. Vol. III: La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, 533-576.
 - “La ética humana: ¿autonomía – heteronomía – teonomía?” en *Revista Española de Teología*, 50 (1990) 257-268.
 - “¿Qué es lo moral?” en *Iglesia viva*, 155 (1991) 447-456.
 - “Moral creyente y moral laica: implicaciones y desmarques” en *Sal Terrae* 79 (Julio-Agosto, 1991) 531-540.
 - “Ética filosófica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 145-166.
 - “Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos” en *Iglesia viva*, 168 (1993) 527-534.
 - “Modelos éticos y fundamentación ética” en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 41-56.
 - “Ética civil y ética religiosa” en VV. AA., *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994, 63-74.
 - “Razón práctica” en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 327-375.
 - “¿Existen valores morales absolutos?” en *Iglesia viva*, 171 (1994) 235-245.
 - “La ética cívica como ética de mínimos” en NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, 1996, 89-100.
 - “Ética (Fundamentación de la)” en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 445-453.
 - “Religión y ética civil” en *Iglesia Viva* 187 (1997) 63-73.
- GUISAN, E., “Introducción” en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 5-16.
- “Sentimiento moral” en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 377-409.

- VIDAL, M., "Especificidad de la ética cristiana" en ROSSI, L. y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1320-1329.
- "La Fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad" en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 183-210.
 - "La ética civil, riqueza social y justificación de la convivencia pluralista" en *Moralía* 5 (1983) 89-113.
 - "Ética civil y sociedad democrática" en *Razón y Fe* 209 (1984) 575-585.
 - "La ética cristiana en la nueva situación española" en *Carthaginensis* 3 (1987) 3-12, resumido en *Selecciones de Teología* 28 (1989) 51-55.
 - "La moral pública en el contexto de la Ética Civil" en *Sal Terrae* 78 (1990) 501-511.
 - "Claves de lectura del documento episcopal "La verdad os hará libres" en *Razón y fe* 223 (1991) 65-81.
 - "La moral cristiana hoy" en *Iglesia viva*, 155 (1991) 507-519.
 - "La ética cristiana en la nueva situación española" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio, 1991) 63-74.
 - "Fundamentación de la ética teológica" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 233-251.
 - "¿Legalismo o discernimiento del bien moral?" en *Iglesia viva*, 171 (1994) 247-269.
 - "La ética teológica en España" en *Isegoría* 10 (1994) 149-157.
 - "La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal. La restauración del neotomismo en la doctrina moral católica" en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Barcelona, Herder, 1995, 277-304.
 - "Rasgos de la Teología Moral del año 2000" en *Moralía* 20 (1997) 93-106.
 - "Por qué he escrito una 'Nueva' Moral Fundamental" en *Moralía* 23 (2000) 513-526.

- "Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar" en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 35-53.

2. OTROS AUTORES

2. A. LIBROS

- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- *Cristología y Antropología*, Madrid, Cristiandad, 1973.
- ALÍ, TARIQ, *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihads y modernidad*, Madrid, Alianza, 2002.
- ARDUSSO, F., *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, San Pablo, 1998.
- BARBOUR, IAN G., *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004.
- BENNÀSSAR, B., *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- BENT, CH. N., *El movimiento de la muerte de Dios. Un estudio de G. Vahanian, W. Hamilton, P. Van Buren, T. J. J. Altizer*, Santander, Sal Terrae, 1969.
- BENZO, M., *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- BÖCKLE, F. Y OTROS, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971.
- BOFF, L., *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001.
- BONETE, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Éticas Contemporáneas*, Madrid, Tecnos, 1990.
- *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

- BONHOEFFER, D., *Ética. Edición y traducción de Lluís Duch*, Trotta, Madrid, 2000.
- *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999.
- CAMPS, V., *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1968.
- *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983
- *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- *El malestar de la vida pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996.
- CAMPS, V, O. GUARIGLIA, F. SALMERÓN y otros, *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- CASTILLO, J. M., *Dios y nuestra felicidad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- COFRECES MERINO, E. y R. GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona, EUNSA, 1998.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad os hará libres. Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad (20-XI-1990)*, Madrid, EDICE, 1990.
- *Moral y sociedad democrática. Instrucción pastoral de la LXV asamblea plenaria de la CEE (14 de febrero de 1996)*, Madrid, EDICE, 1996.
- CORDERO, J., *Ética y sociedad*, Salamanca, San Esteban, 1981.
- DERRIDA, J., G. VATTIMO y E. TRÍAS (eds.), *La religión*, Madrid, PPC, 1996.
- DÍAZ, C., *Ilustración y religión (al filo del bimilenio)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1991.
- DUSSEL, E., *Ética comunitaria*, Madrid, Paulinas, 1986.
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

- ECO, U. Y C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?. Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Madrid, Temas de hoy, 1997.
- EGIDO SERRANO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología*, Madrid, Trotta, 2004.
- FERRY, L., *El hombre Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- FINANCE, J. de, *Étique général*, Roma, Universidad Gregoriana, 1967.
- FISHER, M. P., *Religiones en el siglo XXI*, Madrid, Akal, 2003.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., *Teología moral fundamental*, Madrid, BAC, 1994.
- FLORES D'ARCAIS, P., *El Desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona, Anagrama, 1994. (Original, *Etica senza fede*, Turín, 1992).
- FRAIJÓ, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004.
- FRAIJÓ, M. y J. MASIÁ (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993.
- GARCÍA-CANO LIZCANO, A., *Para leer y comprender la encíclica 'Fides et ratio' del Papa Juan Pablo II sobre las relaciones entre la fe y la razón*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, s. a.
- GAUCHET, M., *La religión en la democracia*, Barcelona, El Cobre, 2003.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de occidente, 1969.
- *Metafísica trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
 - *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.
 - *La entraña humanista del cristianismo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1987.
 - *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación SM, 1991.

- GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C., *Ética y Religión. Una relación problemática*, Santander, Sal Terrae, 1995.
- GONZÁLEZ BLASCO, P., y J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, Fundación Santa María, 1992.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid, Cristiandad, 1977.
- *Historia, hombres, Dios*, Madrid, Cristiandad, 2005.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Cristianismo y secularización*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La difícil laicidad*, Barcelona, Cometa, 2005.
- GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 2002.
- GUTIERREZ, G., *Ética y decisión moral*, Madrid, Síntesis, 2000.
- HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. 3 vols.*, Barcelona, Herder, 1981.
- *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*, Barcelona, Herder, 1995.
- *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, Madrid, PPC, 1995.
- HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- HOLLOWAY, R., *Una moral sin Dios. Hacia una ética desvinculada de la religión*, Barcelona, Alba, 2002.
- HORTELANO, A., *Problemas Actuales de moral. III: Ética y religión*, Salamanca, Sígueme, 1984.

- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985.
- INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981.
- JUAN PABLO II, *Encíclica "Veritatis splendor", sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice, 1993.
- *Encíclica Fides et ratio sobre las relaciones entre Fe y Razón*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice, 1998.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos, 1985.
- KÜNG, H., *Ser Cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977.
- *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979.
 - *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991.
 - *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Herder, 2002.
- LATOURELLE, R., *Teología de la revelación*, Salamanca, Sígueme, 1979⁴.
- LEONARD, A., *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Madrid, BAC, 1997.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *La ética cristiana ¿fe o razón?, discusiones en torno a su fundamento*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid, Paulinas, 1990.
 - *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, Paulinas, 1991.
 - *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003.

- LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, EPESA, 1967².
- LUCAS, J. de S., *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- MARDONES, J. M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y a religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- *Recuperar la justicia. Religión y política en la sociedad laica*, Santander, Sal Terrae, 2005.
- MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, Madrid, Alianza, 1995.
- MARINA, J. A., *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- MARTÍN PINDADO, V. (coord.), *El hecho religioso*, Madrid, CCS, 1995.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- *La Iglesia ante el año 2000. Del miedo a la esperanza...*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1990.
- *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993.
- *El cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid, PPC, 1996.
- MENÉNDEZ UREÑA, E., *Ética y modernidad*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984.
- MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Barcelona, Herder 1995.
- MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977.
- *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- MUGUERZA, J. y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
- MURILLO, I. (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 2004
- NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2004.

- NINO, C. S., *Ética y Derechos humanos: un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel 1989.
- OVIEDO TORRÓ, L., *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia, Facultad de Teología, 1990.
- PAREDES MUÑOZ, J. A., *El diálogo fe-cultura en el siglo XXI*, Málaga, Universidad, 2003.
- PÉREZ-DELGADO, E., *Psicología, ética y religión: ¿ética versus religión?*, Madrid, Siglo XXI de España, 1995.
- PIENDA, J. A. de la, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- PIÉTRI, G., *El catolicismo desafiado por la democracia*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- POLKINGORNE, J., *Ciencia y teología. Una introducción*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- REVILLA CUÑADO, A., *A vueltas con lo religioso*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.
- RICKEN, F., *Ética general*, Barcelona, Herder, 1987.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, Madrid, BAC, 2001.
- RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995.
- SÁDABA, J. *Diccionario de Ética*, Barcelona, Planeta, 1997.
- *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1999.
- *Principios de bioética laica*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1984.
- SAVATER, F., *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982.

-
- *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.
 - *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.
 - *Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad del legado de Moisés*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.
- SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, 1989.
- SESBOÜÉ, B., *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2004.
- SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- SIMON, R., *Moral*, Barcelona, Herder, 1981⁴
- TAMAYO ACOSTA, J. J., *A las puertas del siglo XXI: Cambios históricos y propuestas éticas*, Málaga, Manantial, 1998.
- (coord.), *El cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo*, Valladolid, Universidad, 2003.
 - (dir.) *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dykinson, 2003.
 - *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004.
- TEJERÍNA ARIAS, G., (ed.), *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2003.
- THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.
- TORRE, F. J. de la, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987.
- *La democracia en la Iglesia*, Madrid, SM, 1995.
- TRÍAS, E., *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza & Janes, 2000.

- *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino, 2001.
- TYLOR, Ch. *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- VALADIER, P., *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, PPC, 2001.
- VALCÁRCEL, A., *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
- *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*, Oviedo, Nobel, 1996.
- VIDAL, C., *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid, Espasa, 2002.
- VV. AA., *El mundo de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1985.
- *Ética y sociedad. Homenaje a Gregorio Rodríguez de Yurre*, Vitoria, Eset, 1989.
- *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994.
- *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María y PPC, 2001.
- WEISSMAHR, B., *Teología natural*, Barcelona, Herder, 1986.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985².

2. B. ARTÍCULOS Y COLABORACIONES

- ALFARO, J., "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural" en *Gregorianum*, 38 (1957) 5-50.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., "La teología americana de la 'muerte de Dios'", en VV. AA., *Dios-Ateísmo. III semana de teología Universidad de Deusto*, Bilbao, Mensajero, 1968, 299-374.
- AMOR PAN, J. R. y V. M. GALLARDO, "Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso" en *Compostelanum* 44 (1999) 267-306.

- ANDONEGUI, J., "Los católicos ante la ética moderna" en *Lumen*, 47 (1998), 297-325 y 403-438.
- APEL, K-O, "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación" en *Isegoría* 11 (1995) 108-125.
- "Ética del discurso" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 4461-468.
- ARNTZ, J., "Concepto de derecho natural dentro del tomismo" en BÖCKLE, F. y otros, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971, 82-112.
- "¿Ateísmo en nombre del hombre"? en *Concilium* 16 (1966) 224-230.
- ARTADI, J. M., "Religión y moral: variaciones sobre un tema del profesor Gómez Caffarena" en FRAIJÓ, M. y J. MASIÁ (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, UPCO, 1995, 355-375.
- AUER, A., "¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía "éticamente habitable"?" en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Barcelona, Herder 1995, 335-357.
- BASTIANEL, S., "Autonomía y teonomía" en VV. AA. *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 120-135.
- BATTISTA MONDIN, X., "La teología de la muerte de Dios", en VV. AA. *Movimientos teológicos secularizantes*, Madrid, BAC, 1973.
- BEINERT, W., "Diálogo y obediencia en la Iglesia" en *Selecciones de Teología* 39 (2000) 61-70.
- BERMEJO, D., "Postmodernidad y ética" en *Lumen* 50 (2001) 237-253.
- BILBAO ALBERDI, G., "Abajamiento y gloria: Ética civil y cristianismo en diálogo" en *Frontera* 8 (1998) 35-57.
- BLÁQUEZ, F., "José Luís L. Aranguren: ensayo bibliográfico" en MUGERZA, J., F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 449-484.

- BÖCKLE, F., "Creer y actuar" en VV. AA., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Vol. V*, Madrid, Cristiandad, 1984, 23-108.
- "Moral autónoma y existencia de la revelación" en *Proyección* 32 (1985) 83-95.
 - "La relación entre ética teológica y ciencias naturales" en *Moralia* 11 (1989) 315-330.
- BOFF, L., "Hacia una ética planetaria desde el gran Sur" en TAMAYO, J. J. (dir.) *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dykinson, 2003, 239-256.
- BONETE, E., "Éticas cerradas a la religión en la filosofía española contemporánea" en *Vida Nueva*, n. 1798 (1991) 20.
- "Éticas abiertas a la religión" en *Vida Nueva*, n. 1799 (1991) 21.
- BOUHDIBA, A., "Reflexiones sobre la ética islámica" en *Iglesia viva*, 168 (1993) 499-505.
- CAMACHO, F., "Ética, utopía y bienaventuranzas" en VV. AA., *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994, 117-136.
- CAMACHO, I., "Los cristianos y la "Ética mínima" en la vida política" en *Sal Terrae* 80 (1992) 517-529.
- CAMPS, V., "Los contenidos de la ética civil" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio, 1991) 43-50.
- "Virtualidades de una ética civil" en *Iglesia viva*, 155 (1991) 457-464.
 - "La Desmoralización de la vida pública" en NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, 1996, 61-72.
 - "Religión y liberalismo" en QUINZÁ LLEÓ, X. Y J. J. ALEMANY BRIZ (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, Madrid, UPCO, 1999, 209-221
 - "Las religiones y la ética universal" en XIX Congreso de Teología, *El cristianismo ante el siglo XXI*, Madrid, Evangelio y Liberación, 2000, 95-102.

- CARBALLADA, R. de L., "¿Un nuevo camino en las relaciones fe y razón?. A propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*" en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 579-590, 667-681.
- CASTILLO, J. M., "La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX" en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 139-160.
- CHIAVACCI, E., "Ley natural" en ROSSI, L. y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 558-567.
- "Ley natural" en VV. AA. *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 1013-1028.
 - "Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza" en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Barcelona, Herder 1995, 125-136.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "La vocación eclesial del teólogo" en *Ecclesia* 2.483 (1990) 20-30.
- CONILL, J., "Ética y modernidad" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 85-100.
- "El relativismo moral contemporáneo" en *Iglesia viva*, 171 (1994) 223-233.
- CONSOLI, S., "Religión y moral" en VV. AA. *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 1600-1612.
- DELFOR MANDRIONI, H., "Religión, ética y estética" en GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, 195-209.
- DÍAZ, C., "Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio, 1991) 27-41.
- "Del personalismo procedimental al personalismo comunitario" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa*

en diálogo con la ética civil, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 101-127.

DÍAZ, C. y M. MORENO VILLA, "Autonomía y heteronomía" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo 1997, 120-125.

DOMINGO, A., "Felicidad" en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 101-153.

DOMINGO MORATALLA, A. y B. BENÀSSAR, "Ética Civil" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 269-292.

DUCH, L., "El cristianismo: las dificultades del diálogo" en *Iglesia viva*, 168 (1993) 515-525.

DUSSEL, E., "¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales?" en *Concilium* 170 (1981) 515-525.

- "Ética de la liberación desde las/os pobres y excluidas/os" en VV. AA., *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994, 75-100.

- "Ética de la liberación" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 453-461.

ELIZARI, "Ley civil y ley moral según el Magisterio" en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro 2003, 413-430.

ESPINOSA ANTÓN, F. J., "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", en A. HERNÁNDEZ y F. J. ESPINOSA (coord.), *Razón, Persona y Política. Algunas perspectivas filosóficas*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 1996.

- "La racionalidad de los sentimientos morales" en J. CARVAJAL (coord.), *El porvenir de la razón*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, 119-126.

- ESTÉBANEZ, E. G., "Autonomía del hombre y quehacer ético" en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, PS, 1981, 153-166.
- "¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales?" en *Concilium* 170 (1981) 515-525.
- ESTRUCH, J., "Religiosidad, cambios sociales y culturales en la España actual" en *Iglesia viva*, 187 (1997) 21-31.
- FERRERO, F., "Metodología de las ciencias morales" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 221-232.
- FINANCE, J. de, "Ateísmo y problema moral" en VV. AA., *El Ateísmo contemporáneo. Vol. III: El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1971, 335-377.
- "Autonomie et Théonomie" en *Gregorianum* 56 (1975) 207-235.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., "Ética y fe cristiana" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 183-210.
- "(Im)posibilidad del diálogo religioso e interculturalidad" en TEJERÍNA ARIAS, G., *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2003, 243-262.
- FRAIJÓ, M., "Racionalidad de las convicciones religiosas" en GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, 161-177.
- "De la sobriedad ética a la esperanza religiosa" en *Isegoría* 10 (1994) 65-84.
- FRANCO, R., "Aproximaciones al fundamentalismo católico" en *Estudios Eclesiásticos* 68 (1993) 243-257.
- "Splendor veritatis: el retorno de la escolástica" en *Iglesia viva*, 171 (1994) 269-286.
- GARCÍA, V., "Bibliografía de Marciano Vidal" en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro 2003, 63-106.

-
- “Los derechos humanos interpelan a la Iglesia” en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro 2003, 819-837.
 - GARCÍA LÓPEZ, J., “La filosofía del ser en la Fides et Ratio” en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 579-590.
 - GARCÍA MARZÁ, D., “Deber” en A. CORTINA (dir.) *10 palabras clave en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 71-99.
 - GELABERT, M., “Radicalidad evangélica y fundamentalismo religioso” en TEJERÍNA ARIAS, G., *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2003, 195-227.
 - GIMBERNAT, J. A., “Religión (Crítica de la)” en FLORISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1137-1144.
 - GOFFI, T., “Secularización” en ROSSI, L. y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 991-1004.
 - GÓMEZ CAFFARENA, J., “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la Ética* Vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, 282-344.
 - “Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la ética” en *Razón y fe* 220 (1989) 481-498.
 - “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?” en MUGERZA, J., F. QUESADA, y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 187-199.
 - “El teísmo moral en la tercera Crítica kantiana” en *Miscelánea Comillas*, 49 (1991) 3-22.
 - “Persona y ética teológica” en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 167-183.

-
- "Religión y ética" en *Isegoría* 15 (1997) 227-269.
 - "Actitud ética y fe en Dios" en ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005, 213-227.
- GÓMEZ MIER, V., "Quehaceres de las éticas teológicas del siglo XXI" en *Moralia* 23 (2000) 91-96
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C., "Kolakowski y la religión: reflexiones sobre un tema de Dostoievski" en *Pensamiento* 46 (1990) 201-224.
- "Problemas éticos en la religión" en GUARIGLIA, O. (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996, 171-187.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., "Postmodernidad" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 967-973.
- "Reflexiones actuales sobre el derecho natural" en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 341-356.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Evangelio de Dios y humanidad del hombre" en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao, Universidad de Deusto-Mensajero, 1989, 49
- "Navegar es necesario – vivir no es necesario". Reflexiones sobre el sentido de la ética" en *Salmanticensis*, 43 (1996) 365-394.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., "Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Cuando el pueblo de Dios tenía voz y voto" en *Sal Terrae* 84 (1996) 97-106.
- GONZÁLEZ VILLA, T., "Ética común en una sociedad pluralista" en *Teología y catequesis* 39 (1991) 211-229.
- "Planteamiento general del problema. Fe, ética y política" en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 283-299.

- HÄRING, B., "Magisterio" en ROSSI, L. y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 600-611.
- "El desarrollo de la vida cristiana" en VV. AA., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Vol. V*, Madrid, Cristianidad, 1984, 207-277.
- HERNANDO, B. M., "El Desafío de la cultura a la Iglesia" en *Sal Terrae* 78 (1990) 29-38.
- HERRÁEZ VEGAS, F., "Inculturación de la fe cristiana" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 153-159.
- HIDALGO TUÑÓN, A., "Principios filosóficos y culturales en una sociedad pluralista" en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 129-156.
- HIGUERA, G., "Aportaciones de la ética evangélica a una ética civil" en *Sal Terrae* 73 (1985) 815-823.
- "Ética – Ecología – Fe. Planteamiento de una interrelación" en *Sal Terrae* 78 (1990) 525-536.
- KÜNG, H., "Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial" en *Isegoría*, 10 (1994) 22-42.
- LABOA, J. M., "Teólogo bajo sospecha" en *Sal Terrae* 84 (1996) 107-116.
- LADARIA, L., "Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro" en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao, Universidad de Deusto-Mensajero, 1989, 53-79.
- LAGE, F., "Moral y religión: posibilidades y expectativas" en *Moralía* 23 (2000) 391-410.
- LAHIDALGA, J. M., "La Encíclica "Fides et Ratio" en reflexiones de un teólogo moralista" en *Lumen* 48 (1999) 119-144.
- LOBO, J. A., "La 'Veritatis Splendor' y la ética civil" en *Moralía* 17 (1994) 93-106.

- LOIS, J., "Presencia pública del hecho cristiano en una sociedad democrática y plural" en ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005, 343-366.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., "Cultura (y moral)" en ROSSI, L. y A. VALSECCI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1287-1297.
- "Especificidad de la moral cristiana" en *Sal Terrae* 78 (1990) 487-499.
 - "Magisterio eclesiástico y moral" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 205- 220.
 - "Moral Cristiana y ética civil. Relaciones y posibles conflictos" en *Proyección* 41 (1994) 305-314.
 - "Ética y moral" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 479-484.
 - "Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy" en VV. AA., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María-PPC, 2001.
 - "La moral cristiana en un mundo pluralista" en RUBIO, M., V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 933-951.
- MAC CORMICK, R., "¿Se puede disentir en teología moral?" en *Selecciones de Teología* 28 (1989) 245-255.
- MARDONES, J. M., "Dimensiones del rearme moral en una sociedad en crisis" en *Sal Terrae* 73 (1985) 773-788.
- "El magisterio como poder" en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 161-183.
 - "Neoconservadurismo moral: el abuso de la Ética por el sistema" en *Sal Terrae* 78 (1990) 513-524.
 - "Secularización" en GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, 107-122.

-
- "Ética civil y religión" en *Isegoría* 10 (1994) 133-139.
 - "Religión, tolerancia y humanismo" en *Iglesia viva*, 187 (1997) 43-47.
 - "Modernidad" en MARDONES, J. M. (ed.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.
- MARTÍ, C., *Del "Syllabus" al Vaticano II*, Madrid, Fundación Santa María, 1995.
- MARTÍN VELASCO, J., "Religión y moral" en ROSSI, L., y A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1978³, 1458-1468.
- "Religión y moral" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 185-203.
 - "Religión y moral" en *Isegoría* 10 (1994) 43-64.
 - "La religión en la construcción de la tolerancia y del nuevo humanismo" en *Iglesia viva*, 187 (1997) 21-42.
- MARTÍNEZ CORTÈS, J., "Secularización" en FLORISTÁN, C y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1281-1289.
- MARTÍNEZ GORDO, J., "Ética laica, fundamentalismo religioso y modernidad" en *Iglesia viva*, 171 (1994) 287-297.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. G., "Reflexiones sobre la moral cívica democrática" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio, 1991) 11-25.
- MATE, R., "Ilustración" en FLORISTÁN, C y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 602-611.
- MAYORAL CORTÉS V., "Laicismo y confesionalismo. El debate actual" en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 17-34.
- MELSEN, A. G. M. van, "Naturaleza y moral" en BÖCKLE, F. y otros, *El derecho natural*, Barcelona, Herder, 1971, 59-81.

- MERKS, K. W., "Moral autónoma" en MIETH, D. (dir.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego?. Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Barcelona, Herder, 1995, 29-52.
- MIRET MAGDALENA, E., "Religión y sociedad pluralista" en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 113-127.
- "Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal" en VV. AA., *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de teología, 8-13 septiembre, 1993*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1994, 101-116.
- MORENO, M., "Moral autónoma y ética de la fe" en *Proyección* 36 (1989) 199-214.
- MORENO REJÓN, F., "Ética de Liberación" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 253-267.
- "Moral fundamental en la teología de la liberación", en ELLACURÍA, I., y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1994², I: 273-286.
- MORENO VILLA, M., "Filosofía de la liberación" en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 552-561.
- MUGUERZA, J., "Ética y teología después de la muerte de Dios: ¿Bloch o Horkheimer?" en *Sistema* 36 (1980) 19-38.
- "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia" en *Sistema* 70 (1986) 27-40.
- "Un contrapunto ético: la moral ciudadana de los ochenta" en *Arbor* 128 (1987) 231-258.
- "Kant y el sueño de la razón" en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 9-36.
- NOVELLA SUÁREZ, J., "Ética Cívica y sociedad pluralista" en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 45-52.

- ONAINDÍA, M., "Punto de vista de un no creyente" en *Lumen* 32 (1983) 131-143.
- OTAOLA, J., "Ilustración y ética civil" en *Claves de la razón práctica* 51 (1995) 62-65.
- PALACIOS, J. M., "El concepto ético de autonomía" en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (coord.), *Ética Y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O. P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, 177-186.
- PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO, "Principios de una ética mundial" en *Isegoría*, 10 (1994) 7-21.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., "Sobre el fundamento de los derechos humanos: un problema de Moral y Derecho" en *Anthropos* 96 (1989) 45-51.
- PÉREZ DÍAZ, V., "La sociedad civil y la religión: Acotaciones para una discusión general y con referencia al caso español" en *Iglesia Viva*, 187 (1997) 11-19.
- PICORNELL, D., "La Teología moral en diálogo con la filosofía" en RUBIO, M., V. GARCÍA, y V. GÓMEZ MIER, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 897-913.
- "La relación entre teología moral y la filosofía. Estado de la cuestión", *Moralia* 27 (2004) 147-166.
- PODGA, F., "Principales propuestas de la moral fundamental postconciliar" en *Moralia* 23 (2000) 481-492.
- QUINTANILLA, M. A., "Ética laica y educación cívica" en VV. AA., *Ética laica y sociedad pluralista*, Madrid, Editorial Popular, 1993, 77-94.
- RATZINGER, J., "Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et Ratio*" en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 141-161.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., "Crítica de la Ética civil" en *Diálogo Filosófico* 35 (1996) 217-228.

-
- "Ética cristiana y ética racional" en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 191-211.
 - "La reivindicación de la razón humana en la encíclica *Fides et Ratio*" en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 331-338.
 - "Encuentro con Dios y ética cristiana" en GALINDO GARCÍA, A. y J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2003, 57-73.
- ROMERALES, E., "¿El único fundamento posible de la ética?" en *Isegoría* 10 (1994) 140-149.
- ROVIRA, J. M., "Significación histórica del Vaticano II" en FLORISTÁN, C., y J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, Cristiandad, 1985, 17-46.
- RUBIO, M., "El contexto de la Modernidad y de la Postmodernidad" en VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 107-144.
- "Hermenéutica de la crisis de la ética actual" en *Moralía* 23 (2000) 151-172.
- RUBIO CARRACEDO, J., "La irrenunciable autonomía" en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 51-72.
- "Educación moral" en M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 293-313.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., "Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 20-39.
- SÁDABA, J., "¿Qué debe la ética a la religión?" en NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, 1996, 35-47.
- SÁNCHEZ OROZCO, P., "Moral y ética: dos tipos de normatividad. Una distinción necesaria", en CARVAJAL, J., *El porvenir de la razón* (coord.), Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, 109-117.

- SÁNCHEZ RON, J. M., "La ética del científico, ¿conveniencia o convicción?" en *Sistema* 85 (1988) 45-61.
- SANCHÍS, A., "El Magisterio eclesiástico y la interpretación ética de lo humano" en VV. AA., *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Salamanca, Sígueme, 1987, 257-266.
- SAYÉS, J. A., "La autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural" en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao, Universidad de Deusto- Mensajero, 1989, 465-494.
- SCHINDLER, D. L., "Superando la separación entre fe y razón. La relación circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional del conocimiento (filosófico)" en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 365-391.
- SEBASTIÁN, F., "Moral Cristiana y pluralismo moral" en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Madrid, Rialp, 1998, 217-231.
- SIMON REY, D., "De la posibilidad de una fundamentación y justificación racional de los enunciados éticos" en VV. AA., *Ética y sociedad. Homenaje a Gregorio Rodríguez de Yurre*, Vitoria, Eset, 1989, 69-133.
- TARANCÓN, V. E., "La ética civil" en *Vida Nueva*, 1768 (15/XII/90) 9.
- "Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular" en *Documentación social*, 83 (Abril-Junio, 1991) 97-111.
- THEOBALD, CH., "El discurso 'definitivo' del magisterio. ¿Por qué temer una recepción creativa?" en *Concilium* 279 (1999) 89-100.
- THIEBAUT, C., "Morales mínimas" en *Razón y fe* 218 (1988), 199-207.
- "Cruces y caras de la ética civil" en *Iglesia Viva* 187 (1997) 49-61.
- TIRADO SAN JUAN, V. M., "Algunas consideraciones sobre la encíclica *Fides et Ratio* desde la perspectiva de la filosofía actual" en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 503-510.

- TORRES QUEIRUGA, A., "Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri" en LERA, J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro S. J. en su 75 cumpleaños*, Bilbao, Universidad de Deusto- Mensajero, 1989, 141-171.
- "Revelación" en FLORISTÁN, C y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1216-1232.
 - "¿Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de revelación" en *Sal Terrae* 82 (1994) 331-347.
 - "La razón teológica en diálogo con la cultura" en *Iglesia Viva*, 192 (1997) 93-118.
 - "Magisterio, Teología y Pueblo" en VV. AA., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, Fundación Santa María y PPC, 2001, 99-135.
 - "Moral y religión: de la moral religiosa a la visión religiosa de la moral" en *Selecciones de teología* 44 (2005) 83-92.
- VALDECANTOS, A., "Ética autónoma y ética heterónoma" en TAMAYO, J. J. (dir.) *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dykinson, 2003, 33-60.
- VELASCO, D., "Presupuestos éticos para una sociedad plural" en GALINDO GARCÍA, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, 163-181.
- "La desconfianza del mundo secular ante las aportaciones religiosas" en *Iglesia viva*, 168 (1993) 473-486.
 - "La aportación de la sociedad civil a la regeneración ética de la Iglesia", *Frontera* 8 (1998) 25-33.
- VELASCO, R., "Magisterio" en FLORISTÁN, C. Y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 738-753.
- WALDENFELS, J., "Infalible. Reflexiones sobre la obligatoriedad de las enseñanzas de la Iglesia" en *Selecciones de Teología* 36 (1997) 131-140.