

Secularización de la Moral

Cristiana

José Luis Idígoras, S.J.

La secularización es un fenómeno que se manifiesta en todos los aspectos de la vida cristiana. La vida cristiana en todo su conjunto es la que se siente afectada por el desarrollo de la sociedad y sus alternantes valores. Sin embargo, en ese proceso de cambio, suelen destacarse más los cambios en el dogma o en la liturgia. Son quizás más llamativos y observables a primera vista. Los cambios en la vida moral son más íntimos y muchas veces no tan fácilmente perceptibles. Y sin embargo estos cambios son de trascendental importancia, pues es la vida entera la que se transforma.

Los cambios reales en las costumbres van unidos a sus correspondientes motivaciones. Y es en ese contexto donde se ha levantado la pregunta fundamental sobre la peculiaridad de la moral cristiana y sus relaciones con una moral natural o racional, o con otros sistemas morales religiosos o ideológicos. A medida que la secularización se haga más plena, las características propias de la moral cristiana tenderán a desaparecer, para convertirse en una moral racional o humana.

El problema no es del todo nuevo. Ya la Ilustración trató de equiparar a las religiones con la religión natural y a ésta con la ética. J. J. Rousseau no podía concebir otra forma de moralidad que la que surgía de la voz de la propia conciencia. Por eso se preguntaba admirado: "¿Qué pureza de moral, qué dogma útil al hombre y honorable para su autor puedo sacar de una doctrina positiva que no pueda sacar sin ella de la buena utilización de mis facultades? Muéstrame qué se puede añadir para la gloria de Dios, para el bien de la sociedad y para mi propia ventaja a los deberes de la ley natural. ¿Es que Dios no lo ha dicho todo a nuestros ojos, a nuestra conciencia, a nuestro juicio?"¹. Y G. E. Lessing, tratando de defender la revelación histórica, precisa que así como la educación no le da nada al individuo que él no sea capaz de sacar de sí mismo, "de la misma manera, la revelación no enseña al género humano nada que la razón humana dejada a sí misma no habría podido encontrar, sino que por la revelación la humanidad ha recibido y continúa recibiendo la enseñanza de las verdades esenciales de manera más rápida de lo que ella podría haber conseguido por sí misma"².

La problemática moderna no proviene de los racionalistas que cues-

¹ En la *Confesión de un vicario savoyano*, publicada en *Escritos religiosos*. Madrid. 1979. pg. 173s.

² G. E. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, n. 4. Paris. 1968. pg. 90.

tionan lo peculiar de la revelación cristiana, al margen de los contenidos, en la motivación de la fe o en la experiencia de Cristo. Consiguientemente suelen admitir la posibilidad de otros sistemas morales, religiosos o no, capaces de fundamentar una vida moral que no tiene por qué diferenciarse de la de los cristianos.

Estas corrientes secularizadoras se han desarrollado fundamentalmente en Europa, donde los cristianos tratan de mostrar su igualdad con los demás hombres, ya que en la práctica han de colaborar cada vez más estrechamente con ateos o incrédulos. La peculiaridad cristiana se reserva al mundo interior de la fe y de las motivaciones, mientras se admite la semejanza secular en la conducta exterior. Pero también en América Latina el problema ha sido muy real, aun cuando quizás no se haya debatido tanto teóricamente. Y la razón está en que para muchos la problemática social y política se ha convertido en el campo privilegiado de la colaboración entre creyentes y no-creyentes. Urge por tanto mostrar que ambos pueden mantener una conducta semejante sin interferencias extrañas que unos no puedan comprender en los otros.

Vamos a discutir en este artículo esa postura secularizadora, tratando de mostrar lo peculiar de la moral cristiana y criticando excesos de nivelación. Pues estamos convencidos que lo mismo en la Tradición que en el Nuevo Testamento, la moral cristiana se nos presenta como peculiar y diferente de lo que pueda ser la mera exigencia de la razón natural.

¿Hay una Moral Cristiana con Contenidos Propios?

Estamos convencidos que los cristianos, desde sus orígenes, vivieron el cristianismo, como una novedad total, en sus misterios y en su praxis, aun cuando aprovecharon elementos precristianos en su predicación y en sus escritos. Las semillas del Verbo existentes en toda la humanidad no se pueden sin más equiparar a la presencia misma del Verbo que nos revela en plenitud la vida de Dios. Cristo mismo se presenta con una originalidad total en su mensaje y en su acción. Estaban por eso convencidos del cambio de vida que había significado el paso del paganismo a la fe. Basta leer el capítulo segundo de la carta a los Efesios.

Y juzgamos que esa es la actitud dominante hoy en los cristianos a nivel popular. El pueblo está convencido de que el Evangelio es una ley nueva que significa una forma de vida peculiar que no es común con los demás hombres. Pues por lo general sobre los no creyentes suele juzgar con la sentencia de Dostoievski, que para los que no creen en Dios todo está permitido. Y la ley natural no se piensa que pueda equivaler bajo ningún aspecto al mensaje concreto del Evangelio.

En esta misma línea van numerosos autores más tradicionales. Típica es, a este respecto, la postura de Karl Barth que proclama la originalidad de la ley evangélica. "Concediendo que haya ley natural, el cristianismo no depende de ella. A él se le ha manifestado la voluntad de Dios de manera más clara y segura en otra parte, en la obra y palabra de Jesu-

cristo"³. Por eso juzga que el recurso a la ley natural es del todo inútil. El Evangelio ofrece su propia moral autosuficiente. Y aun de la existencia en general de esa ley natural se mantienen serias dudas.

Sin embargo la mayoría de los teólogos admite la existencia de la ley natural y los más secularizados llegan a equiparar su contenido con el de la moral evangélica. Podemos decir que se ha recurrido con frecuencia a la ley natural para responder a los nuevos problemas que planteaba la moderna sociedad y que no se hallaban contenidos en el Nuevo Testamento. Pensemos en algunos ejemplos concretos, como la contracepción, los microabortos, los trasplantes de órganos, las luchas revolucionarias, las manipulaciones cerebrales o los problemas que genera la energía atómica. Las aplicaciones morales que nos presenta el Nuevo Testamento se refieren a la problemática familiar o a la de sociedades con un grado de desarrollo muy diverso de las nuestras. Al abrirse esas nuevas zonas conflictivas, ha surgido espontáneamente la cuestión de si para los nuevos problemas existía una respuesta evangélica, o si para ellos, bastaría al cristiano recurrir a la ley natural patente a todo hombre. Y entonces ¿por qué esa diferencia en unos casos y en otros?

Una forma de superar esa diferencia es reconocer que en cuanto a los contenidos la moral cristiana no se diferencia de la que por la razón natural se revela a todos los hombres. Podríamos resumir la tesis de estos autores en la siguiente frase: "El Evangelio es un mensaje de salvación y no una doctrina moral y menos un proyecto político"⁴. Y tratan de confirmarlo con la autoridad del Vaticano II que reconoce una genuina autonomía de las realidades terrenas que por su propia naturaleza "están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado que el hombre debe respetar" (GS 36). Y hasta en la misma Escritura encuentran testimonios en favor de su tesis.

A juicio de E. Chiavacci, en el mismo Pablo se da una concepción básica de la ley natural que alcanza a los mismos preceptos revelados. Para él, "la ley moral permanente contenida en el Antiguo Testamento y también en las enseñanzas de Jesús no difiere sustancialmente en sus contenidos de la ley natural misma". Y llega por eso fácilmente a la conclusión de que es muy difícil sostener que exista un *specificum christianum*, en cuanto a los contenidos de la moral cristiana⁵. B. Schüller insiste también en la importancia que esa ley natural posee para Pablo. Es, gracias a ella, que puede lanzar su juicio contra los gentiles, asegurando que son inexcusables (Rom 1,20). Y toda la argumentación de la primera parte de esa carta concluye con un juicio que abarca igualmente a los judíos y a los gentiles: "no hay ninguna diferencia. Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Eso supone que los gentiles conocen la exigencia moral que Dios les ha impuesto de la misma

³ Citado por B. Schüller: *Teología moral y derecho natural*, en *Selec. de Teol.* 19 (1966) p. 239.

⁴ G. Mora: *El proyecto moral del evangelio*, en *Selec. de Teol.* 74 (1980) p. 136.

⁵ E. Chiavacci: art. *Ley natural*, en el *Diccionario enciclopédico de teología Moral*. Madrid. 1975. p. 563s.

manera que la conocen los judíos. La ley moral en ambos casos no es más que la exigencia de Dios sobre el hombre para que le honre y dé gracias. Y por eso merecen también castigo los gentiles, porque conocen la sentencia de Dios para quienes hacen los pecados que Pablo enumera. Rom 1,32 expresa el castigo de los pecados enumerados en Rom 1,29ss⁶.

Y el mismo autor comenta el famoso pasaje de los gentiles que, sin ley, son ellos ley para sí mismos (Rom 2,14). Se trata ahí de una verdadera ley escrita en los corazones de todos los hombres. Así se puede hablar de una ley natural, "entendiendo por ley natural el conjunto de normas éticas que pueden ser conocidas fundamentalmente con anterioridad lógica a la revelación de la Palabra de Dios"⁷. Según este autor, Pablo recurriría a esa ley natural en los casos en que no tuviera delante un precepto del Señor. Tal sería el caso en la cuestión del divorcio. Aplica el precepto de Cristo. Pero en casos que parecen estar fuera de esa ley, impone su propia solución que consiste en la adopción de normas conformadas en la diáspora judía, en situaciones semejantes. Así se explica que en algunos casos, como el de la obediencia a los poderes públicos, no haya aporte alguno específicamente cristiano. Son normas generales que podrían valer para cualquiera⁸.

"Más interesante —según el mismo autor— es el hecho de que Pablo adopta del judaísmo helenístico, *catálogos de virtudes y vicios* que traslucen el influjo de la filosofía popular estoica. Es decir, toma, al menos indirectamente, normas morales de un ámbito ajeno a la revelación. Especialmente interesante es el catálogo de Fil 4,8 en que se manejan conceptos típicos de la filosofía moral del helenismo. Pablo dice a los filipenses: lo que en el mundo es considerado como virtud, eso debe ser también objeto del esfuerzo de los cristianos, por supuesto 'en Cristo'. Parecida influencia reflejan las tablas domésticas neotestamentarias"⁹.

Esa línea bíblica es aprovechada y proseguida por los moralistas que procuran borrar las diferencias en los contenidos de la praxis cristiana y la no-cristiana. En este sentido se expresa Hans Küng que propone este programa de acción para los cristianos: "El *elemento distintivo del ethos cristiano* no son los preceptos y prohibiciones particulares, sino la *fe en Cristo*, para la cual están subordinados a Cristo Jesús y a su señorío todos los preceptos y prohibiciones". Por consiguiente "en rigor no se debería hablar de una 'ética' paulina, pues Pablo no forjó ni un sistema moral ni una casuística, sino que tomó su exhortación (parénesis) de la tradición helenística y sobre todo judía"¹⁰. Por eso no hay características específicas del obrar cristiano. "Obrar por 'amor' o con 'libertad', obrar en el horizonte de una 'creación' o de una 'consumación última' es algo que, a fin

⁶ B. Schüller: *Reflexiones teológicas sobre la ley natural*, en *selec. de Teol.* 28 (1968) p. 309s.

⁷ B. Schüller: *Teología moral y derecho natural*, en *Selec. de Teol.* 19 (1966) p. 239.

⁸ Lug. cit.

⁹ Lug. cit. pg. 240s.

¹⁰ H. Küng: *Ser cristiano*. Madrid. 1977, pg. 701.

de cuentas, está al alcance de otros: judíos, musulmanes, humanistas de diverso cuño. El criterio de lo cristiano, lo específicamente cristiano —tanto en la dogmática como consiguientemente en la ética— no es algo abstracto, ni tampoco una idea de Cristo, una cristología o un sistema conceptual cristocéntrico, sino *ese Jesús que es Cristo, la norma viva*¹¹.

En esa misma dirección y en forma más clara se expresa R. Larrañeta, rechazando claramente toda norma específicamente cristiana en la moral. “Los contenidos morales son independientes de la fe, es decir, los contenidos morales tienen consistencia en sí mismos y deben estar justificados racionalmente por sí mismos”. “El llamado ethos cristiano nunca debe identificarse con un respeto sagrado a unas normas ‘distintas’, sino que expresa únicamente el respeto a las normas que Dios parece haber depositado en la realidad, normas que son morales en la medida en que expresan la naturaleza misma de la persona”. “No existe nada que cualifique a la ética cristiana como una ética *humanamente distinta*”. “Dios llama al hombre a vivir su propia vocación *humana*. La idea de mandamiento *divino* no destruye nunca la autonomía interna de la ética. Desde el punto de vista del *contenido*, el mandamiento divino no añade nada a la norma racional, es decir, la normatividad moral en sus contenidos es igual con o sin fe, porque el hombre creyente no tiene *más o distintas* obligaciones morales que el hombre no creyente”¹². Y P. Knauer, tras unas consideraciones generales sobre la moral, concluye: “Hasta aquí nuestras consideraciones se han movido en el ámbito de la razón. La fe cristiana no aportará ninguna norma ética suplementaria”¹³.

Enfoque Concreto del Problema

Nos parece que esa explicación secularizadora de la moral cristiana no responde a la realidad. Primero porque parece olvidar la importancia decisiva que el mensaje moral posee en el Evangelio. Como anota G. Mora, “una lectura en profundidad pone de relieve el valor constitutivo que el Evangelio otorga a la dimensión moral”¹⁴. Pero sobre todo porque parece reducir lo cristiano a la mera dimensión interior y fiducial sin que se ponga de relieve lo peculiar de la praxis cristiana. En efecto, según esa opinión, un creyente y un no creyente podrían tener la misma conducta y las mismas virtudes, como si la fe quedara reducida al mero campo intimista. Más aún, parece que se pone la preocupación fundamental en que la conducta sea la misma, por tratarse de una misma razón que guía la moralidad y de la misma naturaleza humana que ya, desde los tiempos de los escolásticos, era considerada como la norma de toda moral. Ahora bien, juzgamos que el reducir el cristianismo al mundo interior y a las motivaciones subjetivas, sin que se manifieste en las obras exteriores,

¹¹ Lug. cit. pgs. 688 y 698s.

¹² R. Larrañeta: *Una moral de felicidad*. Salamanca. 1979. p. 294.

¹³ P. Knauer: *Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales*, en *Selec. de Teol.* 85 (1983) p. 62.

¹⁴ G. Mora, lug. cit. pg. 136.

significa una mutilación lastimosa. ¿No se aísla de esa manera al cristianismo de la realidad y se lo enclaustra en el campo escondido de las motivaciones interiores?

Más aún, en el mismo campo de las motivaciones no podemos comparar a los cristianos con el resto de los hombres, como si en estos faltara la fe. Pues no sólo en las religiones, sino aun en los humanismos más diversos suelen admitir los teólogos que actúa la gracia y eso significa la presencia de alguna forma de fe, llámesela virtual, trascendental o de otra manera. Entonces resulta que la diferencia entre el cristiano y el no cristiano no se puede poner en la conducta, sino sólo en el mundo interior de la fe. Y aun en ese mundo interior, la diferencia entre el cristiano y el no cristiano parece de nuevo diluirse. ¿No hay en todos estos esfuerzos secularizadores un peligro de reducir la fe a algo anodino que no significa diferencia alguna significativa? Cuando Knauer pretende señalar el aporte del cristianismo a la ética, nos dice que "la fe libera al hombre del yugo del temor (a la vulnerabilidad y debilidad del individuo), porque en la fe se realiza la comunión del hombre con Dios por encima de la vida y de la muerte"¹⁵. Pero ni ese temor nos parece la causa única de la inmoralidad ni esa fe es exclusiva de los cristianos. ¿En qué queda entonces la peculiaridad del ser cristiano?

Estamos convencidos que el cristianismo no puede perder su propia singularidad peculiar ni quedar reducido a dimensiones meramente intimistas e imperceptibles. Creemos que ser cristiano no significa solamente una fe diferente, sino además una praxis propia que se diferencia de las demás praxis, sean éstas religiosas o ideológicas. Y juzgamos que en nuestro mundo secularizado no se trata tanto de diluir las diferencias y peculiaridades cristianas, sino más bien de remarcarlas, para que la fe no sucumba en la nivelación despersonalizadora del mundo moderno.

Pero, al insistir en la peculiaridad de la moral cristiana, no queremos indicar que haya algunas acciones peculiares que sólo los cristianos sean capaces de realizar. Es así como a veces se ha planteado el problema. Y juzgamos que desde ese punto de vista, no podemos hablar de determinadas acciones inasequibles para los no cristianos. Vemos al contrario que hombres de todas las culturas e ideologías son a veces capaces de dar la vida por sus hermanos. No podemos dudar que ahí se halla la gracia de Dios en esa realización suprema del amor. En todo caso, no somos capaces de aquilatar más exactamente las posibles motivaciones de esa forma de obrar. Creemos que, cuando el hombre logra superar generosamente la mediocridad del egoísmo individual ahí está presente la gracia. Y eso se realiza en todos los pueblos y concepciones de la vida. Tratar de encontrar acciones irrealizables para los no cristianos sería suponer que son sobrehumanas o milagrosas. Y no es ahí precisamente donde se ha de encontrar la característica del obrar cristiano.

El Sentido de la Ley Natural

Hemos visto cómo los autores secularizadores apelan con frecuencia

¹⁵ P. Knauer. *Lug. cit.* pg. 62.

a la ley natural, como expresión de los preceptos de toda moral, incluida la evangélica. A la luz de esa ley los paganos conocieron la moral aun antes de la revelación y la siguen conociendo hoy, fuera del ámbito del cristianismo. Por eso vamos a hacer una breve reflexión sobre esa ley.

Creemos que no han faltado autores en la tradición cristiana que han supuesto que la ley natural estaba más o menos expresada en las más elevadas filosofías de la época, como la platónica o la estoica. Allí se encontraría formulada la ley racional y las obligaciones universales, aun cuando quizás con algunos pequeños errores, debidos a la limitación humana. De esa manera, resulta factible una comparación entre la ley natural y la revelada ya que ambas se hallan escritas en forma integral. Y resulta así también comprensible que en algunos casos eventuales, en que el Evangelio no haya dado normas concretas, se pueda recurrir a la ley natural (es decir, a la estoica o platónica). Ahí se encuentra una de las causas de la decisiva influencia de esas filosofías en el cristianismo que posteriormente ha sido necesario deslindar y esclarecer.

Juzgamos que hay en esa concepción dos presupuestos que no son exactos. En primer lugar, una concepción de la ley natural, como una especie de código desarrollado que es capaz de cubrir toda la extensión de la problemática moral. Y se concibe ese código tan amplio como asequible a todos los hombres de todas las culturas. Lo mismo el cristianismo que las filosofías morales más logradas serían expresión de esa ley natural. Por eso los cristianos, en caso de necesidad, podrían recurrir sencillamente a los aportes que la misma ley natural manifiesta en las formulaciones filosóficas de las grandes escuelas.

El error está en una equiparación, más o menos explícita, de la ley natural con una legislación concreta, filosófica o aun cristiana. Y por su misma naturaleza, la ley natural nunca puede equipararse a una legislación positiva, por perfecta que queramos imaginar a ésta. Y es que cada legislación positiva, surge en una situación histórica, y responde por eso a cuestionamientos peculiares y trata de satisfacerlos desde una determinada visión cosmológica y antropológica y desde una jerarquía de valores. Y esos presupuestos y esas intuiciones culturales no se pueden hacer, sin más, extensivas a todos los pueblos y culturas, ni se pueden identificar sin más con la moral "humana". Aludiendo a esa identificación de la ley natural con presupuestos e ideas culturales del mundo cristiano, B. Haering nos dice: "Ese pensamiento sobre la ley natural tal vez significaba la inteligencia de lo que pertenece a la humanidad del hombre en todo orden imaginable de la creación. Así se esforzaba en unir los elementos esenciales indispensables, mediante una extrapolación filosófica que eliminaba algunos aspectos que nosotros consideramos muy fundamentales, como por ejemplo la historicidad y el dinamismo de la naturaleza humana"¹⁶.

Pero la ley natural nunca puede equipararse a un código concreto,

¹⁶ B. Haering: *Liberi e fideli in Cristo*, tom. I. Roma. 1980. pg. 373.

por más perfecto que lo imaginemos. La ley natural es más bien una luz suprema en la conciencia que nos capacita para juzgar todas las legislaciones o códigos de moral posibles. Sólo en ese sentido la ley natural se puede concebir como criterio superior y normativo de cualquier ley positiva. Y sólo así es capaz de arrebatar a todo código concreto, su instintiva tendencia a convertirse en absoluto. Si por el contrario cualquier ley positiva se equipara de alguna manera con la ley natural, se elimina por ese mismo hecho todo posible control superior que juzgue de las leyes positivas e históricas. Es decir, que en ese caso la ley positiva tiende a apropiarse el carácter absoluto de la ley natural y a hacerse irreformable. Y esa ha sido en el fondo la pretensión de muchos legisladores que no han querido contar con esa instancia siempre superior de la ley natural inscrita en el corazón mismo de cada persona.

Y no es que dudemos que haya en la historia muchos códigos y legislaciones morales llenas de justicia y que concuerden de algún modo con la ley natural. Pero desde el momento en que una ley se formula en forma concreta, nos encontramos ante normas particulares, ligadas a visiones parciales del hombre y de la sociedad, y dependientes de situaciones históricas mudables. Sólo una visión ingenua y acrítica sería capaz de equiparar la visión estoica del hombre, de la sociedad o de la moral con la misma ley natural. De hecho como muchas de las concepciones filosóficas y de las circunstancias históricas de esas filosofías han pasado, muchas de sus normas morales han perdido actualidad o se han hecho extrañas para nuestras tareas éticas.

Por eso la ley natural por su misma naturaleza no puede contenerse en un código positivo. Al escribirse en una situación histórica y desde determinados presupuestos y valores se relativiza y deja de ser esa luz crítica interior que es capaz de juzgar de todo y que llama incesante al bien y al rechazo del mal. El poder ser criterio absoluto de toda moralidad lleva consigo la exigencia de no poderse identificar con ninguna legislación positiva, por más sublime que se la considere. Y eso es la ley natural, criterio más bien formal que impulsa a las formulaciones concretas de la ley, pero que las supera incesantemente con su aspiración incesante a la perfección.

El otro presupuesto que no nos parece exacto es el de equiparar sin más al estoicismo, más aún, al mismo cristianismo, con la ley natural. Y eso vuelve a incurrir en los inconvenientes señalados. Ni el estoicismo ni el mismo cristianismo se pueden hacer pasar por la expresión definitiva de la ley natural. Pues ni los presupuestos teóricos antropológicos y sociales del estoicismo son universales. Ni la sociedad de hoy plantea exactamente los mismos problemas que la del imperio romano. Habrá intuiciones valiosas que se podrán y se deberán conservar en una moral actual, pero el código y la inspiración de la moral estoica están hoy superados. Y algo análogo podemos decir del cristianismo, a pesar de que su enseñanza y práctica morales constituyan una tradición viva y actuante hasta hoy. Pues estamos convencidos que muchas de las prácticas morales que encontramos en el Nuevo Testamento resultan hoy completamente extrañas a nuestra vida social. Baste aludir a la sumisión incondi-

cional a las autoridades estatales, o a la sumisión de la mujer o a la práctica reconocida de la esclavitud. Y lo mismo podemos decir hoy de la moral cristiana, más desarrollada y crítica. Nunca podrá ser aceptada por individuos o culturas que poseen visiones muy diversas de Dios, del hombre y de la sociedad o que poseen una jerarquía de valores contrapuesta. Basta salir a la realidad, para darnos cuenta que son muchísimos los hombres de todas las categorías y culturas que no sólo no aceptan la moral cristiana, sino que la consideran inhumana o poco justa, como veremos luego en algún ejemplo.

No negamos que la ley natural haya orientado y guiado las más nobles realizaciones morales de todas las culturas. Lo que negamos es el intento de identificar sin más un código histórico con la ley natural que es siempre luz crítica e impulso nunca satisfecho hacia la perfección y la justicia. Por eso la misma historia de la moral cristiana no es fijista, sino que evoluciona sin cesar. Aunque estamos convencidos que siempre debe conservar su sello peculiar que la siga manteniendo cristiana y que no la nivele con una moralidad abstracta y desvaída de principios etéreos, con la pretensión de poder valer para todos los hombres.

"Lo Humano", como Norma de lo Moral

Lo que hemos dicho de la ley natural lo podemos aplicar a la noción de lo humano que se suele tomar como norma de moralidad, coincidente siempre con la moral cristiana. En ese esquema se suele partir de la noción más o menos conocida de "lo humano" y se investiga ulteriormente si los preceptos morales del cristianismo, o de otra religión, coinciden con él. Implícitamente se presupone como conocido el contenido de "lo humano" y se trata de que las acciones de todos los hombres se conformen a esa norma general. Pero juzgamos que el problema está precisamente en la misteriosidad del concepto de "lo humano" que por su misma apertura hacia lo trascendente, rompe todo molde o toda concreción. Decir por eso que el cristianismo en su moral no es más que una radicalización de lo humano, viene a reducirse a una vaguedad sin contenido concreto preciso. Y es que por esa misma apertura ilimitada de lo humano, puede realizarse de formas y maneras muy diversas y hasta opuestas. Como hemos señalado, las situaciones sociales, las intuiciones de los genios morales, las concepciones antropológicas o religiosas son las que suelen dar una fisonomía concreta, pero pluralista, a lo humano. Y ese pluralismo no es sólo diacrónico, sino también sincrónico. La misma *Gaudium et Spes* lo formula así: "¿Qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta, o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia". Y añade que la Iglesia puede contribuir a esclarecer la verdadera situación del hombre (GS n. 12).

Lo humano es de suyo una realidad abierta e indefinible que se expresa en la multitud de culturas y de estados, de religiones y de ideologías. En medio de esas realizaciones múltiples de lo humano, no se

puede llevar a cabo una norma absoluta de valoración, ya que cada uno de los jueces deberá actuar desde su propia situación y con sus propios presupuestos. Lo humano en plenitud no podemos decir que esté realizado en determinadas culturas o filosofías. Ni siquiera se halla planificado en orden a una realización futura, pues la misma planificación está expuesta a los juicios y proyectos más diversos. Resulta por eso muy problemático el establecer a lo humano, sin más, como la norma para juzgar al cristianismo y para precisar si posee, o no, algún *specificum proprium*. Y lo mismo podemos decir con respecto a otras culturas o ideologías.

Partir de "lo humano", como noción abstracta implica siempre el conocimiento de esa realidad, tras un estudio detenido de las múltiples formas culturales. Pero en la práctica, como hemos dicho, en el cristianismo se ha considerado como lo humano, sin más, lo que formulaban la filosofía aristotélica o la ética estoica. Hoy en día, aun dentro del mismo cristianismo, surgen interpretaciones diversas entre sí que pretenden muchas veces estar en concordancia con lo humano. Pero lo humano se viene así a reducir a una noción abstracta que surge a partir de la multiplicidad de lo cultural y quizás purificada por una determinada filosofía. ¿Resulta entonces posible comparar la actitud moral cristiana con la humana? ¿No se dan numerosas actitudes humanas que no tienen por qué ser exclusivas, y numerosas actitudes cristianas que difieren entre sí sin necesidad de contraponerse por eso con lo humano?

Lo verdaderamente esencial del cristianismo es la persona de Jesús. Y es su persona la que nos dice a los cristianos lo que es verdaderamente humano. Claro está que esa afirmación del creyente implica ya una visión compleja de la realidad y una determinada antropología con una jerarquía de valores que se muestran en la vida concreta de Jesús. La opción concreta por una forma de vida moral que se desarrolla en el seguimiento de Jesús significa por eso una elección privilegiada de una determinada antropología, de una visión del mundo y de un ordenamiento de los valores. Por eso mismo implica una forma de vida completamente peculiar y diversa a la de otras formas de vida moral, por más humanas que éstas pretendan ser.

Pues la afirmación de que la persona de Jesús es la realización ejemplar y definitiva de lo humano nunca es el resultado de una mera consideración racional en la que puedan concordar las antropologías o ideologías. Es por el contrario resultado de un acto de fe, situada histórica y socialmente. Para una antropología independiente o científica, Jesús podrá ser una forma peculiar de ser hombre, o si se quiere una forma heroica y bella, pero de ninguna manera la definitiva. Sólo para una fe comprometida, Jesús puede ser el hombre por excelencia, el protoántropos y el escatoántropos. Se impide así una posible comparación de lo humano entre cristianos y no cristianos.

Y lo mismo podemos decir con respecto a las demás religiones o ideologías. También éstas miran lo humano desde una determinada opción que guía toda su reflexión posterior. Y por consiguiente no consideran lo humano en un plano puramente racional, sino desde intuiciones y opciones propias de esa religión o de esa ideología. Y un cristiano, por

el hecho de serlo, no considerará que la práctica de Mahoma o de Buda no son humanas, como tampoco estos creyentes podrán considerar como no-humana la vida de Jesús. Y lo mismo podemos extender a las ideologías o sistemas filosóficos que siempre proponen sistemas de acción ligados a cosmovisiones no absolutas y a intuiciones particulares que no se pueden identificar sin más con lo humano.

Por lo dicho ninguna forma de vivencia moral deberá considerarse como la expresión absoluta de lo humano, hablando desde un punto de vista meramente racional. Y en ese orden, la moral cristiana no pasa de ser una de tantas que se esfuerzan por realizar lo humano desde sus intuiciones y valores. En un plano racional ningún sistema moral puede proclamarse como el verdadero y exclusivamente humano. Y si el cristianismo se proclama como expresión plena de lo humano, en la figura de Jesús y en su seguimiento, eso lo hace en virtud de una fe que no es universal, y respetando a la vez el carácter humano de otras formas de moralidad.

Por eso juzgamos que es de la esencia de la moral cristiana el poseer sus dimensiones peculiares y específicas que la distinguen de todas las demás. Precisamente porque se trata de una moral cristiana, ha de tener características propias que no lo son del budismo o del mahometismo, o de ideologías seculares como el estoicismo, o el existencialismo. E insistimos en que lo característico no es este o aquel precepto, sino la actitud general y el espíritu que anima a los cristianos. Teóricamente se puede pensar que cada uno de los preceptos cristianos pueden ser defendidos y propagados por otros sistemas morales. Pero el cristianismo sigue siendo un espíritu propio que se refleja en mil formas de la actividad moral y que embebe toda la acción humana. Un cristiano debe serlo en su vida toda y en su propio actuar ha de reflejarse de alguna manera su forma cristiana de creer, de sentir y tender hacia la meta de la vida.

A veces se ha tratado de encontrar un precepto peculiar, algo así como el amor a los enemigos, que no se dé en ninguna otra moral humana. Y puede ser que se dé ese precepto típico. Para dar la respuesta habría que hacer un estudio de los diferentes sistemas morales y llegar a la consecuencia de esa encuesta. Pero juzgamos que no es ahí donde hay que buscar lo esencial, sino en todo un conjunto de creencias, de sentimientos y de opciones fundamentales que han de imprimir un sello peculiar a una praxis cristiana, lo mismo que sucede en otras religiones o ideologías que siempre poseen su impronta peculiar que se revela en numerosas formas de acción.

Y aun en temas que quizás no estén legislados en el Nuevo Testamento, la acción de los cristianos ha de poseer su peculiaridad, ya que brota de una visión de Cristo que es orientadora de la vida entera, y de una confianza en Dios que no se reduce a hechos aislados y de un sentido de Iglesia que marca integralmente el obrar. Y por eso aun en terrenos nuevos, caracterizados por el desarrollo moderno de las ciencias, cabe una respuesta moral típicamente católica que posee su propia especificidad.

La Praxis Cristiana

No pretendemos en manera alguna trazar aquí lo que podría ser el proyecto moral del Evangelio¹⁷. Pero queremos señalar algunas características cristianas de la moral que la diversifican de otros sistemas morales y aun de lo que abstractamente podría considerarse lo típicamente humano. No vamos a pretender algo así, como que los preceptos cristianos son algo vedado para los demás hombres. Queremos mostrar la peculiaridad del sistema de valores cristianos que lo hacen único entre otros. La valoración de esa moral se hará siempre desde una posición que nunca podrá ser del todo independiente, ya se haga desde dentro o desde fuera.

Nos fijamos en primer lugar en la libertad cristiana. No cabe duda que la libertad es un valor que de alguna manera podemos encontrar en todos los códigos de moral, pues sin ella resulta difícil concebir a un hombre verdaderamente realizado. Pero la libertad cristiana posee rasgos muy peculiares que la diferencian de otros sistemas religiosos o ideológicos. Lo mismo las religiones que las ideologías presentan formas muy peculiares de la vivencia de la libertad que las contraponen. Pensemos en la visión individualista de la libertad que mira los intereses del individuo, o en la socialista que se preocupa primordialmente de la sociedad como un todo, o de la existencialista que pone el acento en la creación de la propia esencia con la consiguiente angustia, o en la libertad budista que insiste en el desasimiento de cuanto nos vincula y esclaviza a los deseos, o en la mahometana que se tiende a identificar con la misma voluntad de Dios. Formas muy diversas y aun opuestas, aunque se trate de la libertad humana.

La libertad cristiana va esencialmente marcada por la libertad de Jesús que todo lo subordina al Reino de Dios. Su opción radical se dirige al Reino, como el supremo de todos los bienes. Y por eso frente a él, todas las demás realidades humanas, aún las más sagradas, quedan relativizadas. El dinero, la familia, el amor a los padres, el matrimonio, la sexualidad, la propia libertad todo ha de dirigirse al Reino, como a su meta decisiva. Y por eso todo se ha de posponer, cuando entra en conflicto con el Reino. Opción humana y heroica que arrastra a generosos sacrificios, aun de la propia vida, que no podrán menos de ser muy poco humanos para visiones humanistas de tendencia eudemonista o pragmática.

No cabe duda que esa libertad cristiana difiere en gran manera de sistemas individualistas o hedonistas, para quienes siempre se antepone el propio bien del sujeto. Y lo mismo se aparta de visiones socialistas que subordinan siempre la acción al bien común, sobre la base de ideologías materialistas o humanistas. Y las mismas diferencias se pueden remarcar con la libertad de las diversas concepciones religiosas, sean hinduistas, budistas o musulmanas. Hay un cierto despego de lo terreno en la libertad cristiana que dista igualmente de una moral eudemonista o de una budista. Por eso hay virtudes muy típicamente cristianas que se enraízan en esa

¹⁷ El artículo que hemos citado de G. Mora pretende hacer un esbozo de ese proyecto.

concepción cristiana de la libertad. Pensemos en la pobreza o en la castidad y en todo el conjunto de actitudes humanas que las acompañan. Pensemos en la humildad que se concibe siempre frente a Dios y a imitación de la actitud de Jesús. Para no pocos sistemas morales estas virtudes no cuentan en su código.

Y algo semejante podemos decir del amor. No hay duda que el amor estará siempre presente en toda auténtica moral humana. Pero reviste formas y actitudes tan diversas, que las correspondientes praxis suelen ser diferentes y aun contrarias. El marxismo apenas si pronuncia explícitamente esa palabra que la ve vinculada a la dimensión intimista de la familia y el individuo. Concibe en su solidaridad clasista una forma de amor que reviste características muy propias y que, a juicio de muchos, son inhumanas y alienantes pues incitan a la muerte heroica en bien de la propia clase. El hedonismo o el pragmatismo no pueden menos de enfocar el amor de manera muy diferente, ya que siempre tienen delante al individuo como centro de los intereses. Freud trató de mostrar que un amor universal, como lo reclama el cristianismo, es algo injustificado y sin motivo. Y las formas orientales de amor son también mucho más pasivas en una compasión dolorida ante el sufrimiento de la existencia. Para ciertos existencialistas el amor es un intento vano al que siempre aspira el individuo sin lograrlo.

El amor cristiano sigue el camino de Jesús que llegó a entregar su vida por sus amigos y hasta oró por sus enemigos. No hay duda que su peculiaridad es muy original y que son muchos los que no sólo no tratan de imitarlo, sino que lo rechazan por diferentes motivos. El amor cristiano se fundamenta en la conducta de Jesús, buen samaritano, que pasó por la vida haciendo bien y entregándose de manera especial a los más pobres y angustiados. Es en ese amor donde el Reino comienza a manifestarse y por eso la ley entera se resume en el amor sin fronteras. Repetimos que no se trata de mostrar que es un precepto superior que sólo podrían realizar los cristianos. Se trata de una forma peculiar de concebir la moral que muchos rechazan y distingue con exclusividad a los seguidores de Jesús.

No negamos que se hayan dado en la historia formas de moralidad con cierta semejanza al amor cristiano. Pero aun en muchos de esos casos se ha dado una influencia directa del cristianismo y nunca se han superado las considerables diferencias. Pensemos en la actitud de un Gandhi o en los santos laicos de que nos habla Camus. O en ciertos humanismos modernos que se han tratado de centrar en el amor, a partir de Feuerbach.

Algo semejante podemos decir del talante heroico tan característico de la moral cristiana y tan diverso de concepciones morales eudemonistas, hedonistas o pragmatistas, en el mejor sentido de estos términos. La actitud fundamental de la moral cristiana pasa por la cruz, como camino ineludible en el servicio generoso a los otros. Jesús, el prototipo de nuestra moral, es precisamente el crucificado. Por eso el talante cristiano que se apoya en la libertad que hemos descrito, implica siempre un dar algo de la propia vida por el bien universal de los hermanos. Nada más

extraño para morales como la de Aristóteles, que se dirigen fundamentalmente a la felicidad del sujeto. O al pragmatismo que busca identificar el bien con el propio provecho. O con un sano hedonismo que intenta concebir la moral humana por la senda de la propia dicha. ¿No pueden ser realmente humanas esas formas de moral, a pesar de sus ingentes diferencias con el modo de praxis cristiana? ¿Dónde queda pues la coincidencia del cristianismo con "lo humano"?

Ya aludimos antes también a la pobreza que es una de las actitudes básicas de la moral cristiana. Muy pocos son los sistemas morales que consideren la pobreza como un valor y los que lo hacen suelen ser por motivos muy diversos. Para la praxis cristiana, la pobreza es fundamental. Los pobres tienen como una predisposición para el Evangelio y su praxis. Y los ricos apenas si son capaces de actuar como cristianos. Por eso el Evangelio invita a todos a dejar las riquezas. Y los primeros cristianos y otros en el curso de la historia han dejado sus bienes, para poder vivir más íntimamente el ideal de comunión en todas las cosas. Y no dudamos que esa actitud sea criticable, desde el punto de vista de la razón humana, para muchos sistemas o ideologías morales.

Nos hemos referido a actitudes morales típicas, prescindiendo de la fe misma que también implica de suyo una actitud que influye en la praxis. Pues no hay duda que quien ve el mundo lleno de la presencia de Dios y a su Espíritu presente en la marcha misma de la humanidad no puede actuar de la misma manera que quien siente el mundo vacío o fruto de la casualidad. Marchar hacia Dios en la historia entera es algo que ha de implicar modificaciones importantes a la hora de actuar, ya sea en la esperanza, en la seguridad o en la libertad. Mil rasgos quizás no fácilmente objetivables, pero muy significativos.

Concluimos por tanto que la moral cristiana es específica no en un solo precepto singular, sino en sus actitudes fundamentales. Y que la praxis del cristiano difiere fundamentalmente de la de un budista o un musulmán, de la de un marxista o un hedonista. Más aún, podemos decir que dentro de los mismos cristianos se pueden dar y se dan de hecho actitudes morales muy diversas, a medida que las concepciones antropológicas o gnoseológicas desde las que se interpreta el mensaje, van variando. Baste contraponer el pesimismo de un Agustín o de un Lutero con el optimismo de un Teilhard de Chardin, el rigorismo jansenista con ciertas tendencias más o menos pelagianas.

¿Preceptos Específicos?

Aun cuando no hemos querido insistir en la existencia de preceptos que se puedan considerar como específicos, creemos que hay algunos que se pueden considerar como propios de una moral teísta en general, mientras hay otros que quizás son característicamente cristianos. Como ejemplo de los primeros nos vamos a fijar en la prohibición del suicidio y como ejemplo de los segundos en el amor a los enemigos.

No se puede poner en duda que numerosas corrientes de moral han

visto en el suicidio una forma noble y generosa de poner fin a la propia vida, cuando las circunstancias la han llegado a hacer indeseable. A diferencia de los animales, que han recibido la vida como un *factum* al que se hallan indisolublemente ligados, el hombre tiene el poder de renunciar a su propia vida. Esta autonomía confiere al hombre la posibilidad de una opción moral, en la entrega de la propia vida, que podrá ser noble y heroica cuando se hace por grandes ideales, o podrá ser mezquina, cuando se hace por miedo a la realidad o se deja abandonados a los seres queridos que habrán de pagar las consecuencias de ese abandono. La moralidad del acto dependerá de los móviles y de la forma de entrega de la propia vida.

Ya los antiguos estoicos, que como hemos visto, expresaron una moral que fue considerada como puramente racional, defendieron en la teoría y llevaron a la práctica el suicidio. Y en los tiempos modernos, hombres tan clarividentes como Jaspers, propugnador de una elevada vida moral, han propuesto el suicidio como una forma noble y digna de abandonar la vida que manifiesta la libertad del que opta dejarla en el momento conveniente, sin quedar expuesto a azares insuperables. Se considera, pues, como un acto de valentía, el vencer el miedo instintivo a la muerte y escoger el momento de la ineludible partida. Lo mismo si el suicidio se realiza personalmente que si se pide la aplicación de una eutanasia. Más aún, piensan que en determinadas circunstancias, el suicidio puede llegar a ser una forma heroica de rebelión contra la injusticia, la única que le queda al hombre, como lo hemos podido observar en ejemplos como los de Jan Palach en Praga, o de Bobby Sands en Irlanda del Norte. Y de hecho estos últimos han logrado conmocionar la opinión mundial con su heroísmo generoso.

¿Es posible mostrar que esos ejemplos de suicidio son contrarios a la moralidad humana? Y sin embargo el cristianismo los ha rechazado tradicionalmente hasta hoy. Y es que como señala D. Bonhöffer, "poner fin a su vida sigue siendo, para el que no cree, la extrema posibilidad de dar él mismo de nuevo sentido a la propia existencia, aunque sea precisamente en el momento en que la destruye. Resulta clara, también en este caso, la imposibilidad de juzgar el suicidio en una perspectiva exclusivamente moral. En una ética atea sería perfectamente admisible. El derecho al suicidio se desvanece sólo ante la presencia del Dios vivo"¹⁸. En efecto, para la conciencia religiosa, la vida es un don de Dios que hemos de aceptar y hemos de acoger hasta el momento en el que El nos llame a su presencia. Para el ateo, por el contrario, el suicidio puede significar la opción libre por dejar la existencia, o la acción valerosa de protesta ante la injusticia.

Tenemos así un ejemplo típico que manifiesta la diferencia entre una moral teísta y una atea, en sus mismos contenidos. Y algo semejante podríamos decir del amor a los enemigos, típico de la moral cristiana. No hay duda que su mero enunciado es capaz de suscitar las más agudas críticas de numerosos propugnadores de sistemas morales. Pensamos en

¹⁸ D. Bonhöffer: *Ética*. Barcelona. 1968. pg. 115ss.

concreto en un Marx, o en un Freud. Para ambos, lejos de tratarse de un heroísmo sublime, se trata de una actitud deformada que puede implicar cobardía e irresponsabilidad, o pretensión idealista de querer ganar a todos. Y lo mismo podríamos decir de la mayoría de los sistemas morales, lo mismo hedonistas que eudemonistas, o aun religiosos. Insistimos en que no pretendemos probar que otros sistemas de moral *no puedan* dar una orientación de ese tipo, sino que de hecho no la han dado, o la han condenado abiertamente.

Una Ética Secular Moderna

En la misma línea de lo que hemos venido diciendo, va la pregunta por la posibilidad de una ética puramente secular, independiente de Dios, y capaz de conducir a una praxis genuinamente humana. Si hoy se admite esa posibilidad, es a veces en un sentido parecido al que tradicionalmente se pensó que la moral estoica podía ser la expresión de la moral natural. Algo de esto encontramos en alguna de las respuestas a las cuestiones planteadas por el Secretariado de los No-Creyentes, en la reunión del 7-8 de mayo de 1982, sobre "Ética secular y no creencia"¹⁹. Nos vamos a fijar más especialmente en la del cardenal Evaristo Arns, hecha desde América Latina y su problemática. En el fondo sigue el mismo problema de la peculiaridad de la ética cristiana, pues de la existencia plena de una moral secular, podrá fácilmente deducirse su equiparación con la moral evangélica.

La primera cuestión del cuestionario es una de las más decisivas y dice así: "Un sistema ético secular —sin referencia a un Principio trascendente— ¿es durablemente posible? ¿Se puede fundar la obligación moral sin Dios?". Toda la razón de la pregunta va a medir las posibilidades de un diálogo o de un encuentro entre un sistema ético secular y la moral cristiana.

La respuesta del cardenal Arns a esa cuestión es indudablemente afirmativa. Transcribimos algunas de sus palabras. "La Declaración Universal de los Derechos del Hombre puede ser considerada una proposición típica de un sistema ético secular durablemente posible. Aceptado hace más de veinticinco años, se va haciendo progresivamente una referencia ética digna de respeto. En verdad, pone las bases de una obligación moral sin una referencia explícita a Dios. Y no es menos válida, puesto que pone al hombre el desafío de absolutos casi universalmente aceptados: la fraternidad entre todos los hombres y el respeto de la dignidad de cada persona humana, hombre y mujer. Evidentemente es secularizante en la medida en que parte de acciones concretas entre los hombres y constituye un conjunto de normas que pretenden regirlas, sin una referencia explícita a un principio trascendente. Pero pensamos que la palabra 'secularizante' debe ser tomada siempre más en su sentido positivo, ligado

¹⁹ *Ética secular y no creencia*. Encuesta publicada por la revista *Ateísmo e diálogo* y reproducida en la revista *Encuentro* 80, nn. 21-22 (1983) p. 248ss.

a la dignidad de las acciones del ser humano"²⁰.

Al cardenal brasileño le parece que en la *Declaración de Derechos de las Naciones Unidas* tenemos la expresión de una ética autónoma, de acuerdo a lo que el Vaticano II enseña sobre la autonomía de las realidades terrenas (GS n. 36). Y es en esa misma *Declaración de Derechos* donde le parece encontrar un posible consenso con los no-creyentes para una colaboración concreta y moral en los numerosos problemas sociales que se presentan. Por eso juzga que el problema crucial ante el que nos encontramos no está en la posibilidad de éticas sin referencia a Dios, sino "en la realización práctica de no importa qué ética (acciones verdaderamente humanas) virtualmente abierta a lo trascendente, en lucha permanente contra los "absolutos", en el cuadro concreto e histórico de la vida del ser humano".

Juzgamos que aquí se vuelve de alguna manera a buscar una especie de formulación de la ley natural en la *Declaración de Derechos del Hombre* que vendría a suplantarse a la vieja moral estoica. Estaríamos, por tanto, ante una formulación aceptada casi universalmente por todos los hombres y fundamentalmente coincidente con las grandes morales tradicionales, pues "el Dios de Jesucristo no impone obligaciones morales, sino cuenta más bien con la libertad del hombre, para darle una significación nueva a la luz del amor (caridad)"²¹.

Nosotros, de acuerdo con lo que venimos diciendo, dudamos mucho de que la *Declaración de Derechos de las Naciones Unidas*, o los Pactos internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, o los Derechos Civiles y Políticos constituyan verdaderamente una ética. Juzgamos más bien que se trata de una formulación abstracta y filosófica, a la vez que jurídica, de los derechos de los hombres y de los pueblos, a manera de código. Pues un verdadero sistema ético no puede reducirse a la formulación teórica de unas leyes, sino que comporta siempre además unos principios teóricos en que se apoya y una motivación, cargada de algún tipo de mística, que lo dinamice para la acción. Esa mística podrá ser religiosa, humanista o eudemonista, pero siempre implica un orden de valores vivido y no un mero código de obligaciones.

Y no es que pretendamos restar valor a los principios de las Naciones Unidas. Lo que ponemos en duda es que sea un verdadero sistema ético vivo. Se trata más bien de una legislación ideal (sin eficacia coactiva) que permanece en la letra y que es aceptada y comprendida por cada individuo o cada pueblo, desde su propia religión o actitud ética ante la vida. Estas religiones, ideologías o actitudes éticas suelen ser concretas y vivas, dotadas de sus íntimas motivaciones en cada pueblo, cultura o Iglesia o aun en cada individuo. Lo que hacen las Naciones Unidas es un catálogo de normas que trata de conciliar en forma abstracta las aspiraciones morales de los demás sistemas vivos²².

²⁰ Paulo Evaristo, card. Arns: *Respuestas al cuestionario sobre "Ética secular y no-creencia*, en *Ateísmo e diálogo* 17 (1982) p. 133.

²¹ Lug. cit.

²² *Declaración universal de los Derechos Humanos*, en *Los Derechos Humanos en Latinoamérica*. Lima. 1980. pg. 196.

La limitación de esas normas abstractas, en cuanto a llegar a ser un sistema ético viviente, la vemos en el hecho de que son igualmente aceptadas por capitalistas y marxistas, por cristianos y musulmanes, por ateos y religiosos, por estoicos y pragmatistas, por hedonistas y kantianos. Quizás se nos responda que ahí precisamente está su grandeza en ese su alcance universal. Y podemos conceder que ésa es su grandeza teórica e indicativa, pero no vital y dinamizadora, como ha de ser una ética viva y actuante. ¿Pueden ser verdaderamente eficaces unas normas que propugnan la libertad y que son igualmente aceptadas por marxistas y liberales, por cristianos y hedonistas? ¿Cabe una coincidencia durable y consistente entre esas religiones e ideologías, por más que concuerden en normas abstractas e imprecisas? Lo que firman con igual entusiasmo liberales y socialistas, cristianos y pragmatistas, ¿no se reduce inexorablemente a una falta de compromiso real que implique una determinada praxis?

Además esas normas ideales, aunque pretenden ser universalmente válidas, no pueden menos de contener determinados presupuestos que no son universales, aun en ese mismo campo de la más plena abstracción. La prueba la podemos encontrar en algunas sencillas constataciones. En efecto, si nos atenemos a la letra de las normas de las Naciones Unidas, no hay duda que son las naciones capitalistas y más poderosas las que cumplen más a la letra los artículos relativos a los derechos humanos. Y sin embargo nadie pondrá en duda que son esos países los que ejercen un dominio más opresor sobre el resto del mundo, a través de su control de la técnica y de la regulación de los precios en el mercado mundial. ¿Puede ser válida esa norma de moralidad que absuelve a los países poderosos y condena a los más subdesarrollados, porque no logran mantener el orden, en medio de la pobreza, sin un cierto control policial de la población? ¿No revelan esas normas que están hechas en los países dominantes que se muestran así como modelos para los demás a los que dominan?

Y de la misma manera no podemos dudar que son las ideas de los países capitalistas las que predominan en las normas de las Naciones Unidas. ¿No es patente que, de acuerdo a sus artículos, son los países socialistas los que quedan más desprestigiados, mientras los capitalistas parecen observar plenamente el tenor de todas las normas? Y sin embargo en el orden real de las aspiraciones populares, ¿no es cierto que algunos países socialistas pueden presentar realizaciones más plenas, a pesar de limitar algunas de las libertades individuales, tan sagradas para el documento de la ONU? No hay duda que una formulación hecha con predominancia de los países socialistas hubiera hecho afirmaciones muy diversas.

Concluimos, pues, que una Declaración que comienza por proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los hombres sin precisar el alcance concreto y los caminos de realización de esos ideales no pasa de ser una expresión jurídica ideal y abstracta. La igualdad entre los hombres ¿no corre el riesgo de aparecer como un ideal quimérico, mientras los pueblos que controlan el poder y la técnica son los que se sienten más justificados en ese código? Y por otra parte, ¿podrán los países que se debaten en la miseria dar trabajo bien remunerado a todos sus habi-

tantes, medios de vida digna y libertad individual a todos sus ciudadanos?

Pensamos que el cardenal Arns habla desde una situación muy concreta, la del Brasil, en una etapa de sumisión por una dictadura militar. Para él el consenso entre creyentes y no creyentes brota de "una percepción común profética que denuncia todo lo que es inicuo y opresivo y anuncia un nuevo orden basado sobre la justicia y la solidaridad"²³. Quizás en países sometidos a una represión dictatorial, las formulaciones abstractas de las Naciones Unidas pueden constituir una base de consenso para todos los que buscan un cambio desde las más diferentes opciones religiosas o ideológicas. Pues las normas abstractas van claramente contra esa dictadura. Y en ese sentido creemos también que puede generarse una verdadera mística dinamizadora que encienda los ánimos y los coaligue en la empresa común, en torno a los derechos humanos.

Pero creemos que esa situación no es la más general ni la más duradera. Podríamos compararla al caso de una guerra contra un enemigo exterior que es capaz de unir a todos los ciudadanos aun de concepciones más opuestas. Y hace surgir una mística de colaboración y defensa mutua. Pero una vez que pasa la guerra, o cae la dictadura, vuelven a surgir los verdaderos sistemas morales vivos con sus discrepancias y sus enfrentamientos, sin que la tenue mística de los derechos humanos sea capaz de sobrevivir, si no es en escasas minorías. Y es entonces cuando las morales auténticamente enraizadas en la religión o en la ideología logran movilizar a las mayorías y hacerlas contribuir al esfuerzo de la reconstrucción.

En ese sentido juzgamos que iba la pregunta del Secretariado de los no-creyentes, sobre la verdadera capacidad de permanencia de algunos de los sistemas éticos seculares. Y juzgamos en concreto que el de los derechos humanos es más bien poco durable, al menos para grandes grupos.

La Ética Liberadora

También para las corrientes de la teología de la liberación el problema de la ética cristiana y su peculiaridad posee una gran importancia. Y la razón es evidente. Uno de los problemas básicos en estas tendencias es el de la colaboración de los cristianos en la praxis revolucionaria. Toda concepción de una ética cristiana específica puede significar un obstáculo a la hora de la colaboración en la lucha de clases, o en las condiciones de un régimen socialista que pueda reprimir muchos de los derechos individuales, con miras a un bien más general.

Por eso no podemos decir que la corriente más vinculada al análisis marxista, dentro de la teología de la liberación, propende a una visión secularizadora lo mismo de la moral que del dogma. Tiende a acercarse al mundo y busca formas de pensamiento y de acción cristiana que puedan integrarse en la revolución que se está llevando a cabo en América Latina, bajo la conducción de dirigentes no-cristianos. En este sentido, nos dice

²³ Lug. cit. pg. 134.

G. Gutiérrez que "el hombre latinoamericano al participar en su propia liberación toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además en la lucha revolucionaria se libera, de una manera u otra, del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden"²⁴. En ese mismo sentido, "la secularización plantea un serio desafío a la comunidad cristiana que deberá en adelante celebrar su fe en un mundo *no religioso*, que la fe misma ha contribuido a promover. La redefinición de la formulación de su fe, de su inserción en la dinámica histórica, de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su culto, se hace cada vez más urgente". Y por eso ensalza la secularización que "favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano"²⁵.

Se trata, por tanto, de alcanzar una vida más humana, en toda la abstracción del término, como en los casos anteriores. Pero lo humano no se va a buscar ahora en la línea de las formulaciones abstractas de las Naciones Unidas. Se va a acudir a una fuente concreta y segura que son las ciencias sociales. Allí se nos va a mostrar lo que es y lo que debe ser la verdadera praxis del hombre y por consiguiente también del cristiano. Por eso hay que apartarse de la praxis tradicional de la Iglesia "mayoritariamente ligada al orden social que se vive en América Latina". La nueva praxis de los cristianos deberá ir orientada por las ciencias sociales, aunque precisamente por las de inspiración marxista. "De allí que se hable de revolución social y no de reforma, de liberación y no de desarrollismo, de socialismo y no de modernizaciones del sistema imperante"²⁶. Las ciencias sociales burguesas quedan sin más descalificadas.

La única praxis verdaderamente humana y por tanto la que han de aceptar los cristianos es la que tiene esta meta: "Sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa". Por eso esa praxis ha de ser fundamentalmente política ya que el hombre moderno se ha hecho adulto y accede a lo político "como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana"²⁷. La política absorbe y subordina a la ética. La dimensión más sectorial de lo político se hace englobante y meta de la vida entera.

En forma mucho más radical, los cristianos por el socialismo ponen de relieve que "la praxis junto al proletariado destruye en los cristianos bloqueos ético-afectivos para comprometerse en la lucha de clases". Por eso reconocen "en el proletariado nacional y continental la vanguardia del proceso de liberación". Por eso se trata de "caminar juntos (cristianos

²⁴ G. Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima. 1971. pg. 89.

²⁵ Lug. cit. pgs. 87 y 888.

²⁶ G. Gutiérrez: *La fuerza histórica de los pobres*. Lima. 1979. pg. 80.

²⁷ Lug. cit. pg. 83.

y marxistas) en una acción política común hacia un proyecto histórico de liberación". De esa manera los cristianos descubren "la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político"²⁸. Es el descubrimiento del único camino humano que conduce a la plena liberación.

El único camino para esa tan estrecha colaboración es que no haya mandamientos ni preceptos peculiares de los cristianos, es decir, la supresión de los bloqueos ético-afectivos. Al ser única la vía práctica de acción, el cristiano podrá dejarse conducir por los marxistas sin preocupaciones éticas de ninguna clase. La negación de la singularidad de la praxis cristiana conduce aquí al reconocimiento de la soberana singularidad de la ética y política marxistas.

Los Móviles de una Ética Eficaz

Venimos ahora a un problema que ha sido siempre esencial en la ética y es el de la eficacia de los móviles que la sustentan. Pues la exposición de metas ideales y de códigos de igualdad y de fraternidad es muy fácil. Lo verdaderamente arduo es encontrar las fuerzas morales capaces de vencer los egoísmos interesados y las ansias de poder y de riqueza, a costa de otros. Es evidente que una moral que busque el bien común y no se reduzca a un individualismo estrecho, ha de buscar energías capaces de motivar el sacrificio. Y la experiencia nos muestra que esas normas que han de vencer pasiones muy arraigadas en la esencia humana han de tener un carácter absoluto. De lo contrario son fácilmente descuidadas ante el interés individual.

H. Küng nos lo expresa claramente en estas palabras: "La ética —y en este caso Kant tiene razón— ha de buscar un imperativo incondicionado, no simplemente un 'deberías', sino un 'debes' absoluto". Y cita a F. Böckle que completa la sentencia con su dimensión contraria: "Por principio, un humanismo inmanente lleva lógicamente a un imperativo hipotético"²⁹. Esta es la razón por la que las grandes escuelas éticas vivas de la historia han sido las religiones, en comunicación con Dios. Y eso explica que muchas de las modernas éticas seculares sean relativas y conduzcan a un pragmatismo de lo más inmoral.

Por eso no podemos estar de acuerdo con Arns, cuando nos dice que el problema crucial no se encuentra en el establecimiento "de la obligación moral en Dios", sino "en la realización de no importa qué ética (acciones verdaderamente humanas) virtualmente abierta a lo trascendente". Si se tratara meramente de exponer las normas éticas ideales, podríamos estar de acuerdo. Pero cuando se trata de una praxis eficaz y vencedora de los ingentes egoísmos, estamos convencidos de que muchas de esas éticas seculares carecen de una motivación suficiente como para conducir

²⁸ *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*. Santiago de Chile. 1972. En Fierro-Mate: *Cristianos por el socialismo*, pg. 283ss.

²⁹ H. Küng: *Ser cristiano*, pg. 678.

a una vida moral. Y en concreto la ética del *Código de Derechos de las Naciones Unidas* nos parece algo frío y abstracto, que sólo en situaciones muy particulares, como antes señalamos, es capaz de generar una mística movilizadora.

El cardenal Arns teme los peligros de toda absolutización de los valores humanos entre los que señala la propiedad privada, el Estado y aun la religión reducida a una posesión privada del absoluto. No dudamos que ese peligro es real y que la historia entera nos muestra los terribles efectos de semejantes divinizaciónes de lo humano. Pero juzgamos que la solución no puede estar en una mera prescindencia de esa dimensión, como parece mostrarse en las normas abstractas de las Naciones Unidas. Sino que la solución cristiana está en la fundamentación de la moral en el verdadero Dios que es mayor que todo lo humano y de quien puede venir el amor, capaz de superar los egoísmos y agresividades.

Estamos convencidos de que la verdadera moral ha de afianzarse en lo absoluto. Por eso los movimientos más dinámicos y transformadores de la historia han sido las religiones y las ideologías apasionadas. En ellas se han dado frecuentemente abusos de absolutización de las personas y de los medios que han sido lastimosos. Pero la solución está en orientar hacia el único absoluto verdadero que es el que funda la verdadera moral, relativizando todo lo demás en relación con él. Si por temor a las deformaciones de lo absoluto tratáramos de prescindir de él, eliminaríamos una verdadera moral que supone siempre la dependencia del individuo de normas o ideales superiores, de alguna manera absolutos.

Podemos aceptar con gusto la tarea que señala Arns de luchar contra los falsos absolutos que conducen a los más horribles crímenes. Pero esa no puede ser la principal tarea de la ética que ha de sembrar en los corazones humanos la fuerza absoluta del bien y el rechazo absoluto del mal. Y cuanto se trate de gentes más sencillas y populares más inevitable será que su concepción del absoluto sea más simple y expuesta a algunas desviaciones. Pero eso es de alguna manera inevitable, pues las formulaciones filosóficas y puras se suelen quedar en el campo de lo teórico y necesitan de símbolos concretos y dinamizadores para influir activamente en los corazones de las mayorías.

Por eso mismo juzgamos que exige una distinción, la formulación de Arns de que el hecho fundamental y liberador de la Iglesia moderna sea su secularización. Si realmente, como parece indicarlo el contexto, se entiende en el sentido de que la Iglesia debe "luchar en 'el siglo', por la solución de los problemas del hombre sobre la tierra"³⁰, podemos estar plenamente de acuerdo. Pero si como lo indica la palabra misma, y se deja sentir en otras frases de su respuesta, busca una moral más secular y menos ligada a lo absoluto, en la línea de lo que nos proponen los artículos de las Naciones Unidas, no podemos sino mostrar nuestro desacuerdo. Su misma formulación de que el Dios de Jesucristo "no impone obligaciones morales" nos parece de lo más ambiguo y contrario al tenor más obvio de la mayor parte de la Biblia.

³⁰ Lug. cit. pg. 134.

Si en otras cosas la moral cristiana es singular, lo es también en lo que respecta a su motivación. No es ni eudaimonista, ni hedonista, ni pragmatista, ni kantiana. Cree en Dios como la fuerza viva y amorosa que arrastra a un sacrificio esencial para el amor verdadero. Y encuentra en esa comunicación de Dios la energía dinamizadora y dadora de sentido del sacrificio y de sus ingentes logros, aunque no siempre éstos sean patentes. Para la mayoría de las morales secularizadas tal motivación resulta meramente mítica e irracional. Pero, como hemos dicho y lo vamos a volver a ver, el gravísimo y fundamental problema de todas las morales ha sido siempre el de su eficacia para vencer los egoísmos humanos y orientar la acción humana hacia un bien más amplio y creador.

El Moderno Pragmatismo

Y juzgamos que la importancia de la vivencia del absoluto en la moral es tanto más importante, cuanto las modernas tendencias dominantes y difundidas por los medios de comunicación arrastran hacia formas fáciles de moral hedonista y pragmática. Y cada día podemos sentir en nuestra sociedad las terribles consecuencias de esas ideas que se acogen fácilmente porque vienen a fomentar las tendencias naturales y egoístas.

Si el peligro de los absolutismos y de las ideologías totalizadoras ha dominado durante mucho tiempo y hemos sentido sus efectos destructores, creemos que hoy se puede diagnosticar una corriente más poderosa e influyente que va en la dirección contraria, pues tiende a la desacralización de todos los valores. Ni la familia, ni la patria, ni la clase, ni la religión tienen ya sentido absoluto. Todo empieza a medirse con criterio pragmatista y utilitario. La moral se centra en el individuo y en sus intereses, dentro de las normas legales que tampoco tienen valor absoluto.

El pluralismo moderno, las encuestas de opinión, los medios de comunicación que relativizan todo, al criticarlo y ensalzarlo todo sin medida, contribuyen a esa relativización creciente. Los obispos de Canadá nos describen una situación que juzgamos está llegando también hasta nosotros y que tiene consecuencias deplorables. "Una de las características de la ética secular es ser dependiente de la cultura ambiental, de los valores o modas del momento, de la norma de las mayorías. De manera más o menos confesada, se acepta el 'todo el mundo lo hace, luego hazlo tú'. Las encuestas juegan un papel importante en la evolución de las mentalidades. Esta ética secular regula en gran medida los comportamientos en materia de vida sexual y conyugal, en el dominio del respeto a la vida: aborto, ligadura de trompas, vasectomía, contracepción. El mundo médico está más marcado por los valores seculares que por los que se dicen cristianos. Regula también el dominio del trabajo: una nueva 'justicia', una nueva 'solidaridad', nuevos 'derechos' se expresan en el mundo sindical. Y lo mismo en el dominio político: los legisladores parecen más cuidadosos de responder a las necesidades de una sociedad de consumo o a las necesidades de la economía que ha de hacer leyes de carácter educativo"³¹.

³¹ Comisión episcopal para los no-creyentes, de Canadá: *Respuestas a la encuesta del Secretariado para los no-creyentes, en Ateísmo e diálogo*, lug. cit. pg. 139.

La nueva cultura dominante que se impone insensiblemente en todos los países y que es cada vez más explosivamente difundida por los medios de comunicación, pretende apoyarse en la ciencia y en la técnica y confunde con mucha frecuencia lo que se puede hacer con lo que es lícito hacer. Basta que la medicina o la técnica posibiliten una acción, para que se dé por descontado que se puede y hasta se debe hacer, sin miramiento moral alguno. De esa manera las normas que imperan en la vida social se van haciendo más pragmáticas y la lucha entre los egoísmos individuales más dura. Y no es que propugne un abierto amoralismo. Se comienza por reducir lo ético a lo jurídico, a las normas que comportan una sanción. Y como la fuerza de los deseos individuales se incentiva por todos los medios, se incrementan también los esfuerzos por evadir la fuerza de la ley.

En algunos casos se trata de hedonismos o pragmatismos con cierto carácter moral, pues propugnan el placer o la utilidad, dentro de un marco de respeto por los derechos ajenos. Pero de nuevo ese enfoque individualista lleva con facilidad a la mera consideración de los propios intereses, al margen de los demás. Pues ese respeto a los otros exige de grandes sacrificios y falta de ordinario la motivación que pueda sustentarlos. Como todo se relativiza, acaba subsistiendo como único valor definitivo el del propio interés y el de los amigos más queridos. De esa manera la sociedad se amoraliza y se convierte en el campo de competencia sucia entre los intereses egoístas de los ciudadanos. Y al faltar los principios morales, también los encargados de vigilar la observancia de las leyes dejan de cumplir su misión y todo queda en manos del poder y de la astucia.

En este proceso de amoralización, creemos que nuestros países del Tercer Mundo están en vanguardia. Y la razón es que ese mundo innovador de la técnica que envuelve nuevas formas de comportamiento nos viene de fuera con el prestigio del progreso y la aureola del poder. No hay normas morales que puedan competir con esos nuevos modos de obrar que cuentan además con la complicidad de la naturaleza, ya que las nuevas normas van en la dirección de lo útil y lo práctico. Las normas tradicionales de moral se resquebrajan como realidades pertenecientes a un pasado que se supera tanto más gozosamente, cuanto se hace en nombre de la técnica y de la comodidad.

De esa manera nuestro subdesarrollo técnico va generando un subdesarrollo moral que une la dependencia de los países dominadores con una actitud fácil de permisividad y hedonismo. Y esa actitud que puede resultar más natural en países ricos que tratan de gozar de las riquezas logradas durante largos años de esfuerzos, resulta contraproducente en países como los nuestros donde todo está por hacer y donde hace falta un esfuerzo ingente en la población para desafiar nuestras condiciones deprimidas. El resultado es que los medios modernos no pueden bastar a todos y son acaparados por pequeños grupos egoístas y sin preocupaciones morales, aumentando de esa manera el malestar y la injusticia de nuestros pueblos.

No dudamos que la influencia de este moderno hedonismo y prag-

matismo individualista se está haciendo cada día mayor y se antepone a las concepciones religiosas o ideológicas en las que primaba la dimensión del absoluto. Por eso la pervivencia de la moral cristiana, como la de cualquier otro sistema, ha de ir en la línea de una autoafirmación de su propia naturaleza y peculiaridad y no en la de su nivelación con la moral en general que acaba siendo luego otra moral particularista y sometida a intuiciones y jerarquías de valores diversas.

Conclusión.

Nos hemos planteado el problema de la secularización de la moral, desde diferentes puntos de vista. Nos hemos encontrado con tendencias propensas a identificar la moral cristiana, en cuanto a sus contenidos, con una moral natural que se identificaba más o menos concientemente con la de la filosofía estoica, con la de los derechos humanos de las Naciones Unidas, o con la de las ciencias sociales marxistas. Hemos reconocido el sano intento de buscar una colaboración más estrecha con las diferentes corrientes, a base de eliminar contenidos específicamente cristianos en lo moral.

Pero nos hemos declarado contra esas tendencias que no creemos que ayuden a una verdadera colaboración con otros grupos humanistas, sino que más bien pueden llevar a diluir la auténtica vivencia moral cristiana. Insistimos en que reducir la vida moral al mundo interior de las motivaciones, manteniendo una praxis idéntica con los demás hombres, significaba una mutilación de la vida cristiana que con la especificidad de sus motivaciones ha de tener también acciones específicas propias. Y además añadimos que no es ese el camino de la auténtica colaboración: la búsqueda de un común denominador racional de todos los diferentes sistemas. Por ahí no se llega a la colaboración eficaz, sino a un posible entendimiento teórico sin consecuencias en la vida real. El único medio para la colaboración está en el reconocimiento de las peculiaridades de los demás y en el esfuerzo de integración de todos los que viven su propia vida moral con sus convicciones y sus preceptos singulares. Pretender acomodar el contenido de la moral cristiana y tratar de reducirla a "lo humano", ya señalamos que nada significa, pues luego se suele hacer pasar por lo humano otra concepción filosófica limitada a otra antropología, o un nuevo sistema de valores.

El cristianismo es ante todo encuentro con Cristo. Pero si ese encuentro lleva a una praxis idéntica con la de otros sistemas morales, con razón nos podemos preguntar sobre el significado de tal encuentro. Y si el encuentro afecta la vida entera, habrá de mostrarse en una forma peculiar de obrar que no será la humana en abstracto, sino una forma humana muy concreta y muy diversa de otras. Y esa repercusión moral en la vida es hoy nota muy especialmente requerida de nuestro cristianismo real y eficiente.

En todo esfuerzo secularizador hay un sano intento de conformar la fe con la razón y con lo humano, para evitar diferencias irracionales. Pero a la vez puede ir mezclado un cierto complejo de inferioridad que teme destacar lo característico y lo propio. Ejemplo nos dan los marxistas al proclamar que su moral se concentra en la lucha de clases y su eficacia. Proclamar la primacía del amor cristiano es apartarse mucho de "lo humano" en abstracto. Y urge hoy una profundización de nuestro ser cristiano con todas sus consecuencias en la praxis.