

REVELACIÓN Y MORAL⁹

Cabe señalar el creciente interés que, desde finales del siglo XX, ha venido despertando en los medios académicos el fenómeno de 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 F. Nietzsche, S. Freud y K. Marx, la religión dejó de ser un tema central en la reflexión filosófica del siglo XX. 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. De manera paradójica, ello contrasta con la verdadera pléyade de grandes teólogos, tanto católicos como protestantes, que marcaron la historia de la teología durante ese mismo siglo. Baste recordar, en el ámbito de lengua

⁹ Una primera versión fue publicada en la revista *Cuestiones Teológicas*, ver Díaz Ardila (2011).

alemana, a figuras como Rudolf Bultmann, Karl Barth, Paul Tillich, Dieter Bonhoeffer, entre los protestantes, y a Karl Rahner, Josef Fuchs, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, entre los católicos. Vino a ser tal vez con Ludwig Wittgenstein, sobre todo con la publicación de sus escritos inéditos, cuando el tema religioso comenzó a despertar un nuevo y creciente interés para 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 tres 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 clásica¹⁰, 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 de la razón, como de la teología y la filosofía. Por otra parte, en lo concerniente a la moral, en cuanto conjunto de normas que orientan el comportamiento de los seres humanos, 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 llamadas *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 poco a poco su autonomía, como lo ha mostrado muy bien el estudio de Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*. Proceso que 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.

10 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* (ver Bibliografía).

En segundo lugar, al hablar de revelación de Dios nos estamos situando de entrada 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, los cuales 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 *tercera precisión* 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”; en otras palabras, es un tema de aquella parte de la ciencia teológica que investiga las relaciones entre las verdades reveladas y el comportamiento de los seres humanos. 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 en este sentido moral, 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 haría pensar que mi exposición tiene 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 de un tema claramente *límitrofe*, de un tema que busca determinar con precisión la frontera que deba establecerse 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 éste con sus semejantes. En otras palabras, se trata de especificar las relaciones que cabe establecer entre revelación cristiana, por un lado, y moral racional, por el otro.

Por lo tanto, al tratarse de un problema fronterizo, bien vale la pena que se lo considere no solo 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, por supuesto, implica que, de nuestra parte, tratemos de dejar muy en claro los alcances que pueda tener nuestra reflexión.

En primer lugar, no nos corresponde, como filósofos, poner en duda la existencia misma de tal revelación, ya que ésta, 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 eventualmente ser objeto de cuestionamiento por parte de la razón humana. Pero ello sería 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, en algún sentido, la misma que la idea de Dios que predica la religión cuando habla de su revelación a los seres humanos. En otras palabras, si el “Dios de los filósofos” es el mismo “Dios de la revelación”. Y esto, como bien se sabe, es un tema muy controversial no solo dentro de la tradición filosófica, sino también dentro de la misma tradición teológica.

En la tradición filosófica, la tesis sobre la posibilidad de conocer racionalmente la existencia de Dios no solo es controvertida, como puede verse, a manera de ejemplo, en la doctrina kantiana acerca del carácter incognoscible de la idea de Dios, sino que en algunos casos el mismo concepto de Dios que han elaborado los filósofos, orientados a la luz de la mera razón, no resulta compatible con el concepto que ofrece la teología, como en el caso paradigmático de Baruch Spinoza. De modo que, además de aquellos pocos que han creído posible demostrar que Dios no puede existir (ateos), hay quienes lo consideran incognoscible (agnósticos), y quienes lo consideran cognoscible pero de tal manera que resulta incompatible con el Dios de la revelación (Spinoza).

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. Línea de pensamiento que jugará un papel fundamental en la reflexión teológica de Martín Lutero, tan desconfiado frente a las pretensiones de la razón humana. Y una tesis semejante podemos encontrarla en los escritos de un teólogo protestante de tan reconocida solvencia como Karl Barth.

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 cuestionar 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 me quepa decir, *como filósofo*, de la controversia, repito, de origen teológico, acerca de las consecuencias que esa revelación pueda tener sobre las normas que deben regir el comportamiento de los creyentes.

Creo que con estas consideraciones iniciales puedo entrar a precisar el sentido y los alcances de mi exposición: me propongo entonces 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– tiene 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.

Esta precisión es importante, porque se trata de examinar hasta qué punto y en qué sentido la revelación busca determinar el comportamiento de los creyentes. Porque resulta claro que la religión no es únicamente un cuerpo doctrinal de carácter teórico o cognoscitivo, sino que busca darle un sentido a la vida de los seres humanos. Y esta pretensión no puede dejar de encontrarse con la pretensión que tiene por su parte la razón, en su ejercicio práctico, de orientar el comportamiento humano.

Sin embargo, esto mismo me obliga a hacer una precisión adicional con respecto al término “teología cristiana”. Porque hablar de “cristianismo” o de “teología cristiana” significa hacer referencia a un campo semántico no solamente muy amplio y complejo, sino también inmensamente 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 haga referencia a temas que han sido elaborados por la teología protestante. Pero, a su vez, este mismo término de “teología protestante” lo utilizo de manera muy amplia y por lo tanto imprecisa, dada la gran diversidad que reina en el campo de dicha teología.

Voy entonces a precisar mi propósito. 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”, y cuya mejor presentación la hallamos en un libro del mismo

nombre, cuyo autor es el teólogo español Tomás Trigo. Así que, a la luz de esta exposición, de la que aprovecharé en gran medida la información, pero de cuya orientación tomaré prudente distancia, voy a tratar de esbozar algunas consideraciones acerca de esa controversia desde el lado de acá de la frontera, es decir, desde la filosofía.

1. 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 larga 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, tomando 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. Porque la moral católica habla de un camino llamado de los *mandatos*, que obliga a todos los creyentes, y que 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, es decir, que quieran ser “más perfectos”, como es el caso, por ejemplo, de quienes ingresan a una orden religiosa.

En gran 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, la de los consejos, viene a ser una suerte de paradigma

de la vida cristiana, y exige comportamientos y sacrificios que no cabe exigirles a todos los seres humanos. Se habla, entonces, de un “camino de perfección”. Y fue precisamente contra este concepto que Lutero enfiló sus baterías de carácter teológico, por supuesto, al señalar que una visión así implicaba otorgarle 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 solo 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 por nuestros propios méritos, y que la gracia de Cristo solo viene a ser una ayuda adicional, muy conveniente, sin duda, pero no estrictamente 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, en otras palabras, de establecer 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. Porque no se trata únicamente de precisar unos conceptos teológicos, sino de entender la resonancia que esos conceptos tienen en el comportamiento de quienes, al creer en ellos, los toman como puntos de orientación.

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 rija 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 acaso 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 detalle los términos de la misma.

2. 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 L. Wittgenstein en sus bien conocidas *Lecciones sobre creencia religiosa*. En la primera de dichas lecciones, cuando trata de precisar el sentido de la fe religiosa, el filósofo señala que tal sentido no debe buscarse propiamente en los contenidos semánticos de las creencias, sino, más bien, en el sentido que esas creencias le otorgan al comportamiento de quienes creen 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 inconvencible. 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. (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 reprochables, como es el caso del fanatismo, 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, extraordinarias realizaciones humanas, comportamientos heroicos dignos de verdadera admiración,

vidas de una rectitud insobornable, han tenido y tienen su fundamento en la creencia religiosa. Y esto cabe decirlo, por supuesto, no únicamente del cristianismo, sino también de todas o casi todas las religiones.

Pero si bien podemos estar de acuerdo acerca de los grandes beneficios que han aportado las religiones a lo largo de la historia humana, la pregunta que trato de responder apunta en otra dirección. Porque no se trata de saber si las religiones tienen o no una real influencia sobre la forma como los creyentes se comportan en sus vidas, sino de preguntarnos: ¿aporta la fe religiosa 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 establecer con la pregunta acerca de la *especificidad* de la moral cristiana. Si bien es cierto que el comportamiento del creyente tiene carácter y sentido diferentes del comportamiento del no creyente, ¿se trata de una diferencia únicamente formal, o es también una diferencia de carácter 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, sino que centraré mi atención en aquellas que considero las más significativas para mi propósito. Y voy a comenzar con dos pensadores que, partiendo de su fe católico-romana, examinan el tema desde una perspectiva que se propone ser filosófica, a saber, Jacques Maritain y Dieter von Hildebrand. Y digo que su perspectiva “se propone 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, sin embargo, por su constante fundamentación en datos de la revelación, no resultan tan 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 resulta fácil discernir entre lo que tiene fundamento en la mera razón, de lo que solo puede sustentarse gracias a la fe.

Sin embargo, la comparación entre ambos pensadores nos aporta elementos 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 bien sabemos, además de ser un excelente teólogo, era un filósofo no menos eminente. Solo que sus intereses estaban guiados por la religión y buscaban integrar, en la forma que consideró más adecuada, la reflexión racional, con marcado acento aristotélico, y las exigencias provenientes 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 entrar 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, ésta parece hallarse únicamente en el orden de lo *formal*, es decir, del sentido que se le otorga a los preceptos y a su cumplimiento; pero no atañe 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 éstas últimas las que otorgan sentido a aquellas. Pero esto, en primer lugar, solo tiene significación para el creyente, y no implica que éste disponga por ello de contenidos, es decir, de normas de comportamiento a las que la razón no pueda tener acceso por sus propios medios.

En todo caso, es importante reconocer que un cambio profundo del 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 que tienen sus acciones viene a ser por completo diferente.

Hay, sin embargo, en el pensamiento de Maritain, una tesis que resulta controvertible. Porque 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, para el creyente, la moral racional no solo se halla supeditada a la revelación, sino que esa misma moral viene a ser, por su propia naturaleza, una moral deficiente e incompleta. Y esto, precisamente, es lo que la razón humana no estaría en condiciones de aceptar, porque sería afirmar que los no creyentes poseen, por su condición de no creyentes, una moral inferior. ¿Puede en realidad un creyente ampararse en su fe para considerarse poseedor de una moral superior? Es verdad que no se trata de afirmar que los creyentes, por el solo hecho de serlo, tengan un comportamiento moralmente superior al de los no creyentes. Esto sería una afirmación contraevidente. Pero tampoco parece correcto pensar que los principios morales de los creyentes sean de un orden superior al de los no creyentes. Para poderlo afirmar habría que poderlo demostrar, y realmente no logro saber cómo podría elaborarse una tal demostración.

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, proveniente 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 para él 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 en qué consiste esa “elevación” y cuáles serían esos nuevos 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, en incluso un sentido “superior”, ello no implica que le adicione nuevos contenidos, es decir, nuevas obligaciones.

Con ello hemos podido aclarar aún más los términos de la controversia que van a desarrollar los teólogos en torno a la pregunta: ¿existe realmente una *especificidad* de la moral cristiana, no solo en cuanto al sentido trascendente que le otorga al comportamiento humano, sino también en cuanto a las normas mismas que rigen dicho comportamiento?

3. 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, del sentimiento y de la retórica. El teólogo suele explayarse con generosidad en sus exposiciones, buscando no solo 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 para descubrir la articulación conceptual de sus argumentaciones, podemos entresacar de allí algunas interesantes líneas directrices que marcan el desarrollo del debate.

Comencemos por resaltar que la visión cristiana le otorga a la ética o a la moral una doble trascendencia. Por un lado, conecta el comportamiento de los seres humanos con Dios, con lo cual hace de los mandatos de la razón mandamientos divinos, y califica así 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 muy 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 pertenece claramente al ámbito de lo formal, es decir, de la *manera como* (*quomodo*) el creyente le otorga sentido a su comportamiento moral y no apunta al *qué* (*quid*) de sus contenidos específicos.

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, y cabría señalar al menos cuatro elementos que determinan el sentido de tales divergencias.

a. 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 *apologético*. Se busca 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, 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 difícil de sustentar. Es cierto que dentro del cristianismo, como lo hemos señalado, se han dado y se siguen dando numerosos ejemplos de vida realmente ejemplares, 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. Me parece que sería una forma del llamado eurocentrismo, ya que significaría considerar que la cultura occidental cristiana es superior moralmente a todas las demás culturas, tanto pasadas como presentes.

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, el escritor italiano lo invitaba a lo que bien podemos llamar un “experimento mental”: le proponía “aceptar, aunque no sea más que por un instante, la hipótesis de que Dios no existe” y de que el hombre es un mero producto de una evolución regida por el azar. Ese hombre, dice Eco:

[...] no solo 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 tantos horrores ha cometido, redimida solo por el hecho de haber sido capaz de desear y creer que todo eso fuera la Verdad. (Eco y Martini, 1998, p. 96).

Pero, aunque Eco tenga toda la razón, ello no implica que la revelación cristiana haya aportado normas de conducta que esa misma razón humana, por sí misma, no hubiera podido 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 tendría que reconocer 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” (Concilio, 2000, 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” (Concilio, 2000, p. 30).

b. 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 se considera que 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.

Pero 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 fundamento 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. En este caso, que ha sido objeto de no pocas controversias, cabe preguntar: ¿qué fuerza de obligación moral tiene para el católico –para tomar un ejemplo– la norma que prohíbe el uso de medios anticonceptivos?, ¿puede la autoridad eclesiástica, apoyada únicamente en su autoridad para interpretar los contenidos de la revelación, obligar a las conciencias a obrar en contra de sus convicciones morales alcanzadas luego de una madura reflexión? Es claro que, para quienes no son católicos, tales normas solo tienen el valor que les puedan conceder los argumentos sobre los 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 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 revelación. Es cierto que, para el católico, el peso de la autoridad que las establece lo obliga a examinarlas con particular atención y respeto; pero ello no significa que esté obligado a aceptarlas 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, 1965, p. 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 que nos lleva a considerar un tercer elemento que entra en juego cuando se busca argumentar acerca de la especificidad material de la moral cristiana, a saber, su posible carácter heterónomo.

c. 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 eclesial con respecto al debate sobre la especificidad de la moral cristiana, que, como lo he señalado siguiendo a Trigo, había tomado un 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 esa misma verdad moral, sobre todo a partir de Immanuel Kant, y responder así 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 vendrían a poseer 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 el carácter autónomo de los seres humanos, gracias precisamente a su calidad de seres racionales (*sapere aude*).

En el Prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, dice Kant expresamente:

La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionales, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. (...) Así pues, la moral, por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica. (BA III-IV).

Sin embargo, la encíclica no dirime 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*. Lo cual podría interpretarse en el sentido de que los mandamientos divinos se adecúan a las exigencias de la razón humana, ya que es esta razón la que le otorga a los seres humanos su carácter de libres.

Ahora bien, los teólogos que han negado la especificidad material de la moral cristiana, como Edouard Hamel, Jean-Marie Aubert y Josef Fuchs, señalan que una moral cuyos contenidos específicos no tengan su justificación en la razón se convierte en mandatos que restringen de manera indebida la autonomía propia del ser humano. Fuchs, por su parte, desde la teología, señala que todos los seres humanos 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 tenga porqué implicar nuevos preceptos.

Si tratamos, entonces, de resumir lo que desde un punto de vista filosófico cabe decir acerca del debate sobre la especificidad material de la moral cristiana, la conclusión es que los argumentos de quienes niegan dicha especificidad material parecen más convincentes y más acordes con la autonomía que corresponde a los seres humanos, y 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 de contenidos, hay que confesar que no resultan convincentes cuando se los mira desde este lado de la frontera, es decir, desde la mera razón. 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 se indicó anteriormente. 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.

Creo 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.