

fundamentación de la moral cristiana: ¿autonomía o dependencia?

Un doble punto de partida

Las normas de conducta de nuestra vida las hemos descubierto, de ordinario, en un clima religioso, donde la obediencia a Dios constituía el motivo último de cualquier comportamiento. Sus mandamientos tenían vigencia y validez, sobre todo, por ser expresiones de su voluntad: El así lo quiere y el cristiano se doblegaba dócilmente a los imperativos de su Señor. Lo mismo podríamos decir sobre las enseñanzas de la Iglesia que determinaban más en concreto, de acuerdo con las circunstancias y situaciones diferentes, el mensaje moral de la revelación. Vivir como cristiano era la simple aceptación de una autoridad superior y trascendente, la única que podría guiarnos por el camino del bien. Incluso, quedaba oculta la idea, que se manifestaba en ocasiones con toda claridad, de que los ateos y hombres alejados de semejante orientación no llegaban nunca a conseguir un comportamiento válido y honesto¹. Parecía utópico que alguien, sin compartir nuestra fe, pudiese tener un conocimiento ético serio y profundo, al faltarle una exigencia fundamental: el encuentro con la palabra salvadora enseñada por la Iglesia. La moral resultaba imposible sin una fundamentación religiosa y sobrenatural.

Frente a éste excesivo sobrenaturalismo, siempre se ha dado en la historia una corriente contraria, acentuada con enorme fuerza en nuestros días. Se proclama y defiende la fundamentación humana de cualquier norma, sin

1. Cfr., por citar algún ejemplo, L. BILLOT, *De Deo uno et trino*. Roma, 1926, pp. 49-50 y desde el punto de vista filosófico, V. CATHREIN, *Philosophia moralis*. Friburgo, 1940, th. 12. Era la mentalidad existente en muchos textos de apologética. La razón última de esta postura era el miedo a caer en una ética laica. J. DE FINANCE, *Ethica generalis*. Roma, 1966, p. 157. Las discusiones sobre el fundamento último del conocimiento moral y de la obligación pueden verse en el estudio de C. DESJARDINS, *Dieu et l'obligation morale*. Montreal, 1963.

necesidad de acudir a otras confirmaciones externas a la razón. El bien y el mal pueden ser analizados en sí mismos y descubiertos por el hombre, aunque no se acepte ninguna revelación exterior. La ética tiene que gozar de plena autonomía, pues lo contrario sería caer en una especie de voluntarismo, que se convierte también en una verdadera alienación².

Ante esta doble perspectiva podríamos preguntarnos: ¿hay que aceptar una ética humana o una moral cristiana? La misma pregunta sería posible de otras múltiples maneras: ¿defendemos una ética autónoma o heterónoma? ¿fundada en la razón o en la palabra de Dios? ¿profana o religiosa?

Si decimos que la conducta moral debe tener, como base imprescindible, la aceptación de la verdad revelada, nuestro estilo de vida sólo puede ser válido para los que comparten nuestra fe. No podremos presentar un mundo de valores comprensibles a todos los hombres, pues, sin aquélla, su conocimiento y aceptación no llegarán a conseguirse. Y si optamos por una ética autónoma, con el deseo de que su rostro pueda ser conocido de todos, no se trataría ya de una moral cristiana, pues el comportamiento quedaría iluminado por una serie de valores, patrimonio descubierto por y para todos los hombres. ¿Para qué necesitamos, entonces, la revelación?

Una exigencia fundamental: la superación del legalismo infantil

Todos estamos de acuerdo en que la educación y la moral tienen que tener necesariamente un origen externo y autoritario. La mera instintividad del niño no es suficiente para regular un comportamiento humano. Se pretende que la conducta no sea modelada en función de las necesidades inmediatas y se acepte la consiguiente renuncia, imprescindible para una progresiva humanización. Ahora bien, al niño no se le puede imponer un sacrificio bastante repetido como éste, si no encuentra una compensación y un premio que desea más que la satisfacción de su propio querer: el amor y el cariño de sus padres para no sentirse abandonado y solitario de un mundo hostil, extraño e inconfortable. La obediencia tendrá, pues, una motivación hondamente interesada: es el precio para no sentirse rechazado y encontrar una acogida amorosa.

Este mecanismo infantil pueden mantenerse después en la vida adulta. En el fondo, todos tenemos la posibilidad de un rechazo, de una expulsión que nos separe del grupo, de la ideología, de la religión con la que nos sentimos vinculados. Si obedecemos a los imperativos de la autoridad —llámese Dios, Iglesia, sociedad, ideología o conciencia— es sólo para evitar cualquier tipo de «excomuniación», por miedo a sentirnos demasiado abandonados, sin el calor y seguridad que de ella buscamos recibir. El aspecto más característico de esta reacción reside en que sus determinaciones no nacen de un juicio de valor sobre la conducta, sino por ser mandatos de la autoridad que hay que admitir por obediencia, sin conocer, en último término, su razón válida y definitiva.

2. Las formas históricas de esta postura fueron diferentes, pero se ha dado de forma constante una base común: la incompatibilidad de la moral con cualquier dimensión religiosa o trascendente. Sin llegar a extremismos radicales, como la negativa de Dios, muchos autores católicos propugnan también una Independencia del quehacer ético, al margen de los presupuestos o ideologías religiosas que cada uno puede tener. Ver los autores analizados por S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale*. Bologna, 1975; O. MIETH, *Norma morale e autonomia dell'uomo*. Brescia, 1976.

Esto nos indica la necesidad de superar todo legalismo infantil. Si queremos actuar de manera adulta, no basta la simple obediencia a la ley, el sometimiento a lo mandado por la autoridad. Es necesario que nuestro comportamiento tenga una motivación autónoma, que sepamos dar razón de nuestra conducta y explicar por qué actuamos de esta forma concreta. Lo contrario no tiene ningún sentido humano ni evangélico por muy acostumbrados que estemos a vivir de esa manera, como si fuese la más cristiana y religiosa de todas.

Una moral adulta y responsable, como debe ser la nuestra, no puede aceptar imperativos éticos por la sola razón de estar mandados. El hombre, como constructor de su propia historia, tiene que sentirse iluminado por valores, cuyo sentido y credibilidad él mismo llega a descubrir, si desea penetrar en su interior. Ha pasado ya la época de un moralismo barato y ya no es suficiente decir que esto o aquello es malo o pecaminoso, aunque pongamos en juego la santa voluntad de Dios para apoyar la obligatoriedad y fuerza de nuestras afirmaciones. Dios no puede ser caprichoso para hacer bueno o malo lo que a él le ocurra. Ni la Iglesia debe serlo tampoco. El intento por orientarnos hacia esa autonomía adulta es, pues, una primera exigencia básica para la madurez del hombre y del cristiano³.

Elaboración de la normativa ética: autoridad y reflexión humana

Esto significa que el camino de tal maduración sólo es posible, mediante la razonabilidad de la propia conducta. Los valores y la normatividad ética no pueden tener otro punto de partida diferente. La tradición, el magisterio de la Iglesia, la misma palabra de Dios constituyen un arsenal de datos y orientaciones, que pueden y deben ayudar a una reflexión lo más objetiva y honesta posible. Sería absurdo y lamentable el deseo de eliminar la riqueza ideológica heredada a través de la historia, como si cada hombre tuviese que partir exclusivamente de su propia capacidad, sin tener en cuenta para nada los progresos recibidos de las generaciones anteriores. Pero una cosa es la ayuda para evitar los posibles errores y subjetivismos exagerados y otra cosa muy distinta aceptar la valoración ética de una conducta como positiva o negativa —no entramos ahora en los misterios de la fe— por el simple hecho de que así está mandado.

Es cierto que la confianza en la autoridad, en los que más saben sobre un tema es garantía suficiente para dejarnos guiar en la praxis ordinaria de cada día, pues resulta imposible que todos los individuos alcancen un grado de conocimiento tal que pudieran convencerse por sí mismos de lo acertado de todas sus decisiones y en todos los campos de su actividad. Pero es cierto también que, si me fío de ella, es porque creo que sus juicios están fundamentados en razones objetivas, y perdería por completo su credibilidad en el momento en que se desconfiara de la razonabilidad de sus enseñanzas. No se puede presentar una doctrina como ética y exigir una sumisión sin argumentos racionales. Ni en nombre de la autoridad, ni tampoco en nombre de la fe, pueden imponerse o rechazarse ciertos valores sin una base de credibi-

3. Habría que descubrir también la autenticidad y transparencia de las mismas motivaciones, para no aceptar como válidos ciertos comportamientos o juicios de valor, cuya última explicación reside en los mecanismos inconscientes, que buscan una salida alrosa y aceptable. Esto maniesta la necesidad de una purificación psicológica. Sobre el tema he tratado más ampliamente en *La pseudo-moral del comportamiento*. Proyección: 22 (1976) 170-180.

lidad suficiente. Si la fe es un misterio, no puede serlo la moral, aunque aceptemos la complejidad de una normativa concreta y lo difícil de una solución única y definitiva.

Es el hombre, por tanto, el que tiene que descubrir los caminos de su propia autorrealización como persona, con el grado de evolución e historicismo que supone esta búsqueda constante. Aquí es donde radica la gran tarea de toda reflexión ética. La claridad de los principios básicos y más universales no tienen eficacia práctica. Con decir que hay que hacer el bien o evitar el mal no se puede orientar ninguna conducta, mientras no se dé una posterior concretización de esos valores generales. Cuantos más claros y evidentes son en sus formulaciones abstractas, menos influencia tienen en la realidad, pues de lo que se trata precisamente es de saber dónde se encuentra el bien en el campo de la economía, de la sexualidad o de la vida o qué conductas adjetivamos como malas en esas diferentes esferas de nuestra actividad. Y la elaboración de ese juicio ético no puede hacerse sino a través de la razonabilidad de sus contenidos, en la medida en que el hombre descubre que la mejor manera de realizarse como persona exige ese determinado comportamiento⁴.

Planteamiento de una ética secular

Este proceso necesario y difícil, sobre todo cuando una nueva cultura, una nueva sensibilidad o los nuevos descubrimientos y avances científicos ponen en crisis la seguridad de las valoraciones anteriores, puede despertar un doble peligro. El querer eliminarlo a toda costa para **defenderse de cualquier posible cambio, o el caer en una especie de relativismo radical**, donde todo es provisorio y sin ninguna consistencia. Ambas posturas habría que calificarlas como lamentables,

La primera supondría la creencia ingenua de que la verdad ha sido ya descubierta definitivamente y para siempre, sin otra posibilidad que repetir lo mismo de manera continua. La moral sería, entonces, una ciencia estática, anodina, incapaz de responder a los problemas e interrogantes que en cada momento histórico se plantean. Más todavía, podría llegar a convertirse en una fuerza opresora para impedir cualquier evolución o progreso, como a veces lo ha sido, y mantener de esa forma ciertas seguridades infantiles o intereses ocultos, que pueden esconderse en toda actitud inmovilista y radicalmente conservadora⁵.

Pero la segunda indicaría también una falta de realismo y madurez, al identificar el cambio y la evolución necesaria, para vivir al ritmo de la historia, con un pleno y absoluto relativismo, como si los descubrimientos del hombre hubiesen sido totalmente falsos o se negara la capacidad de conseguir nuevos avances en el conocimiento más exacto y complejo de los mismos valores morales. El hombre no puede renegar tampoco de un pasado lleno de experiencia, de todo el patrimonio cultural de sus mayores, que debe ayudarle a proseguir su camino con menor esfuerzo y mayores posibilidades de éxito. La humanidad, en la percepción y sensibilidad ante los valores, ha recorrido ya un camino en su conjunto que se hace irreversible, aunque después no queramos traducirlo en la práctica. Creer que todo comienza de nuevo es también una locura o una ingenuidad.

4. Como ejemplo significativo, ver *Concillium*: n.º 120 (1976) dedicado todo él al problema de la **Percepción de los valores y normatividad ética**.

5. J. C. SAGNE, *Conflit, changement, conversion*. Paris, 1974.

En este sentido, tendríamos que aceptar los postulados fundamentales, defendidos por todo el movimiento de secularización, para aplicarlos al campo de la ética⁶. Se intenta con él liberar al hombre y al cosmos de toda vinculación religiosa, metafísica, numinosa, como si la explicación inmediata del significado y de la responsabilidad personal hubiera que buscarla en algo ajeno y trascendente. Es un deseo, en el fondo, de desacralizar toda actividad humana. El hombre ha llegado a una mayoría de edad por la que debe sentirse protagonista de la historia y hacer frente a cualquier tipo de alienación, que pretenda imponerle desde fuera los esquemas de su propia conducta. Es él mismo quien tiene que responder a las preguntas e interrogantes del mundo y asumir de lleno su responsabilidad, sin caer en ninguna esclavitud.

Autonomía de la moral cristiana: su sentido y tradición

Este punto de partida ha supuesto un cambio de óptica en el quehacer del cristiano en el mundo. Hasta hace poco las realidades temporales se consideraban desde una Iglesia que, argumentando a partir de la teología y de la fe, estaba convencida que podía orientarlas y dirigir las. Y en efecto, durante muchos siglos de cristiandad, esta perspectiva sobrenatural se ha mantenido y desde ella podían imponerse determinados criterios de acción en todos los campos del saber humano. Pero la misma Iglesia ha consagrado, con la **Gaudium et Spes**, un desplazamiento profundo y significativo. Ahí aparece ya la imagen de un mundo desacralizado, independiente en sus valores y leyes propias, donde se hace presente la fe, pero respetando su autonomía y específica peculiaridad⁸. En esto radica el aspecto más característico de todo el movimiento secular. Dios no está para convertirlo en refugio y solución a los múltiples problemas. La ciencia de valores, descubiertos por y para el bien del hombre, sería la moral, que debe gozar, por tanto, de la suficiente autonomía en la elaboración y conocimiento de sus enunciados.

Es verdad que semejante orientación ha llegado, en ocasiones, al extremo mismo radicado de la muerte de Dios. Sin embargo, esta conclusión no se deduce necesariamente de un planteamiento secular⁹. Si la secularidad consiste en tomar en serio las realidades creadas en su propio valor, eso significa que no podemos entroncarlas de una forma ligera con la revelación, pero no hay tampoco por qué negar la apertura y el camino hacia lo trascendente. Que así haya sucedido a veces, no indica que sea la única posibilidad y mucho menos para el creyente.

Esta misma visión secularizada ha sido una de las constantes más características en la tradición genuinamente católica. La importancia otorgada siempre al papel de la ley natural es una prueba evidente. Por encima de las diversas interpretaciones que han podido darse a este concepto y a pesar de todos los equívocos posibles con que a veces se ha utilizado⁹, quedaba oculta una intuición fundamental: las normas de conducta se hallaban injertas en la misma interioridad del hombre, aunque su lectura estuviese matizada en oca-

6. J. M. ESCUDE, **Aproximación a una ética secular**. Razón y Fe: 185 (1972) 131-140.

7. Cfr. **Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual**, n.º 36.

8. Cfr. C. A. J. OUWERKER, **Secularidad y ética cristiana**. Concilium: n.º 25 (1967) 274-312, donde sintetiza las diferentes orientaciones.

9. Ver el estudio de J. M. AUBERT, **Pour une herméneutique du droit naturel**. Recher. scien. relig.: 59 (1971) 449-492 (con la bibliografía ahí citada). Posteriormente P. DELHAYE, **Droit naturel et théologie morale**. Rev. Théol. Louv.: 6 (1975) 137-164.

siones por una óptica cristiana. La universalidad que se le otorgaba, como fuerza orientadora para todos los hombres y tiempos, reflejaba la idea de una moral secular, donde la fe no venía a privatizar su validez al ámbito de los creyentes. La elaboración de una ética así no podía nacer de otros fundamentos religiosos o sobrenaturales, pues eliminaría por completo su consistencia humana y su carácter universalista. Y de lo que se trataba era de darle crédito a la misma enseñanza de la Iglesia, mediante los postulados racionales del derecho natural. De ahí, que el magisterio eclesiástico haya pretendido siempre —otra cosa es que lo haya conseguido— que su doctrina, en el campo de la praxis, fuese asequible a todos los hombres sinceros y honestos.

Lo dicho creo que es suficiente para defender la necesidad de una ética autónoma, secular, profundamente humana, que nos obligue a mantener y recrear lo que sea necesario para que el hombre y la sociedad caminen de manera progresiva hacia su mejor realización.

La fe como ruptura de todo perfeccionismo

Sin embargo, desde un punto de vista evangélico, una orientación como ésta tiene sus riesgos y ambigüedades. El cristianismo es una religión de hombres salvados, donde Dios toma la iniciativa de ofrecernos su cercanía y amistad. Y para ello, lo primero es tomar conciencia de la necesidad de sentirnos salvados, descubrir que Dios no es un derecho o una conquista que el hombre obtiene. Ser cristiano supone la experiencia radical de sentirse llevado por Dios, de que una fuerza, más allá de nuestras posibilidades, nos ha situado en otro nivel radicalmente distinto. La fe no es el apéndice final de lo humano, como una consecuencia natural y lógica del propio comportamiento, sino que constituye una ruptura de todo esfuerzo personal. La única condición para entrar en amistad con Dios es quedar abierto al don y a la gracia.

Ahora bien, el esfuerzo y trabajo para llevar una vida honesta, la perfección conseguida con las propias virtudes puede provocar en el hombre una autosatisfacción más o menos explícita que le haga, poco a poco, impermeable a la gracia, pues llegar a no sentir —o a lo más, sólo con la cabeza— la necesidad de una presencia salvadora. El hombre «perfecto» llega a hacerse incompatible con Dios. Desde el fondo de su corazón brota, muchas veces de una manera imperceptible, aquella oración farisáica que aleja e imposibilita el don: «Dios mío, te doy gracias de no ser como los demás» (Lc 18,11). Se requiere, pues, el paso de la perfección de las virtudes a la pobreza del abandono, de una conducta bajo el régimen de la ley o del valor al régimen de la fe con todas sus consecuencias. Esto significa que, a pesar de la autonomía y de la seriedad secular con que debemos afrontar la vida, el cristiano tiene que sentirse impactado por la presencia desconcertante de Dios. Es decir, la ética humana se despliega hacia lo sobrenatural y queda transformada por esta nueva dimensión.

La insistencia y radicalidad de esta orientación profundamente religiosa es significativa en la más clásica moral protestante. La única respuesta por parte del hombre, para saber cómo encauzar su conducta, llega por la dócil y atenta escucha a la palabra de Dios. Cualquier otro intento de dirigirla, mediante los valores humanos, manifestaría un deseo absurdo de igualarnos con el Creador. Traducir su voluntad soberana a los esquemas lógicos y estrechos de nuestra ética constituye otra forma condenable de idolatría. Dios es Dios

y ninguna ética puede profanar su libertad para someterlo a unas categorías morales elaboradas por el hombre. Cuando El penetra en la existencia cristiana, lo ético debe quedar suspendido y el hombre se convierte, entonces, en un caballero de la fe que acepta el absurdo, la contradicción y el misterio de una voz original y desconcertante. Ingresar en la esfera religiosa supone haber superado la barrera de una conducta lógica y exacta. A este nivel, la única categoría fundamental es el absurdo. El deber ante Dios consiste muchas veces en el hecho de renunciar precisamente a cualquier obligación moral¹⁰. El hombre debe aceptar, pues, la crisis de la misma ética, mantener una actitud de rebelión contra toda norma que no nazca del querer soberano de Dios. Se trata de una moral profundamente religiosa.

Las enseñanzas de la revelación: diferentes perspectivas

Toda la moral bíblica parece confirmar este mismo planteamiento. El Decálogo, que forma su núcleo fundamental, aparece así como parte de un orden superior a la mera reflexión humana. Constituye el estilo de vida que Dios espera del pueblo escogido, el signo de una amistad insospechada, cuyo auténtico sentido no puede encontrarse fuera de esa atmósfera religiosa. La moral de Israel no está fundada sobre un análisis de la naturaleza humana. Lo que el israelita debe hacer proviene inmediatamente de la voluntad de Dios. La ética se convierte así en una verdadera obediencia religiosa, en un acto de adoración personal por el que se acepta la soberanía de Dios y la absoluta dependencia del hombre, hasta el punto que esta sumisión amorosa es la que llena de contenido y valor a las múltiples observancias concretas. Ahí radica la intención profunda que dirige el cumplimiento de todos los preceptos, aún los más pequeños e insignificantes. El valor moral de todas las leyes particulares depende de ella y sólo secundariamente de la materialidad de lo mandado¹¹. A primera vista se descubre también una moral heterónoma y esencialmente religiosa.

Sin embargo, no podemos olvidar otro aspecto muy fundamental e importante, que ha sido puesto de relieve por los mismos escrituristas. Según la opinión de muchos autores, el Decálogo, como síntesis de todos los preceptos divinos, no fue dictado a Moisés de manera directa. Hay un paralelismo excesivo, sin negar las diferencias y purificaciones efectuadas, entre los mandamientos divinos y los de otros pueblos cercanos. Ello significa que se da un proceso de asimilación de los contenidos éticos elaborados en otras culturas, aunque después se injerten en un contexto diferente, dentro del marco de la alianza. Es lo que después haría S. Pablo, al recoger en sus cartas los célebres catálogos de vicios y virtudes¹².

10. Como diría Kierkegaard, al comentar el ejemplo clásico del sacrificio de Isaac, el juicio ético condenaría, en este caso, a Abraham como un frustrado parricida, pero la fe transforma este crimen en un gesto religioso. *Terror y temblor*. Madrid, 1975, p. 137. La idea se repite en otros pasajes. Sobre el planteamiento de la ética protestante A. DUMAS, *Loi naturelle et irruption évangélique*. Supplément: 20 (1967) 230-250. R. MEHL, *Ética católica y ética protestante*. Barcelona, 1972, y R. BERTALOT, *Verso una morale della responsabilità. Ricerche d'etica protestante*. Bologna, 1972.
11. Me remito al estudio de J. L'HOUE, *La morale de l'alliance*. Paris, 1966.
12. Cfr. G. BOTTERWECK, *El Decálogo. Estudio de su estructura e historias literarias*. Concilium: n.º 5 (1965) 62-87. H. D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*. Ginebra, 1972. SCHUNGEL-STRAUMANN, *Der Decalog-Gottes Gebote?* Stuttgart, 1973. P. REMY, *Foi chrétienne et morale*. Paris, 1973, sobre todo la primera parte.

Una interpretación de este tipo explicaría mejor los cambios evolutivos, que se han dado a lo largo de la historia, en múltiples juicios de valor. Resultaría mucho más difícil aceptar que Dios se va acomodando a la mentalidad de cada época o cultura, para mandar transitoriamente lo que después prohibirá con el avance del progreso o para prohibir en un tiempo lo que más adelante será lícito por el cambio de circunstancias. La explicación contraria parece más razonable. Es Dios mismo quien deja al hombre que busque, como ser dotado de autonomía y responsabilidad, las formas concretas de relacionarse con El. Si las leyes cambian al ritmo de la historia, es porque la libertad humana no ha podido captar con plenitud los verdaderos valores desde el comienzo y sus juicios tendrán siempre las lagunas e imperfecciones de cualquier intento humano. Es decir, aquello que Dios manda y quiere es fundamentalmente lo que el hombre descubre que debe de hacer. De esa manera, no sólo se autorrealiza como persona, sino que esa misma autorrealización se convierte en una respuesta religiosa a Dios.

Consistencia de la ética humana: su apertura hacia lo trascendente

Es la misma concepción de Sto. Tomás sobre la llamada ley natural, que ha servido siempre como soporte a toda reflexión ética. Frente a la visión agustiniana de tono más pesimista, abre un nuevo camino de extraordinario interés y profundidad: el hombre por voluntad de Dios, ha llegado a convertirse en providencia para sí mismo y para los demás¹³. Es una inteligencia capacitada, en el campo de la moral, para descubrir en sí misma la base de todo comportamiento y que deduce de su naturaleza los criterios válidos y orientadores, que ha de tener en cuenta su propia libertad. Para encontrarle sentido a su conducta no tiene que acudir a ninguna explicación o normatividad proveniente de fuera, sino que halla en sí mismo el fundamento inmediato de su obrar. A la luz de su teología, Sto. Tomás nos presenta la posibilidad de una ética secular, autónoma, responsable, sin necesidad de recurrir, ni siquiera a Dios, para conocer lo lícito o ilícito de una conducta.

Semejante interpretación da, por una parte, consistencia a lo humano, pero, por otra, no tiene por qué encerrarse dentro de una pura y exclusiva autonomía, que se manifiesta incompatible con la fe del cristiano. Aquí también podemos aceptar una dimensión vertical, trascendente —en cierto sentido, heterónoma—, pero lo importante es comprender que tal orientación no elimina, limita o contradice la seriedad y la urgencia de una ética humana. El hombre es un ser dependiente de Dios —un hecho, cuya realidad ontológica no depende de nosotros— y la fe lleva consigo la aceptación de esa dependencia. Sin embargo, la forma de expresarla no reside en someternos inmediatamente a su voluntad, sino a los imperativos de nuestra razón, pues El ha querido dirigir a los seres racionales no desde el exterior, sino desde la intimidad del propio corazón. Así es cómo el hombre se siente gobernado por Dios, en la medida en que él se gobierna a sí mismo y construye su historia de acuerdo con la llamada insistente de valor, fiel imagen y eco de otra vocación trascendente.

El problema, entonces, no se reduce a elegir entre una ética humana y una moral cristiana, entre pura autonomía o exclusiva heteronomía, entre docilidad a la palabra de Dios o a las exigencias de la razón. Hemos querido insistir en

13. *Suma Teológica*, I-II, 91, 3. Ver también R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*. Paris, 1974, cap. IV.

la urgencia de superar un comportamiento voluntarista, autoritario, cuyo valor y justificación nos venga impuesto desde fuera, y construir una ética racional, al alcance de la reflexión humana, que exige la dignidad del hombre y el mismo querer de Dios. Este segundo camino podrá revestir después una doble postura, según se admita o no la posibilidad de una dimensión religiosa. Para los cristianos este acercamiento a lo sobrenatural nos abrirá a nuevas perspectivas y será, incluso, una ayuda inestimable para la facilidad y certeza de los conocimientos morales¹⁴, pero no, por ello, tendremos que presentar una ética diferente, como si su explicación tuviese para nosotros otro fundamento que la misma racionalidad de sus enunciados.

En este sentido, podríamos hablar de una moral profana, en cuanto que tiene consistencia por sí misma y busca una validez universal para todos los hombres. Y al mismo tiempo, para el cristiano se llenará de una tonalidad sagrada, en cuanto que su mediación constituye una forma importante de relacionarse con Dios. La ética se hace religiosa, cuando se vive como respuesta a un Alguien, que está más allá del valor y de la razón, y cuando expresa, a través de la conducta, la docilidad a esta otra llamada del Padre. La obediencia a tales imperativos humanos es también la manera de realizarnos, entonces, como hijos de Dios.

Conclusión: autonomía y heteronomía

El aspecto profano y sacral de la ética no son, pues, dos realidades incompatibles, que busquen apoderarse del hombre para hacerlo secular o religioso, sino dos dimensiones complementarias, que se mueven en planos diferentes. Ni lo humano tiene por qué cerrar el camino hacia la trascendencia, ni lo religioso debe quitarle seriedad y autonomía a la reflexión humana. De la misma manera, el problema básico no consiste en ver si se dan contenidos éticos propios y exclusivos de la revelación —es decir, si se da una moral cristiana con una normatividad específica para los creyentes—, sino en descubrir el espíritu nuevo que, dejando intactos los contenidos, transforme e ilumine el mismo comportamiento del hombre. No es una reflexión sobre las exigencias cuantitativas, sino sobre la forma cualitativa de vivirlas. La tarea de la moral cristiana, entonces, no reside en añadir algo a la ética humana, aportarle una nueva normativa, sino en manifestar ese **ethos** diferente que hace posible la fe¹⁵. Un problema distinto del que trataremos en otra ocasión.

Eduardo López Azpitarte

14. Recuérdese la clásica afirmación del Vaticano I sobre la necesidad de la revelación para un conocimiento «de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno». E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, 1963, n.º 1786. Sobre la influencia de la revelación en la conducta, E. HAMEL, *La théologie morale entre l'Écriture et la raison*. Gregorlanum: 56 (1975) 173-319, y F. BOCKLE, *Fe y acción*. Concillium: n.º 120 (1976) 519-534.
15. La bibliografía sobre lo específico de la ética cristiana es abundante. Ver F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*. Bologna, 1972 (síntesis de opiniones y bibliografía). *Dalla specificità formale alla specificità d'insieme della morale cristiana*. Riv. Teol. Mor.: 6 (1974) 221-239. G. LECLERCO, *Y a-t-il une morale chrétienne?* Melang. scien. relig.: 32 (1975) 177-192.