



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 12**

### **CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA**

Sánchez Carlos, Miguel Ángel. "Condiciones de posibilidad para el diálogo entre la ética teológica y la cultura urbana contemporánea". *Revista Iberoamericana de Teología* 10, n. 19 (2014): 33-75, Acceso el 18 de diciembre de 2020.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125247736002>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Condiciones de posibilidad para el diálogo entre la ética teológica y la cultura urbana contemporánea

Miguel Ángel Sánchez Carlos\*

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

### Resumen

El presente artículo presenta un recorrido histórico, selectivo y puntual, sobre la relación entre la fe y la razón como fundamento de la ética cristiana. Se reconocen dos tendencias principales: la *tradicional*, que aun reconociendo el valor de la razón humana ve limitada a ésta, pues carece de la plenitud que puede darle la fe; y la *progresista*, para la cual la razón humana puede alcanzar la plenitud ética sin necesidad de la fe, misma que sólo le da una peculiaridad, una mística y un sentido particular. Sin pretender una respuesta definitiva a esta discusión, se analizan ambas propuestas en la obra de tres autores reconocidos, y se señalan las ventajas y desventajas que cada una ofrece para que la ética de inspiración cristiana responda de forma más adecuada a un diálogo fructífero con el contexto sociocultural actual.

*Palabras clave:* fe, razón, moral tradicional, ética progresista, *veritatis splendor*

### Summary

This essay presents a selective and punctual historical overview in regard to the relationship between faith and reason, which is fundamental to Christian ethics. This overview acknowledges two basic tendencies: one that could be called "traditional," which recognizes the value of human reason, but considers its limitations, since it lacks the fulfillment that only faith can grant; and, a second one, which could be called "progressist", whereby human reason is considered to reach ethical fulfillment without any need of faith, since faith only provides a peculiarity, a mysticism

\* Profesor titular de algunas de las asignaturas de Ética Teológica del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Correspondencia: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, Ciudad de México. Tel. (55) 59 50 40 00. Ext. 7510. Correo electrónico: angel.sanchez@ibero.mx

with a personal meaning. Beyond pretending to provide a definitive answer to this historical debate, this essay analyzes both proposals, as they are presented by three well-known authors. This essay points out some advantages and some disadvantages in both tendencies, in order to show how a Christian ethics could promote a more fruitful dialogue with the social and cultural context in today's world.

*Key words:* fait, reason, Traditional morality, Progressist Ethics, *veritatis splendor*

## Introducción

El objetivo de estas reflexiones no es sólo abundar en ideas sobre el tipo de relación entre la razón y la fe sino, sobre todo, llamar la atención sobre las consecuencias que una determinada opción puede tener para el desarrollo tanto de la ética en el cristianismo y de las condiciones de posibilidad de diálogo de la ética cristiana con las diferentes tendencias socioculturales del mundo de hoy.

Es necesario agregar que se parte del supuesto según el cual no hay una sola tendencia ética que aborde este tema, y que tampoco puede hablarse de tendencias puras o totalmente excluyentes entre sí.

El tema se abordará a partir de un recorrido histórico puntual, en el que con diferente nitidez se encontraron dos tendencias éticas que han aparecido en la historia del pensamiento ético y del cristiano, que tienen como contexto la realidad sociocultural urbana y, dentro de ella, algunas propuestas de la ética secular.

Del mismo modo, se analizan dos propuestas predominantes en la ética cristiana, con dos de sus autores considerados muy representativos: Servais Pinckaers y Eduardo López Azpitarte, y como marco de fondo la propuesta de la Encíclica *Veritatis Splendor*, del papa Juan Pablo II.

### 1. El desplazamiento de la fe religiosa por la razón como fundamento de la ética en el pensamiento griego

El tema de la relación entre fe y razón como fuentes de la ética apareció en las discusiones filosóficas de la antigüedad clásica. A esta necesidad ética trataron de responder los griegos al plantearse la pregunta ¿de dónde viene la moral?

Para ellos, a finales del siglo v y buena parte del iv a. C., una respuesta está dada por la *mentalidad mítica*, según la cual el sentido de la vida, del cosmos y, por tanto, del comportamiento humano no procede del razonamiento lógico-crítico, sino de la voluntad de los dioses, pues el orden moral se encuentra *subsumido* en el orden religioso.<sup>1</sup>

Por el contrario, en una sociedad guerrera, rural y dividida entre nobles y pueblo, los primeros representaban las virtudes, y los modelos éticos se establecían a través de los poetas como Homero para quien el rey es juez, legislador y caudillo. Así, las cualidades y los deberes morales venían con la estirpe; en el héroe no había conciencia de culpabilidad, sino el deber de mantener su dignidad y aumentarla, y en el pueblo el deber de imitarlo. La ética, por tanto, no se establecía en una racionalidad institucional, sino que era una ética épica, basada en la guerra, el valor, el deber, el honor, la solidaridad, el riesgo, la elección, la hazaña, la fama y la muerte, en la que existe un fundamento teórico que se desarrollaría posteriormente.<sup>2</sup>

En cambio para Hesíodo, quien prefiguraba el sentido del comportamiento en la individualidad, la ética se basaba en el honor y la gloria derivados del trabajo. El derecho y el orden social lo establecía la laboriosidad del hombre y no la estirpe, lo que será el antecedente de la democracia. Esta alusión a la racionalidad individual humana comenzó a cuestionar de forma indirecta lo que podríamos llamar *teonomía*, al atribuir a ciertas cualidades humanas lo que se había considerado una cualidad exclusiva de los dioses. Al mismo tiempo, los físicos jonios, sin cuestionar el carácter sagrado del cosmos, asumen un pensamiento más independiente, y atribuyen a elementos más cercanos y naturales lo que la mentalidad mítica atribuía sólo a los dioses, quienes poco a poco son reducidos a ser considerados como principios generadores del cosmos.<sup>3</sup>

En la ciudad comercial de Jonia, la suma del desarrollo intelectual en la observación de la naturaleza que busca la respuesta dentro del mismo nivel en el que se sitúa el problema, y el contexto social, comercial y político cada vez más plural, llevó al desplazamiento de la explicación mítico religiosa de la ética en favor de la explicación racional, que justifica con teorías los valores y las leyes que orientan el comportamiento, es decir, la ética.

<sup>1</sup> Sánchez, M., *La ética de los griegos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, 2.

<sup>2</sup> “Lo que interesa destacar aquí es la inyección de racionalidad que se inyecta en ese universo heroico cerrado, dando lugar a un entremedias entre el presente narrado y un futuro racional que sólo cabe adivinar como proyecto”, *ibid.*, 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 13-14.

En la *polis* y la literatura, donde se formará una “comunidad democrática” que integre autoridad y libertad, cuyos héroes serán los mismos ciudadanos; quienes no obstante siguen evaluando sus acciones en relación con el cumplimiento de sus obligaciones con la ciudad y los dioses, el hombre empieza a comprender la naturaleza y razón de su actuar desde sí mismo, o desde la ética, en oposición al mito.<sup>4</sup>

Pese a las lógicas diferencias entre la época antigua y la época actual, es también en el “contexto urbano” pluralista donde se indica el comienzo de este desplazamiento de la mentalidad mítica y religiosa hacia la dimensión racional en cuanto capacidad ética.

Este desplazamiento de la base de la moral conlleva a la pregunta sobre la utilidad y el propósito de ella. Si la mentalidad mítica parecía limitada para responder de manera adecuada, las respuestas se plasmaron en lo que se llamaría *filosofía moral*. Ésta es también el reflejo de los cambios acaecidos en Atenas durante los siglos v y iv a. C., en los que se desarrolla el sentimiento de igualdad entre los hombres como resultado de las Guerras médicas (492-479 a. C.), en las que los griegos derrotan a los persas; y el impulso de *un espíritu racional crítico e ilustrado*, producto de este apogeo cultural facilitado por Pericles (479-431 a. C.), quien dio un mayor protagonismo social a la clase media, formada por marineros, comerciantes y artesanos, en detrimento de la aristocracia. Este *espíritu* traerá un proceso irreversible que podría considerarse una *temprana secularización*, reflejado en una razón que busca responder a las grandes cuestiones sociales y morales, que acusa de pararracional a la tradición y moral religiosas, y que además da pasos firmes para crear una nueva sociedad a través de la cultura y educación.<sup>5</sup>

Sócrates, por ejemplo, responde a esta cuestión con las virtudes humanas, como la templanza, fortaleza, justicia y piedad. Platón, por su parte, afirma que el objetivo de la moral es la “vida buena”, que se consigue a través de la armonía entre la razón, el espíritu y el apetito, los que forman las partes del

<sup>4</sup> “Ello no obstante, el esfuerzo racional en orden a explicarse el hombre la naturaleza, única realidad para él de hecho existente, reclama una solución que ha de venir desde esa misma naturaleza, oponiendo a la explicación por analogía, propia del mito, la explicación racional en su intento de comprensión de las cosas y del deber a que ha de encaminarse el comportamiento humano. Será precisamente la nueva manera de justificar los valores y las normas morales, en su calidad de explicación científica, lo que dé lugar a la ética, esto es, a ese conjunto de teorías, leyes y explicaciones que tienen que ver con el comportamiento moral”, *ibid.*, 15-17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 18-20.

alma. Para Aristóteles, el fin del hombre es la felicidad, que se consigue actuando conforme a la razón. Al igual que para Sócrates, los medios para tal fin son las virtudes, identificadas como disposiciones del alma, en las que nuestros sentimientos y emociones están dirigidas por la razón, a fin de que nuestro comportamiento sea apropiado a cada situación. La virtud es el término medio entre el exceso y el defecto.

La moral procede, por tanto, de las facultades del ser humano; es una cualidad que le distingue de los otros seres, y proporciona una manera de vivir que le permite desplegar sus potencialidades humanas, en la armonía social.

Del mismo modo, las razones del modo de actuar y de conocer tales razones, así como la relación de la ética con la religión o la metafísica, o el acceso a la forma de conocer y justificar el comportamiento, fue un tema desarrollado en la Grecia clásica, desde la época de los sofistas hasta la helenística, expresado en los relatos míticos que describen la ética del héroe.<sup>6</sup> Destaca aquí la cuestión capital de preguntarse por las fuentes de la moral y, en consecuencia, la orientación de ésta. Una de esas fuentes es la razón humana; la otra, la fe religiosa. Dichas fuentes están presentes en la experiencia humana, y la orientación de la moral va a depender de la preponderancia que se dé a una u otra de tal experiencia.

Platón mismo, en el dilema de Eutrifón, pone en consideración el tema de la relación entre ambas fuentes, a través de esta pregunta: "Lo santo, ¿por ser santo es amado de los dioses o porque es amado de los dioses es santo?"<sup>7</sup> Entendemos que lo que se plantea aquí es si la santidad es una cualidad humana en sí o le viene al ser humano de fuera, de los dioses; si existe una independencia de lo santo con respecto a los dioses, y por tanto lo santo está en relación con el hombre, si es una cualidad humana, o si la santidad debe ser referida siempre a la divinidad. En el caso de la ética, seguimos la interpretación que varios autores dan al planteamiento de Platón, al interpretar el dilema de la siguiente manera: ¿lo moralmente bueno es bueno porque Dios así lo desea o, más bien, lo desea porque es bueno de por sí? O ¿las cosas son buenas —religiosa o moralmente— porque Dios las quiere o las quiere porque son buenas?<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Gómez-Heras, J., *Teorías de la moralidad*, Madrid, Síntesis, 2003, 46.

<sup>7</sup> García, J. (trad.), *Platón. Eutrifón, Apología, Critón*, México, UNAM, 1965, 12.

<sup>8</sup> Así lo interpretan: Cabrera, E., "Ética y religión cristiana", en Villoro, L., *Los límites de la ética*, México, Siglo XXI/UNAM, 2000, 98; y Torres Queiruga, A., "Moral y religión: de la moral religiosa a la visión religiosa de la moral", *Selecciones de teología*, 44 (2005) 84.

Si la ética se basa en la primera premisa, habría entonces que aceptar a una autoridad externa al hombre como fuente principal de la moral, en quien se deposita la confianza, y que puede ser Dios, y al mismo tiempo puede incluir a una autoridad que lo represente, como de hecho ha ocurrido siempre en las religiones.

Si, por el contrario, la ética se sustenta en la segunda premisa, su base es la razón humana, y Dios o la autoridad religiosa no le imprimen características de calidad que la distinguan de cualquier otra elaborada por la sola luz de la razón. La ética racional y la religiosa estarían al mismo nivel cualitativo, con diferencias accidentales.

Todo indica que la respuesta de Sócrates y los sofistas a la cuestión moral es una respuesta *ilustrada*; es decir, la fundamentación de la moral ya no es la respuesta del pensamiento arcaico, basada en la ética del héroe o la tradición mitológica de la religión, sino en la reflexión racional. Desde luego, la respuesta de los sofistas y Sócrates a la cuestión moral será muy diferente. Para el pensamiento arcaico, la felicidad depende de los dioses, el destino o azar. Para los sofistas, es poseer y disfrutar los bienes externos. Para Sócrates, es una facultad interior, perfección del alma, que se consigue al practicar la virtud del conocimiento con el recurso de la conciencia personal, liberada del relativismo sofista y el irracionalismo religioso, y es lo que hace al hombre ser tal. La felicidad, por tanto, depende de uno mismo.<sup>9</sup> De nueva cuenta, en Atenas como en el caso de Jonia, es en el “contexto urbano” antiguo donde se dan las condiciones de posibilidad del desplazamiento de la religión a la razón como fundamento moral que hemos mencionado con anterioridad.

<sup>9</sup> “El desfundamiento ético de la polis reclamaba un retorno a la profundidad de las preguntas planteadas en las epopeyas y en los mitos, pero en modo alguno a las respuestas dadas por ellos. Su respuesta a favor de la razón lo vetaba. Como nueva instancia legitimadora de preceptos morales, Sócrates apelará al saber y a la cultura, en la forma en que ambas se había sedimentado en la sociedad de su tiempo. La razón en forma de saber pasará a desempeñar la función de criterio de virtud, y con ello de fundamento de la moralidad”. J. Gómez-Heras, *op. cit.*, (n. 6), 49. M. Sánchez, *op. cit.*, (n. 1), 18. 50. “Platón refutó una pretensión similar (que la ética no puede prescindir de la religión ya que el mismo significado de ‘bueno’ no es sino ‘lo que Dios aprueba’) hace más de dos mil años argumentando que si los dioses aprueban algunas acciones debe ser porque esas acciones son buenas, en cuyo caso lo que las hace buenas no puede ser la aprobación de los dioses”, Singer, P., *Ética práctica*, Madrid, Akal, 2009, 15.

La respuesta de Aristóteles va en sentido similar, con un alcance más bien trascendente. La felicidad es el bien supremo y el fin último. Los bienes temporales son medios orientados a conseguir los fines superiores. El hombre los alcanza en la realización de su naturaleza racional, por cuyo ejercicio consigue la sabiduría. Por esta actividad intelectual el hombre realiza algo divino, ya que comparte la actividad propia de los dioses. Sin embargo, para Aristóteles, esta felicidad implica la convivencia social, a través del diálogo y la amistad, en el lugar donde se desarrollan plenamente la razón y la virtud: la *polis* y las relaciones ciudadanas.<sup>10</sup> A partir de este nivel trascendente o divino mencionado por Aristóteles, el cristianismo medieval va a relacionar la ética racional con la fe religiosa, y de ahí derivará la relación concreta entre la razón y la fe en la moral.

Vemos, por tanto, que algunos filósofos griegos se plantearon la disyuntiva sobre la razón del ser moral, y su respuesta se centra en la integración de las facultades racionales y espirituales del ser humano, sin establecer una distinción cualitativa entre la fe y la razón. Al parecer, el planteamiento de esta disyuntiva obedecía a una inquietud intelectual, y la respuesta de los filósofos proporciona una propuesta equilibrada.

## 2. La bivalencia entre fe y razón en la ética cristiana

Estas dos formas de enfocar la relación entre la fe y la razón en la ética también aparecen en la reflexión cristiana, en la que podemos distinguir tres etapas.

### a. La etapa de Jesús y el cristianismo primitivo

De acuerdo con el judaísmo tardío, Jesús presenta como marco general de referencia ética la inminencia del Reino de Dios, que sus discípulos interpretarán como realizado plenamente en la persona de su maestro después de su resurrección. Es lo que llamamos, de acuerdo con varios autores, *la ética escatológica de Jesús*;<sup>11</sup> ésta es de carácter sobresalientemente teónimo, pues para

<sup>10</sup> Gómez-Heras, J., *op. cit.*, (n. 6) 52.

<sup>11</sup> Sánchez Carlos, M. A., *L'étique eschatologique de Jésus, et la condition du disciple à sa suite*, Lyon, Université Catholique de Lyon, 1992. "La ética de Jesús forma parte muy importante de su proclama del Reino de Dios y contribuye mucho a formarnos una idea de la imagen de Jesús", Piñero, A., *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2011, 189.



Jesús no hay disputa sobre la existencia de Dios y su soberanía, además de que insiste en la necesidad de que el cristiano se deje guiar por la voluntad divina.<sup>12</sup>

Su base es la Torá, sometiendo la letra de la prescripción al principio espiritual del Reino, que la fundamenta; en esta dinámica entre la prescripción y el Reino existe una doble tensión: por un lado, integra la exigencia máxima de la ley para los judíos con la laxitud que incluye a los desclasados y pecadores, en el mandamiento del amor; por otro, mantiene la sabiduría que sustenta la creación con la dinámica y la espera escatológica que la transforma.<sup>13</sup> De esta manera, las normas éticas manifiestan la voluntad incondicional de Dios y el *ethos* de acogida y perdón hacia el ser humano propio de Jesús, talante que tiene sus orígenes en la tradición judía.<sup>14</sup> Así, Jesús vive y expresa los valores éticos del judaísmo de su época, con base en la imagen de Dios que él posee desde su perspectiva personal, rodeados ambos de una perspectiva totalizadora de fe que acepta sin cuestionamientos racionales la soberanía de Dios, expresada en la ley de Moisés y las normas de la Alianza.<sup>15</sup>

Esta sensibilidad ética se manifiesta en particular en el mandamiento del amor como precepto fundamental, como lo hacían también ciertos fariseos, y su radicalización en el amor a los enemigos, no en cuanto enemigos de Dios sino como personas que pueden convertirse al Dios del Reino, a quienes Jesús se dirigía no de forma humilde y paciente, sino con la exigencia de un recio temperamento y con palabras fuertes y directas, denunciando abiertamente sus injusticias, sobre todo contra los líderes religiosos y políticos.<sup>16</sup>

Un aspecto más concreto de esta ética escatológica puede sintetizarse en lo que algunos autores llaman la *ética interina* de Jesús, contenida en tres elementos que preparan y anuncian la venida del Reino: en primer lugar el distanciamiento de los bienes de este mundo, de quienes los poseen, y la defensa de los pobres a quienes éstos oprimen; en segundo lugar, la relativización de la importancia del trabajo y los medios humanos de subsistencia; en tercer lugar, el poco aprecio a los vínculos de parentesco y la creación de una comunidad como nueva familia.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> “Estos rasgos son la aceptación indudable de la existencia de Dios y su soberanía”, *ibid.*, 190.

<sup>13</sup> Theissen, G. y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 2000, 438-340.

<sup>14</sup> Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2002, 46-47.

<sup>15</sup> Piñeiro, A., *Guía para entender...*, *op. cit.* (n. 14) 190.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 191-193.

Lo que algunos autores llaman la *ética de Mateo* comprende dos nociones propiamente judías, que son la regla de oro de 7,12 con su referencia en el libro del *Deuteronomio* 6,5 y el doble mandamiento del amor de 22,27 con su referencia en el libro del Levítico 19,18 con la imitación de Dios como base fundamental (5,48).<sup>18</sup>

Dentro de los intereses teológicos del evangelio de Lucas y en los *Hechos*, así como de Mateo, aparece un desplazamiento del *arrepentimiento escatológico urgente* que anuncia Jesús, como continuación de Juan Bautista, hacia una *ética intemporal del amor especialmente hacia los pobres*, en una perspectiva humanista, que no insiste en un contexto social y político concreto, sino que aparece paciente y atemporal.<sup>19</sup>

El cristianismo es considerado una *forma de vida religiosa*, a partir del reconocimiento de Jesucristo como Mesías Salvador y como ejemplo a seguir. Esta ética se proyectó después hacia el mundo helenista urbano en la medida que el cristianismo se expandió como nueva religión, con una consecuente recepción y asimilación de los elementos éticos del entorno sociocultural. Por tanto, si bien es cierto que esta ética no se cuestiona desde el ámbito racional, se abrirá al mismo en la medida en que el cristianismo se desplace del contexto rural palestinese al ambiente urbano grecorromano.

Este contexto de recepción helenista está representado por la figura de Pablo de Tarso, cuyo universalismo desplaza las tendencias judaizantes e integra conceptos estoicos al *ethos* cristiano, como el deber, el derecho natural, y las virtudes, completadas estas últimas por las propiamente cristianas de fe, esperanza y caridad.<sup>20</sup>

A su vez, el cristianismo primitivo posee un *ethos* formado por el judaísmo y la cultura pagana, con diferencias de intensidad y radicalización tanto de una cultura como de otra, hasta lograr una “transformación cualitativa” en un nuevo *ethos*. En este sentido, Theissen afirma que: “el cristianismo primitivo introduce en el mundo pagano dos valores que proceden de la tradición judía, pero en esta forma son nuevos: el amor al prójimo y la humildad (o renuncia al estatus). Por eso, al lado de una adaptación a los valores y normas del entorno pagano (con pretensión superadora) aparece la conciencia de una oposición a

<sup>18</sup> *Ibid.*, 351-352.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>20</sup> Coincide en este proceso con Gómez-Heras, lo señalado por Vouga, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2001, en especial la 2a y 3a partes.

él”.<sup>21</sup> Esta oposición aparece en forma de tensión entre los argumentos de la fe, procedentes del cristianismo rural palestinese, y los propuestos por el cristianismo grecorromano que se abre al contexto urbano.

Un ejemplo de la tensión entre razón y fe son las dos diferentes propuestas atribuidas a Pablo, una plasmada en su discurso en el areópago de Atenas (Hch 17, 16-34) y otra en su Primera Carta a los Corintios (1, 17-25). En la primera aparece el diálogo entre la razón y la fe en un enriquecimiento mutuo, donde se propone la posibilidad de la relación armónica del mensaje cristiano con la filosofía de estoicos y epicúreos, gracias a la religiosidad de los atenienses, y el camino de plenitud que el cristianismo ofrece a estas filosofías, a través de la revelación de Dios hasta entonces “desconocido”. La segunda propuesta es la declaración de incompatibilidad entre el cristianismo y la filosofía grecorromana. La retórica elocuente y persuasiva de esta última y los comportamientos que de ella se derivan chocan frontalmente con la locura y “necedad” de la cruz de Cristo, que el cristiano movido por el Espíritu Santo descubre como auténtica sabiduría. Es la antítesis entre el hombre *phísico* y el *pneumático*, entre la *hibris* del *logos* y la sabiduría de la fe en el resucitado.<sup>22</sup>

Lo más probable es que ambas propuestas no hayan sido sostenidas al mismo tiempo por el apóstol, ni que tampoco formaran parte del proceso misionero de Pablo,<sup>23</sup> ya que la mayoría de los exegetas sostienen que el libro de los *Hechos de los Apóstoles* fue escrito por Lucas, más en concreto el discurso de Pablo en Atenas con un aire de gran calidad cultural, adecuado a la atmósfera del ágora ateniense.<sup>24</sup> Por el contrario, las Cartas a los Corintios, dirigida a cristianos de una ciudad multiétnica y multicultural,<sup>25</sup> se consideran auténticamente paulinas o reflejan de modo más fiable el pensamiento del apóstol. Lo más interesante, en nuestro caso, es considerar que ambas tendencias pertenecieron a las diversas comunidades cristianas primitivas y se inclinaban por

<sup>21</sup> Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos*, op. cit., (n. 15) 88.

<sup>22</sup> Soto, G., *La filosofía medieval*, Bogotá, San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional, 2007, 228-230.

<sup>23</sup> Así lo da a entender Gonzalo Soto en la obra antes citada, cuando afirma que después de Atenas, Pablo rompió con la posibilidad del diálogo entre fe y razón entre cristianismo y helenismo para proclamar su opción por el “escándalo” y la “necedad” de la cruz de Cristo contra judíos y griegos, *Ibid.*, 229.

<sup>24</sup> Brown, R., *Introducción al Nuevo Testamento I*, Madrid, Trotta, 2002, 416 y 426; Richard, P., “Hechos de los apóstoles”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2003, 727-728.

<sup>25</sup> *Ibid.*, II, 669.

estas tendencias según el contexto cultural en que vivían, reflejando en la figura simbólica de Pablo, o de otro apóstol emblemático, no acontecimientos históricos en el sentido moderno del término, sino su manera de pensar y proceder.<sup>26</sup>

Esta bipolaridad dinámica permitió al cristianismo elaborar una ética, o éticas, en la que intervinieron tanto lo aprendido por la tradición anterior como lo que la propia cultura aportaba desde la razón humana. Nos parece que esta dinámica se dio desde un principio en el mismo cristianismo del Nuevo Testamento, y que subyacía en el fondo de la discusión moral entre los cristianos judaizantes y helenistas, ya que ambos grupos eran herederos de la tradición cristiana pero con marcos culturales éticos diferentes. Lo anterior podemos afirmarlo, al tener en cuenta la existencia de una cierta “autonomía” de la razón y una cierta “secularidad” en las corrientes filosóficas de esta época, en específico las corrientes que van de los sofistas hasta los escépticos.

#### **b. Etapa de la Patrística**

Con la misma línea de bivalencia y tensión entre fe y razón en la ética cristiana, en esta etapa aparece en san Agustín una relación armoniosa entre fe y razón, aunque no encontramos una mención directa del tema ético. Es posible, en cambio, deducirlo de la tesis clave del obispo de Hipona, según la que ni la fe pone en ascuas a la razón ni ésta es obstruida por la fe. La razón ayuda al hombre, al hacer inteligible la revelación para que crezca en su fe; ésta le proporciona una luz que ayuda también a la razón para el crecimiento humano en el ser, conocer y obrar. Aunque la fe trasciende la razón, su relación sirve al hombre para descubrir y vivir el mensaje salvador.

Por el contrario, en Tertuliano se encuentra el otro polo de la relación entre fe y razón en relación con la ética, aunque es más evidente en relación con el conocimiento.<sup>27</sup> Para el pensador africano, como lo hemos visto para el “Pablo en Corinto”, el pensar la fe a través de la filosofía no es sino *hybris-orgullo intelectual*, motivo de herejías. La fe es autosuficiente para la ética, en cuanto es un modo de ser cuyo absoluto fundamento es Cristo y la revelación divina.

<sup>26</sup> Richard, P., “Pablo y las cartas paulinas”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2003, 762.

<sup>27</sup> Seguimos aquí la interpretación de Gonzalo Soto, quien reconoce la discusión sobre las nuevas interpretaciones de Tertuliano, a partir del análisis actual sobre su propio contexto, *op. cit.*, (n. 19) 232-234.

Para él no hay comparación posible entre el modo de ser de los cristianos y los filósofos, entre el discípulo del Cielo y de Atenas. Las virtudes de los últimos, inocencia, paciencia, sobriedad y honestidad, son remedo de las virtudes cristianas, como la continencia, el servicio, el amor, la fidelidad y la concordia, que se viven en función de Cristo, no de los filósofos griegos que han sido puro escándalo, como la homosexualidad (Sócrates), el amancebamiento (Diógenes), el adulterio (Espeusipo), la embriaguez (Aristipo), el crimen contra el amigo (Aristóteles), etcétera.

Ahora bien, si hay algo bueno en los filósofos es porque lo bebieron de las fuentes bíblicas, cuya verdad del cristiano ha precedido a toda verdad humana. El problema es que la *imagen* (*eikos* griego) ha pretendido ser el *modelo* (*eidos* cristiano), lo que ha provocado la confusión, en la que incluso algunos cristianos que han utilizado la filosofía por encima de la Escritura, han caído. Por tanto, Tertuliano rechaza la cultura pagana, ya que si Roma con su persecución hace mártires, de donde surgen más cristianos, Grecia crea herejes y es la madre de todas las herejías.

Es notable la fama de esta postura cristiana contra la filosofía y la ética paganas, pues algunos enemigos del cristianismo (Celso y Juliano) acusaban a los cristianos de elaborar una filosofía compuesta de supersticiones fanáticas y una mala interpretación platónica, de cerrarse a la racionalidad con su “cree, no indagues”, y de afirmar que “la sabiduría de este mundo es un mal; la necedad un bien”; acusaciones que merecieron la defensa por parte de algunos cristianos como es el caso de Orígenes.<sup>28</sup>

### c. Etapa del régimen de cristiandad

Esta etapa coincide con el Medievo (ss. v-xv). Ahí, la relación entre fe y razón es más evidente y se resuelve a través del criterio *fides quaerens intellectum*, para el cual la moral entendida como *vita christiana*, surgida a partir de la simbiosis entre el judeocristianismo y la cultura clásica, se apropia de material estoico y neoplatónico. Uno de los primeros proyectos de moral es el emprendido por san Ambrosio de Milán, a través de su *De officiis ministrorum*, en el que da un sentido religioso a categorías estoicas de Cicerón, como el deber, la virtud, el bien, la providencia, la ley natural y el principio aristotélico de finalidad.

Sin embargo, hacia el siglo xi aparece de nuevo la confrontación entre la aceptación y el rechazo de la relación fe-razón en la polémica entre dialécticos

<sup>28</sup> Gómez, J., *op. cit.*, (n. 6) 236-238.

y antidialécticos. Para los primeros, la fe debe someterse a las exigencias de la razón, pues si la fe no se comprende no puede explicarse. Utilizar la razón en la fe a través de la dialéctica es renovarse en la semejanza divina, pues es a través de la razón como el hombre es semejanza de Dios, afirmaba Berengario de Tours, quien introduce positivamente la dialéctica en la teología occidental.<sup>29</sup>

Por el contrario, para los antidialécticos, con Pedro Damiano a la cabeza, lo importante para la salvación es la fe, no la dialéctica, pues ésta es inmoral por ser un invento del demonio, quien ha hecho caer en sus enredos a no pocos monjes que “prefieren las reglas de Donato a las de san Benito”. Por tanto, la filosofía sirve en la medida en que es una ancila de la teología y la Sagrada Escritura.

El siglo siguiente es testigo de otra confrontación entre dos *caballeros* que libran un duelo conceptual en torno a las relaciones fe-razón: Pedro Abelardo y san Bernardo de Claraval. Sin embargo, nuestro interés no se cifra en el aspecto cognoscitivo del tema, sino en relación a las fuentes de la ética. En ese sentido, podemos señalar de esta disputa que para Pedro Abelardo, a partir de su método dialéctico basado en la *questio* del *ingenium*, no en la *lectio* de la *auctoritas*, la fe es ilustrada desde la razón como dialéctica.<sup>30</sup> Como consecuencia, los actos morales no dependen de los preceptos establecidos por la autoridad como esencias universales plasmadas en los libros penitenciales ni de los actos, sino de la intención del sujeto, de la conciencia del individuo como único existente real.<sup>31</sup> En términos actuales, podría decirse que vislumbra una ética autónoma, natural no religiosa, razón por la que los ilustrados lo consideraron un adalid de la libertad individual.<sup>32</sup>

Al mismo tiempo, en forma velada contra su adversario de Claraval, Abelardo sostiene que la ley evangélica es superior a la ley mosaica pues, siguiendo la retórica de Cicerón, afirma que “la última ley es la más importante” y que la ética cristiana contenida en ella, llamada *Divinidad* por la aspiración cristiana a comprenderla, se identifica con la ética filosófica, que busca conocer el bien supremo y el modo de tener acceso a él. Es decir, la investigación y la discusión de los postulados de la fe buscan fortalecer la creencia y las actitudes consecuentes con ella para alcanzar la felicidad mediante la virtud, manteniendo

<sup>29</sup> Gómez, J., *op. cit.*, (n. 6) 240-242.

<sup>30</sup> Abelardo, Pedro, *Carta de Abelardo a Eloísa*, citado por J. Gómez, *op. cit.*, (n. 6) 244-245.

<sup>31</sup> Abelardo, Pedro, *Ética o conócete a ti mismo*, citada por J. Gómez, *op. cit.*, (n. 6) 371.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 370-371.

la paz interior y la serenidad ante el mal.<sup>33</sup> De este modo, Abelardo manifiesta una actitud que podríamos considerar ahora de ecuménica por su apertura al diálogo amistoso pero crítico con la filosofía pagana. Sin embargo, para Abelardo el fin no es la virtud moral en sí misma, sino alcanzar el gozo del Bien sumo y perfecto, Dios y su Reino, objetivo que el cristiano logra por medio de la intención de la conciencia individual, no de los actos exteriores, que son indiferentes en sí mismos. Ésta es la invitación hecha por Cristo, el más grande de los filósofos.<sup>34</sup>

Por el contrario, para Bernardo de Claraval relacionar la fe con la filosofía sólo crea confusión entre la fe y la razón, lo que produce un daño a la fe. Esto tiene consecuencias desastrosas para la salvación del cristiano, pues la fe es lo que salva, no la filosofía. Ante Dios no son los méritos de la ciencia los que cuentan sino los méritos de la fe y del amor. En cuanto al saber, “la filosofía más sublime es conocer a Jesús crucificado”. En cuanto a la práctica cristiana, “la fe de los piadosos cree, no discute”. Por tanto, lo único importante es el amor a Dios y la fidelidad a su Iglesia. Al final de esta disputa, como parece que es común en las instituciones eclesíásticas, en 1141 Bernardo de Claraval consigue la condena del Concilio de Sens contra varias tesis de Pedro Abelardo, considerado brillante en su inteligencia, pero acusado de carecer de la pureza de la fe cristiana; tachado de ser el primero de los dialécticos y estar vacío en el conocimiento de Pablo. Llama la atención que en esta disputa eticoteológica la *schola Christi* haya oficialmente vencido, temporalmente, a la *schola philosophorum*.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> En este sentido, las tesis de Abelardo son: “La autoridad sin base racional es pura imposición; la fe no debe basarse acríticamente en la autoridad; el argumento racional es superior al de la autoridad; el cristiano no debe imponer sus autoridades al no cristiano; nuestras acciones son en sí mismas indiferentes, de modo que los actos humanos se hacen buenos o malos por la intención; la ética es la disciplina que nos hace felices, gozando del sumo bien, gozar de Dios es la plenitud de la ética como felicidad; la dialéctica es el arte de argumentar fundamentando y dando razones”, *ibid.*, 382.

<sup>34</sup> Abelardo, Pedro, Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano, citada por Gómez, J., *op. cit.*, (n. 6) 369-383.

<sup>35</sup> “Abelardo ha querido hacer *una teología*; lo que resultó según Bernardo, *una estultología*. Hay que pasar a los hechos y condenarlos. Sus orgullosas blasfemias deben ser acalladas para siempre [...] Sólo aparentemente. La vía abierta por el maestro de lógica es la que se impondrá en el Occidente latino. La vía de Bernardo dará sus frutos en mística, pero no desplazará el trabajo de los filósofos por hacer inteligible la fe [...] Frente al orgullo de la filosofía como curiosidad intelectual (Abelardo) hay que

### 3. Las bases filosóficas de ambas tendencias

Un elemento clave para entender la base de las posturas sobre la fe y la razón en la moral es la filosofía en la que de algún modo se apoyan. Aunque hay diversas influencias filosóficas en estas tendencias, queremos señalar dos que han sustentado ambas tendencias desde inicios del siglo xx de manera directa al tratar el tema de la especificidad de un modo muy concreto. Éstas son la propuesta neotomista de Jacques Maritain, aparecida un poco antes del Concilio Vaticano II, y el existencialismo y la corriente del método trascendental, reelaborada y propuesta por Karl Rahner, que surgen antes del Concilio, pero su influencia se siente en los años posteriores al mismo.

Maritain parte del concepto de ética natural y de ahí a su complementación, cuando la sabiduría divina desciende por la fuerza divina, trastocando de manera radical los valores éticos.<sup>36</sup> Para él, la persona es natural por esencia, pero este estado no es absoluto sino que depende del orden sobrenatural. La filosofía moral debe entrar en lo humano existencial, donde aparece la trascendencia, es decir, la gracia y la santidad. Por tanto, la filosofía natural, para ser proporcionada a su objeto, debe recurrir a la fe y la teología, pero sigue siendo filosofía, aunque existe como armadura de la ciencia moral integral.

Esta limitación de la filosofía, que le impide ser una *verdadera ciencia de la conducta humana*, ya que le falta el conocimiento del verdadero fin último del hombre, se debe a que es el conjunto de verdades de conducta que se derivan de la sola consideración y las solas exigencias de la esencia del hombre, pero no del conocimiento de su esencia ni sus condiciones existenciales. La única ciencia verdadera es la que da cuenta de su esencia y estado, es decir, del orden natural y la gracia. Esta ciencia es la teología moral, a la que la filosofía moral está subalternada.<sup>37</sup>

Ahora bien, aunque ambas ciencias tienen el mismo objeto, son distintas, lo que no implica que la filosofía moral sea una ciencia sobreelevada. La teología

---

practicar la humildad de la locura de la cruz como deificación”, Gómez, J., *op. cit.*, (n. 6) 247-248.

<sup>36</sup> Trigo, T., *El debate sobre la especificidad de la ética cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 52. “Dicha transformación, que se debe a la influencia de un factor religioso sobre una disciplina filosófica, se refiere, en primer lugar, al fin último absoluto y al fin último y subjetivo de la persona”.

<sup>37</sup> “En consecuencia, no hay más que una ciencia verdadera y completa de la conducta humana, y es la que tiene en cuenta a la vez la esencia y el estado, el orden natural y la gracia. Esta ciencia no está formada únicamente por la teología moral, sino también por la filosofía moral subalternada a la teología”, *ibid.*, 57.



moral trata el actuar humano en cuanto revelable y está especificada por Dios alcanzado por la luz objetiva de la revelación. La filosofía moral trata los actos humanos en cuanto regulables por la razón humana. La relación entre ambas se explica por la razón superior y la razón inferior, donde ambas son la misma potencia intelectual, pero la primera se fija en las cosas eternas y toma consejo de los motivos del orden divino; la segunda se fija en las cosas temporales y toma consejo de ese orden. Ambas dirigen los actos humanos, pero ya por razones divinas ya por razones humanas; a la primera la perfecciona la sabiduría teológica infusa, a la segunda, la ciencia filosófica de las costumbres; en consecuencia, esta última es iluminada y dirigida por la superior, y le corresponde el juicio último del acto a realizar.

Por tanto, a la pregunta, ¿en el estado en el que de hecho se encuentra el hombre, una moral puramente filosófica puede constituir un verdadero saber práctico?, Maritain responde que un saber moral puramente filosófico sería adecuado a su objeto en el estado de naturaleza pura; en el estado de naturaleza caída tal saber prescribiría cosas buenas, guiándose por la honestidad natural, pero no es suficiente para ser una verdadera ciencia del uso de la libertad y determinar cómo el sujeto organiza de manera recta su actuar. Le diría incluso al hombre que su fin último es Dios, pero amado con un amor natural, que es un fin puramente teórico, limitado para las aspiraciones humanas de realización. La realización plena de esta aspiración es posible sólo bajo el régimen de la gracia, donde puede amarse a Dios por sobre todas las cosas con el amor de caridad.<sup>38</sup>

Al respecto de la ética, la postura de Maritain parte de la *ley de la Encarnación*, que postula el *movimiento del descenso* de la sabiduría divina. La ética se plenifica por la transmutación de los valores, efecto de la santidad que desciende de *otro* al interior del hombre y le llena de su plenitud y amor.

Por la revelación (religiosa), el fin de la vida humana, fin último subjetivo (filosófico), se transforma de sumo Bien en sí a Beatitud (posesión y visión intuitiva de Dios). Por tanto, la plena felicidad no se debe a la naturaleza sino a la sobrenaturaleza, que es un don de la gracia, por el que se posee el fin último absoluto.

<sup>38</sup> “Si el hombre no hubiera sido elevada al estado de gracia, Dios sería el fin último absoluto, pero el fin último subjetivo (la felicidad) no sería Dios poseído. Y ésta es —para Maritain— la asombrosa novedad aportada por el cristianismo: «que de hecho, y por la libre y gratuita superabundancia de la generosidad divina (...) la separación entre el fin último absoluto y el fin último subjetivo no existe para el hombre»”, *ibid.*, 53.

Como consecuencia, el bien no es sólo el *bonum honestum* (bien como rectitud) sino el Bien subsistente, el supremo arquetipo. Así, el fin último no es la felicidad (la eudemonía egocéntrica aristotélica) sino el Bien divino, soberanamente amado. El amor natural pasa a segundo plano, y la moral cristiana aparece como la moral de la felicidad eterna. De este modo, la razón se ve perfeccionada o superada por la fe para el conocimiento y actuar moral.<sup>39</sup>

Del orden sobrenatural y de la gracia, que perfecciona y eleva al orden natural, se produce un nuevo orden en el ser humano, con obvias consecuencias transformadoras para la ética: las virtudes morales, o disposiciones internas limitadas, son medios que sirven a las virtudes infundidas en el alma por el Espíritu Santo, que las transforma en virtudes por excelencia, ya que poseen energías sobrenaturales; la superación de la fe a la razón se da también a nivel de las virtudes.<sup>40</sup> A esta perfección moral cristiana, de la que carecía la ética razonable de Aristóteles, y a la que la ética estoica y la ética epicúrea habían sacrificado todo, mas para una decepción final, están llamados todos los hombres, en la medida en que se ponen en este camino. La clave de bóveda de la moral es la relación de amistad entre el hombre y Dios, consistente en la comunidad de vida y de bienes, posibilitada por la gracia; la vida humana se transforma paulatinamente en la perfección de la caridad, de tal modo que la ciencia y la filosofía humanas se vuelven suprema sabiduría y contemplación, donde el amor instruye al intelecto. Por la connotación sagrada que adquieren a la luz de esta revelación, el pecado es una ofensa a Dios por el que Cristo murió en la cruz, el precepto y el deber son una exigencia del Creador y la norma moral es un mandamiento divino. Esta revelación divina habla por sí misma de las diferencias entre la sabiduría cristiana y las sabidurías comunes (hindú y griega); la vida moral se convierte en una *llamada* hecha por Dios y posibilitada por Él. Estas transformaciones dejan en claro que *lo moral* va a depender de la plenitud que le confiere *lo supramoral*.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> "Dicha transformación, que se debe a la influencia de un factor religioso sobre una disciplina filosófica, se refiere, en primer lugar, al fin último absoluto y al fin último subjetivo de la persona", *ibid.*, 53.

<sup>40</sup> "Las virtudes teologales adquieren el primer rango y se sitúan por encima de las virtudes morales. Las disposiciones internas que suponen las virtudes teologales eran demasiado humildes en el orden puramente humano para constituirse en virtudes, pero en el orden divino son reconocidas como las virtudes por excelencia. Las virtudes morales son también necesarias pero ya no son las virtudes por excelencia", *ibid.*, 53-54.

<sup>41</sup> "Sin embargo, la teología moral no es una filosofía moral sobre-elevada, pues la primera pertenece a la ciencia infinita o increada y la segunda pertenece a la ciencia

Detrás de esta dinámica moral existe una antropología teológica que a nivel propiamente ético, no estrictamente teológico o dogmático, plantea algunas dificultades al tratar de leerla desde el pluralismo religioso, o más aún desde una antropología secular, como es el caso del tema de la naturaleza *herida*.<sup>42</sup> Esto es importante considerar, ya que sobre esta base filosófico-teológica se han apoyado diversos moralistas para quienes la moral de la fe aporta una nueva intencionalidad y nuevas normas categoriales que complementan a la ética de la razón.

En relación con la segunda fundamentación filosófica, es posible afirmar que la moral católica se ve impactada a largo plazo por el existencialismo, corriente filosófica que, basada en el situacionismo ético extremo, rechaza toda moral absoluta y toda ley universal y, por el contrario, hace depender la moral de la autodeterminación del sujeto y las circunstancias que lo condicionan.<sup>43</sup>

Lo que es aceptado de esta corriente filosófica por algunos moralistas es la *actitud metodológica* centrada en el personalismo, donde la creatividad de la conciencia y el tener en cuenta las circunstancias que la envuelven parecían más acordes con la persona, cuestionando el legalismo y el fijismo esencialista de la moral casuista.<sup>44</sup>

Una conclusión de lo anterior, que es concomitante a la postura de la paridad entre fe y razón, es que si Dios habla en los acontecimientos personales y

finita, que adecuadamente considerada es esencialmente distinta”, *ibid.*, 57-58.

<sup>42</sup> “Así, por ejemplo, una ética puramente filosófica le diría al hombre que su fin último es Dios eficazmente amado por encima de todas las cosas con un amor natural. Pero en las condiciones existenciales de nuestra naturaleza herida, este fin es puramente teórico, extraño a nuestras posibilidades concretas de realización. En efecto, o bien disponemos sólo de las fuerzas de nuestra naturaleza herida, y en este caso no podemos amar eficazmente a Dios por encima de todo; o bien estamos bajo el régimen de la gracia, y en este caso amamos a Dios por encima de todas las cosas con el amor de caridad”, *ibid.*, 60.

<sup>43</sup> “En este sentido [el conocimiento de la teología y el carácter procesual y relacional de la teología moral] la tarea de la teología moral es desplazar el centro de gravedad desde una *ética esencialista* a una *ética existencial*. Esta difícil empresa exigirá aún, durante bastante tiempo, el empleo esencial de las fuerzas disponibles”, Ziegler, J., “Teología moral”, en *La teología del siglo XX, III*, Madrid, BAC, 1974, 294-295.

<sup>44</sup> “La perspectiva existencialista no podía ser aceptada plenamente por los moralistas católicos, pero como actitud metodológica despertaba simpatías: frente al legalismo y la uniformidad moral casuista, presentaba un atractivo personalismo; frente a la importancia exagerada de la norma, otorgaba a la conciencia un papel más creativo; y la importancia que daba a las circunstancias parecía estar más de acuerdo con el

sociales, donde se da el encuentro con los no cristianos, es necesario tener en cuenta la situación concreta en la deducción de los imperativos éticos y, a partir de ahí, establecer un diálogo con la sociedad secularizada.

Otro elemento de esta corriente moral es la utilización del método trascendental como medio para hacer inteligibles las exigencias morales. De acuerdo con Kant, éste establece que las condiciones subjetivas que posibilitan la aparición del objeto en la conciencia no obedecen a las características del objeto tal cual, sino a los mecanismos derivados de la forma estructural de la mente. Ahora bien, a partir de Heidegger, lo específico del ser humano es la capacidad de relacionarse con un sinnúmero de posibilidades, por lo que es un ser contingente, sin una esencia que lo especifique u oriente, en cuyas posibilidades morales no predomina la lógica de los predicados sino la lógica modal, donde no cabe, por tanto, una ley universal.

De la misma manera, el ser humano se realiza por la autocomprensión que adquiere en su propia experiencia mundana, dentro de la temporalidad, entendida como la sucesión histórica de la verdad. Por tanto, la moral no se basa en una comprensión universal del ser humano, sino que tal autocomprensión siempre está históricamente condicionada. Es en este contexto donde surgen las normas morales operativas, que no son normas universales, ni tampoco arbitrarias sino objetivas, en el entender que la objetividad es la adecuación de las normas al hombre actual. La tarea del ser humano, o la voluntad de Dios sobre él, es entonces desarrollar las posibilidades de su autocomprensión en el mundo.

Esta perspectiva histórica de Heidegger la sistematizó Gadamer como hermenéutica universal en su teoría gnoseológica, para que es a través del lenguaje como se establece la relación del sujeto con el objeto del conocimiento; y como estas relaciones están condicionadas por el devenir histórico, la filosofía es el análisis de la experiencia humana de ellas.

Lo anterior trae como consecuencia que las normas morales no están fijadas en su operatividad ni universalidad, sino que están mediadas por la comprensión histórica de la experiencia humana, y lo específicamente cristiano en la moral no existe en cuanto dado.

---

fluir existencial de la conducta moral que el fijismo esencialista y la universalidad de las leyes", Trigo, T., *op. cit.*, (n. 38) 76.

Ahora bien, fue Karl Rahner<sup>45</sup> quien a partir de algunos ajustes al método trascendental realizó una legitimación de la moral en perspectiva autónoma. En primer lugar, habla de una doble dimensión del conocimiento, distinguiendo entre el conocimiento atemático y temático. El primero, metacategorial, trascendental o la dimensión de la anticipación, es la condición necesaria de todo conocimiento, es un encuentro por *identidad ontológica* entre el conocido y el cognoscente, es universal y vacía, pues no puede objetivarse en el pensamiento; aquí es donde Dios se revela de manera implícita, y a su vez es la condición de toda revelación categorial sobre Él, donde la metafísica alcanza el fundamento de su objeto, no al objeto mismo. Por otro lado, existe el *conocimiento temático categorial*, espacio-temporal, o la dimensión del conocimiento objetivo de cosas particulares.<sup>46</sup>

En correspondencia con esta distinción del conocimiento, están la libertad categorial, que se expresa en la naturaleza, y la libertad trascendental, manifestada en la autodeterminación humana originaria que se abre o cierra al absoluto atemáticamente percibido, mencionado antes, expresando la opción fundamental, que indica el talante ético del hombre, más que lo que puedan expresar sus actos concretos aislados de la totalidad de la persona. En relación con Dios, la libertad trascendental es necesaria para todo acto categorial humano, permite superar lo finito sensible, y tiene un carácter teológico, pues percibe, aunque de modo atemático, su fundamento y finalidad. La libertad categorial es libertad en sí, pues el hombre puede negar la imagen que tiene de Dios y elegir entre varias opciones.

En este mismo sentido, para Rahner, el hombre busca siempre disponer de su naturaleza, tarea que le es imposible en definitiva, ya que decide y dispone de sí mismo, pero como espíritu finito y material, su naturaleza es resistente e impenetrable al dominio de su decisión libre (concupiscencia). De tal

<sup>45</sup> “En el modo de tratar la moral normativa aparecen algunas cuestiones que se derivan de la analítica heideggeriana —mediada por Rahner— del existir como ser en el mundo. Según el método trascendental, el hombre se comprende a sí mismo a partir de la propia experiencia mundana y nada puede llegar hasta él si no es a través de esta autocomprensión, Marín-Porgueres, J. M., *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, Pamplona, Eunsa, 2000, 266-273.

<sup>46</sup> “La percepción previa o anticipación del ser en general, y, de modo atemático, incluso de Dios, constituye la estructura trascendental del espíritu, condición de posibilidad de la síntesis operada sobre materiales ofrecidos por la sensibilidad, por la que el hombre es un ser-en-el-mundo”, TRIGO, T., *op. cit.*, (n. 55) 83.

suerte que ese intento por conquistarse a sí mismo es su tarea histórica, la cual se compone de logros parciales, retrocesos y riesgos, tanto a nivel personal como social y cósmico.

Como consecuencias para la moral, de esta postura filosófica se deriva que el fundamento de la ética no es sólo de carácter metafísico teónimo sino también personal: la estructura trascendental del espíritu humano. En consecuencia, el carácter absoluto del deber moral no se funda en una ordenación divina conocida del hombre por participación natural y revelación, sino en la libre opción humana ante la anticipada percepción del Absoluto atemáticamente percibido. Dios no es el fundamento de la moral en cuanto *creador y legislador*, sino *el horizonte universal y fundamento último de la libertad humana, garante de la verdadera autonomía moral* (F. Böckle).<sup>47</sup>

En la misma lógica, la razón no percibe en la naturaleza una finalidad metafísica tal que le permita el conocimiento universal y perenne de la ley moral. Los condicionamientos históricos y culturales imposibilitan una antropología unitaria y tocan la misma noción teológica de pecado, a tal grado de asociarlo a la noción de opción fundamental.

La integración de los planos categorial y trascendental tiene como consecuencia, en el plano mundano, que el cristiano tiene una motivación más intensa para actuar éticamente. El acceso a la verdad pasa, entonces, por la *cuestionabilidad*, establecida con los otros. Al igual que la experiencia de fe, la experiencia moral cristiana pasa por la interpretación que las generaciones anteriores han hecho del acontecimiento y el mensaje original de Jesús, actualizados en una evolución histórica. En esta corriente se presentan formas nuevas y actualizadas de considerar las fuentes de la moral cristiana y sus formas de relación.

A partir de esta base filosófica, releída en clave cristiana por K. Rahner, algunos moralistas reducen las diferencias entre la fe y la razón al terreno de las inspiraciones y actitudes más generales, así como el *reajuste* de las otras fuentes de la ética cristiana.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>48</sup> "Todo esto supone, lógicamente, una nueva determinación de la teología moral y una nueva concepción de las funciones del magisterio eclesial en la materia. Y, como veremos, llevará también a los seguidores de Rahner, a adoptar una actitud característica en el debate sobre la especificidad de la moral cristiana", *ibid.*, 87.

#### 4. El contexto secular contemporáneo y la ética

En la ética teológica sigue la bivalencia entre la tendencia que considera a la fe como superior a la razón, para fundamentar la ética cristiana, y la que ubica a ambas al mismo nivel de importancia y complementación. Sin embargo, es obvio que el contexto sociocultural actual ya no es el mismo de los periodos mencionados. Hoy no sólo nos encontramos en un proceso de reconfiguración de la secularización, que más que significar la desaparición de la religión es una desinstitucionalización y laicización de ésta, sino que las tendencias éticas modernas, en particular en el ámbito urbano, suponen que la ausencia de la religión o la fe en el debate ético son una condición de posibilidad para la creación de una ética adecuada.

Como lo reconoce el episcopado latinoamericano, las grandes urbes actuales son “el gran laboratorio cultural” en que se recrea y reconfigura la cultura, pues la gran ciudad es el lugar físico y simbólico en que circulan las grandes tendencias socioculturales. Las grandes ciudades son los auténticos “areópagos de la cultura”, rememorando el suceso de Pablo en Atenas que ya se mencionó.<sup>49</sup>

Pero esto no es lo único que los obispos latinoamericanos reconocen: señalan de forma muy acertada y realista que ni la Iglesia católica ni el cristiano se encuentran ya en el centro de esas grandes transformaciones culturales, económicas, políticas y religiosas, lo que demuestra un rompimiento entre las culturas actuales y el evangelio.<sup>50</sup> Y aunque señalan que la dimensión religiosa no ha desaparecido, pues la religión continúa presente en la sociedad a través de binomios culturales como los formados por el lenguaje secular y religioso, una determinada homogeneidad junto a la pluralidad, y una cultura urbana junto al pluriculturalismo.<sup>51</sup>

Un ejemplo es la ética aplicada,<sup>52</sup> que surgió en los años sesenta del siglo XX ante la explosión de nuevos campos de interrogación ética en la sociedad de Estados Unidos, tales como *bioética*, *ética medioambiental*, *ética de los negocios* y *ética profesional*. Poco a poco el término adquirió reconocimiento y actualmente se enseña en universidades, empresas, hospitales e instancias nacionales

<sup>49</sup> CELAM, Documento de Aparecida, 491, 2007. En adelante DA.

<sup>50</sup> DA 509.

<sup>51</sup> DA 512.

<sup>52</sup> Canto-Sperber, M. « L'éthique appliquée », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF, 1996, 534-540.

e internacionales. Se abrió paso en el contexto filosófico angloamericana dominado por la metaética, que se ocupa del análisis axiológicamente neutro, lógico o lingüístico de los enunciados morales referentes al empleo, la especificidad o la significación de los predicados morales, tales como “lo bueno”, “lo justo”, “el deber”, etcétera.

Las perspectivas disciplinares dominantes todavía que discutían los contenidos morales eran de tipo *dogmático*, a partir de un sistema religioso determinado como el católico papal, o *relativista*, y partían de una ética antropológica o psicológica, como el psicoanálisis, tomado muy en cuenta las emociones y la sensibilidad.

En los años sesenta se da un cambio paulatino provocado, por un lado, por el abandono de las reglas y los predicados morales a favor de otros elementos del discurso moral como son la universalización, la importancia de los intereses y las necesidades y las razones que guían la acción. Por otro lado, surgen las cuestiones sobre los trastornos sociales, tanto a nivel privado (la liberación sexual, el materialismo, la contestación a la autoridad) como en la vida pública (la afirmación de los derechos individuales y colectivos, la descolonización, el desarrollo del Estado-providencia, etc.), el avance científico asociado al progreso (mejores condiciones de vida, salud, habitación) y sus peligros (deterioro ecológico, manipulación del ser humano). Los debates de la filosofía moral llegaron también a cuestiones de justicia y sobre la buena vida, en una sociedad pluralista donde las referencias éticas no son compartidas por todos y pueden ser subjetivamente irreductibles. Una parte de estos debates fueron sobre la cotidianidad, los hospitales, las empresas y los gobiernos. Los filósofos fueron progresivamente consultados para clarificar los aspectos en juego en estos temas y participar en la formación y la enseñanza sobre los mismos. Este acercamiento ético, y su relación con situaciones concretas, es denominado *ética aplicada*.

Sobre las características de esta última expresión, se refiere a un análisis ético de situaciones precisas que pone el acento sobre la solución práctica. Se le da importancia al contexto, análisis de consecuencias y la toma de la decisión. Esta mirada más prescriptiva que reflexiva se ejerce sobre todo en los sectores de prácticas sociales y profesionales. Sus campos de interés particular son la *bioética*, la *ética de los negocios* y la *ética del medio ambiente*, que se refieren a su vez a las tres preocupaciones mayores de nuestras sociedades: los avances biomédicos, las relaciones socioeconómicas en el Estado de derecho, y el futuro del equilibrio natural del planeta.



Los elementos comunes de estos sectores son: 1. La preocupación por responder a problemas prácticos ligados a prácticas profesionales y sociales con el fin de trazar rutas normativas; el desarrollo tecnocientífico se sitúa en el corazón de estos problemas, el cual añade un nuevo referente al tiempo y al espacio donde se realiza, o no: el análisis ético. 2. El diálogo pluridisciplinar, que es una condición esencial para superar los enclaustramientos, al realzar las diferentes facetas del problema. En el plan metodológico, las condiciones de esta confrontación pluralista se desarrollan de manera progresiva en cada sector: el análisis ético es por mucho de tipo casuístico o consecuencialista. 3. Los sectores de esta ética se presentan en forma de discurso y práctica (investigación, enseñanza, consultas). Prácticas y discursos presentan una interacción comunicacional fuerte.

En relación con los lazos entre filosofía moral y ética aplicada, puede señalarse que la ética aplicada no se refiere a la aplicación de una teoría o de principios éticos, como recetas de cocina; tampoco se trata de la aplicación de un modelo deductivista que separa la teoría de la práctica. El acento puesto sobre los casos prácticos señala la importancia que se da al contexto. Al contrario de la moral deontológica (kantiana), el análisis ético tiene una visión normativa preocupada por las consecuencias de la acción moral actual y futura, y en este sentido está más cerca de las éticas teleológicas. Esta relación entre contexto y consecuencias lleva a la opción metodológica o a un movimiento de ajuste recíproco entre la reflexión filosófica de una teoría ética, y a la descripción y evaluación de casos concretos.

La ética aplicada es un elemento de renovación reflexivo en el seno de la filosofía moral en la medida en que fuerza las clarificaciones del lenguaje moral en sus significados, usos y su lógica (R. Hare). Es necesario ligar las exigencias de la coherencia lógica de la metaética con las teorías sustanciales como el utilitarismo. Una teoría moral inmersa en los problemas prácticos puede producir acuerdos basados en principios que tiendan hacia una universalización, que sean reconocidos por el máximo de personas y al mismo tiempo permitan intensificar un despliegue teórico.

Un ejemplo de esta ligazón es dar más importancia a los juicios éticos que se traducen en acciones y comportamientos éticos, que a la significación de los términos morales de esos juicios éticos. Al alejarse del antropocentrismo del utilitarismo clásico, para quien el criterio de moralidad es el principio de utilidad (la tendencia de una acción busca producir bienestar, entendido como la maximización del placer con respecto al dolor), P. Singer antepone la definición

de la comunidad moral, entendida como el conjunto de los seres sentientes, fundada en la igualitaria consideración de los intereses (el interés mínimo de todo ser sentiente es no sufrir). La manera de tratar a los seres sentientes es valorada en función de los intereses de cada uno. Por otro lado, los seres humanos son suficientemente racionales para adoptar un punto de vista general según el que sus intereses no son más importantes que los intereses de otros seres sentientes, por ejemplo, de los animales. Esto da un fundamento racional a la toma de decisión ética. De este modo, existe un diálogo entre el utilitarismo de intereses y la ética aplicada, tanto en el plan de prácticas decisionales como en el del desarrollo teórico.

Las éticas deontológicas, en particular el neokantismo, entran también en un despliegue teórico. Para T. Engelhardt, la bioética, por ejemplo, estará basada en la autonomía del sujeto moral, pero dado que éste vive en una sociedad pluralista, la definición de ética no será sólo la *vida buena* sin más, sino más bien será una ética procesual, que resuelve de forma pacífica los conflictos, a través de la negociación y el respeto mutuo, en el seno de la sociedad.

P. Taylor propone un sistema llamado *biocentrismo* como concepción del mundo, donde se reconocen los agentes morales (personas responsables de sus actos), los sujetos morales (entidades que pueden ser tratadas de forma justa o injusta; en los humanos son los discapacitados). Cada entidad tiene una dignidad inherente y libertad entendida como realización sin trabas de su bien. Los agentes morales deben preservar esta ética y, en caso de conflicto, regirse por principios (proporcionalidad, autonomía, justicia, etcétera).

En el movimiento neo-aristotélico se ubica Alsdair MacIntyre, para quien la ética aplicada es una forma de reabrir las discusiones de la filosofía moral ya existentes en la historia, pero en el contexto contemporáneo, lo que obliga a las reinterpretaciones. Aunque se opone a una ética descendente y ahistórica, ésta no depende de los cambios sociales y le parece más fácil una ética elaborada sobre reglas generales y abstractas que poseen prohibiciones. En el marco de la actividad individual y social deben existir reglas que den sentido y contenido o pistas de reinterpretación a los actos humanos. Tal reformulación es racional e implica una dinámica de jerarquización, donde el caso individual es la piedra de reformulación de la regla, apoyada por la virtud, entendida como la disposición del carácter moral del sujeto, en especial, la justicia. Estas nociones de aristotelismo y de virtud le han traído cierta simpatía entre los sectores conservadores católicos.

Por su parte, H. Jonas funda el valor del ser humano de manera racional (ontológica), en una filosofía de la naturaleza finalista, donde valor y finalidad

se unen: tiene valor lo que es considerado por un fin. El ser humano es responsable de los valores que han pervivido en la historia. Pide un límite al desarrollo tecnicocientífico en la medida en que puede destruir al ser humano. En el plano político, la alternativa está en los sabios y no en la democracia.

Estos ejemplos de ética aplicada testimonian el trabajo dentro de la práctica humana y el desarrollo de la filosofía moral. Son las prácticas contextuales las que interrogan las grandes teorías filosóficas de la humanidad; persigue una renovación en la manera de abordar ciertos conceptos y ciertas cuestiones tradicionales de la filosofía moral, obligándose a suscribir las en las contingencias del mundo contemporáneo, donde la actividad es ampliamente tecnocientífica.

Con respecto al lugar que puede ocupar la ética teológica o religiosa en la elaboración de la ética secular, el parecer de estos autores es que ella no tiene lugar en su fundamentación,<sup>53</sup> o bien que es un fenómeno social que hay que interpretar y es justo no despreciar; pero no porque se le atribuya el lugar preponderante que ha tenido por siglos en las sociedades religiosas.<sup>54</sup>

Otro ejemplo es la propuesta de Adela Cortina, a partir de la ética dialógica de J. Habermas y Otto Apel. Su recurso de funcionamiento es la racionalidad, no la creencia, la fe religiosa o la autoridad moral. Parte de un valor incondicionado o de un hecho incuestionable o no indiferente. Entre sus principios está la convicción de que todo ser humano es capaz de realizar acciones argumentativas y comunicativas, y que es fundamental considerar al otro como interlocutor válido, que debe estar en igualdad de condiciones. Sus condiciones son la veracidad, inteligibilidad y corrección, opuestas a los argumentos de la autoridad, violencia y costumbre. No se establece el principio ético o la norma que sea promovida por la mayoría, sino la que sea sostenida por el mejor argumento racional.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> “En tercer lugar, la ética no es algo que sea inteligible sólo desde la religión. Yo consideraré la ética totalmente independiente de la religión”, Singer, P., *op. cit.*, (n. 9).

<sup>54</sup> “Tampoco es posible excluir las éticas religiosas (de la clarificación del concepto ‘ámbito moral’). La religión proporciona pautas morales y motivos para mucha gente. Aunque referente a las ciencias sociales y a la filosofía vivimos en una era secular, hay mucha gente que describe su perspectiva moral como creyente religiosa y esto incluye una variedad de creencias religiosas. Una fenomenología que no toma en cuenta las perspectivas religiosas de una manera justa hacia estas perspectivas no puede pretender representar a la experiencia humana”, Arellano, J. y R. T. Hall, “Introducción”, en *Bioética de la biotecnología*, México, Fontamara, 2012, 17-18.

<sup>55</sup> Cortina, A., “La ética dialógica ante el problema de la violencia”, en Alarcos, F. (ed.), *La moral cristiana como propuesta*, Madrid, San Pablo, 2004, 661-682.

Del mismo modo, la autora propone la creación de una ética de mínimos, formada por normas que contengan el mínimo razonable y exigible, y puedan ser universalizables (lo racional intersubjetivable), donde el punto de partida no sea la religión; y señala que esta ética no impide que las personas o grupos mantengan una ética de máximos, que serían por lo tanto, las exigencias máximas que puedan proceder de las propias convicciones o de las creencias religiosas, que podrían ser propuestas por el testimonio personal o el discurso razonable narrativo.<sup>56</sup>

Por tanto, con estos ejemplos, que coinciden con el diagnóstico sobre la realidad sociocultural urbana que los obispos latinoamericanos describen en el Documento de Aparecida, resulta obvio formularnos la pregunta sobre ¿cuál de las dos propuestas ético teológicas es más viable para dialogar con estas y otras éticas seculares?

## 5. Dos grandes corrientes

Ahora bien, como le es propio a la ética cristiana a partir del recorrido histórico que hemos hecho, existen grandes orientaciones, con mayores o menores coincidencias, sin una concreción unívoca y sintetizadora totalizante. Esto no obsta para distinguir dos grandes corrientes,<sup>57</sup> una de tipo conservador y otra progresista, las que se indican a continuación.

La primera mentalidad o modelo ético posee un carácter conservador, que sostiene o reinterpreta la moral neoescolástica, reivindica la ontología objetivista de la metafísica aristotélico-tomista, y mantiene conceptos como *ley natural*, *ley divina* y *magisterio jerárquico* como criterios absolutos de moral. Supone que los elementos de la moral, como las normas y los valores, proceden de

<sup>56</sup> Cortina, A., "Morales racionales de mínimos o morales religiosas de máximos", *Iglesia Viva* 168 (1993) 530-532.

<sup>57</sup> "Durante la modernidad [...] la ética católica pendula entre opciones neoescolasticas o tentativas innovadoras [...] Dejada atrás la confrontación apologetica con el liberalismo laicista decimonónico y programada una ambiciosa restauración neoescolástica, el siglo xx escenifica tres importantes debates que representan paralelismos entre sí: *la crisis modernista*, *la teología nueva* y *la moral autónoma* [...] A lo largo de la segunda mitad del siglo xx coexisten dos mentalidades, una de carácter conservador, preferentemente tomista, que encuentra apoyo en instancias institucionales. Otra más innovadora, se muestra receptiva al pensamiento contemporáneo", J. Gómez-Heras, *op. cit.*, (n. 2) 115-116.

la esencia objetiva de las cosas, de manera independiente de la subjetividad humana. Desde luego existen matices, y uno de ellos es el sostenido por Ph. Delhaye, quien no acepta la interpretación fisicista de la ley natural, sin embargo, mantiene la centralidad de la fe sobre la razón. Al mismo tiempo, la mayoría mantiene el teocentrismo y su derivación jerárquica, frente a una cultura laicista y relativizadora de las normas y los principios morales; atribuyen al subjetivismo el relativismo y el indiferentismo moral de las sociedades contemporáneas. Es conveniente agregar que en las tres últimas décadas, esta mentalidad no sólo reivindica al magisterio jerárquico como único garante de la moral, sino que se asiste a un magisterio papal que ha intervenido como nunca antes en la historia del catolicismo en cuestiones de moral. Este magisterio papal incluso ha justificado *la dimensión dogmática de la moral* católica oficial.

La discusión de esta problemática, si bien tiene un tinte tradicional, se ha mantenido en un proceso constante de reformulación. Por un lado, la escolástica y la neoescolástica han considerado a la filosofía como la “sierva de la teología” (la *ancilla theologiae*), según la interpretación de Aristóteles hecha por Santo Tomás. A partir de este sistema de la *filosofía perenne*, algunos autores consideran a la razón como la estructura cognoscitiva de base, sobre la que la fe completa y plenifica el edificio moral.<sup>58</sup> Esta interpretación ha contado con un notable reposicionamiento eclesial, tanto político como académico durante el pontificado de Juan Pablo II.<sup>59</sup> Aunque de manera general, ya que siempre existen matices, esta tendencia da preponderancia a la fe por encima de la razón en la relación entre ambas fuentes. Incluso, algunos de los autores consideran que a partir de las fuentes primarias (la fe) se establece la *teología moral*, y que a partir de las fuentes secundarias (la razón) puede formularse la *ética cristiana*.<sup>60</sup> Esto nos parece, en principio, impreciso.

<sup>58</sup> Cófreces, E. y R. García de Haro, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona, eunsa, 1998; Fernández, A., *Teología moral I, op. cit.*, (n. 42); Pinckaers, S., “The Place of Philosophy in Moral Theology”, en Smith, T. L. (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, South Bend-Indiana, St. Augustine’s Press, 2001, 10-20.

<sup>59</sup> Como ejemplo de este reposicionamiento pueden citarse las “visitas apostólicas”, que el Vaticano realizó en México a los institutos teológicos de órdenes religiosas durante 1996, en las que se revisaron tanto programas académicos como profesores, a partir de las nociones escolásticas de la teología, como los Tratados de Gratia, de Trinitatae, etc. Con anterioridad se habían realizado visitas a seminarios conciliares, con el cierre de algunos como en Seresure, de Tehuacán, Puebla.

<sup>60</sup> “Afirmando la sinonimia de los términos ‘ética’ y ‘moral’, es preciso marcar una distinción entre Ética —aunque se la denomine “ética cristiana”— y Teología moral.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* no. 46, indica la fórmula “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”. Para algunos moralistas, ésta es una redefinición de las fuentes y la metodología epistémica de la teología moral.<sup>61</sup> En este sentido, algunos autores insisten en una relación diferente entre la razón y la fe como fuentes de la moral. Se propone, por ejemplo, una relación de *circularidad dialéctica*, donde la razón no está antes ni después de la fe, sino dentro del mismo acto en que ésta existe, donde filosofía y teología no están separadas sino articuladas como formas de conocimiento. “Pensar forma parte del método teológico”.<sup>62</sup> Otra propuesta es la de una visión *unitaria* pero no absoluta de la razón, donde *una sola razón*, aunque ambigua, actúa como “actividad pensante en la filosofía y en la teología”.<sup>63</sup> Es pues, “poner en juego todas las potencialidades filosóficas de la razón en un horizonte de pensamiento teológico”.<sup>64</sup>

A partir de lo anterior, existe una mentalidad o modelo ético más sensible al cambio, más permeable ante la cultura moderna de la razón, y es más receptiva del aporte del pensamiento contemporáneo. Su reflexión ética está anclada más en la antropología existencial, en particular de K. Rahner, que en la metafísica. Por tanto, ya no son las esencias inmutables la base del conocimiento moral, sino la experiencia concreta del ser humano en cuanto existente. Otorga esta corriente una mayor importancia a los elementos de la estructura

---

La *Ética* es la parte de la filosofía que estudia los actos morales a partir de la razón. Y, como disciplina filosófica, se diferencia de la *Teología Moral* en un doble sentido: –por el *método*: la *Ética* usa exclusivamente el método racional; la *Teología Moral* deriva de la revelación; –por el *fin*: la *ética*, como parte de la filosofía, persigue que la existencia esté de acuerdo con los postulados de la razón natural, mientras que la *Teología Moral* tiende a alcanzar el fin sobrenatural del hombre [...] Cabe aplicar una situación semejante a “ética cristiana” y “teología moral”. La *ética cristiana*, parte del hecho cristiano pero sus razonamientos siguen exclusivamente el discurso racional. Por el contrario, la *teología moral* argumentará con los datos que ofrece la *Revelación*”, Fernández, A., *Teología moral i, op. cit.*, (n. 42) 50-51.

<sup>61</sup> Privitera, S., “Epistemología moral”, en Compagnoni, F.; G. Piana y S. Privitera (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 563-565. Vidal, M., *op. cit.*, (n. 47) 369.

<sup>62</sup> Esta forma de relación la señala Picornel, D., “La teología moral en diálogo con la filosofía”, en Rubio, M.; V. García y V. Gómez Mier (eds.), *Ética cristiana. Horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, ps, 2003, 909, siguiendo a Rahner.

<sup>63</sup> Es otra propuesta del mismo autor, de acuerdo con Xavier Zubiri en su trilogía sobre la *inteligencia sentiente*, *ibid.*, 911.

<sup>64</sup> *Ibid.*

del sujeto moderno, como la libertad razonable, la conciencia personal y su percepción de la verdad y la ley, la responsabilidad, y en su metodología da más importancia a la crítica histórica, tanto de la Biblia como de la tradición cristiana, así como a los aportes de las ciencias contemporáneas, como la psicología, la sociología y la biología. Por otro lado, recelan del objetivismo de la neoescolástica, a la que tildan de intelectualismo esencialista, y a la que responsabilizan del inmovilismo existente en la moral católica. Para esta tendencia, categorías como persona, naturaleza, ley, conciencia, etc., deberían ser revisadas en relación con conceptos modernos como *subjetividad*, *historicidad* e *intersubjetividad*, y ante los hallazgos de las ciencias de la evolución; así como la relación magisterio eclesialístico-laicado dentro del ejercicio de la ética cristiana.

En esta misma perspectiva, no se habla de fuentes primarias y secundarias, sino de *fuentes de la ética teológica* y las *fuentes racionales*, sin señalar una actividad cognoscitiva distinta, sino integrando tal actividad dentro de la historia de la salvación. Ambas fuentes se constituyen a partir del conocimiento racional y la experiencia humana, comprendiéndose dentro del proyecto salvador revelado en Jesucristo. Así, la fe y la razón forman una sola ética con diferente perspectiva: una filosófica y otra teológica. La ética teológica es la ética filosófica vista a la luz de la fe. ¿Cómo se explica esto? A partir del *principio cristológico*, que sintetiza la unidad y la distinción en la asimilación de la perfecta humanidad, en la relación entre creación y redención, y que se expresa en la unidad y la distinción entre *ética y salvación*.<sup>65</sup>

Podemos concluir, también en general, que en esta tendencia los autores ubican a la fe y a la razón en el mismo nivel de acceso a la ética, o bien, sin diferencias cualitativas que las distinguan.

## 6. Los ángulos de acercamiento de ambas tendencias

Es importante considerar los “ángulos de acercamiento”<sup>66</sup> de ambas perspectivas, para lograr una visión sintética de las formas de relacionar fe y razón, o moral y ética:

<sup>65</sup> Molinaro, A., “Ética filosófica y ética teológica”, en Compagnoni, E.; G. Piana y S. Privitera (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 670-683.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 904-906. El autor sigue aquí a V. Gómez.

El primer ángulo es el de la ética de la fe, que al respecto de la especificidad de la ética cristiana, trata de determinar lo que “le sobra” o “le falta” a la ética humana para ser cristiana.<sup>67</sup> Se concluye, por tanto, que la ética cristiana plenifica a la ética humana.<sup>68</sup>

Para la corriente que considera al mismo nivel razón y fe, el interés está en el aspecto epistemológico, o la identidad racional de la ética cristiana en relación con la filosofía y la ciencia. ¿Cómo se relacionan? La ética cristiana se considera un saber que necesita equilibrar razón y fe, de modo que sin la razón la ética cristiana no sea sólo un paréntesis y que, al contrario, sin lo teológico no sea sólo un saber racional más.<sup>69</sup>

Este tercer ángulo es *sensible a la relevancia de la ética cristiana en un mundo plural*, donde la mediación filosófica es fundamental para la ética teológica, ya que ésta debe descender, o más bien, ubicarse al nivel de lo civil, público, social, político, económico, etcétera.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Picornel, D., *op. cit.*, (n. 139) agrupa a estos autores: Steinbüchel, Th., *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, i, Madrid, Gredos, 1959, sección primera, en especial el capítulo II (72-111); Reding, M., *Fundamentos filosóficos de la Teología moral católica*, Madrid, Rialp, 1964; Ruiz Pascual, J., *Ética natural y moral cristiana. Validez de la ley natural*, Madrid, Augustinus, 1973; Aubert, J. M., *Morale chrétienne et morale laïque: Le Supplément* 164 (1988) 73-82. Desde una perspectiva filosófica, Cortina, A., *Moral creyente y ética laica: implicaciones y desmarques*: *Sal Terrae* 79 (1991) 531-540.

<sup>68</sup> En esta conclusión, el mismo D. Picornel coloca a estos autores: Léonard, A., *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Madrid, BAC, 1992, 325-348; Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, 425-430.

<sup>69</sup> El mismo D. Picornel ubica a estos autores: Hamel, E., “La scientificità in teologia morale”, en Demmer, K. y B. Schüller (eds.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, Cittadella, 1980, 11-31; Demmer, K., *Moraltheologie in der Polarität von Glaube und Vernunft*: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000) 5-26.

<sup>70</sup> En este nivel, D. Picornel coloca a Valadier, P., *La philosophie dans la Théologie Morale*: *Laval Théologique et Philosophique* 42 (1986) 159-166; Simon, R., *À la recherche d'une éthique commune: apport de la foi chrétienne*: *Laval Théologique et Philosophique* 53 (1997) 415-433; Amor Pan y V. M. Gallardo Relloso, *Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y el consenso*: *Compostellanum* 44 (1999) 267-306; López, E. A., *Moral cristiana y moral humana*: *Theologica Xaveriana* 51 (2001) 381-393; Vidal, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée, 2000, 697-867.



## 7. La especificidad de la moral cristiana ante la cultura secular: teonomía participada o ética de autonomía teónoma

Expondremos un ejemplo actual sobre ambas tendencias: La Encíclica *Veritatis Splendor* del Papa Juan Pablo II y Servais Pinckaers por un lado, y el teólogo granadino Eduardo López Azpitarte, por el otro.

El contexto sociocultural en que se da esta relación se presenta enunciado por la encíclica sólo a través de una polarización radical, la contraposición o la separación, existente sobre todo entre la vida cristiana y la cultura dominante actual. Por un lado, se señala el proceso de *secularismo*,<sup>71</sup> productor de una *cultura descristianizada*, extraña y opuesta al evangelio, a la que se le aplica únicamente la característica bíblica de *la era de las tinieblas*, cuyas obras son la injusticia, la mentira y la maldad, con las cuales algunos cristianos se identifican y siguiendo sus criterios inmorales y opuestos al Evangelio, en lugar de denunciar tal cultura.<sup>72</sup>

Esta descristianización no tiene implicaciones que afecten solamente al ámbito religioso, sino que lastiman en especial el ámbito ético en la sociedad, al producir “también y necesariamente una decadencia u oscurecimiento del sentido moral”,<sup>73</sup> producido por la consolidación sociocultural del subjetivismo, utilitarismo y relativismo.<sup>74</sup>

Para la encíclica, dado que la fe cristiana tiene un contenido específicamente moral y universalmente válido y permanente,<sup>75</sup> que “comporta y *perfectiona*

<sup>71</sup> La polarización radical se refiere a que la encíclica no distingue *secularismo* de *secularización* o *secularidad*, términos que indican el proceso por el que el pensamiento, las prácticas y las instituciones religiosas pierde su significación en la operación del sistema social, e indican un descenso en la relevancia de los valores institucionalizados de la religión, sin que esto signifique la desaparición de la religión o un combate destructivo contra ella, Wilson, B., *La tesis de la secularización: críticas y refutaciones*, Oxford, College Oxford, 1998, 45-65.

<sup>72</sup> vs 88.

<sup>73</sup> vs 106b.

<sup>74</sup> Para varios estudiosos contemporáneos de la ética, aunque *el piso moral de la sociedad* se ha hecho movedizo, esto no significa necesariamente una anomia o desmoralización sino también una resignificación de la ética, que en muchos sentidos es positiva, por ejemplo: Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

<sup>75</sup> La negación de esta especificidad es un error de algunos teólogos sobre el contenido de la divina Revelación y la competencia del Magisterio, vs 37.

la acogida y observancia de los mandamientos divinos”<sup>76</sup> es urgente que el creyente recupere la verdad de la fe cristiana, que consiste en un encuentro existencial con Cristo que se hace vida y lleva no sólo a vivir los mandamientos sino a abandonarse confiadamente a Él y a dar testimonio de la verdad a través de la fidelidad moral hasta el martirio.<sup>77</sup>

Pero sólo es posible realizar esta alternativa dada la superioridad de la fe, desde la espiritualidad, pues “el ámbito espiritual siempre está abierto al hombre, con la ayuda de la gracia divina y con la colaboración de la libertad humana”.<sup>78</sup> Así, aunque en su humanidad el hombre escucha la llamada moral y con la ayuda de la ley natural recibe el mandamiento divino, la gracia es fundamental para tener la capacidad de ser plenamente ético. En una sociedad sin fe no queda más que el pesimismo moral, pues “es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que puede ser justificado por sí mismo, incluso sin la necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad en la sociedad entera, porque enseña a dudar de la objetividad de la moral en general y a rechazar las prohibiciones morales absolutas sobre determinados actos humanos, y termina por confundir todos los juicios de valor”.<sup>79</sup> Es decir, lo contrario a una moral que parte de la fe y la gracia es el caos ético total.<sup>80</sup>

Pero tal especificidad no aparece sólo en contraposición con la cultura secular, sino que está presente en los contenidos propios de la fe cristiana, los cuales sólo se apuntan de manera general en la encíclica, en primer lugar los contenidos en la catequesis moral de los apóstoles, por los cuales los cristianos se

<sup>76</sup> vs 89.

<sup>77</sup> vs 89b-94.

<sup>78</sup> vs 103. 106.

<sup>79</sup> vs 104.

<sup>80</sup> Llama la atención la carga de pesimismo que se percibe en este concepto de la sociedad secularizada o incluso atea en la encíclica. “Hay otros modos de contextualizar la vida moral cristiana: dentro del ámbito de una antropología de signo optimista y teniendo como espacio la realidad histórica en que se debaten «seres de carne y hueso» y no «poderes» supramundanos”, Vidal, M., *La propuesta moral de Juan Pablo II*, *op. cit.*, (n. 8) 162. En este sentido, aunque algunos estudios tratan de relacionar los contenidos de la encíclica con algunas corrientes éticas contemporáneas, como son el paradigma moral dialógico (O. Apel) y el paradigma moral neocontractualista (J. Rawls), Bonete Perales, E., “El fundamento racional...”, *op. cit.*, (n. 3) 285-300, hubiera sido muy positivo encontrar algún guiño dialogante hacia ellos y otros en la misma encíclica.

diferenciaban de los paganos;<sup>81</sup> así como la subordinación ante el Bien supremo que es Dios, la práctica del bien, el amor perfecto y la docilidad al Espíritu Santo,<sup>82</sup> el reconocimiento y rechazo de los actos intrínsecamente malos,<sup>83</sup> así como, en general, la vida de santidad y la fidelidad a los mandatos del Señor,<sup>84</sup> y los que aparecen desarrollados en el Catecismo de la Iglesia católica.<sup>85</sup> Es la especificidad de la fe la que permite al cristiano reconocer “la novedad” de la moral cristiana.<sup>86</sup>

Ahora bien, en relación con la especificidad de la moral cristiana en S. Pinckaers, éste sigue también de cerca la *Veritatis Splendor*, pues hay que recordar que no sólo sostiene esta especificidad como una característica del perfeccionamiento que la fe aporta a la razón a través de la teoría de los conjuntos, en la que, al considerar el residuo de la comparación de la moral cristiana con otras propuestas morales, puede verse lo específico de la moral cristiana, sino que considera a las corrientes que dudan o niegan tal especificidad como provocadoras del relativismo que promueve la disolución de la moral cristiana y la puesta entre comillas de la autoridad magisterial.<sup>87</sup>

Además, esta especificidad es más patente si se toma en cuenta el tema de las virtudes cristianas en san Pablo, como es por ejemplo el de la caridad, y su *exclusividad cristiana*,<sup>88</sup> y otras virtudes, tema que el autor considera fundamentales en la moral cristiana, o el tema de *la dinámica interior del cristiano*, expuesta por santo Tomás.<sup>89</sup>

<sup>81</sup> vs 26.

<sup>82</sup> “[...] los contenidos esenciales de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el comportamiento moral. Son: la subordinación del hombre y de su obrar a Dios, el único que es «Bueno»; la relación, indicada de modo claro en los mandamientos divinos, entre el bien moral de los actos humanos y la vida eterna; el seguimiento de Cristo, que abre al hombre la perspectiva del amor perfecto; y finalmente, el don del Espíritu Santo, fuente y fuerza de la vida moral de la «nueva criatura» (cf. 2 Co 5, 17)”, vs 28.

<sup>83</sup> Vs 67b, 80, 81, 83, 90, 95, 115c.

<sup>84</sup> Vs 107b.

<sup>85</sup> “El Catecismo presenta la vida moral de los creyentes en sus fundamentos y en sus múltiples contenidos como vida de «los hijos de Dios». En él se afirma que «los cristianos, reconociendo en la fe su nueva dignidad, son llamados a llevar en adelante una “vida digna del evangelio de Cristo” (Flp 1, 27)”, vs 5c.

<sup>86</sup> Vs 37. La especificidad de la moral cristiana a partir de la fe es también la interpretación de Trigo, T., *El debate...*, op. cit., (n. 63) 611-614.

<sup>87</sup> Pinckaers, S., *La renovación*, op. cit., (n. 110) 137-149.

<sup>88</sup> Pinckaers, S., *Las fuentes*, op. cit., (n. 136) 165.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 216.

Finalmente, uno de los matices más fuerte en López Azpitarte con respecto al paradigma antes descrito es en lo referente a la especificidad de la ética cristiana. El autor distingue, como lo señala la misma tradición cristiana, entre los niveles de la racionalidad y el de los misterios de fe, donde estos últimos son incomprensibles mientras los primeros, para ser viables, deben ser razonables. Es decir, existen misterios de fe, pero no hay normas éticas misteriosas.

Pero este matiz tan fuerte, ¿no es más bien una franca diferencia entre el autor y la *Veritatis Splendor*? Nos parece que no, ya que el autor no niega la existencia de normas éticas en la revelación cristiana, sino que más bien afirma que éstas no son ajenas a la razón ni constituyen una ética misteriosa exclusiva del cristianismo. Tampoco puede ponerse en duda que lo genuino de la moral cristiana es el don del Espíritu que, al derramarse en el corazón por la caridad, transforma y da una nueva alma a toda realidad moral. Y esta singularidad no es reductible a las leyes morales dictadas por la razón. “La ley revelada no es tanto un nuevo precepto ni diferente a los preceptos de la razón, sino un espíritu distinto de la ley de los preceptos racionales y revelados. Está aquí uno de los elementos más originales de la doctrina de santo Tomás acerca de la ley moral, a saber, que la ley evangélica es singularmente la ley del Espíritu”.<sup>90</sup> Por tanto, nos parece que el matiz está más bien en el acento que se ponga en la interpretación escogida, lo que dará ventajas de viabilidad a la ética cristiana desde esta segunda interpretación.

Ahora bien, como se ha dicho, esta postura sobre la especificidad no debilita la ética cristiana. Por el contrario, pone énfasis en que las motivaciones últimas del actuar humano se ubican en la fuerza y la motivación derivadas de la profunda experiencia de fe cristiana, lo que le confiere un carácter sobrenatural y una mística que es inexplicable a través de argumentos racionales,<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Osuna, A., *La ley natural en las enseñanzas de Juan Pablo II*, op. cit., (n. 18) 214.

<sup>91</sup> “Su novedad [de la revelación neotestamentaria], por tanto, no en la invención de un nuevo esquema de virtudes o en unos principios esotéricos de comportamiento moral, sino en proponer toda la vida virtuosa a la luz de la cruz de Cristo y la fuerza del Espíritu y poner toda la moral humana en la órbita del amor a Dios y del amor al prójimo. Por ello, es aceptable afirmar que la moral católica no tiene preceptos novedosos y distintos a los de la razón humana y, sin embargo, es una moral revelada y con un espíritu inasequible a las capacidades humanas”, *ibid.*, 215. En esta línea, la opinión de A. Osuna es opuesta a la *teoría de los conjuntos y del residuo* del mismo S. Pinckaers, al señalar: “No hay que pensar que el elenco de pecados que denuncia y predica san Pablo y las virtudes que propone a las comunidades cristianas no hubieran sido ya enseñadas por la cultura antigua. Incluso su enseñanza no versa sobre preceptos o

además de fortalecer el carácter testimonial del compromiso cristiano, lo que es un aspecto urgente en una sociedad que, pese a sus múltiples incoherencias, cada vez es más consciente de que la ética es una condición de posibilidad para que la especie humana siga teniendo viabilidad planetaria en el futuro.

En el rubro de la relación entre fe y razón, ambos paradigmas son también contrastantes, aunque notamos que la *Veritatis Splendor* señala una condición de posibilidad que permite relación de continuidad con el paradigma progresista, aunque en el marco de cierta ambigüedad en la encíclica.

Es justo señalar que la encíclica reconoce positivamente los esfuerzos de algunos teólogos que han buscado dialogar con la cultura moderna,<sup>92</sup> y han hecho notar el carácter racional de la moral cristiana para hacerla comprensible y comunicable,<sup>93</sup> lo que es propio del pensamiento católico, así como hacer hincapié en su racionalidad interior más que en su carácter obligatorio.<sup>94</sup>

En el mismo sentido, la *Veritatis Splendor* indica la existencia de algunas corrientes teológico morales que hacen una división total entre una ética basada sólo en la razón humana y que aceptan alguna intervención de Dios, pero sólo como autor originario de la capacidad racional del ser humano, de tal manera que Él no es el autor directo de la ley natural, sino que la capacidad ética racional es sólo del hombre. Tales teólogos moralistas distinguen entre este orden humano y un orden de la salvación donde cabrían algunas intenciones relacionadas con Dios y el prójimo, negando contenidos específicos, universales y perennes procedentes de la fe y, por consiguiente, negando la competencia del magisterio eclesiástico en cuestiones de moral.<sup>95</sup>

Aquí la encíclica llama la atención sobre un falso concepto de autonomía que tiene prácticamente un carácter ateo, pero no hace ningún matiz que permita considerar como positivas las posturas de la mayoría de los teólogos

---

virtudes conocidos sólo por revelación positiva sobrenatural, sino que acepta y confirma unos preceptos morales conocidos en su contexto cultural pagano", *ibid.*

<sup>92</sup> vs 36a-b.

<sup>93</sup> Como se ha indicado que es el caso de López Azpitarte, Trigo, T., *El debate...*, *op. cit.*, (n. 63) 680.

<sup>94</sup> Es el caso de Pinckaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona, Eunsa, 2000<sup>o</sup>, 293-336. Considerado así por el mismo López Azpitarte, en López Azpitarte, E., *Fundamentación de la ética cristiana*, *op. cit.*, 125 nota 4.

<sup>95</sup> Vs 36c-37.

moralistas progresistas que han elaborado una ética cristiana moderna, sin llegar al radicalismo, desde luego, de la autonomía de la razón, denunciado arriba.<sup>96</sup>

Por el contrario, desde una perspectiva tomista, la encíclica aborda la problemática debatida de la relación entre autonomía y teonomía, en cuya base está la relación entre razón y fe, así como la discusión sobre especificidad de la ética cristiana. Al respecto de esta discusión, la encíclica presenta su postura a través de la noción de *teonomía participada*. Tras rechazar el concepto de *autonomía*, entendido sólo de manera radical como “el que considera que «las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre puede utilizarlas sin hacer referencia al Creador»”,<sup>97</sup> la *Veritatis Splendor* reconoce una *justa autonomía*, entendiéndola por ésta *la actividad de la razón humana que determina la aplicación de la ley de Dios en la acción moral*, pero siempre en relación de reconocimiento y dependencia de la verdad y la autoridad de la ley eterna procedente de la sabiduría divina. Por tanto, ya que la ley procede de Dios, tal autonomía indica que la razón no puede crear los valores ni las normas morales ni someter su existencia a los vaivenes de épocas, sociedades y culturas.<sup>98</sup>

Para la encíclica, esto no significa la pérdida de la libertad humana bajo una heteronomía, lo que contradeciría la *Encarnación redentora*, sino su plena dignificación, pues “la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados. Por otro lado, la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina”.<sup>99</sup> Así, la máxima expresión de la *teonomía participada* es el encuentro y la compenetración de la libertad del hombre y la ley de Dios, signo del reconocimiento humano de las exigencias y las llamadas de

<sup>96</sup> Nos parece adecuada la opinión que está de acuerdo con la denuncia de la encíclica, pero que no reconoce en esta denuncia a ningún teólogo moralista católico serio, Vidal, M., *La propuesta moral de Juan Pablo II*, op. cit., (n. 8) 47. También hay quien considera que los términos en los que se afirma la existencia de estos teólogos es una caricatura que perjudica el trabajo de quienes no se alinean con los pronunciamientos de la encíclica: “Ignoro qué moralista católico puede reconocerse en sus páginas [...] Por lo demás, este juego sucio no alcanza sólo a los autores aludidos. Afecta al gremio entero de los moralistas que, de esta manera, quedan identificados con opiniones que nunca han defendido y que rechazarían con energía tales imputaciones”, Merks, K-W., “Moral autónoma”, en Mieth, D. (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1995, 61-62.

<sup>97</sup> Vs 39b.

<sup>98</sup> Vs 40.

<sup>99</sup> *Ibid.*

la sabiduría divina, de la que el hombre participa a través de la luz de la razón natural y de la divina revelación.<sup>100</sup>

Ahora bien, parece claro que una de las implicaciones de esta opción, y de no mencionar el término *autonomía* en el texto, es que la razón no se entiende como tal (*autónoma* como una de sus posibilidades o capacidades) si no es relación de dependencia con la fe (como *teonomía*).<sup>101</sup> Es más, esta dependencia y esta renuncia a tal nomenclatura será un criterio de su autenticidad, pues la fe es entonces la *razón más alta* que somete a la razón humana, privándola de tener fuerza de ley en sí misma.<sup>102</sup>

En esta misma línea, S. Pinckaers, para quien la razón es un medio utilizado por la fe, coincide con la encíclica en esta utilización, pues para ella la autonomía es un medio de la teonomía.<sup>103</sup> Y más aún, nos parece que el autor belga va más allá en su reproche a los moralistas progresistas, pues para él tampoco existe una autonomía moderada o aceptable, sino que el papel dado a la razón autónoma implica por fuerza el rechazo a los elementos más preciados de la esencia cristiana, como son la Escritura, la Tradición y el Magisterio,<sup>104</sup> que llevaría a la civilización a la relatividad y la incertidumbre moral,<sup>105</sup> pues para él, un signo de la moralidad en la época actual es el carácter de la razón moderna y de quienes la promueven.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> vs 41.

<sup>101</sup> “Lo principal de los enunciados de la *vs* es, pues, que la autonomía humana, de hecho, es teonomía”, Rhonheimer, M., “Autonomía y teonomía moral, según la encíclica «Veritatis Splendor»”, en del Pozo Abejón, G. (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid, bac, 1994, 550.

<sup>102</sup> vs 43b. Nos parece demasiado optimista que esta inclusión marginal de la autonomía teónoma, sin mencionarla por su nombre, sea valorada positivamente en Vidal, M., *La propuesta moral de Juan Pablo II, op. cit.*, (n. 8) 79.

<sup>103</sup> La interpretación de esta mediación en la encíclica es de M. Rhonheimer, quien afirma: “La encíclica denomina a este tipo de autonomía «teonomía participada»; pues la misma es, efectivamente, teonomía, pero en el plano de la realidad de la creación. O, por decirlo con palabras de De Finance, esta autonomía es una «mediación de la teonomía», la mediación de un orden moral —de la ley eterna— establecido por un legislador divino”, Rhonheimer, M., “Autonomía y teonomía moral...”, *op. cit.*, (n. 143), 554.

<sup>104</sup> Pinckaers, S., *La morale chrétienne, op. cit.*, (n. 92) 25.

<sup>105</sup> Pinckaers, S., *La renovación de la moral. Estudio para una moral fiel a sus fuentes y a su contenido actual*, Estella, Verbo Divino, 1971, 139-140.

<sup>106</sup> “La razón está enferma de autonomía”, Pinckaers, S., *La morale chrétienne, op. cit.*, (n. 92) 42.

En relación con la continuidad y el contraste, y entre la *Veritatis Splendor* y López Azpitarte, quien se identifica con la autonomía teónoma, la postura de la encíclica es ambigua, pues aunque no menciona el término y pareciera que al omitirlo rechaza todo lo que suene a autonomía, de hecho indica la dinámica entre razón y fe que abre a la opción metodológica del autor. La encíclica dice: “el hombre puede reconocer el bien y el mal gracias a aquel discernimiento del bien y del mal que él mismo realiza mediante su razón iluminada por la revelación divina y por la fe, en virtud de la ley que Dios ha dado al pueblo elegido, empezando por los mandamientos del Sinaí”.<sup>107</sup>

Por su parte, López Azpitarte afirma: “La fe descubrirá al creyente que esa autonomía le ha sido dada como regalo de Dios y encontrará en ella una ayuda y complemento para la justificación de los valores, pero sin que destruya los presupuestos sobre el origen y destino de la autonomía ética”.<sup>108</sup>

Es decir, entre ambas dinámicas no existe contradicción, pues se reconoce el lugar fundamental de la fe y el papel que la razón es capaz de cumplir. La diferencia es más bien metodológica, pues para el autor granadino, en un primer momento “la ética autónoma tiene, como punto de partida, una mayor confianza en la capacidad de la razón humana, a pesar de sus limitaciones y condicionantes. Y pretende, como meta, hacer comprensibles los valores éticos en un mundo secularizado y adulto, que pide una explicación racional para su propio convencimiento”.<sup>109</sup> En un segundo momento, el creyente mostrará que esos valores antes justificados “se manifiesten después abiertos y coherentes con la palabra de Dios”.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> vs 44b.

<sup>108</sup> López Azpitarte, E., *Hacia una nueva visión*, op. cit., (n. 121) 61. Esta apertura es detectada en la encíclica: “«Autonomía» de la moral equivale a afirmar que la distinción entre «el bien y el mal» es, en principio, accesible a la razón natural del hombre y que para ello no es necesario que vaya precedido por una revelación de normas morales. Estrechamente unida a ésta se halla una segunda tesis consistente en afirmar que, con independencia de la revelación, puede el hombre, únicamente mediante su razón, saber lo que está bien y lo que está mal y conocer, por tanto, lo que está en consonancia con la voluntad de Dios. También esta tesis resulta convincente y perfectamente acorde con la tradición. Es ella la que abre la vía a la legítima pretensión de la «moral autónoma» de que, más allá de los límites de la fe y de la religión, puede y tiene que haber un discurso racional sobre cuestiones morales, así como la posibilidad de fundamentar las normas morales”, Rhonheimer, M., “Autonomía y teonomía moral...”, op. cit., (n. 143), 547.

<sup>109</sup> López Azpitarte, E., *Hacia una nueva visión*, op. cit., (n. 121) 61.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 65. Coincide el autor con otro de los eticistas cristianos más representativos en Iberoamérica, quien, en términos de *dialecticidad*, concluye también: “En relación con



En este sentido, López Azpitarte da un paso más allá que la encíclica, lejos del prejuicio histórico que todavía se cierne sobre la razón humana en ciertos sectores eclesíasticos. Al contrario, como el autor afirma, “queremos una ética que sea profundamente religiosa, sobrenatural y trascendente, pero que no deje de ser, al mismo tiempo, auténticamente humana, racional y comprensible”.<sup>111</sup> Es decir, la autonomía de la razón, con su dinámica y especificidad, debe estar enmarcada dentro de la vida entendida como encuentro y respuesta a la llamada imperativa de Dios.<sup>112</sup> Parece claro, por tanto, que las acusaciones hacia la autonomía teónoma, al menos como la entiende López Azpitarte, de ser una postura criticada y rechazada por la encíclica, son falsas; ya que además de no ser mencionada en el documento, ésta no rechaza la dependencia del hombre respecto de Dios ni se pretende como creadora o inventora de la moralidad, del bien y del mal.<sup>113</sup> Esto es, no pretende una independencia o superioridad de la razón con respecto a la fe.<sup>114</sup>

---

el trasfondo de las posturas, creemos que es más coherente el que asume la tendencia de la *autonomía teónoma*. Por eso mismo, manteniendo la comprensión dialéctica anotada, es preferible expresar esa dialecticidad desde el polo de la autonomía ética abierta al contexto de la fe. La identidad de la moral cristiana cobra mayor consistencia y credibilidad si es una ética de la racionalidad autónoma transida por el dinamismo de la teonomía cristiana. La fe no es, pues, el *contexto* exterior, irrelevante o prescindible, sino el ámbito irrenunciable, decisivo e interiorizante del empeño moral de los creyentes”, Vidal, M., *Moral de actitudes I*, *op. cit.*, (n. 2) 259.

<sup>111</sup> López Azpitarte, E., *Hacia una nueva visión*, *op. cit.*, (n. 121) 61.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>113</sup> Tal acusación, que identifica a la autonomía teónoma postconciliar con la supuesta *autonomía teónoma de la razón (humana) creadora* o *la moral autónoma en el contexto cristiano*, aparece formulada en Rhonheimer, M., “Autonomía y teonomía moral...”, *op. cit.*, (n. 143) 545-549. Más claramente: “En el contexto de la concepción correspondiente a la posición de la «autonomía teónoma» se añade, sin embargo, una tercera tesis, y es entonces cuando aquélla se vuelve problemática. En efecto, como, en este planteamiento, teonomía designa únicamente la fundamentación de la autonomía humana en la creación (y por tanto, el hecho, por así decirlo, de que la autonomía humana tiene su origen en un acontecimiento emancipador), resulta entonces que no sólo es posible para la razón humana el conocimiento del bien y el mal, sino que también se afirma la validez de una tesis más radical, a saber, que sólo mediante el proceso de la invención humana de normas *tiene lugar el discernimiento entre el bien y el mal*. Tal discernimiento no es algo que haya sido pensado por Dios, sino que es algo creado por el pensamiento del hombre («razón creadora»), y esto es una forma nueva y distinta cada vez, en un proceso histórico-cultural”, *ibid.*, 547-548.

<sup>114</sup> Existe coincidencia de esta postura con la siguiente aclaración: “Frente a esto [la acusación de la encíclica a la autonomía moral en sus números 36 y 37], debe afirmar-

Por desgracia, la encíclica no hace ningún matiz en su exposición sobre el tema, de tal manera que al parecer las únicas opciones son la teonomía participada, que sería la única fiel a la tradición cristiana auténtica, o la autonomía de la razón, equivocada y fuera de esa tradición, sin considerar el matiz metodológico de la autonomía teónoma, elaborada por moralistas propiamente progresistas a partir de la teología moral renovada, a la que, sin embargo, hemos visto que la encíclica da apertura aunque de forma ambigua.

Y aunque, como hemos visto, entre el planteamiento del autor y de la encíclica no hay contradicción, es notable el contraste entre ambos, primero en la perspectiva metodológica que se expresa en la elección y el orden de los términos, pues el nombre no es irrelevante, ya que el orden de los términos indica el acento en la interpretación. La encíclica, como se ha dicho, reconoce a la autonomía, aunque apenas en un párrafo, el lugar que le confiere a la razón humana y la posibilidad que ésta facilita al cristianismo para dialogar con la cultura moderna;<sup>115</sup> en seguida, aclara que la noción aceptable es la de la *justa autonomía*, que, como se ha dicho, equivale a una *teonomía*, la cual nos parece que en el fondo equivale a negar el sentido común del término *autonomía*, lo que además hace al término prácticamente sustituible.<sup>116</sup> Por el contrario, al colocar en primer lugar el término *teonomía* la encíclica pone el acento en la fe, y al señalarla como *participada* indica que el hombre pone algo de su parte, pero no es el principal protagonista del discurso moral.

En contraste con lo anterior, si para López Azpitarte lo primero es la *autonomía*, esto indica que se reconoce que el hombre busca y encuentra, no sin dificultad, los valores normativos a través de la *capacidad* de su propia razón, y el ser *teónoma* indica que esta *capacidad* de búsqueda y vivencia ética se da en el marco de la fe como don del Creador, lo que le da su sentido profundo y primigenio, así como una mística y una dimensión trascendente y elevada.<sup>117</sup>

---

se con absoluta firmeza que la idea de que el hombre pueda crear soberanamente sus propios valores es de todo punto ajena a la teología moral autónoma [...] Pero estos bienes y valores se le imponen al hombre de forma apremiante y obligatoria a través de la experiencia del mundo y de la sociedad, en el contacto con la realidad”, MERKS, K-W., “Moral autónoma”, en MIETH, D. (dir.) *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1995, 65-66.

<sup>115</sup> vs 36b.

<sup>116</sup> vs 38. 40.

<sup>117</sup> En este mismo sentido: “Lo que la moral autónoma propugna es lo siguiente: Los valores y los bienes no están presentes a modo de un ordenamiento normativo fijado en algún lugar por escrito y de fácil y comprensible lectura. Su contenido objetivo

Además, resulta esclarecedora la interpretación del autor sobre las razones del rechazo a uso del término *autonomía* en general, y perfectamente aplicable a la encíclica, lo que muy probablemente es un signo del pesimismo que sigue dominando la visión antropológica de la persona en los círculos conservadores y su incapacidad crítica para asimilar el advenimiento de la cultura moderna, iniciada en la época de la Ilustración,<sup>118</sup> y referirse a su relación con ésta casi siempre en términos de conflictividad.<sup>119</sup>

Finalmente, la terminología utilizada nunca es neutra, ya que si la encíclica hubiera buscado eliminar o al menos desactivar la radicalización existente entre ambos paradigmas, hubiera utilizado una nomenclatura claramente fundamental e incluyente de las diversas posturas existentes en los ambientes ético teológicos.<sup>120</sup>

## 8. Conclusiones

La historia brevemente presentada aquí, sobre la relación entre la fe y la razón como fuentes de la ética, nos enseña que la pregunta hecha por Sócrates en la antigua *polis*, sobre el fundamento racional o religioso de la ética y su respuesta a favor del saber racional, es en especial pertinente hoy, dado que vivimos

---

tiene que enfrentarse constantemente con el proceso de la comprensión consciente del ser humano [...] El hombre participa sobre todo de la capacidad divina de crear un orden bueno y razonable. Es el propio Creador quien le dota para ello, mediante el don creado de la moralidad, esto es, mediante la capacidad de discernir entre el bien y el mal. Por el hecho de que el hombre se esfuerce por formular en normas sus conocimientos del bien, de lo necesario para una conducta moral de la vida, no se pretende negar que sea Dios el origen de la ley moral natural”, Merks, K-W., “Moral autónoma”, *op. cit.*, (n. 156) 66-67.

<sup>118</sup> López Azpitarte, E., *Hacia una nueva visión*, *op. cit.*, (n. 121) 61-62.

<sup>119</sup> “De este modo [al hablar de la libertad moderna en sentido negativo], la moral autónoma, junto con sus conceptos de responsabilidad, libertad y normas morales, queda etiquetada como el litigio con la fe”, Merks, K-W., “Moral autónoma”, *op. cit.*, (n. 156) 63.

<sup>120</sup> “Grandes teólogos hubieran preferido que, en lugar de radicalizar la confrontación entre “autonomía, heteronomía y teonomía”, se hubiera puesto mayor énfasis en la *cristonomía*. Para Congar, la “teonomía del Dios viviente” no es más que la normatividad reflejada en Cristo, es decir, la *cristonomía*. Balthasar sostiene que en “el imperativo cristiano se sitúa más allá de la problemática de la autonomía y de la heteronomía”, y se concreta en la realidad de la *cristonomía*”, Vidal, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 549.

en un mundo secular, donde la razón, con las diversas formas y métodos de racionalidad, es el denominador común más prometedor para establecer una ética que oriente nuestra toma de decisiones y comportamiento. Esto no implica que la perspectiva religiosa de la ética desaparezca, sino que se ubique dentro de la racionalidad como un fermento, alegoría muy fructífera que es propia de la perspectiva cristiana.

Esta misma historia nos enseña también que la ética teológica no ha sido nunca monolítica sino diversa. Esta diversidad puede sintetizarse hoy en dos corrientes como son la ética de teonomía participada y la de autonomía teónoma.

Es evidente también el predominio que durante siglos tuvo la hoy llamada ética de teonomía participada, debido a su carácter de oficialidad eclesial, dentro de un régimen de cristiandad, en el que la fe religiosa era un componente fundamental de la estructura jurídica y sociocultural de la sociedad. Esta hegemonía se mantiene dentro de la Iglesia, no así de la cultura secular urbana de hoy.

En el momento actual, en una sociedad culturalmente urbana y secular, donde la ética se elabora a partir de la racionalidad, en el gran laboratorio cultural que es la macrourbe, nos parece más viable la propuesta de la ética de autonomía teónoma, que enfrenta el fructífero desafío de sintetizar la mejor experiencia racional y humana con la más robusta espiritualidad y mística cristianas, para crear, junto a hombres y mujeres de buena voluntad, filósofos, sociólogos y científicos, criterios y principios éticos que orienten al ser humano en su toma de decisiones, al reconocer el pluralismo histórico que con tropiezos y dificultades se ha mantenido en la ética teológica, y decidir, de una vez por todas, “remar mar adentro”.

“El tren secular” de la ética no se detiene. A la ética teológica le corresponde discernir las mejores condiciones para abordarlo y viajar con él.