

REVELACIÓN Y MORAL

Revelation and Morality

JORGE AURELIO DÍAZ ARDILA*

Resumen

Se examina, desde una perspectiva filosófica, la controversia, de carácter teológico, sobre los alcances de la revelación cristiana con respecto a la moral: ¿la especificidad de la moral cristiana es meramente formal, o tiene también elementos materiales? En otras palabras: ¿tiene el creyente obligaciones morales diferentes de las que señala la mera razón?

Palabras clave: J. Maritain, D. von Hildebrand, Revelación, Moral, Teología moral.

Abstract

The essay deals with the theological controversy over the impact of Christian revelation on morality from a philosophical perspective: ¿the specificity of Christian morality is it merely formal or are there material elements? In other words: ¿has the believer moral obligations different from those given only by reason?

Key words: J. Maritain, D. von Hildebrand, Revelation, Moral, Moral theology.

* Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica, Profesor de la Universidad Nacional, Bogotá- Colombia. El artículo es un resultado parcial de una investigación que he venido adelantando sobre Razón y fe, filosofía y teología. Correo electrónico: jardiaz9@cable.net.co

Artículo recibido el 15 de noviembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

Ya desde finales del siglo XX se puede constatar un creciente interés en filosofía por los temas concernientes a la religión, luego de varias décadas de casi total silencio sobre el mismo. Como lo señala Enrique Romerales en la introducción a la compilación de lecturas sobre filosofía de la religión, titulada: *Creencia y racionalidad*, luego de las duras críticas a la religión lanzadas sobre todo por tres grandes figuras de la modernidad, como fueron Nietzsche, Freud y Marx, la religión dejó de ser un tema central en la reflexión filosófica. Tanto en el mundo anglosajón, como en la llamada filosofía continental, aunque por motivos diferentes, el ateísmo o el agnosticismo se convirtieron en la pauta ordinaria entre los cultivadores de la filosofía, y el fenómeno religioso pasó a un segundo o tercer plano en el interés de sus reflexiones conceptuales. Paradójicamente, ello contrasta con la verdadera pléyade de grandes teólogos, tanto católicos como protestantes, que marcaron la historia de la teología durante ese mismo siglo (cf. Gibellini). Vino a ser tal vez con Ludwig Wittgenstein, sobre todo cuando se dieron a conocer sus escritos póstumos, cuando el tema religioso comenzó a despertar un nuevo y creciente interés en la filosofía académica.

Ahora bien, en cuanto al tema que me propongo examinar en este escrito, a saber, la relación que pueda establecerse entre la revelación cristiana y la moral, creo necesario comenzar por dos importantes precisiones en cuanto a su contenido.

En primer lugar, cuando la filosofía se la entiende como un esfuerzo de la razón para dar respuesta a las cuestiones básicas acerca de la existencia humana, es decir, como unos “ejercicios espirituales” –para utilizar la expresión de Pierre Hadot–, tal como fue concebida en sus inicios en la Grecia clásica¹, su relación con la teología, al menos en el caso de las religiones monoteístas, exige una doble delimitación. Por una parte, en el campo estrictamente conceptual, la tradición teológica del Medioevo, con Tomás de Aquino a la cabeza, se preocupó por precisar, de la manera más clara posible, los límites que cabe establecer entre los ámbitos, tanto de la religión y la razón, como de la teología y la filosofía. Por otra parte, en lo concerniente a la moral en tanto que conjunto de normas que

1 Pierre Hadot nos ha dejado reflexiones muy significativas a este propósito en dos hermosos libros: *¿Qué es la filosofía antigua?* y *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

orientan el comportamiento humano, podemos decir que la religión vino a remplazar a la filosofía en esta tarea, lo que tuvo como consecuencia que esta última se viera relegada, en las universidades medievales, al campo de las *artes sermocinales*, es decir, de aquellas que servían como instrumentos para la reflexión teológica. Sin embargo, la filosofía, bajo la influencia del pensamiento árabe, fue recuperando paso a paso su autonomía, como lo muestra muy bien el estudio de Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*. Y este proceso llega a su culminación, en el campo de la moral, con Immanuel Kant, quien se propone defender la total autonomía de la razón humana en lo concerniente a su ejercicio práctico; planteamiento que no pudo menos que presentarle nuevos retos a la teología moral.

En segundo lugar, al hablar de revelación de Dios, es claro que nos estamos situando en un terreno diferente del meramente filosófico, porque la misma idea de revelación se fundamenta sobre criterios de confianza en un testimonio, y por lo tanto de fe, que no pueden ser juzgados a la luz de la mera razón. De ahí que el tema tenga un carácter originariamente teológico, y es este carácter teológico precisamente el que me exige hacer una precisión más acerca del tema que me propongo abordar. Porque el centro de mi interés es la revelación de Dios, tal como la entiende la religión cristiana, y su relación con el comportamiento del creyente, es decir, que se trata de un tema de la llamada 'teología moral'. De modo que si nos preguntamos por las consecuencias que pueda tener para la orientación del comportamiento humano de los creyentes la idea de una revelación de Dios a los hombres, y lo que tal revelación conlleva, nos estamos situando desde un comienzo dentro de los límites trazados por la fe, es decir, por la aceptación de una creencia que no puede ser el resultado de argumentos meramente racionales, sino que se apoya sobre un testimonio calificado que espera ser aceptado por la confianza que el mismo suscita. En otras palabras, todo esto hace pensar que mi exposición tendría un carácter estrictamente teológico, y no propiamente filosófico.

Sin embargo, considero importante señalar que, si bien es cierto que el tema es de claro origen teológico, en el sentido de que surge a partir de la reflexión sobre un dato cuyo fundamento es la fe, a saber, la idea de una revelación de Dios a los seres humanos, en realidad se trata, como se indicó anteriormente, de un tema claramente limítrofe, de un tema que busca determinar con precisión la frontera que cabe establecer entre las

pretensiones cognoscitivas de la razón humana como criterio para orientar el comportamiento, y las enseñanzas religiosas que determinan las relaciones de Dios con el creyente y de este último con sus semejantes. En otras palabras, se trata de especificar las relaciones que existen entre las consecuencias morales que se derivan de la revelación cristiana y una moral que se apoya en la mera razón.

De ahí que, al tratarse de un problema fronterizo, bien vale la pena que lo consideremos, no sólo desde el lado que da origen a dicha frontera, es decir, tal como lo elaboran las discusiones teológicas, sino también que le echemos un vistazo desde este lado de esa misma frontera, es decir, tal como podemos verlo quienes cultivamos la filosofía. Lo que implica, por supuesto, que de nuestra parte tratemos de dejar muy en claro los alcances que pueda tener dicha reflexión.

En primer lugar, no nos corresponde, como filósofos, poner en duda la existencia misma de tal revelación, ya que esta, por su misma naturaleza, se halla más allá de los límites que nos traza nuestra razón. Es cierto que la idea de un Dios que pueda revelarse directamente a los seres humanos para darles a conocer sus designios y la forma en que él ha querido relacionarse con ellos, puede ser objeto de cuestionamiento por parte de la razón humana. Pero ello es así únicamente en la medida en que se considere que la idea de Dios a la que puede llegar la razón en su reflexión autónoma sea la misma, en algún sentido, que la idea de Dios que predica la religión cuando habla de su revelación a los seres humanos. Y esto, como bien se sabe, es un tema controversial, no sólo dentro de la tradición filosófica, sino también dentro de la misma tradición teológica cristiana.

En la tradición filosófica, la tesis sobre la posibilidad de conocer racionalmente la existencia de Dios no sólo es controvertida –bástenos recordar la doctrina kantiana acerca del carácter incognoscible de la idea de Dios–, sino que en algunos casos el concepto de Dios que han elaborado los filósofos, orientados por su mera razón, no resulta compatible con el concepto que ofrece la teología, como en el caso ejemplar de Baruch Spinoza, uno de los filósofos que con mayor insistencia ha incluido a Dios en sus reflexiones, otorgándole un lugar central.

Pero también dentro de la tradición teológica no han faltado quienes, como el franciscano Guillermo de Ockham, hayan cuestionado la

identificación del Dios de la filosofía con el Dios de la revelación cristiana. Y una tesis semejante podemos encontrarla en los escritos de un teólogo protestante de tan reconocida solvencia como Karl Barth. Entiendo que la teología franciscana, heredera del nominalismo de Ockham, no ha sido condenada por la Jerarquía católica.

Así que, dejando a un lado la controversia sobre si el ‘Dios de los filósofos’ es o no es el mismo ‘Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob’, no voy a entrar a controvertir la existencia misma de una revelación divina o de su posibilidad, sino que la aceptaré como un dato teológico, y entraré así a examinar lo que nos quepa decir, como filósofos, acerca de la controversia, repito, originariamente teológica, pero con resonancias filosóficas, sobre las consecuencias que esa revelación pueda tener sobre las normas que deben regir el comportamiento de los creyentes.

Creo que con estas consideraciones iniciales podemos precisar mejor el sentido y los alcances de mi reflexión: me propongo presentar mi opinión, desde la filosofía, sobre la controversia teológica que ha buscado precisar los alcances que la revelación de Dios –tal como la ha entendido el cristianismo– pueda tener sobre las normas que deben regir el comportamiento del creyente en aquellos campos que no tienen que ver directamente con la religión, es decir, que no corresponden ni a los sacramentos, ni a la liturgia.

Sin embargo, esto me obliga a hacer una precisión adicional con respecto al término de ‘teología cristiana’. Porque hablar de ‘cristianismo’ o de ‘teología cristiana’ significa referirse a un campo semántico, no solamente muy amplio y complejo, sino también muy variado y controversial. De ahí que mis reflexiones tendrán que ver sobre todo con las discusiones que se han llevado a cabo al interior de la teología católica, aunque eventualmente me refiera a temas que han sido elaborados por la teología protestante. Pero este mismo término de ‘teología protestante’ lo utilizo de manera muy amplia e imprecisa, dada la gran diversidad que reina en el campo de dicha teología.

Digo, pues, que mi intención es presentar algunas consideraciones de carácter filosófico acerca de la discusión que, dentro de la teología católica, ha sido llamada “debate sobre la especificidad de la moral cristiana” (Trigo, 2003), y cuya mejor presentación la hallamos en un libro del mismo nombre, cuyo autor es el teólogo español Tomás Trigo. Así que, orientándome por esta exposición, de la que aprovecharé en buena medida la información,

pero de cuya orientación tomaré prudente distancia, voy a tratar de esbozar algunas consideraciones sobre el tema desde el lado de acá de la frontera, es decir, desde la filosofía.

ORIGEN DE LA CONTROVERSIA

Tomás Trigo reconoce que el debate hunde sus raíces en los inicios mismos del cristianismo, cuando la doctrina enseñada por los Evangelios se vio confrontada con las exigencias de la filosofía griega, lo que suscitó una discusión acerca de la relación que debía establecerse entre la fe y la razón humana, o entre las enseñanzas cristianas y la sabiduría pagana. Sin embargo, Trigo, desde una perspectiva claramente católico-romana, considera que la pregunta sobre si existe o no una ética o una moral específicamente cristiana se vino a convertir en objeto de discusión hacia mediados del siglo XX, y cobró todo su vigor con el Concilio Vaticano II, convocado en 1959, y que se llevó a cabo en cuatro sesiones entre los años 1962 y 1965.

Creo, sin embargo, que resulta más exacto situar el inicio de dicha controversia en la dura crítica que formuló en su momento Martín Lutero contra la conocida distinción que había establecido la doctrina moral católica entre dos caminos diferentes que pueden transitar los creyentes en el cumplimiento de las exigencias que les plantea su fe. La moral católica habla de un camino llamado de los *mandatos*, que obliga a todos y contiene las normas establecidas en los mandamientos, y de un segundo camino llamado de los *consejos*, que podrán seguir todos aquellos que estén dispuestos a asumir exigencias más estrictas, que quieran ser ‘más perfectos’, como es el caso de las órdenes religiosas, por ejemplo.

En cierta medida, la primera vía, la de los mandatos, viene a identificarse con las normas éticas o morales que establece la razón humana, adicionadas con las obligaciones de carácter estrictamente religioso, como las correspondientes a los sacramentos y a las ceremonias litúrgicas. Mientras que la segunda vía vendría a ser la *específicamente* cristiana, que exige comportamientos y sacrificios que no cabe exigirles a todos los seres humanos. Se habla así de un ‘camino de perfección’. Y fue precisamente contra este concepto que Lutero enfiló sus baterías, de carácter teológico, por supuesto, señalando que una visión así implicaba otorgarles a las obras,

es decir, a las acciones humanas, un carácter y un valor que contradecía lo que él consideraba como la doctrina central del cristianismo: que sólo la fe en Cristo puede salvar a los seres humanos, y no las obras que estos lleven a cabo. En los términos de la discusión teológica, Lutero acusaba a la doctrina moral católica de pelagianismo, es decir, de aquella herejía que aseveraba que los seres humanos estamos en condiciones de salvarnos o condenarnos de acuerdo con nuestro comportamiento, y que la gracia de Cristo sólo viene a ser una ayuda adicional, conveniente, pero no indispensable.

Aunque se trata de una controversia estrictamente teológica, ya que busca precisar el sentido del carácter salvífico de la fe y su relación con las obras, o, en otras palabras, la relación entre la naturaleza y la gracia, es claro que su discusión no podía menos que conducir a preguntarse por los límites de la razón con respecto a la revelación en lo que compete precisamente a las normas de comportamiento, es decir, a la moral.

Y abro aquí un paréntesis para indicar que, en el contexto de mi exposición, no voy a establecer diferencia alguna entre los términos de ‘moral’ y ‘ética’, aunque sé muy bien que en muchos otros contextos se acostumbra usarlos con significados diferentes. Con ambos términos me refiero, de manera general, a las normas que rigen o deben regir el comportamiento humano a la luz de su razón. La pregunta entonces podemos formularla así: ¿además de la ética o moral que proviene de la luz de la razón, existe acaso una ética o moral específica que rijan los comportamientos de quienes creen en la revelación cristiana? De ahí que se hable de una controversia acerca de la *especificidad* de la moral cristiana: ¿tiene el cristiano, en virtud de su fe, una moral *específicamente* distinta de aquella que le dicta su sana razón?

Así, una vez que hemos precisado el sentido y los alcances de la controversia, creo que podemos pasar a exponer con más detalles los términos de la misma.

LOS TÉRMINOS DE LA CONTROVERSIA

Considero importante comenzar señalando que existe un consenso entre los teólogos, y entre los filósofos que se confiesan creyentes, en cuanto a que la ética tiene para el creyente un sentido profundamente diferente del que

tiene para un no creyente. Esto, como bien sabemos, fue muy claramente expresado por el mismo Wittgenstein en sus bien conocidas *Lecciones sobre creencia religiosa*. En la primera de ellas, tratando de precisar el sentido de la fe religiosa, señala que tal sentido no debe buscarse propiamente en los contenidos que dicen tener las creencias, cuanto en el sentido que las mismas le otorgan al comportamiento de quien cree en ellas. Oigámoslo:

Supongan que alguien adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. (...) ¿Cómo sabremos si podemos decir que cree que ello sucederá, o no lo cree? Preguntárselo no es suficiente. Es probable que diga que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia inmovible. Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida. Este es un hecho mucho más fuerte: renunciar a placeres, apelar siempre a esa imagen. En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella. (Wittgenstein, 1992, p.130).

Creo que hay que reconocer como un hecho innegable que la fe religiosa, aunque es cierto que no pocas veces ha llevado y sigue llevando a comportamientos y actitudes claramente inaceptables, como es el caso del fanatismo en sus diversas formas, ha sido también motivo de verdaderas acciones heroicas que merecen todo nuestro reconocimiento y respeto, y ha logrado orientar de manera muy razonable las vidas de millones de personas. Obras maravillosas de arte y de arquitectura, innegables realizaciones humanas, comportamientos heroicos dignos de verdadera admiración, han tenido y tienen su fundamento en la creencia religiosa. Y esto cabe decirlo, por supuesto, no únicamente del cristianismo, sino también de todas las grandes religiones.

Pero, si bien existe ese consenso, al menos en el cristianismo, para reconocer que la creencia religiosa le otorga un carácter muy peculiar a las normas de comportamiento y a su cumplimiento, la pregunta apunta en un sentido diferente. Más allá o además del cambio *formal* que la fe le otorga al cumplimiento de las normas morales ¿aporta ella acaso nuevos contenidos, nuevas normas de conducta? En otras palabras: ¿la moral cristiana es materialmente diferente de la moral que se rige por la mera razón? ¿O se trata de una diferencia de carácter exclusivamente formal? Es esto precisamente lo que se ha querido aclarar con la pregunta acerca de la

especificidad de la moral cristiana. Si el comportamiento del creyente tiene un carácter y un sentido diferentes del comportamiento del no creyente ¿se trata de una diferencia únicamente *formal*, o es también una diferencia *material*, es decir, que atañe a los contenidos?

No voy, por supuesto, a examinar todas y cada una de las múltiples y diversas propuestas que se han elaborado acerca de esta pregunta. Centraré mi atención en aquellas que considero las más significativas para nuestro propósito. Y voy a comenzar por dos pensadores que, partiendo de su fe católico-romana, examinan el tema desde una perspectiva que busca ser filosófica: Jacques Maritain y Dieter von Hildebrand. Y digo “que busca ser filosófica”, porque a mi parecer uno y otro entrelazan sus reflexiones filosóficas con elementos religiosos que convierten sus escritos en propuestas que, si bien pueden ser aptas para un creyente, por su referencia constante a los datos de la revelación no resultan aceptables para quien no comparte dichos presupuestos de fe. Se trata, diríamos, de una reflexión filosófica para creyentes, en la cual, por ello mismo, no viene a ser fácil discernir lo que tiene fundamento en la mera razón, de aquello que sólo puede sustentarse por la fe.

Sin embargo, la comparación entre ambos pensadores aporta elementos muy significativos para nuestra reflexión. Porque Maritain lleva a cabo una lectura del problema a la luz de un acendrado tomismo, es decir, se guía por el pensamiento de Tomás de Aquino, quien, como sabemos, además de ser un excelente teólogo, era un filósofo no menos eminente. Sólo que sus intereses estaban guiados por la religión, y buscaban integrar, en la forma que consideró más adecuada, la reflexión racional con las exigencias de la revelación.

Desde esta perspectiva, la reflexión de Maritain interpreta la ley moral a la luz de la revelación, señalando como elemento específico de esta última la sacralización de los preceptos, del pecado y del deber. Sin que entremos a detallar los elementos con los que busca señalar esa especificidad de la moral cristiana, la idea central es que la revelación de Dios en Cristo establece una comprensión absolutamente nueva del ser humano, y que por ello mismo los preceptos morales adquieren un sentido inédito. De ahí que, aunque Maritain insiste en que hay una real especificidad de la moral cristiana, esta parece hallarse en el orden de lo formal, del sentido que se le otorga a los preceptos y a su cumplimiento, pero no en el orden de los contenidos específicos a los que tendría acceso el creyente y que estarían vedados al no

creyente. No cabe duda de que, para quien tiene fe, sus convicciones morales se hallan supeditadas a sus convicciones religiosas, en cuanto que son estas últimas las que otorgan sentido a aquellas. Pero esto, en primer lugar, sólo tiene significación para el creyente, y no implica que este disponga por ello de contenidos, de normas de comportamiento a los que la razón no pueda tener acceso por sus propios medios. En todo caso, conviene reconocer que un cambio profundo de carácter formal en el cumplimiento de los deberes viene a ser altamente significativo, ya que con él cambia el sentido mismo de aquello que se hace. En otras palabras, un creyente y un no creyente pueden muy bien hacer lo mismo, y disponer de los mismos criterios para saber lo que deben o no deben hacer; pero el sentido de sus acciones viene a ser por completo diferente.

Hay, sin embargo, en el pensamiento de Maritain, una tesis que resulta muy controvertible: él considera que la reflexión moral a partir de la mera razón tiene como objeto a un ser humano abstracto, irreal, ya que el verdadero ser humano es aquel que se halla situado dentro del plan de salvación establecido por la revelación cristiana. Esto, por supuesto, es una tesis teológica y viene a significar que la moral racional no sólo se halla supeditada a la revelación para el creyente, sino que ella misma es por su propia naturaleza una moral deficiente e incompleta. Lo que tal vez puede ser válido para quienes comparten la fe, pero no puede ser aceptado a la luz de la mera razón. La idea de que quienes no comparten la fe tengan una moral deficiente o incompleta ofende sin duda la dignidad de la razón. Entiendo, además, que no corresponde a la manera como la teología cristiana suele considerar las relaciones entre fe y razón. Y es precisamente en este punto donde la reflexión de Dieter von Hildebrand aporta un elemento significativo para nuestro propósito.

El filósofo y teólogo alemán proviene de la escuela fenomenológica, y en particular del pensamiento de Max Scheler. Considera que la ética filosófica estudia precisamente las normas de conducta que rigen, no a un ser humano irreal o abstracto, como piensa Maritain, sino a todos los seres humanos en cuanto humanos. Es cierto que von Hildebrand considera que la moral cristiana es más elevada, y encuentra en ella valores nuevos a los que no tendría acceso la mera razón; pero si uno trata de precisar cuáles serían esos valores, parece que no son otra cosa que una nueva forma de comprender al ser humano y de ofrecerle motivos para el fiel cumplimiento de sus deberes,

y no propiamente normas de conducta materialmente diferentes. En otras palabras, si la revelación le otorga un sentido nuevo al comportamiento humano, ello no implica que le adicione nuevos contenidos, nuevas o diferentes obligaciones.

Tenemos así claramente establecidos los términos de la controversia que van a desarrollar los teólogos: ¿existe realmente una *especificidad* de la moral cristiana, no sólo en cuanto al sentido trascendente que le otorga al comportamiento humano, sino también en cuanto a las normas que rigen dicho comportamiento? ¿Se trata de una especificidad *sólo formal*, o es *también material*?

LA CONTROVERSIA TEOLÓGICA

Cuando nos adentramos en el campo de la teología, el panorama cambia de manera significativa. En primer lugar, los términos de la argumentación se desarrollan de manera exuberante, ya que se apoyan, no tanto en argumentos conceptuales controlados por una lógica restrictiva, sino que se ven enriquecidos con los recursos de la imaginación y de la retórica. El teólogo suele *explayarse* generosamente en sus exposiciones, buscando no sólo sustentar una tesis, sino comprometer al lector, al que suele considerar creyente, con abundantes reflexiones cargadas con frecuencia de una rica imaginación, y de hondos y variados sentimientos. En todo caso, si escudriñamos con atención en la articulación de sus argumentaciones, podemos entresacar de allí algunas líneas directrices que marcan el desarrollo del debate.

Comencemos diciendo que la visión cristiana le otorga a la ética una doble trascendencia. Por un lado, conecta el comportamiento de los seres humanos con Dios, haciendo de los mandatos de su razón mandamientos divinos, y calificando su cumplimiento o su transgresión como elementos que pertenecen al compromiso adquirido por la fe: es ahí donde se halla la raíz del concepto de pecado, que ha marcado de manera indeleble y profundamente significativa la conciencia moral de Occidente.

Por otro lado, el comportamiento adquiere un segundo sentido de trascendencia, ya no en cuanto a su significado, sino en cuanto a su finalidad, ya que la fe lo vincula con los así llamados *novísimos*, es decir, con

los cuatro elementos que caracterizan la escatología cristiana: la muerte, el juicio final, el castigo eterno en el infierno y la gloria eterna en el cielo. Este doble sentido de trascendencia, uno actual y otro escatológico, es el que constituye, sin lugar a dudas, la especificidad de la moral cristiana, pero se sitúa claramente en el ámbito de lo formal, es decir, de la manera como el creyente le otorga sentido a su comportamiento moral, y no se refiere a sus contenidos específicos, no adiciona nuevas obligaciones.

Ahora bien, cuando se trata de examinar si la moral cristiana llega más allá de ese carácter formal, es decir, si contiene normas de conducta cuya formulación se halla más allá de los límites de la mera razón humana, las posiciones de los teólogos se hacen divergentes. Hay quienes niegan claramente que la moral cristiana aporte obligaciones nuevas o diferentes, y reducen la especificidad a lo estrictamente formal. Y en cuanto a quienes defienden alguna forma de especificidad material, es decir, que la moral cristiana aporta nuevas obligaciones morales diferentes de las que establece la razón, cabría señalar cuatro elementos que orientan sus argumentos.

El elemento apologético

Un primer elemento que orienta las argumentaciones que se aducen para sostener que la moral cristiana posee normas de conducta que la mera razón no está en condiciones de comprender, podemos llamarlo 'elemento apologético'. Se trata de mostrar que el cristianismo o, dado el caso, el catolicismo, es una forma de religión que supera en algún sentido a las otras formas religiosas. En el primer caso, el del cristianismo, se busca mostrar que el creyente cristiano se halla en una posición moralmente superior a la del no creyente. Lo cual, si nos fijamos en la simple experiencia histórica, resulta a mi parecer muy controvertible. Es cierto que dentro del cristianismo, como lo hemos señalado, se han dado y se siguen dando numerosos ejemplos de vidas realmente ejemplares que fundamentan su comportamiento en su fe; pero no me parece que se pueda sustentar de manera general que el comportamiento de los cristianos se haya mostrado moralmente superior al de los creyentes de otras religiones. Podríamos verlo como una forma del llamado 'eurocentrismo', ya que significaría considerar que la cultura occidental cristiana es superior a todas las demás culturas, tanto pasadas como presentes.

Y si se dijera que no se trata del comportamiento de los creyentes, sino de las normas morales del cristianismo en cuanto tales, tampoco me atrevería a decir que son superiores a las de otras grandes religiones. Nadie puede negar que los ideales morales a los que apunta la religión cristiana sean elevados y dignos en general de respeto y admiración. Y digo ‘en general’, porque no podría decirse lo mismo de todas y cada una de las normas de conducta que han regido el comportamiento de los cristianos. Es cierto, como lo ha señalado Umberto Eco desde su condición de no creyente, que la ética cristiana es de una elevación innegable. En su conocido intercambio epistolar con el Cardenal Carlo María Martini, publicado bajo el título de *¿En qué creen los que no creen?*, el escritor italiano lo invita a lo que bien podemos llamar un *experimento mental*: le propone “aceptar, aunque no sea más que por un instante, la hipótesis de que Dios no existe” (Eco & Martini, 1998, p. 96), y de que el hombre es un mero producto de una evolución regida por el azar. Ese hombre, dice Eco:

(...) no sólo entregado a su condición de mortal, sino condenado a ser consciente de ello y a ser, por lo tanto, imperfectísimo entre todos los animales (...), para hallar el coraje de aguardar la muerte, se convertiría necesariamente en un animal religioso (...). Y entre las muchas (narraciones) que es capaz de imaginar (...), al llegar a la plenitud de los tiempos tiene, en determinado momento, la fuerza religiosa, moral y poética, de concebir el modelo de Cristo, del amor universal, del perdón de los enemigos, de la vida ofrecida en holocausto por la salvación de los demás. Si yo fuera un viajero proveniente de lejanas galaxias y me topara con una especie que ha sido capaz de proponerse tal modelo, admiraría subyugado tamaña energía teogónica, y consideraría a esta especie miserable e infame, que tanto horrores ha cometido, redimida sólo por el hecho de haber sido capaz de desear y creer que todo eso fuera la Verdad (p. 96).

Pero, aunque Eco tenga razón, ello no implica que la revelación cristiana haya aportado normas de conducta que la misma razón humana no pueda reconocer y sustentar. Por el contrario, su grandeza estriba precisamente en haberse adelantado para orientar la reflexión de los seres humanos y llevarlos a comprender lo que esa misma razón reconoce como su logro más elevado.

Y cuando se trata, ya no del cristianismo en general, sino del catolicismo en particular, los argumentos para defender una especificidad material de la moral católica parecieran sostenerse sobre el principio de que la única

forma plenamente correcta de practicar las enseñanzas de Cristo fuera la católica. Tesis esta que ha sido defendida tradicionalmente por la Jerarquía eclesiástica, pero hoy resulta cada vez más difícil de sostener. El mismo Concilio Vaticano II, al referirse a la libertad religiosa, señala, como un dato de fe, la revelación de Dios a los hombres en la persona de Jesús, y, apoyado en ella, dice: “Creemos que esta única verdadera religión se verifica en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres” (p. 422). Pero se cuida muy bien de no menospreciar otras formas de practicar el cristianismo cuando declara: “La Iglesia [católica] se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro” (p. 30).

La autoridad de la Jerarquía católica

Un segundo elemento que podemos encontrar en quienes defienden una especificidad material de la ética cristiana es la autoridad de la que goza o debe gozar la Jerarquía eclesiástica para orientar la conciencia moral, tanto de los creyentes como de los no creyentes. Sin embargo, es importante diferenciar con claridad ambos casos. Porque no hay duda de que para los fieles de una iglesia sus autoridades eclesiásticas gozan de una dignidad que no les está permitido desconocer sin más, lo cual no viene a ser el caso de quienes no comparten dichas creencias.

Sin embargo, inclusive en el caso de los creyentes, la pregunta se plantea en el sentido de si esa autoridad de la que gozan las jerarquías eclesiásticas les permite reglamentar el comportamiento de los fieles acudiendo únicamente a los datos de la revelación, o si, en el caso de comportamientos que tienen que ver con la moral, su fundamentación debe poderse examinar y juzgar a la luz de la mera razón.

Un caso muy actual lo encontramos en algunas de las normas que se refieren al comportamiento sexual o reproductivo: ¿qué fuerza de obligación moral tiene para el católico, por ejemplo, la norma que prohíbe el uso de medios anticonceptivos? ¿Puede la autoridad eclesiástica, apoyándose únicamente en su autoridad para interpretar los contenidos de la revelación,

obligar a las conciencias aun en contra de sus convicciones morales alcanzadas luego de una madura reflexión?

Es claro que, para quienes no son católicos, tales normas sólo tienen el valor que les puedan conceder los argumentos sobre las cuales se sustentan. Pero si la revelación no aporta normas morales diferentes, en cuanto al contenido, de aquellas a las cuales puede acceder la razón humana en un ejercicio serio y sincero de reflexión, también el creyente debería estar en condiciones de poder examinar esas normas y evaluar los argumentos sobre los cuales se sustentan.

Es lo que, a mi parecer, da a entender la misma autoridad eclesiástica cuando establece esas normas, pero sin otorgarles más fuerza que aquella que se deriva de sus palabras, y sin pretender convertirlas en verdades pertenecientes al depósito de la fe. Es cierto que para el creyente católico el peso de la autoridad que las establece lo obliga a examinarlas con particular atención y respeto. Pero ello no significa que las mismas deban ser aceptadas aun en contra de aquello que le dicte su propia razón.

A este propósito cabe señalar que, si bien el Concilio Vaticano I (1869-1870), al enseñar y definir como dogma revelado que el Pontífice Romano es infalible cuando declara, en virtud de su suprema autoridad, que la Iglesia debe sostener una doctrina de fe o de costumbres (*doctrinam de fide vel moribus*: Denzinger, 3074), sin embargo, ningún Pontífice ha utilizado esa autoridad cuando se ha tratado de doctrinas de carácter moral. Es decir, que tales doctrinas no han sido consideradas como pertenecientes a los contenidos mismos de la revelación.

Lo cual nos lleva a considerar un tercer elemento que entra en juego cuando se busca argumentar acerca de la especificidad material de la moral cristiana: su posible carácter heterónomo.

El problema de la heteronomía de la razón

Para considerar este último elemento me parece interesante examinar con atención la Encíclica titulada *Veritatis splendor* (el esplendor de la verdad), publicada en 1993, precisamente con el propósito de precisar la posición oficial de la Jerarquía eclesiástica con respecto al debate sobre la especificidad

de la moral cristiana, que, como lo hemos señalado, había tomado nuevo ímpetu con las declaraciones del Concilio Vaticano II.

La Encíclica centra su atención sobre el problema de la verdad moral, y busca responder a la exigencia de autonomía que marca la reflexión moderna acerca de la moral, sobre todo a partir de Immanuel Kant. De esta manera, busca responder a una exigencia central de aquellos teólogos moralistas que negaban la especificidad material de la moral cristiana. Porque si las normas morales proceden de una revelación de Dios, y precisamente de un Dios al que se considera como radicalmente trascendente, tales normas presentan un carácter heterónomo que parece innegable. Ahora bien, si por algo había luchado Kant, y con él todo el movimiento ilustrado, era precisamente por defender al carácter autónomo de los seres humanos, gracias precisamente a su calidad de seres racionales.

Sin embargo, la Encíclica no parece dirimir de manera perentoria el asunto mismo de la especificidad material de la moral cristiana, sino que señala, como elemento crucial para la controversia, que la idea de una moral fundamentada en la voluntad de Dios no tiene por qué significar que dicha moral deba ser considerada como heterónoma, ya que la intervención de Dios no tiene por qué interferir con la libertad del hombre. Y para reforzar su posición, el documento insiste en la existencia de verdades morales en un sentido muy cercano al de quienes han defendido un *iusnaturalismo*.

Ahora bien, los teólogos que han negado la especificidad material de la moral cristiana, como Edouard Hamel, Jean-Marie Aubert y Josef Fuchs, señalan con razón que, en una moral cuyos contenidos específicos no tengan su justificación en la razón, esos contenidos se convierten en mandatos que restringen de manera indebida la autonomía propia del ser humano. Fuchs, por su parte, desde la teología, señala que todos los hombres han sido llamados por Dios a la salvación, y por eso todos deben estar sometidos a las mismas obligaciones morales. Utilizando un vocabulario escolástico, dice que la ley *quoad se*, es decir, en cuanto a sí misma, es ley de Dios, pero *quoad nos*, es decir, en cuanto nos atañe, viene a ser ley natural. Y otro tanto sostiene Aubert, buscando apoyarse en Tomás de Aquino: el hombre moderno, con su respetable exigencia de autonomía, no pregunta propiamente si la moral cristiana contiene normas específicas, sino que su interés está en saber si

esa moral aporta algo para la solución de los problemas que nos acosan. Y Hamel llama a la ley cristiana *ratio fide illustrata*, es decir, que no viene a ser otra cosa que la razón humana en cuanto se ve ilustrada por la fe, sin que ello implique nuevos preceptos.

Entonces, si tratamos de resumir lo que desde un punto de vista filosófico cabe decir acerca del debate sobre la especificidad material de la moral cristiana, vemos que los argumentos de quienes niegan dicha especificidad material parecen más convincentes, y más acordes con la posibilidad de un verdadero diálogo entre creyentes y no creyentes cuando se trata de asuntos de moral. Si se examinan los argumentos de quienes pretenden defender dicha especificidad, tengo que confesar que no me parecen convincentes cuando se los mira desde este lado de la frontera. Insisten una y otra vez en que el creyente cuenta con una visión antropológica muy distinta de la que tiene el no creyente, pero cuando se proyecta esa antropología sobre los contenidos de las normas de comportamiento, lo único que se logra ver con claridad es que se trata de una manera muy diversa de comprender el sentido de las acciones humanas. Éstas, desde una visión de fe, se ven dotadas de una doble trascendencia, como ya lo hemos indicado antes; por una parte, son entendidas como la forma en que los seres humanos responden a la revelación de Dios y, por la otra, adquieren una proyección escatológica.

Considero que tanto los creyentes como los no creyentes se hallan en igualdad de condiciones cuando se trata de reflexionar sobre las normas de conducta que dicta la razón en las complejas y cambiantes situaciones de la vida, y ambos ganarían mucho si, al justificar sus conductas, se atuvieran de la manera más estricta a los dictados de una sana razón. Esto, por lo demás, no tiene por qué despojar al creyente de las ventajas que considera tener cuando se trata de otorgarle un sentido trascendente a su existencia.

REFERENCIAS

- AA. VV. (1970). *L'ethique chrétienne à la recherche de son identité*. (Congreso de profesores de moral de habla francesa). Dreux, *Supplément* 23.
- Aubert, Jean-Marie. (1970). "La specificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas". En: AA.VV. *L'ethique chrétienne...* 65-73.

- Concilio Vaticano II. (2000). *Documentos completos*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- De Libera, Alain. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Trad. José Ma. Ortega y Gonçal Mayos. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Denzinger-Schönmetzer. (1965). *Enchiridium Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fide et morum* (editio XXXIII). Barcelona: Editorial Herder.
- Eco, Umberto y Martini, Carlo Maria. (1998). *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*. Trad. Carlos Gumpert. Bogotá: Editorial Planeta.
- Fuchs, Josef. (1973). *Existe-t-il une 'morale chrétienne'?* Gembloux: Duculot.
- Gibellini, Rosino. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Hadot, Pierre. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazenave. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hamel, Edouard. (1982). "Écriture et théologie moral, un bilan (1940-1980)". En: *Studia Moralia* 20, 177-194.
- Hildebrand, Dieter von. (1962). *Ética cristiana*. Barcelona: Editorial Herder.
- Maritain, Jacques. (1966). *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*. Madrid: Editorial Morata.
- Romerales, Enrique. (ed.) (1992). *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos Editorial y CSIC.
- Trigo, Tomás. (2003). *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA).
- Wittgenstein, Ludwig. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Editorial Paidós.