

Moral y religión

De la moral religiosa a la vivencia religiosa de la moral*

**Andrés Torres Queiruga,
Facultad de Filosofía,
Santiago de Compostela**

1. El problema

La moral y la religión aparecen siempre juntas en la historia humana, pero nunca sin conflictos¹. La unión tiende a convertirse en confusión en las épocas más pacíficas y en el dominio de una sobre otra en los tiempos de crisis. Hubo etapas en las que la religión absorbió a la moral, que de ese modo se convertía en una simple manifestación suya, totalmente sometida a sus dictados. En otras, la relación se invierte, y la moral tiende a erigirse en señora absoluta, de suerte que la religión sería una simple consecuencia suya, cuando no un puro resto histórico. De “vástago parricida” habla un autor reciente², sosteniendo la tesis de que la moral, nacida históricamente dentro de la religión, se ha convertido hoy —gracias a su capacidad de universalidad y control crítico— en el criterio de su validez y legitimidad, con evidente tendencia a sustituirla en las mentalidades maduras e ilustradas.

* Andrés Torres Queiruga ha escrito muchos artículos sobre moral y religión. El tema nos parece sumamente importante y actual, sobre todo para abordar adecuadamente las cuestiones de moral sexual, cuyas dificultades expone Cristián Barría Iroumé en otro artículo. La versión original de este texto está publicada en portugués: “Moral e relixión: da moral relixiosa á visión relixiosa da moral”, *Encrucillada* 28/136 (2004), pp. 5-24.

1. Por mor de la claridad, dado que no existe en los autores una terminología unificada y sobre todo porque no es preciso para el presente discurso, no distinguiré entre “moral” y “ética”: me referiré complexivamente a ellas como las disciplinas que se ocupan del recto uso de la libertad humana en la búsqueda de su realización auténtica, tanto individual como social.
2. J. A. Marina, *Dictamen sobre Dios*, Madrid, 2001.

Con toda evidencia, aparece aquí un problema grave, que no cabe ignorar: pretender tapanlo con una simple vuelta al pasado sería religiosamente suicida; y darlo por resuelto en una drástica descalificación de lo religioso, puede resultar humanamente devastador. Detrás está una profunda crisis histórica, que es preciso comprender y asimilar, si queremos reconstruir una relación correcta en bien de todos.

En estas breves reflexiones, que deberán dar muchas cosas por supuestas, me centraré en dos problemas fundamentales, tal como se nos presentan hoy después de la nueva comprensión a que obliga el tránsito a la modernidad.

El primero, de carácter social e institucional, trata de aclarar la relación estructural entre moral o ética y religión. Su propósito es mostrar que se trata de dos intencionalidades distintas, puesto que ambas responden a dos dimensiones humanas originales. Por lo mismo, su justa diferenciación no debe llevar a eliminación ni a subordinación, sino a delimitaciones de las funciones, que propicie una relación correcta, en crítica y enriquecimiento mutuo.

El segundo, de carácter vivencial e individual, intenta aclarar el modo específico en que la vivencia moral, común a todos como humanos, se vive desde la experiencia religiosa. De ese modo aparece cómo el papel de la religión, en concreto el de un cristianismo evangélicamente comprendido, lejos de llevar a un agravamiento angosto u opresor de la vivencia moral, llama a una visión liberadora, capaz de iluminar y apoyar el muchas veces duro trabajo de una moralidad auténticamente humana.

2. La síntesis espontánea

En perspectiva histórica es prácticamente unánime la convicción de que las diversas normas éticas o morales de la humanidad nacieron en el seno de la religión o, mejor, de las religiones. Estas constituyeron lo que cabe cualificar de “contextos de descubrimiento”, donde se afinó la sensibilidad para encontrar las normas morales, que así aparecían fundadas en el ámbito de lo sagrado y sancionadas por él.

Los estilos son distintos, conforme a las diversas concepciones de lo sagrado. En las religiones (más) naturistas, era el orden cósmico como manifestación del trasfondo divino —*maat* egipcio, *met* mesopotámico, *rita* védico, *tao* chino— el que marcaba las pautas fundamentales de la conducta correcta. En las religiones (más) proféticas —Zaratustra, judaísmo, cristianismo, islam— esas pautas se viven como directamente originadas y sancionadas por Dios o por los dioses, siendo interpretadas como “mandamientos” divinos. Los “más” entre paréntesis indica que no se dan caracteres puros: entremedias existen formas mixtas, en las que el orden cósmico y la voluntad divina confluyen en unidad íntima: el *logos* estoico y la *ley natural* como manifestaciones de la ley eterna en la escolástica

cristiana constituyen buenos ejemplos. La moral, remitiendo así a una fundamentación trascendente, muestra con claridad su valor incondicional, ante el cual se juega el destino de las personas y de las sociedades: “Pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge la vida, para que puedas vivir feliz, tú y tu descendencia” (Deut 30, 19).

Las normas concretas son siempre *traducciones* —más o menos acertadas— de esa intención global, y varían según los contextos culturales, los condicionamientos sociales y las etapas históricas. Pueden incluso aparecer contradictorias entre sí y no pocas veces llevaron a verdaderas aberraciones. Pero carecería de realismo hermenéutico no percibir que, *a pesar de todo*, esas éticas o morales “religiosas” constituyeron la gran escuela de la educación humana, verdaderos laboratorios de humanización en el largo proceso de la historia. Es suficiente con hacer mentalmente la experiencia *a contrario*: ¿qué sería, por ejemplo, de Europa sin el influjo de la revolución cristiana y, en general, qué sería de la humanidad sin la presencia de la llamada religiosa?

3. La ruptura de la síntesis: heteronomía

Pero la cultura humana tiende a la diferenciación, y lo que al comienzo se vivía unido acaba siempre por distinguirse, haciendo valer los derechos de la diferencia. Sucedió también, muy lentamente, con la moral respecto de la religión. La moral fue tomando conciencia de su racionalidad específica, y, poco a poco, necesitó preguntarse por los motivos intrínsecos que hacían ver unas normas como correctas, mientras denunciaban otras como incorrectas. Sucede algo parecido en la vida individual: el niño empieza aceptando con naturalidad las órdenes y orientaciones de sus padres, pero llega un momento en el que precisa preguntarse por qué los padres le mandan o aconsejan esto y en cambio le prohíben aquello.

De hecho, en la cultura occidental este problema aparece desde antiguo. Ya el *Eutrifón* platónico puso la cuestión decisiva, al preguntar si las cosas son buenas —religiosa o moralmente— porque Dios las quiere o las quiere porque son buenas³. Cuestión que ocupará también a la escolástica y que Tomás de Aquino no dudará en responder adoptando la primera alternativa: Dios las quiere porque son buenas. De todos modos, factores muy importantes, sin llegar nunca a borrar del todo esa convicción en la conciencia cristiana, lograron oscurecerla, creando en la práctica, en la predicación y en la mentalidad espontánea —¡para muchos, hasta el día de hoy!—, la idea de que hay que cumplir las normas *porque* Dios y, en su nombre, la Iglesia así lo mandan.

3. Cf. P. Helm (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford, 1981; E. Romerales, “¿El único fundamento posible de la ética?”, *Isegoría*, n. 10 (1994), pp. 140-149.

Estaba ante todo la lectura literalista de la Biblia, con la impresión ingenua de que Dios “había dictado” los mandamientos, sin darse cuenta de que estos, bastantes veces copiados de culturas o religiones extranjeras, eran descubrimientos de la conciencia moral, que *luego* se interpretaban —con toda razón— como queridos por Dios⁴. Influyó también la difusión de la mentalidad nominalista, que frente al realismo tomista afirmaba que las normas son buenas porque Dios las quiere; de modo que podría haber querido lo contrario: Ockham llegó a afirmar que “Dios puede mandar que la voluntad creada lo odie a Él”⁵.

Si esto sucedía en el ámbito teórico, el factor práctico fue acaso más serio. En Occidente, la historia había colocado a la Iglesia no solo como instancia determinante en el mundo cultural, sino también como muy poderosa en la normativa moral y socio-política. Eso fue fructífero para sacar a Europa del marasmo provocado por la disolución del imperio y las invasiones bárbaras. Pero resultó fatal, cuando a partir del Renacimiento las nuevas circunstancias históricas y la maduración de la cultura postulaban una renovación *objetiva* de muchas normas y un avance *subjetivo* en el uso de la libertad. La típica resistencia institucional al cambio hizo que en la conciencia occidental la moral eclesiástica fuese, cada vez más, percibida como una imposición, que en muchas ocasiones era incluso sancionada por la fuerza: había que hacer o dejar de hacer *porque* lo mandaba o prohibía la Iglesia.

Las guerras de religión que asolaron Europa y, muy unido a ellas, el auge del yusnaturalismo (según el cual las normas serían válidas *etsi Deus non daretur*, “aunque Dios no existiese”), fueron agudizando la contradicción, que en muchos puntos llegó a la ruptura. Cuando Kant rechaza como *heterónoma*, es decir, como imposición alienante (*heteros* = otro, ajeno; *nomos* = ley), toda norma que viene de una autoridad externa al sujeto, no hace más que dar forma filosófica a una creencia ampliamente extendida.

4. La reacción polar: autonomía

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio, toda *heteronomía* del albedrío, lejos de fundamentar ninguna obligación, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad”. Estas palabras de Kant en la *Crítica de la razón práctica*⁶ marcan la percepción de la nueva época. Retomaba en ellas la intuición que había expresado ya Pico della Mirandola como signo específico

4. Cf. J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella, 1992, pp. 109-127; para los contactos e influjos externos, cf. la “Introducción” de F. Lara Peinado al *Código de Hammurabi*, Madrid, 1986, ix-cxx, especialmente, cvii-cxvi.

5. *Quaestiones in quattuor Sententiarum libros*, II, 19.

6. Ak V, 33; trad. de R. R. Aramayo, Madrid, 2000, p. 101.

de la “dignidad humana”, cuando Dios le dice a Adán: “No te hice ni celeste ni terreno, ni tampoco mortal ni inmortal, para que así, como libre escultor y plasmador de ti mismo, puedas darte la forma que más te agrade”⁷. Hegel lo confirma, afirmando que la realización de la libertad constituye nada menos que el fin de la historia universal⁸.

Se trataba aquí innegablemente de un punto de no retorno en la percepción de la moralidad. Y supone aún hoy un desafío enorme. Volver atrás resulta imposible; pero asumir eso en plena consecuencia, exige repensar a fondo las relaciones entre religión y moral. La tentación primera, como en toda ruptura crítica, es entonces la de acudir a posiciones extremas.

El extremo tradicional busca la salida propugnando la vuelta atrás, bajo la impresión de que la nueva propuesta aniquila la visión religiosa, pues negaría la soberanía divina. De ahí interpretaciones que no ven en el proceso moderno más que una decadencia progresiva, que, rompiendo la fundamentación trascendente de la moral, lleva a su disolución y finalmente a la misma negación del hombre.

La reacción tradicionalista de Burke, Huet, De Maistre y De Bonald, por ejemplo, fue la muestra extrema. Pero aun pensadores tan sensibles como Romano Guardini y Karl Adam se mantienen fundamentalmente en esta interpretación, que sigue teniendo numerosos adeptos. Institucionalmente, resulta reforzada por la sensación, más o menos consciente, de que reconocer la autonomía de la moral implica una disminución de la autoridad de la Iglesia en ese campo y, desde luego, obliga al abandono de toda pretensión de control exclusivo de la conciencia moral.

En cuanto a la reacción progresista de la postura emergente, la tentación es absolutizar la nueva visión de la autonomía, hasta el punto de que, efectivamente, piensa que solo la puede mantener negando la existencia de Dios. De Feuerbach a Sartre, pasando por Nietzsche, para un sector importante de la cultura moderna esta percepción pasó a constituirse en principio obvio: Dios no solo no fundamentaría la moral, sino que significaría su aniquilación. Todavía M. Merleau-Ponty, aunque luego matizaría su postura, pudo afirmar que “la conciencia metafísica y moral muere al contacto con el Absoluto”⁹.

Un ponderado realismo histórico, ayudado por una perspectiva hoy más amplia, permite ver que entre ambos extremos resulta posible una mediación,

7. *De hominis dignitate*, 1530 (tomo la cita de C. Fernández, *Los filósofos del Renacimiento*, Selección de textos, Madrid, 1990, p. 61).

8. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1974.

9. M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, 1977, p. 152. Puede verse una descripción sintética de este doble proceso en W. Kasper, “Autonomie und Theonomie. Zur Orstsbestimmung des Christentums in der modernen Welt”, en *Theologie und Kirche*, Mainz, 1987, pp. 149-175, principalmente, pp. 157-166.

que, sin negar las adquisiciones de la nueva conciencia cultural, permite hacerla compatible, e incluso favorecerla, con los valores religiosos.

5. La teonomía como mediación

De hecho, como queda analizado, cuando en el Vaticano II la Iglesia católica trató de recuperar el paso de la historia, poniendo al día —*aggiornando*— la comprensión de la fe, reconoció de modo expreso la legitimidad de la autonomía de lo creado. El concilio sabe, claro está, que la autonomía puede ser falseada, llevándola al extremo de desconectarla de toda referencia al Creador (*Gaudium et spes* 36). Pero no por eso se va al extremo contrario, sino que —recordemos— afirma claramente el camino de la justa mediación: “Si por autonomía de la realidad terrestre se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el ser humano debe descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía” (*ibidem*).

En el mundo de las ciencias naturales, a pesar de tristes resistencias muy costosas para la fe, como en el caso del heliocentrismo y del evolucionismo, esta evidencia se impuso con fuerza, y excepto ciertas resistencias trasnochadas, constituye ya un bien común en la conciencia eclesial. En el ámbito ético, por su mayor profundidad humana y por el íntimo contacto con la vivencia religiosa, la aplicación concreta resulta más delicada. Eso explica que Alfons Auer haya podido constatar que, a pesar de haberlo reconocido con claridad para la ciencia, respecto de la moral los documentos oficiales católicos “mantienen en lo esencial la concepción tradicional”¹⁰.

De todos modos, para una consideración atenta resulta muy difícil negar que, *estructuralmente*, el problema es idéntico. La prueba está en que el propio concilio habla de las “leyes y valores” tanto de las “cosas creadas” como de la “sociedad misma”. Y, de modo muy significativo, no constituye un simple anacronismo afirmar que ya mucho antes san Pablo había hablado *a su modo* de una autonomía de la conciencia moral: “Cuando los paganos, con no tener Ley, practican naturalmente lo que manda la Ley, entonces, aun faltándoles la Ley, ellos son ley para sí mismos” (Rm 2, 14).

No hace falta entrar en cuestiones de detalle¹¹ para ver que ahí resuena la idea de la propia filosofía estoico-helenística del vivir ético como un “vivir conforme a la naturaleza” (*homologouménos te fysei dzen*) o también “conforme a la razón” (*kata ton logon*); y para ver asimismo que —tanto para Pablo como para los estoicos— esa idea no desvincula la moral de su referencia a lo divino.

10. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf², 1984, p. 160; cf. pp. 160-163.

11. Cf. U. Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, vol. I, Salamanca, 1989, pp. 166-179.

En todo caso, debido al largo proceso de diferenciación cultural con su culminación en la secularización, nuestra cultura está en condiciones de afirmar con más claridad y defender con más vigor la justa autonomía de la moral. Al mismo tiempo, la teología puede aclarar con más precisión cómo esa autonomía no tiene por qué romper los vínculos con su fundamento divino.

Por un lado, *históricamente*, resulta hoy difícil negar que el descubrimiento de la autonomía en la cultura occidental tiene hondas raíces en la conciencia bíblica, pues esta, con la idea de creación, “desdiviniza” de manera radical toda realidad que no sea Dios, abriendo la posibilidad y la necesidad de examinarla y tratarla por sí misma, conforme a sus leyes intrínsecas (la bibliografía sobre este punto se ha multiplicado hasta lo inabarcable en las discusiones acerca del proceso de secularización).

En íntima conexión con esto, *crístológicamente* se ha hecho evidente que esa autonomía no va en detrimento de la relación creatural con Dios, sino que, por el contrario, procede en orden directo, reforzándola al máximo. Cuando Feuerbach opina que “para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada”¹², está desconociendo la ley fundamental del cristianismo. Porque en Cristo —“cuanto más divino, más humano”— aparece con claridad justamente lo contrario: la realidad creada cuanto más abierta está a su fundamentación en Dios, más se afirma en sí misma (algo que, como bien vieron Schelling y Kierkegaard, solo es posible para la omnipotencia creadora, que, justo porque puede dar *totalmente*, no produce sumisión, sino que entrega plenamente la creatura a sí misma)¹³.

La idea de “creación por amor” permite comprenderlo de manera más intuitiva, pues si Dios crea desde la infinita gratuidad de su *agape*, resulta claro que solo lo hace por nuestro bien, buscando y apoyando nuestra realización. De modo que cumplir su proyecto creador es *idénticamente* realizar nuestro ser, o, a la inversa, realizar nuestro ser es *idénticamente* cumplir su proyecto creador.

La teología actual dispone de una categoría que expresa muy bien esta relación. Se trata de la *teonomía*, que Paul Tillich —no inventor del término, pero sí su gran propugnador teológico— explicó de muchas maneras y define así:

La autonomía y la heteronomía están enraizadas en la teonomía y cada una de ellas se extravía cuando se quiebra su unidad teónoma. 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*. En una situación teónoma, la razón se actualiza en la obediencia a las leyes

12. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, p. 73.

13. Explicaciones y referencias, tanto para el proceso histórico como sobre todo para la fundamentación teológica, pueden verse en mi *Recupera-la creación*, 1.^a parte, Vigo, 1996, pp. 29-160.

estructurales y enraizando en el poder de su propio fondo inagotable. Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma.¹⁴

De este modo, en una conciencia cristiana verdaderamente actualizada, el proceso histórico recibe una interpretación que, permaneciendo fiel a sus raíces, puede acoger sin miedo ni reticencias, los avances del proceso cultural. Creando desde la libre gratuidad de su amor, Dios funda y sostiene, pero no sustituye; crea, pero para que la creatura se realice a sí misma. En preciosa expresión de Henri Bergson, “Dios crea creadores”¹⁵. Así, la llamada divina a la realización moral del propio ser, que de entrada pudo parecer una imposición (*heteronomía*), aparece como tarea insustituible de la propia persona, pues es ella quien está convidada a realizarse, optando y decidiendo por sí misma (*autonomía*), para acabar reconociendo su acción como idéntica con el impulso amoroso y creador de Dios (*teonomía*).

Las consecuencias son importantes, tanto en el ámbito institucional como en la vivencia individual. Antes, analicemos brevemente la estructura fundamental que así se dibuja.

6. No “moral cristiana”, sino visión y vivencia cristiana de la moral

Tomar en serio la creación significa, pues, reconocer que la creatura está entregada a sí misma, realizando las propias potencialidades. En las realidades naturales eso sucede automáticamente por la ley espontánea de su ser: el astro marcha seguro en su órbita, la planta crece, el animal sigue el instinto. En la persona humana, en cuanto creatura libre, la realización tiene que ser buscada y elegida: sucede a través del análisis de la inteligencia y de la opción de la voluntad. Es su peso, pero también su gloria. Auscultando los dinamismos de su ser más auténtico y analizando las relaciones más correctas con su entorno tanto natural como social, va descubriendo los caminos de su verdadera realización, de su posible “felicidad” (*eudaimonía*) o lo que en los tratados éticos y morales suele llamarse su “vida buena”.

14. P. Tillich, *Teología sistemática*, Barcelona, 1972, p. 116 (subrayado mío); cf. F. W. Graf, *Theonomie: Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh, 1987, pp. 11-76; A. Torres Queiruga, “La théonomie, médiatrice entre l'éthique et la religion”, en M. M. Olivetti (ed.), *Philosophie de la Religion entre éthique et ontologie*, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, CEDAM, Milano 1996, pp. 429-448.

15. Cf. A. Gesché, *Dios para pensar*, t. I: *El mal. El hombre*, Salamanca, 1995, pp. 233-268.

Esos caminos, pues, no le vienen dictados desde fuera ni están escritos en el cielo, sino que, inscritos en el propio ser y en las propias relaciones, precisan ir siendo descubiertos. Algunos aparecen evidentes como manifestación espontánea del dinamismo moral, tales son no matar, no robar o no hacer daño sin motivo. Hasta cierto punto los “mandamientos de la segunda tabla”, aunque tienen ya detrás una larga tradición, son un buen ejemplo. Otros exigen un esfuerzo consciente, y a veces muy complejo, de dilucidación para distinguir lo auténtico de lo espurio. Esfuerzo siempre amenazado con perderse en la maraña de los instintos, de los intereses egoístas o de los condicionamientos culturales: piénsese en el largo camino para llegar a los derechos humanos¹⁶.

En realidad, dado que la persona es una “esencia abierta”, siempre en construcción y continuamente llamada a explorar nuevas posibilidades, se trata de una tarea inacabable. Igual que cuando se explora un nuevo territorio, en frente del avance humano los caminos no están todavía trazados: es preciso el tanteo y resulta inevitable la aventura, el esfuerzo creativo. Por eso no siempre se puede pretender la seguridad ni, menos, esperar unanimidad. Para darse cuenta, basta con pensar en los problemas que hoy plantea la genética, con sus enormes posibilidades de curación y sus terribles peligros de manipulación inhumana.

Pero lo que sí aparece claro es que, siempre y en todos los casos, se trata de una *tarea humana*: estudiando la realidad, se trata de encontrar aquellas pautas de conducta que llevan a una vida más auténtica y a una convivencia más humanizadora. Sucede en las sociedades y sucedió también en las religiones: hoy, superada la lectura fundamentalista, sabemos que en ese caso está también la religión bíblica. Como ya queda insinuado, a Moisés no le fueron escritos milagrosamente los “mandamientos” en dos tablas de piedra, sino que, discurrendo con la propia cabeza, dialogando con los suyos y aprendiendo del entorno (el mismo Amor Ruibal al final de su vida pensaba escribir un estudio comparativo entre el Pentateuco y el Código de Hammurabi), fue descubriendo los que le parecían mejores patrones de conducta para bien del pueblo. Como he dicho ya, solo después, siendo persona religiosa y comprendiendo *con toda razón* que, en la justa medida en que eran buenos, esos patrones eran también queridos por Dios, él —o los que nos han contado su historia— los propusieron al pueblo como salidos de la propia boca divina. Con las correspondientes modalidades; lo mismo cabe decir de los profetas o de los legisladores deuteronomícos.

Para las presentes reflexiones, el significado resulta obvio, pues *a este preciso nivel*, es decir, en cuanto al descubrimiento de las *normas*, eso es precisamente

16. Cf. una exposición elocuente en J. A. Marina y M. de la Válgoma, *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Madrid, 2000; y J. A. Marina, *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Madrid, 2003, con numerosas referencias bibliográficas.

lo que, también desde la teología, afirman quienes sostienen la *autonomía* de la moral. Las normas concretas no son una revelación que venga desde fuera, sino un encuentro hecho desde dentro, desde la realidad humana y con medios humanos. En otras palabras: en sí, en esa búsqueda no se trata de un asunto religioso, sino de una incumbencia humana. De modo que, en *principio* y mientras permanezcamos en este plano, *en cuanto a las normas o contenidos*, no tiene por qué haber diferencia entre una ética o moral atea y una ética o moral religiosa. Ciertamente, *de hecho*, diferencias las hay siempre, pero la división nace de la dificultad propia de la exploración moral, que no tiene por qué ser definida religiosamente: hay diferencias entre religiosos y ateos, pero igualmente entre ateos y ateos o entre religiosos y religiosos.

Esta consecuencia no goza —*todavía*— de una aceptación unánime, pues hay autores que siguen afirmando una especificidad de la ética cristiana, en el sentido de que tendría algunos contenidos solo asequibles por “revelación”¹⁷. Pero, cuando no obedece a una insuficiente distinción de planos, creo que se trata de una resistencia residual: la misma que llevó a oponerse durante siglos (¡por lo menos desde Galileo hasta Darwin y aun hasta Teilhard!) al reconocimiento de la autonomía de las ciencias respecto de la revelación bíblica. Hoy se nos ha hecho evidente que la Biblia no pretende hablar de ciencia, sino de religión; de modo que carece de sentido hablar, por ejemplo, de una “física cristiana” o de una “medicina católica”. Aunque la cuestión sea más delicada, creo que llega el momento de afirmar con idéntico derecho que la Biblia tampoco quiere hablar de moral (en el sentido indicado), sino de religión. Por eso, *por la misma razón y en idéntico sentido*, creo que no debe hablarse de “moral cristiana”.

El subrayado es importante. Porque la “teo-nomía”, al incluir la palabra “Dios” (*theós*), introduce una cualificación fundamental en la “autonomía”. No para negarla, ciertamente, puesto que se pretende anular todo el discurso anterior; pero sí para señalar que existe *otro nivel o perspectiva distinta*, desde la que es posible ver su interna relación con lo divino. Relación obvia, como queda dicho, para el creyente, desde el momento en que se reconoce como creatura. Sabe, en efecto, que no solo todo su esfuerzo de búsqueda, sino que su mismo ser y todo lo que en él se manifiesta vienen de Dios. Ese venir de Dios, si es interpretado como imposición o dominio, lleva a la heteronomía. Pero si, como indica sin lugar a dudas el sentido más profundo de la tradición bíblica, se interpreta como un don infinitamente gratuito y una llamada amorosa, con el único y exclusivo interés del bien de la creatura, no solo no merma su autonomía, sino que la

17. Cf. las referencias en M. Vidal, *Especificidad de la ética cristiana: Diccionario enciclopédico de teología moral*, Suplemento a la 3.^a edición, Madrid, 1978, pp. 1320-1329; E. López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, 2003, c. 12, pp. 233-247.

afirma: cuanto más se abre a la acción creadora, más *es* en sí misma la creatura y más *se potencia* su libertad.

De ese modo, la tarea ética, sin perder la dureza que muchas veces conlleva —dureza *humana*, común a todos, no algo que afecta solo a los creyentes—, se sabe sostenida y acompañada por una Presencia que, estando en su origen, la apoya en su camino y la aguarda en su final. Exactamente al revés de lo que demasiadas veces se piensa —¡e incluso se enseña y predica!—, la tarea ética y su posible dureza son comunes a todos. En cambio, la vivencia es o puede ser distinta, pues el creyente, consciente de la compañía divina —que por parte de Dios es para todos, pero no todos lo saben o lo admiten—, tiene la suerte de vivirla de una manera distinta, como tarea apoyada, como esfuerzo “agraciado”.

El ser humano no es, según duramente decía J. Monod, “como un cingaro (que) está a la orilla del universo (...) sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes”¹⁸. Desde la fe se sabe un hijo amado que siempre, incluso cuando se desvía y pierde, puede conservar la esperanza de un *Abbá* que, como en la parábola del Hijo pródigo, lo espera con los brazos abiertos. Paul Ricoeur habló con razón “de la carga de la ética y del consuelo de la religión”. Lo que debe caracterizar al creyente no es tener una moral distinta, sino un modo distinto de vivir la moral.

En un plano más secundario, pero muy importante históricamente, la religión con la apertura a lo trascendente, con la insistencia en el origen común y en la presencia de lo divino en la vida humana, constituye de ordinario un “contexto de descubrimiento” que propicia un talante ético y muchas veces facilita el acierto en las normas concretas. Ya queda dicho que, con todas las deficiencias e incluso perversiones, *en conjunto* la religión fue una instancia decisiva para la educación de la humanidad.

18. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1971, p. 186. B. Russel dice algo parecido: “El hombre es producto de causas que no tenían ninguna previsión de la meta que estaban realizando; que su origen, o su crecimiento, sus esperanzas y temores, sus amores y creencias, no son más que el resultado de colocaciones accidentales de átomos; que ningún fuego, ningún heroísmo, ninguna intensidad de pensamiento y sentimiento, puede preservar la vida individual más allá del sepulcro; que todos los trabajos de las edades, toda la devoción, toda la inspiración, toda la claridad meridiana del genio humano, están destinados a la extinción en la vasta muerte del sistema solar; que el entero templo de la realización humana tiene que ser inevitablemente sepultado bajo los escombros de un universo en ruinas; todas estas cosas, si no completamente indiscutibles, son con todo tan probablemente ciertas, que ninguna filosofía que las rechace se puede sostener” (*Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918, pp. 47-48; citado por J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, One World, Oxford, 1999, pp. 20-21).

Dentro de sus límites y desde un mínimo realismo histórico, resulta difícil negar esta constatación. Pero, al mismo tiempo, conviene reconocer que, por los motivos indicados al comienzo, hoy aparece gravemente oscurecida. Porque si, de suyo, el contexto religioso tiende a propiciar el descubrimiento, cuando se “solidifica” en la historia, “sacralizando” normas que pudieron ser correctas en su tiempo pero que ya no responden a las nuevas situaciones, puede influir en la dirección contraria, impidiendo la renovación que abre los caminos de futuro para la marcha humana. Por desgracia, no cabe negar que esto ha sucedido en la modernidad con valores tan importantes como la tolerancia, la libertad o la justicia social, que —a pesar de sus obvias raíces bíblicas y de contar siempre con el concurso de muchos creyentes— tuvieron demasiadas veces que imponerse frente a la oposición de la Iglesia o de las iglesias. Reconocerlo constituye un aviso saludable y anima a reconocer lo común de la tarea, animando al diálogo y a la colaboración fraternal para avanzar hacia una sociedad más humana y, por lo mismo, desde el punto de vista religioso, más fiel al propósito de su Creador.

Pero esto abre ya la consideración a problemas más concretos.

7. La relación estructural entre moral y religión

El reconocimiento de la autonomía de la moral puede producir de entrada la impresión de que se trata pura y simplemente de una sustitución: donde antes estaba la religión debe ahora ponerse la moral. En expresión ya citada, la moral se convertiría en el “vástago parricida” de su progenitora histórica. Creo, sin embargo, que a estas alturas no resulta difícil ver que, más que de un parricidio —o, para ser léxicamente más exactos, de un “matricidio”—, se trata de la emancipación *legítima* de una hija llegada a la madurez. En el proceso normal de la vida humana, eso no significa muerte real, sino en todo caso, muerte *simbólica*, que no pide el aniquilamiento de los padres, sino el establecimiento de un nuevo y más maduro tipo de relación.

Algo así es justamente lo que está pidiendo hoy el encuentro entre religión y moral. Ahí es donde se debe poner el énfasis, sin reacciones apologéticas ni agresividades destructoras. Igual que a los padres, a la *religión* se le pide una cura ascética, que sin abandonar el amor, renuncie a una súper-tutela que ya no es necesaria; y a la *moral*, una superación del entusiasmo adolescente que, sin renunciar a la justa autonomía, sepa reconocer límites y agradecer apoyos.

Si tuviese que resumir de manera simbólica la nueva relación, diría que, igual que a los padres ante los hijos adultos, a la religión no toca dictarle las normas morales a las personas, sino animarlas y apoyarlas en su cumplimiento. En otras palabras, el rol actual de la religión en este terreno es el de animar a *ser* morales, dejando para la reflexión autónoma el trabajo de ir descubriendo *cómo* ser morales.

Lo que ha pasado con la ciencia —la Biblia no interfiere en la astronomía ni en la biología— e incluso con la política —separación de la Iglesia y el Estado— muestra el justo camino para la relación entre la religión y la moral. Bien entendido y debidamente gestionado, lo que parecía pérdida acaba revelándose como ganancia inapreciable. La *renuncia*, a veces dura, a funciones ejercidas en el pasado, se presenta entonces como la *oportunidad* de concentrarse en el rol propio y específico. Rol que en lo que se refiere a la moral, como muestra la idea de teonomía, radica sobre todo en la remisión al fundamento. Porque, poniendo al descubierto la profundidad infinita de la persona por su origen y por su destinación en Dios, permite comprender el valor incondicional de la moral¹⁹. Algo que siempre estuvo presente en la conciencia humana, la cual por eso se muestra capaz en muchas ocasiones de sacrificar no solo la propia comodidad, sino incluso la vida física por defender algunos valores morales. Pero también es algo que no resulta fácil de comprender sin una fundamentación trascendente. Ilustrémoslo con algunos ejemplos.

Todo un Freud pudo confesar en carta a un amigo:

Me pregunto a mí mismo por qué he aspirado siempre a comportarme honorablemente, a mostrar consideración y afecto hacia los demás, siempre que las circunstancias lo han permitido. Siempre que me he preguntado el porqué de esto, aun después de darme cuenta de que me hacía daño a mí mismo y de que llovían los golpes sobre mí porque las demás personas son brutales y traicioneras, no he sido capaz de autorresponderme, lo que dista de ser razonable.²⁰

Y más cerca de nosotros, Max Horkheimer repite idéntica idea:

Visto bajo el aspecto meramente científico, el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias socio-funcionales. No existe ninguna argumentación lógica concluyente por la cual no deba odiar si mediante ello no me ocasiono ninguna desventaja en la vida social [...]; ¿cómo puede fundamentarse con exactitud el que no deba odiar, si ello me causa placer? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre disponibilidad y afán de provecho, bondad y crueldad, avaricia y entrega de sí mismo. También la lógica enmudece: no reconoce primacía alguna a la dimensión moral. Todo intento por fundamentar la moral en terrena prudencia, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá

19. Es una pena que no esté traducido el profundo estudio de P. Tillich, “Das religiöse Fundament des moralischen Handels”, en *id.*, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Stuttgart, 1965, pp. 13-83.

20. S. Freud, *Carta a James J. Putnam*, 8-7-1915 (*Epistolario 1873-1939*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1963, p. 347; citado por L. González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, Santander, 2003, pp. 62-63).

—ni siquiera Kant se resistió siempre a esta tendencia—, se basa en ilusiones armonizadoras. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología.²¹

Dada la importancia del tema, vale la pena citar también a J. Habermas:

Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón *comunicativa* no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar la respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios.²²

Solo minusvalorando la trascendencia de la decisión moral, sobre todo en los *casos extremos*, puede no verse la importancia de esta fundamentación divina para dar sentido al esfuerzo humano. Como en su diálogo mostraron W. Benjamin y M. Horkheimer, para las *víctimas inocentes* de la violencia indiscriminada, sin posible remedio histórico para la injusticia de su muerte, el problema del sentido se hace insoluble sin una referencia teológica. Mucho más se hace aún, si atendemos a ese último extremo de quien muere víctima de su propia opción moral.

Además, esta fundamentación trascendente ayuda de manera decisiva a mantener clara la distinción fundamental entre *moralidad*, *moralismo* y *relativismo*. Como lo muestra la antropología cultural, las normas concretas varían de una cultura a otra, hasta el punto de llevar para muchos al relativismo moral. Y, como lo muestra la historia, las religiones tienden a sacralizar sus normas, con el peligro de caer en un moralismo que estrecha y deforma el libre y abierto espacio de la trascendencia religiosa. La teonomía, insistiendo en lo absoluto de la radicación en Dios y reconociendo la relatividad —¡no el relativismo!— de sus concreciones humanas, pone el énfasis en el punto justo: en la moralidad, en la decisión *incondicional* de querer ser auténticamente morales, aunque no siempre esté en nuestras manos la seguridad del acierto objetivo²³. (Por cierto, esto no solo confluye con la afirmación kantiana de que la única cosa absolutamente buena es la “buena voluntad”, sino que le ofrece una fundamentación definitiva.)

21. M. Horkheimer, “La añoranza de lo completamente otro”, en H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, pp. 105 y s.; M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, pp. 178-180, ofrece además otras referencias.

22. J. Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 147; citado por J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 202-203, n. 22.

23. Cf. P. Tillich, “Moralismo y moralidad: la ética teónoma”, en *id.*, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, 1974, pp. 119-129.

8. La relación institucional: Iglesia y moral

De suyo, la relación institucional no es más que la concreción social de la estructura que acabamos de analizar. Pero por eso mismo puede aclarar mejor su significado y ayudar a caer en la cuenta de su trascendencia. También aquí hay que hablar a la vez de renuncia y de oportunidad.

De entrada, según queda repetidamente señalado, el reconocimiento de la autonomía de las normas pone a la Iglesia ante una auténtica “conversión”, obligándola a renunciar al papel, ejercido durante mucho tiempo, de ser la definidora, guardiana e incluso sancionadora de las mismas. Sigue ciertamente en pie su vocación específica de proclamar —a sus fieles y a quien quiera escuchar— la buena nueva de la llamada y del apoyo divino a la *moralidad*, es decir, a la realización de las posibilidades auténticas para el individuo y para la sociedad; o, dicho en lenguaje más religioso, a escoger el “camino de la Vida”. Pero en cuanto a la definición de las *normas concretas* que determinan el contenido de la realización moral, debe aceptar que esa función está hoy emancipada: es una función simple y responsablemente *humana*.

Como tal, como humana, tampoco la Iglesia queda excluida de ella: no se trata de recluirse en la sacristía. Solo que ahora debe comprender que, si quiere opinar en *ese campo*, no puede remitirse sin más ni a la Biblia ni a la tradición ni a la propia autoridad, sino que tiene que argumentar con *razones propiamente morales*. Razones sometidas por tanto a la discusión pública, tan válidas como válidos sean los argumentos que las apoyen. Un cambio de actitud que exige un austero esfuerzo de conversión no tanto porque en principio no aparezca clara su necesidad, sino porque va contra inercias históricas muy arraigadas, puede parecer a veces abandono de la propia responsabilidad y deslegítima toda tentación de autoritarismo.

Sin embargo, como sucede siempre con toda conversión auténtica, los frutos positivos son muy importantes para hacer una Iglesia “éticamente habitable”²⁴, lo mismo en el orden teórico que en el práctico.

1. *En el orden teórico*, en efecto, permite disipar algunos malentendidos que con demasiada facilidad se han instalado como obvios en buena parte de la cultura actual. El primero es el de pretender recluir a la Iglesia en el ámbito meramente privado. Tal pretensión resulta, desde luego, injusta, cuando la Iglesia, reconociendo la nueva situación e invocando —“con temor y temblor”— el nombre de Dios, se sitúa en el terreno de la *moralidad*, es decir, cuando llama y anima a una *vida buena*, a guiarse por principios morales y no por instintos egoístas o por

24. Cf. A. Auer, “¿Es la Iglesia, hoy en día, “éticamente habitable?””, en D. Mieth (ed.), *La teología moral, ¿en fuera de juego?*, Barcelona, 1995, pp. 335-357; que alude a la frase de Von Hügel, hablando de una “Iglesia intelectualmente habitable”.

intereses de partido. Resulta también injusto tratar de excluirla, cuando, como cualquier instancia pública, interviene en el diálogo con argumentos propiamente morales. Entonces estos no pueden ser descalificados sin más “porque vienen de la Iglesia”, sino que merecen ser discutidos y sopesados con idéntico respeto a los propuestos por cualquier instancia seria y responsable.

Hay todavía un segundo capítulo de extraordinaria relevancia. Aludiendo una vez más a la teoría del “vástago parricida”, ahora aparece más claramente su profunda inexactitud (y conste que si insisto en esta teoría de J. A. Marina, es justamente por la seriedad con que aborda el tema, a diferencia de tantas descalificaciones frívolas y nada informadas)²⁵. Esa teoría parte de dos supuestos que a la nueva luz no resultan fácilmente sostenibles.

El primero: que el discurso religioso es estrictamente privado y por tanto no universalizable. Pero a Marina le bastaría con aplicar a la religión las razones con que tan justa y enérgicamente defiende frente a la física la universalidad de la ética, para darse cuenta de que, en su precisa medida, son igualmente válidas para ella²⁶. En la religión, por su profunda remisión a la trascendencia, resultan desde luego *más* difíciles; pero eso no anula ni su peculiar comunicabilidad ni su capacidad de universalidad, igual que no quedan anuladas esas cualidades para la ética por el hecho de ser más difíciles en ella que en la biología (y en esta más que en la física, a su vez más difícil aquí que en la matemática... Convendría no olvidar a Husserl con su “principio de todos los principios”).

El segundo supuesto, muy apoyado en el primero, pretende que la ética es la correctora y purificadora de la religión, dando implícitamente por obvio que ella sería la instancia que se ha mantenido pura a lo largo de la historia. A poco que se reflexione, se trata de una abstracción galopante, que se apoya en una distinción tajante entre “ética”, como limpia conciencia de los principios, siempre pura e impoluta, y “moral”, que consistiría en las normas concretas, expuestas al error y a la deformación²⁷. Pero esa distinción neta tiene muy poco que ver con la historia real, pues las normas concretas “morales” siempre pretenden estar justificadas por una reflexión “ética”. Y seguro que el mismo Marina aceptará que queda desmentida por la obra que él mismo escribió con María de la Válgoma, estudiando justamente los oscuros y difíciles avatares de la “invención moral”, donde también

25. J. I. González Faus y J. Gómez Caffarena establecieron con él un diálogo ejemplar.

Pueden verse los textos, con una contestación no menos ejemplar del autor a Faus, en *Iglesia viva*, n.º 211 (2002), pp. 93-120 (el texto de Faus había aparecido antes en *Actualidad bibliográfica*, 77 [2002], pp. 26-33).

26. Cf. pp. 204-215. De manera sorprendente, sin embargo, agrupa religión y ciencia (que, en este contexto, son como agua y aceite) frente a la ética. El positivismo, que él con toda razón combate, era más consecuente: frente a la ciencia agrupaba ética, estética, metafísica y religión.

27. Cf. J. A. Marina, *Dictamen sobre Dios*, op. cit., pp. 184-185, 224, 234.

dentro de la reflexión propiamente ética se hacen presentes todos los desvíos y horrores que en *Dictamen sobre Dios* atribuye sin más a la religión²⁸.

Desde luego es cierto que la religión participó en esos avatares, como participó la filosofía y participaron las ciencias. Pero precisamente *en la justa medida* en que reconocemos la autonomía de la ética, deberíamos poner más bien el acento contrario, confesando que esos son *directamente* fallos de ella y no de la religión (igual que antes para lo *positivo* reconocimos que los mandamientos eran directamente un descubrimiento ético, solo después asumido por la religión). Hoy comprendemos mejor que cuando la religión sancionaba una perversión moral, no estaba en su terreno específico, igual que no lo estaba cuando imponía el heliocentrismo o la inmutabilidad de las especies. Eso no la disculpa sin más; pero la culpa, siendo real, no es intrínseca a su intencionalidad propia, es decir, no obedece al verdadero *uso*, sino al *abuso*: nace de invadir competencias ajenas (o de dejarse invadir por ellas); en el fondo, nace de no ser fiel a su misión específica (o por no tener aún claridad suficiente sobre ella).

Repito: esto no equivale sin más a una disculpa, sino que, por el contrario, debe ser un aviso y una llamada. Igual que la Iglesia valora su rol histórico de haber sido muchas veces un iluminador “contexto de descubrimiento” para los valores morales, debe confesar el *mea culpa* por las veces que, infiel a su inspiración profunda, dificultó el descubrimiento de normas legítimas o sacralizó normas perversas. De ahí la importancia de clarificar las relaciones y situarlas en el nivel propiciado por el avance cultural. Porque entonces la *moral* no tiene por qué “matar” a una religión que, situándose en su rol, puede reforzarle los fundamentos, darle ánimos y, por lo menos en algunos aspectos, aclararle el contexto. Y la *religión* debe reconocer los derechos y la ayuda de una “hija” que, llegada a la adultez, reclama su autonomía, descubriéndole defectos que a ella le cuesta reconocer o abriéndole perspectivas nuevas que ya no le toca descubrir.

2. *En el orden más práctico*, las consecuencias resultan igualmente importantes. Me limito a señalar una con doble valencia. Reconociendo la autonomía de las normas y renunciando por tanto al dominio sobre ellas, la Iglesia las deja aparecer con claridad en su carácter de *tarea humana*. Por tanto, no como una carga o imposición divina, en lo que tienen de dureza; sino como una exigencia intrínseca de la libertad finita, que afecta por igual a creyentes y ateos. Se acaba así con un moralismo que llevó al terrible malentendido, tan incrustado en la cultura moderna, de ver a la religión —y detrás de ella a Dios— como estrechando y oprimiendo la existencia con prohibiciones y mandamientos heterónomos, esto es, como si fuesen impuestos arbitrariamente desde fuera y

28. J. A. Marina y M. de la Válgoma, *La lucha por la dignidad*, *op. cit.* Algo que se confirma en la obra posterior, J. A. Marina, *Los sueños de la razón*, *op. cit.* (véase la conexión que él mismo hace en las pp. 210-213).

se opusiesen a la verdadera realización humana. Las consecuencias devastadoras que esto puede tener para la fe en Dios han sido expuestas por Sartre:

Yo pretendía la religión, la esperaba, era el remedio... Pero, más tarde, en el Dios de moda que se me enseñó, no reconocí a Aquel que ansiaba mi alma. Me hacía falta un Creador y me daban un gran Jefe. Ambos no eran más que uno mismo; pero yo lo ignoraba y acaté sin calor alguno el ídolo farisaico, a la vez que la doctrina oficial me quitaba todo deseo de buscar mi propia fe.²⁹

La segunda valencia hace aparecer eso mismo en positivo, como una oportunidad inapreciable para explicitar el verdadero sentido del mensaje religioso en este campo. Si hay algo profundamente deformado en la predicación eclesial tal como llega a la conciencia ordinaria de los oyentes, es la sensación de que en sus orientaciones la Iglesia está buscando una conveniencia propia o defendiendo unos supuestos “derechos” o “intereses” de Dios. Como si el único y exclusivo interés de Dios no fuese el bien y la realización de la creatura, y como si el sentido de la moral no fuese únicamente una ayuda en esa dirección.

Cuando se habla, por ejemplo, del pecado, la impresión producida de ordinario es que se está defendiendo a Dios de un daño que se le hace a Él, y no de su preocupación por el daño que nos hacemos a nosotros mismos, cuando ya santo Tomás de Aquino había dicho que “a Dios no lo ofendemos por ningún otro motivo que el de obrar contra nuestro bien”³⁰. No quiero decir que esa deformación obedezca a la intención consciente de la predicación, pero es bien sabido que un mensaje no consta solo de su emisión por el que habla, sino también de su recepción por el que escucha: que únicamente se hace real en la comprensión concreta. No tenerlo en cuenta, o no tenerlo de modo suficiente, puede llevar a catástrofes. Para comprender lo mucho que se juega en esta cuestión, es suficiente con pensar en la cantidad enorme de personas, sin duda millones, que por malentendidos en este campo abandonaron y siguen abandonando la fe.

9. La vivencia creyente de la moral

Como no podía ser menos, la nueva visión repercute también de manera decisiva cuando llega a su aplicación en el individuo.

1. Una vivencia creyente no puede descuidar hoy el momento de *autonomía*. Ya no resulta posible, ni sería legítimo, aceptar una norma simplemente “porque lo manda la santa madre Iglesia”. La persona precisa saber el *porqué* de la norma y, en consecuencia, seguirla porque está convencida de que es buena, humani-

29. J. P. Sartre, *Les mots*, París, 1964, pp. 78-79.

30. T. de Aquino, *Contra Gentes*, III, 122. Y recuérdense las palabras del Padre en la parábola del Hijo pródigo: “Porque este hijo mío estaba muerto y vuelve a la vida, estaba perdido y lo hemos encontrado” (Lc 15, 24 y 32).

zadora. De modo que un hombre o una mujer adultos obran moralmente mal si, convencidos de que una norma es incorrecta, la siguen, a pesar de todo, “porque así está mandado”. Y nótese que, en el fondo, esto estaba implicado en la teoría tradicional de la *conciencia* (bien formada) como norma última de la decisión moral; hasta el punto de que el aquinense llega a afirmar que pecaría quien adorase a Cristo pensando que no es Dios.

De paso, esto permite aclarar un aspecto que pudo quedar oscurecido en los apartados anteriores. Cuando se dice que la Biblia no habla de moral o que a la Iglesia no le compete dar normas morales, se habla *en principio*. De hecho, en la Biblia aparecen una gran cantidad de normas, y la Iglesia no puede quedar muda ante los problemas concretos. Muchas de las pautas fundamentales, una vez descubiertas, resultan evidentes, y es normal que tanto la Biblia como la Iglesia las asuman y proclamen. Es obvio que carecería de sentido estar inventando continuamente mediterráneos morales: hay un trabajo que por fortuna nos dan ya hecho la cultura y la tradición.

La cuestión está solamente en que la propuesta, siendo legítima como ayuda al “descubrimiento”, no debe darse sin más como válida para la “fundamentación”. Como en todo proceso educativo, la propuesta tiene que ser “mayéutica”, es decir, debe servir para que el receptor acabe viendo *por sí mismo* la razón de lo que se le anuncia como norma. De ordinario, en esos casos fundamentales la misma proclamación hace explícita la evidencia. En otros, la proclamación puede ser el paso necesario para que el individuo las descubra. E incluso, en determinadas ocasiones, puede ser *razonable* —sucede en todos los ámbitos de la vida— fiarse de la competencia de quien propone (siempre reconociendo que, en principio, *sería* posible la verificación personal). En este sentido, la Iglesia, si sabe mostrarse receptiva a lo nuevo y sensible a las llamadas de la historia, tiene también derecho a esperar que su larga experiencia se convierta en un aval de credibilidad.

2. Pero es tal vez la valencia *teónoma* la que debe hacerse sentir con más intensidad en la vivencia individual. Viviendo el esfuerzo moral como continuación de la acción creadora, el creyente comprende que su dureza no es una imposición o un capricho divino, sino que nace *de manera inevitable* de la condición finita de la libertad. Pero comprende también que su esfuerzo está sustentado y envuelto por un amor que “sabe de qué barro estamos hechos” y que no busca otra cosa que dar ánimo en la realización y aliento en la caída.

Comprenderlo lleva ante todo a eliminar de raíz el esquema infantil —e infantilizante— de obrar bien por amor del premio y de evitar el mal por miedo al castigo. La vivencia creyente, cuando es auténtica, se experimenta en sintonía con la aspiración más íntima y profunda del propio ser, sustentada por la *gracia* de Dios que impulsa sin forzar, y animada por una *mirada* que comprende sin condenar.

Claro que para lo segundo conviene eliminar con energía las monstruosas doctrinas que angustiaron —y angustian— a tantos cristianos y que llevaron a Nietzsche y a Sartre a revelarse contra una mirada “impúdica” que los clavaba como insectos contra la propia culpabilidad. ¡Qué diferente la visión auténtica de un san Juan de la Cruz, que repite incansable que “el mirar de Dios es amar”!³¹.

Y para lo primero —para experimentar la religión como gracia— es preciso superar el espíritu de esclavos, viviéndose como hijas e hijos, cuya guía no es la ley, sino el amor (cf. Gál 4, 1-7); que, conforme a la dialéctica paulina de indicativo-imperativo, no se les pide para su bien más que acoger aquello que previamente se les regala: “Si vivimos en el Espíritu, caminemos conforme al Espíritu” (Gál 5, 25).

En definitiva, es la ley sin ley del amor, que ya había hecho exclamar a san Agustín: “Ama y haz lo que quieres”. Nótese: “Lo que quieres” (*dilige et quod vis fac*)³², no “lo que quieras” o “lo que querrías”; es decir, sigue la llamada real a actuar, que te llega desde tu ser más auténtico y profundo, que consiste en amor, pues por amor y para el amor has sido creado. Y de nuevo, san Juan de la Cruz supo decir lo fundamental. En *Subida al Monte Carmelo*, por tanto, con el realismo de quien no ignora la dureza de la tarea, culmina el dibujo de la ascensión afirmando: “Ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley: él para sí es ley”³³.

Es decir, desde la experiencia más auténtica, la *teonomía* no teme proclamarse como una *autonomía* tan radical, que no tiene nada que envidiar a las más osadas afirmaciones kantianas.

31. Sobre todo en los comentarios del *Cántico espiritual*; cf. también, “el mirar de Dios es amar y hacer mercedes” (*Obras completas*, Madrid⁵, 1964, p. 682), “porque mirar Dios es amar Dios” (*ibid.*, p. 715). El tema es tan importante que me permito remitir a la exposición más amplia de A. Torres Queiruga, *Recupera-la creación*, *op. cit.*, pp. 188-193.

32. *In ep. Joh. ad Parthos*: Tract VII, 8 (PL 35, 2033). Sobre este texto, nada superficial, puede verse el comentario de G. Teichweier, “Liebe als Grundlage und Ziel der christlichen Ethik”, en *id.*, *Prinzip Liebe*, Herder, 1975, pp. 104-119, en especial, pp. 109-111.

33. Tomado de una copia autógrafa, legitimada ante notario: J. de la Cruz, *Obras completas*, *op. cit.*, p. 362.