

MORAL Y RELIGIÓN: DE LA MORAL RELIGIOSA A LA VISIÓN RELIGIOSA DE LA MORAL

La moral y la religión aparecen siempre unidas y en conflicto en la historia humana. La unión tiende a la confusión en las épocas más pacíficas y al dominio de una sobre la otra en tiempos de crisis. Hubo etapas en que la religión absorbió a la moral convirtiéndola en una simple manifestación suya, sometida a sus dictados. En otras, la moral tiende a erigirse en señora absoluta, siendo la religión una consecuencia o un puro resto histórico. J. A. Marina, habla de “hijo parricida”, sosteniendo la tesis de que la moral, nacida dentro de la religión, hoy se ha convertido en el criterio de su validez y legitimidad, con tendencia a sustituirla en las mentalidades maduras e ilustradas.

Pretender solucionar este grave problema con la simple vuelta al pasado sería religiosamente suicida; y darlo por resuelto con la descalificación drástica de lo religioso, puede resultar humanamente devastador. Subyace una honda crisis histórica que es preciso comprender y asimilar si queremos reconstruir una relación correcta.

Moral e religión: da moral religiosa á visión religiosa da moral, Encrucillada 28 (2004) 2-23.

LA SÍNTESIS ESPONTÁNEA

Desde el punto de vista histórico, es prácticamente unánime la convicción de que las diversas normas éticas o morales de la humanidad nacieron en el seno de las religiones. Éstas constituyeron los “contextos de descubrimiento”, donde se afinó la sensibilidad para encontrar las normas morales que así aparecerían fundadas en el ámbito de lo sagrado y sancionadas por él.

En las religiones (más) naturalistas era el orden cósmico, como manifestación del trasfon-

do divino, el que marcaba las pautas de la conducta correcta. En las (más) proféticas estas pautas se viven como originadas y sancionadas directamente por Dios o por los dioses, interpretándose como “mandamientos” divinos.

En todas, las normas son *traducciones* de esa intención global, y varían según los contextos culturales, sociales e históricos. A veces pueden parecer contradictorias entre sí e incluso provocar aberraciones. Pero, a

pesar de todo, esas morales “religiosas” constituyeron la

gran escuela de la educación humana.

LA RUPTURA DE LA SÍNTESIS

Heteronomía

La cultura tiende a la diferenciación. La moral se fue concienciando de su racionalidad específica y se fue preguntando por los motivos intrínsecos que hacían correctas unas normas e incorrectas otras. En la vida individual sucede algo parecido: el niño empieza aceptando las órdenes y orientaciones de sus padres, pero llega un momento en que precisa preguntarse *por qué* le mandan esto y le prohíben aquello.

En la cultura occidental este problema aparece desde antiguo. El *Eutrifón* platónico ya se pregunta si las cosas son buenas -religiosa o moralmente- porque Dios las quiere o las quiere porque son buenas. Tomás de Aquino optará por la primera alternativa. Factores muy importantes oscurecieron esa convicción en la conciencia cristiana, creando en la práctica, en la predicación y en la mentalidad espontánea la idea de que hay que cumplir las normas *porque* Dios, y, en su nombre, la Iglesia, lo manda.

Ante todo estaba la lectura literal de la Biblia, con la impresión ingenua de que Dios dictó los mandamientos, sin percatarse de que eran descubrimientos de la

conciencia moral, que *luego* se interpretaban con razón como queridos por Dios. Influyó también la difusión de la mentalidad nominalista, que afirmaba que las normas son buenas porque Dios las quiere.

En la práctica, en occidente la historia colocó a la Iglesia como una instancia determinante en el mundo cultural con gran poder en la normativa moral y socio-política. Eso ayudó a sacar a Europa del caos provocado por la disolución del imperio y las invasiones bárbaras. Pero resultó fatal cuando, a partir del Renacimiento, las nuevas circunstancias postulaban una renovación objetiva de muchas normas y un avance subjetivo en el uso de la libertad. La resistencia institucional al cambio hizo que en la conciencia occidental la moral eclesiástica fuese percibida como una imposición: se hacía o se dejaba de hacer *porque* la Iglesia lo mandaba o lo prohibía.

Las guerras de religión en Europa y el auge del iusnaturalismo (que sostiene la opinión de que las normas serían válidas “aunque Dios no existiese”), agudizaron la contradicción. Cuando Kant describe como *heterónoma* toda norma que viene de una autoridad externa al sujeto, no hace más que

dar forma filosófica a una creencia ampliamente extendida.

La reacción popular: autonomía

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio, toda *heteronomía* del albedrío se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad”. En estas palabras, Kant retoma la intuición que expresó Pico della Mirandola como signo específico de “dignidad humana”, cuando Dios le dijo a Adán: “No te fijes ni en lo celeste ni en lo terrestre, tampoco en lo mortal ni inmortal, para que así, como libre escultor y plasmador de ti mismo, te puedas dar la forma que más te agrade”. Hegel lo confirma, afirmando que la realización de la libertad constituye el fin de la historia universal.

Se trataba aquí de un punto sin retorno en la percepción de la moralidad y supone, todavía hoy, un desafío enorme. Asumir eso con todas las consecuencias exige repensar las relaciones entre religión y moral. Y, como en toda ruptura crítica, la tentación es acudir a posiciones extremas.

Institucionalmente, la tentación de volver atrás nace de la sensación de que reconocer la autonomía de la moral implica una disminución de la autoridad de la

iglesia y el abandono de toda pretensión de control exclusivo de la conciencia moral. Para la reacción progresista la tentación consiste en absolutizar la autonomía, pensando que sólo la puede mantener con la negación de la existencia de Dios.

Entre ambos extremos resulta posible una mediación.

La teonomía como mediación

El Vaticano II reconoció la legitimidad de la autonomía de lo creado. Sabe que puede ser falsificada desconectándola de toda referencia a Dios (GS 36), pero no se va al extremo opuesto, sino que afirma el camino de la justa mediación.

En el mundo de las ciencias, esta evidencia se impuso con fuerza, y constituye ya un bien común en la conciencia eclesial. En el ámbito *ético* la aplicación concreta resulta más delicada. *Estructuralmente*, el problema es idéntico: el concilio habla de las “leyes y valores” tanto de las “cosas creadas” como de la “sociedad misma”.

Ya mucho antes, Pablo habló a su modo de una autonomía de la conciencia moral (cf. Rm 2,14). Ahí resuena la idea de la filosofía estoico-helenística del vivir ético como un “vivir conforme a la naturaleza” o “conforme a la razón”, sin desvincular a la moral de su

referencia a lo divino.

Hoy esto todavía resulta más claro. *Históricamente*, el descubrimiento de la autonomía tiene hondas raíces en la conciencia bíblica de la creación. Al “desdivinizar” toda realidad que no sea Dios, abrió la posibilidad de examinarla y tratarla por sí misma conforme a sus leyes intrínsecas. *Cristológicamente*, se hizo evidente que la relación creatural refuerza la autonomía dada: Cristo es “tanto más divino, cuanto más humano”. *Teológicamente*, ya Schelling y Kierkegaard vieron que la realidad creada cuanto más se fundamenta en Dios, más se afirma en sí misma.

La idea de *creación por amor* permite comprender todo esto de manera más intuitiva. Si Dios crea desde la infinita gratuidad, no lo

hace ni para “su gloria” ni para que “le sirvamos”, sino por nuestro bien y nuestra realización. Cumplir su proyecto creador es realizar nuestro ser, y a la inversa. La teología actual expresa esto hablando de *teonomía*, es decir, hablando de “la razón autónoma unida a su propia profundidad”. (Paul Tillich)

Creando desde la libre gratuidad de su amor, Dios funda y sostiene la libertad sin sustituirla; crea para que la criatura se realice a sí misma. La llamada divina que, de entrada, pudo parecer una imposición (*heteronomía*), aparece como tarea insustituible de la propia persona, invitada a realizarse, optando y decidiendo por sí misma (*autonomía*), para acabar reconociendo su acción como idéntica al impulso amoroso y creador de Dios (*teonomía*).

NO MORAL “CRISTIANA”, SINO VISIÓN Y VIVENCIA CRISTIANA DE LA MORAL

Tomar en serio la creación es reconocer que la criatura está entregada a sí misma, realizando las propias potencialidades. En la naturaleza eso sucede espontáneamente. En la persona humana la realización tiene que ser buscada libremente a través de la inteligencia y de la opción de la voluntad. Auscultando los dinamismos de su ser más auténtico y analizando las relaciones con su entorno, va descubriendo los caminos de su verdadera realización, de su posible

“felicidad” (*eudaimonía*), lo que en los tratados éticos y morales acostumbra a llamarse su “vida buena”.

Esos caminos están inscritos en el propio ser y en las propias relaciones. Algunos parecen evidentes como manifestación espontánea del dinamismo moral, como no matar, no robar... Otros exigen un esfuerzo consciente de dilucidación para distinguir lo auténtico de lo espurio (piénsese en

el largo camino para llegar a los derechos humanos).

En realidad, dado que la persona es una esencia abierta, siempre en construcción, se trata de una tarea inacabable. Los caminos no están aún trazados: es preciso el tanteo, y resulta inevitable la aventura, el esfuerzo creativo. No siempre se puede pretender la seguridad ni esperar unanimidad (piénsese en los problemas que plantea la genética con sus posibilidades de curación y sus peligros de manipulación).

Pero siempre se trata de una *tarea humana*: encontrar aquellas pautas de conducta que llevan a una vida más auténtica y a una convivencia más humanizadora. Sucede en las sociedades y en las religiones, también en la religión bíblica. A Moisés no le fueron escritos milagrosamente los “mandamientos” en dos tablas de piedra, sino que, discuriendo, dialogando con los suyos y aprendiendo del entorno, fue descubriendo aquellas pautas de conducta que le parecían mejores para el bien de su pueblo. Después, como persona religiosa que era y comprendiendo *con toda la razón* que, en la justa medida en que eran buenos, eran también queridos por Dios, fueron propuestos al pueblo como salidos de la propia boca divina.

Situándonos en el descubrimiento de las *normas*, éste es el planteamiento de quienes, también desde la teología, sostienen

la *autonomía* de la moral, a saber, que las normas concretas son un encuentro desde dentro, desde la realidad humana y con medios humanos. En esta búsqueda no se trata de un asunto religioso, sino de un asunto humano. En principio no tiene por qué haber diferencia entre una ética o moral atea y una religiosa. De hecho, siempre hay diferencias, pero la división nace de la dificultad propia de la exploración moral y no tiene por qué ser definida religiosamente: hay diferencias entre religiosos y ateos, entre los mismos ateos o entre religiosos.

Ahora bien, hay moralistas que siguen afirmando una especificidad de la ética cristiana (con algunos contenidos sólo alcanzables por “revelación”). Cuando no obedece a una insuficiente distinción de planos, se trata de una resistencia residual: la misma que llevó a oponerse durante siglos al reconocimiento de la autonomía de las ciencias respecto a la revelación bíblica. Lo que la Biblia pretende es hablar de religión: carece de sentido hablar de “física cristiana” o de “medicina católica”. Aunque la cuestión sea más delicada, llega el momento de afirmar con idéntico derecho que la Biblia tampoco quiere hablar de moral, sino de religión. Por eso el título de este apartado no habla de “moral cristiana”.

La *teonomía*, al incluir la palabra “Dios” (*theós*), califica esa autonomía, no para negarla, sino

para evitar la ruptura de su relación con lo divino *en una perspectiva distinta*. Relación obvia para el creyente que, como criatura, sabe que tanto su ser como su esfuerzo en la búsqueda le vienen de Dios. Interpretado esto como imposición, lleva a la heteronomía e interpretado como don gratuito y llamada amorosa, no sólo no disminuye su autonomía, sino que la afirma. Cuanto más se abre la criatura a la acción creadora, más *es* en sí misma y más se potencia su libertad.

El obrar ético se sabe sostenido y acompañado por una Presencia que, estando en su origen, lo apoya en su camino y lo aguarda en su final. Exactamente al revés de lo que demasiadas veces se piensa –y se enseña y se predica!–. La vivencia puede ser distinta, pues el creyente, consciente de la compañía divina –que *es para todos*–, tiene la suerte de vivirla de una manera distinta, “agraciada”.

El hombre, desde la fe, se siente como un hijo amado que, incluso cuando se desvía y pierde, siempre puede conservar la esperanza de un Padre que le espera con los brazos abiertos. Paul Ricoeur hablaba de “la carga de la ética y del consuelo de la religión”.

Lo que debe caracterizar al creyente no es tener una moral distinta, sino un modo distinto de vivir la moral.

La relación estructural entre moral y religión

Reconocer la autonomía de la moral no significa una substitución: donde antes estaba la religión debe ahora ponerse la moral. La moral no es el “hijo parricida” de su progenitora histórica, sino que estamos ante la legítima emancipación de una hija llegada a la madurez.

En el proceso normal de la vida, esta emancipación significa el establecimiento de una nueva relación. En nuestro caso, a la *religión* se le pide una cura ascética, que, sin abandonar el amor, renuncie a una súper-tutela que ya no es precisa; y a la *moral*, una superación del entusiasmo adolescente que, sin renunciar a la justa autonomía, sepa reconocer límites y agradecer apoyos. El rol actual de la religión es el de animar a ser morales, dejando para la reflexión autónoma el ir descubriendo *cómo* serlo.

Eso es una gracia. Igual que en sus relaciones con la ciencia -la Biblia no habla de astronomía ni de biología- y con la política -separación de la iglesia del estado-, ahora se le presenta a la religión la oportunidad de concentrarse en su rol propio y específico.

La religión, poniendo al descubierto la profundidad infinita de la persona por su origen y destino en Dios, permite comprender el valor *incondicional* de la moral, que en muchas ocasiones lleva a sacri-

ficar no sólo la propia comodidad, sino incluso la propia vida. Algo que no resulta fácil de explicar sin un fundamento trascendente.

Este fundamento trascendente ayuda a mantener clara la distinción entre *moralidad*, *moralismo* y *relativismo*. La antropología cultural muestra que las normas varían según culturas, hasta el punto de llevar a muchos al rela-

tivismo moral. La historia demuestra que las religiones tienden a sacralizar sus normas con el riesgo de caer en un moralismo que oprime y deforma el espacio abierto y libre de la trascendencia religiosa. La teonomía enfatiza el punto justo: la moralidad, la decisión *incondicional* de querer ser auténticamente morales, aunque no siempre acertemos.

LA RELACIÓN INSTITUCIONAL: IGLESIA Y MORAL

El reconocimiento de la autonomía de la normas exige a la Iglesia renunciar a ser la definidora, guardiana y sancionadora de las mismas. Sigue en pie su vocación específica de proclamar la buena noticia de la llamada y del apoyo divino a la *moralidad*. En cuanto a la definición de las *normas concretas*, debe aceptar que esa función es *humana* con consecuencias contrapuestas.

En positivo: como tarea humana, la Iglesia no queda excluida de esa función. Esto permite disipar un fuerte malentendido: el pretender recluir a la Iglesia en el ámbito meramente privado, “encerrarla en la sacristía”. Tal pretensión de excluir a la Iglesia es injusta cuando ésta se sitúa en el terreno de la *moralidad*, es decir, cuando llama y anima a guiarse por principios morales, y no por instintos egoístas o por intereses de partido, y cuando interviene en el diálogo con argumentos propiamente

morales. Éstos no pueden ser descalificados sin más “porque vienen de la Iglesia”, sino que merecen ser discutidos y sopesados con igual respeto a los propuestos por cualquier instancia seria y responsable.

En negativo: lo que se pide, es un cambio en el modo de hablar. La Iglesia tiene que argumentar con *razones propiamente morales*, sometidas a discusión pública, tan válidas como válidos sean los argumentos en que se apoye. Un cambio que exige un esfuerzo de conversión, que deslegitima toda tentación de autoritarismo. La Iglesia tiene la oportunidad de hacerse de nuevo “éticamente habitable”.

Reconociendo la autonomía de las normas y renunciando al dominio sobre ellas, la Iglesia deja que la obligación de cumplirlas aparezca con claridad a partir de su carácter de *tarea humana*. No como una imposición divina, sino

como una exigencia intrínseca de la libertad finita, que afecta por igual a creyentes y a ateos. Se acaba así con un moralismo que llevó al terrible malentendido de ver a la religión —y a Dios— oprimiendo la existencia con prohibiciones y mandamientos heterónomos, como si fuesen impuestos arbitrariamente desde fuera y se opusiesen a la verdadera realización humana.

Así se explicita el verdadero sentido del mensaje religioso en este campo. Si hay algo profundamente deformado en la predicación eclesial, es la sensación de que, en sus orientaciones, la Iglesia está buscando una conveniencia propia o defendiendo unos supuestos “derechos” o “intereses” de Dios. Cuando se habla del

pecado, la impresión es que se está defendiendo a Dios de un daño que se le hace a Él, y no de su preocupación por el daño que nos hacemos a nosotros mismos. Tomás de Aquino dijo que “a Dios no lo ofendemos por ningún otro motivo que no sea por actuar contra nuestro propio bien”. No quiero decir que esa deformación obedezca a la intención consciente de la predicación, pero un mensaje no consta sólo de su emisión por parte del hablante, sino también de su recepción por parte del que escucha. No tenerlo en cuenta puede ser catastrófico. Pensemos en la gran cantidad de personas que por malentendidos en este campo abandonaron o siguen abandonando la fe.

LA VIVENCIA CREYENTE DE LA MORAL

Una vivencia creyente no puede descuidar hoy el momento de *autonomía*. Ya no resulta posible aceptar una norma simplemente “porque lo manda la santa madre iglesia”. El adulto precisa saber el *por qué* de la norma y seguirla porque está convencido de que es buena, humanizadora. Un hombre o una mujer adultos obran moralmente mal, si, convencidos de que una norma es incorrecta, la siguen a pesar de todo, “porque así está mandado”. Esto estaba implícito en la teoría tradicional de la conciencia como norma última de la decisión mo-

ral, hasta el punto de que Tomás de Aquino llega a afirmar que pecaría cuando adorase a Cristo pensando que no es Dios.

Esto permite aclarar un aspecto que pudo haber quedado oscuro en los apartados anteriores. Decir que la Biblia no habla de moral o que a la Iglesia no le compete dar normas morales es una afirmación de principio. En la Biblia aparecen una gran cantidad de normas, y la Iglesia no puede quedar muda ante los problemas concretos. Muchas de las pautas fundamentales, una vez descubiertas,

resultan evidentes, y es normal que tanto la Biblia como la Iglesia las asuman y proclamen.

La cuestión es que la propuesta, siendo legítima como ayuda en el “descubrimiento”, no debe darse sin más como válida para la “fundamentación”. La propuesta tiene que ser “mayéutica”, debe servir para que el receptor acabe viendo por sí mismo la razón de lo que se le propone. De ordinario, en esos casos fundamentales la misma proclamación explícita hace evidente esta razón. En otros, la proclamación puede ser el paso necesario para que el individuo las descubra. En determinadas ocasiones, puede ser *razonable* fiarse de la competencia de quien propone. En este sentido, la Iglesia, si sabe mostrarse receptiva a lo nuevo y sensible a las llamadas de la historia, tiene también derecho a esperar que su larga experiencia se convierta en un aval de credibilidad.

Pero es la valencia *teónoma* la que debe hacerse oír con más intensidad en la vivencia individual. Viviendo el esfuerzo moral como continuación de la acción creadora, el creyente comprende que su dureza no es una imposición o un capricho divino, sino que nace *inevitablemente* de la condición finita de la libertad. Comprende también que su esfuerzo está sustentado y rodeado por un Amor que “sabe de qué barro estamos hechos” y que no busca otra cosa que animar en la realización y alentar en la caída.

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

Para lo segundo hace falta eliminar las monstruosas doctrinas que angustiaron -y angustian- a tantos cristianos y que llevaron a Nietzsche y a Sartre a rebelarse contra una mirada “impúdica” que los clavaría como insectos contra la propia culpabilidad. ¡Qué diferencia la visión auténtica de un san Juan de la Cruz, que repite incansablemente que “el mirar de Dios es amar”!

Y para lo primero –para experimentar la religión como gracia– es preciso superar el espíritu de esclavos, viviendo como hijas e hijos guiados no por la ley sino por el amor; que conforme a la dialéctica paulina de indicativo-imperativo, no se les pide *para su bien* más que acoger aquello que previamente se les regala: “si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu” (Gál 5,25).

Es la ley sin ley del amor, que hizo exclamar a san Agustín: “ama y haz lo que quieres”. Nótese: “lo que quieres” (*dilige et quod vis fac*), no “lo que quieras” o “lo que

querrías”; es decir, sigue la llamada real y actual de tu ser más auténtico y profundo, que consiste en amar, pues por amor y para el amor fuiste creado. Y san Juan de la Cruz supo decir lo fundamental. En la *Subida al Monte Carmelo*, con el realismo de quien no ignora la dureza de la subida, aca-

ba afirmando: “Ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley: él para sí se es ley”.

La *teonomía* no teme proclamarse como una autonomía tan radical que no tiene nada que envidiar a las más osadas afirmaciones kantianas.

Tradujo y condensó: JOSEP M. BULLICH

(Viene de la pág. 82: Autores de los artículos del presente número)

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS. Prof. de Fil. de la relig. en la Univ. de Santiago de Compostela, Dir. de *Encrucillada*. Entre sus obras recientes: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (1997); *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús* (2000); *Fin del cristianismo premoderno* (2000).

O Currelloño 23G; 15705 Santiago de Compostela (España).

VIGIL, JOSÉ M. Claretiano. Estudios de teología en Salamanca y Roma y de psicología en Madrid y Managua. Profesor de teología en la Univ. Pont. de Salamanca y en la UCA (Nicaragua). Entre sus publicaciones: *Espiritualidad de la liberación* y *Aunque es de noche: hipótesis piscoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*.

Apartado 9192; Zona 6 Betania; Ciudad de Panamá (República de Panamá)

WEIGL, NORBERT. Diplomado en teología por la Julius-Maximilians-Univ. (Würzburg). Estudios de germanística e historia. Desde mayo de 2004, colaborador científico en la cátedra de liturgia de la Fac. de teol. de la Julius-Maximilians Univ.

Bayerische Julius-Maximilians-Universität; katholisch-theologische Fakultät; Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft; z. H. Norbert Weigl Sanderring 2; 97070 Würzburg (Alemania)