

Autonomía

moral



José Manuel Caamaño López

Autonomía moral

*El ser y la identidad
de la Teología Moral*



AOS MEUS PAIS, MANUEL E MARÍA,
E AO MEU IRMÁN JOAQUÍN

© SAN PABLO 2013 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723
E-mail: secretaria.edit@sanpablo.es - www.sanpablo.es

© Universidad Pontificia Comillas 2013
ISBN: 978-84-8468-479-4

© José Manuel Caamaño López 2013

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid
Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050
E-mail: ventas@sanpablo.es
ISBN: 978-84-285-3694-3
Depósito legal: M. XX.XXX-2010
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)
Printed in Spain. Impreso en España

Sumario

Sumario	7
Agradecimientos	13
Siglas y abreviaturas	15
Obras colectivas	15
Documentos del Magisterio de la Iglesia.....	16
Otras siglas y abreviaturas.....	18
Prólogo (por Julio L. Martínez, SJ)	19
Introducción	23
1. Observación preliminar	23
2. La autonomía moral y las condiciones de la existencia	24
3. La intención básica de la presente obra.....	28
4. El plan de la obra.....	29
5. La comprensión de la autonomía moral.....	31
6. Última anotación preliminar.....	40
1. Autonomía moral, secularización e inmanencia	
1. Introducción	43
2. El giro antropológico: consideraciones generales.....	45
A. SECULARIZACIÓN Y AUTONOMÍA	
1. Perspectiva general en torno a la secularización.....	47
2. La secularización y sus derivaciones radicales	54

	<i>Págs.</i>		<i>Págs.</i>
3. El problema de las teorías de la secularización.....	62	3. La crítica del Magisterio al argumento de la autonomía.....	332
4. La Teología en el contexto de la secularización.....	69	4. El argumento de la autonomía moral y la relación con Dios ..	339
B. INMANENCIA, SUBJETIVIDAD Y AUTONOMÍA			
1. Secularización e inmanencia: anotaciones generales	71	5. La autonomía moral cristiana y la Teología moral	342
2. Principio de inmanencia y nuevo carácter onto-teológico.....	75	6. Los presupuestos teológicos de la autonomía moral	350
3. Descartes y Kant: la obertura de la comprensión moderna de la autonomía	76	7. La autonomía moral como <i>teonomía</i> : la aportación de Paul Tillich	374
4. Algunas derivaciones de la filosofía moderna en la compren- sión de la autonomía moral.....	147	8. La relación entre fe y moral desde la óptica de la autonomía..	382
5. Conclusión: secularización, inmanencia y autonomía moral ...	170	9. Autonomía moral, elección, actos y normas	387
2. Autonomía moral y Teonomía. Los problemas de la auto- nomía en la Teología moral.....	177	10. Conclusión general: autonomía moral y santidad.....	396
1. Introducción	177	Conclusión. El ser y la indentidad de la Teología moral.....	401
2. El frente abierto por el Concilio Vaticano II	179	1. Teología moral y existencia humana	401
3. La autonomía moral en la obra de Josef Fuchs	189	2. La autonomía moral y la identidad cristiana.....	406
4. La autonomía moral en la obra de Alfons Auer.....	208	3. Conclusión final.....	413
5. La aportación de Böckle a la autonomía moral.....	215	Bibliografía	415
6. Matices posteriores a la moral autónoma.....	221	Índice general	449
7. Conclusiones a la moral autónoma: autonomía y libertad de elección	232		
8. Las reacciones a la moral autónoma desde la ética de la fe	236		
9. La autonomía moral en la encíclica <i>Veritatis Splendor</i>	299		
10. Visión general del debate sobre la autonomía moral	325		
3. La autonomía moral del cristiano y el ser de la Teología moral	329		
1. Introducción	329		
2. La posición del Magisterio Católico ante la problemática del argumento de la autonomía en la toma de decisiones	330		

“NO ES TODAVÍA LIBRE EL QUE SÓLO PUEDE
ELEGIR ENTRE UN DESEO U OTRO.

Libre es aquel que se ha identificado
con su propia esencia.

En él se identifican esencia,
voluntad y comportamiento”

(JOSEPH RATZINGER)

“EN ÉL VIVIMOS, NOS MOVEMOS Y EXISTIMOS”

(HECH 17, 28)

“ÉL HIZO AL HOMBRE DESDE EL PRINCIPIO
Y lo dejó en manos de su albedrío”

(ECO 15, 14)

Agradecimientos

La presente obra es el fruto de varios años de trabajo que no hubiera sido posible sin el acompañamiento, la ayuda y la comprensión de muchas personas que aquí me resultaría imposible de nombrar. Entre ellas la primera palabra de agradecimiento se la debo a mis padres Manuel y María, que han sido una motivación constante y me han ofrecido su ayuda en todo cuanto he necesitado. También mi hermano Joaquín, Silvia y Adrián han sido un apoyo durante este tiempo.

A los profesores del Instituto Superior de Pastoral José Luis Corzo, Antonio Ávila, José Luis Segovia y Juan Pablo García-Maestro quiero agradecerles el ánimo que siempre me han dado.

A la Universidad Pontificia Comillas nunca podré agradecerle lo suficiente todo lo que me ha ayudado, tanto en mis años de estudiante como ahora de profesor. De manera especial me siento en deuda con la Facultad de Teología, con todos sus profesores y con sus últimos decanos, los profesores Santiago Madrigal y Gabino Uríbarri. También a los compañeros del Departamento de Teología moral y a su director el prof. Pascual Cebollada les agradezco su afecto. El personal de biblioteca y las secretarías Ana y Elena siempre han sido muy atentos con mis peticiones.

No puedo dejar de mencionar las sugerencias que para este trabajo me brindaron los profesores Luis González-Carvajal, Javier de la Torre, João Duque y Francesc Torralba, y que han contribuido a mejorar el primer original.

Por último quisiera agradecer el apoyo que me han dado

algunos de mis amigos como Rubén Aramburu, Xosé Manuel Pensado, Pedro Castelao y David Álvarez. Una palabra especial se la debo a Paula, que ha sido un apoyo constante durante este tiempo con su generosa entrega y su comprensión.

Y mi última palabra es para el prof. Julio L. Martínez, SJ. A él le debo su orientación en mis años de formación y la ayuda en la elaboración de esta obra. No sé si sin él la hubiera podido finalizar. De lo que sí estoy seguro es de que con su ayuda y buen consejo todo ha sido más fácil y que gran parte de la misma se la debo a él.

Siglas y abreviaturas

Obras colectivas¹

- *AAS: Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale.* Roma 1, 1909-26 (=2.Ser.1) 1934-51 (3.Ser.1) 1959-61 (=3.Ser.11) 1969 62, 1970-.
- *ASS: Acta Sanctae Sedis.* Roma 6, 1870-41, 1908.
- *CFET: M. VIDAL (dir.), Conceptos fundamentales de ética teológica,* Trotta, Madrid 1992.
- *CFT: H. FRIES (dir.), Conceptos fundamentales de la Teología,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979.
- *DTF: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dirs.), Diccionario de Teología fundamental,* Paulinas (adaptación de la edición española a cargo de S. Pié-Ninot), Madrid 1992.
- *DTI: L. PACOMIO ET AL., Diccionario Teológico Interdisciplinar,* 4 vols., Sígueme, Salamanca 1982-83.
- *DZH: H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (eds.), El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona 1999.
- *HWP: J. RITTER (ed.), Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. I, Schwabe & Co, Basel 1971.

¹ Citados generalmente según S. M. SCHWERTNER, *LATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1992. Se cita de forma distinta DZH. Evidentemente añadimos también las que no aparecen recogidas en el *LATG²*.

- *LThK*: M. BUCHBERGER – W. KASPER (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vols., Herder, Freiburg 1993-2001.
- *MySal*: J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1977-1984.
- *NDP*: C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002.
- *NDT*: G. BARBAGLIO – S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1982.
- *NDTB*: P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990.
- *NDTM*: F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas (adaptación de la edición española a cargo de M. Vidal), Madrid 1992.
- *SM*: K. RAHNER ET AL., *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1978.
- *TRE*: G. MÜLLER – H. BALZ – G. KRAUSE (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 5, Walter de Gruyter, Berlín 1977.

Documentos del Magisterio de la Iglesia

- *AA*: CONCILIO VATICANO II, Decreto “*Apostolicam actuositatem*” sobre el apostolado de los laicos, 15 de noviembre de 1965, *AAS* 58 (1966) 837-864.
- *CIV*: BENEDICTO XVI, Encíclica “*Caritas in veritate*” sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 de junio de 2009, *AAS* 101 (2009/8) 641-709.
- *DF*: CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática “*Dei filius*” sobre la fe católica, 24 de abril de 1970, *ASS* 5 (1869/1870) 481-493.
- *DH*: CONCILIO VATICANO II, Declaración “*Dignitatis*

- *humanae*” sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre de 1965, *AAS* 58 (1966) 929-946.
- *DV*: CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática “*Dei verbum*” sobre la divina revelación, 18 de noviembre de 1965, *AAS* 58 (1966) 817-835.
- *EV*: JUAN PABLO II, Encíclica “*Evangelium vitae*” sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, 25 de marzo de 1995, *AAS* 87 (1995) 401-522.
- *GS*: CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral “*Gaudium et spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual, 7 de diciembre de 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1120.
- *HV*: PABLO VI, Encíclica “*Humanae vitae*” sobre la regulación de la natalidad, 25 de julio de 1968, *AAS* 60 (1968) 481-503.
- *ID*: LEÓN XIII, Encíclica “*Inmortale Dei*” sobre la constitución cristiana del Estado, 1 de noviembre de 1885, *ASS* 18 (1885) 161-180.
- *LP*: LEÓN XIII, Encíclica “*Libertas praestantissimum*” sobre la libertad y el liberalismo, 20 de junio de 1888, *ASS* 20 (1887/1888) 893-613.
- *OT*: CONCILIO VATICANO II, Decreto “*Optatam totius*” sobre la formación sacerdotal, 28 de octubre de 1965, *AAS* 58 (1966) 713-727.
- *PT*: JUAN XXIII, Encíclica “*Pacem in terris*” sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, 11 de abril de 1963, *AAS* 55 (1963) 257-304.
- *RN*: LEÓN XIII, Encíclica “*Rerum novarum*” sobre la situación de los obreros, 15 de mayo de 1891, *ASS* 23 (1890/1891) 641-670.
- *SD*: JUAN PABLO II, Carta apostólica “*Salvifici Doloris*” sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, 11 de febrero de 1984, *AAS* 76 (1984) 201-250.

- *VS*: JUAN PABLO II, *Encíclica “Veritatis splendor” sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia*, 6 de agosto de 1993, *AAS* 85 (1993) 1133-1228.

Prólogo

(Por Julio L. Martínez, SJ)

Otras siglas y abreviaturas

- AAVV: Varios autores
- CDF: Congregación para la Doctrina de la Fe
- CEE: Conferencia Episcopal Española
- CTI: Comisión Teológica Internacional
- CVI: Concilio Vaticano I
- CVII: Concilio Vaticano II
- PCB: Pontificia Comisión Bíblica

En este libro de *moral fundamental* José Manuel Caamaño disecciona como si se tratase de un experto cirujano las deformaciones que se han hecho y hacen de la autonomía moral a partir de la bioética contemporánea, cuyos debates conoce muy bien gracias a cientos de horas de lecturas y de diálogos con los mejores autores españoles y extranjeros. Con notable capacidad crítica y autocrítica respecto de su propia comunidad científica de la Teología moral católica muestra cómo la gran mayoría de los teólogos moralistas postconciliares se han dejado llevar por simplificaciones de las ideas filosóficas modernas. Lo hace sin descalificaciones, con el sentimiento de quien aprecia a sus mayores por lo mucho que han hecho, aunque al tiempo sabe decirles ya se ha andado mucho trecho fuera del camino de un diálogo bien dispuesto entre la Teología moral y la filosofía moral.

En relación con el estudio de la autonomía moderna nos introduce de lleno, con maestría y buen tino, en las obras de Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach o Nietzsche; cierto que de los dos primeros es de quienes el lector va a aprender más cosas y más interesantes. Al gran maestro francés, formado en el Colegio de La Fleche de la Compañía de Jesús, la necesidad de autoafirmación le llevó a la autonomía del autocerzoramiento, que, en principio, aparecía como completamente independiente del ser o no ser de Dios. Sólo en un segundo momento de su pensamiento se ve obligado Descartes a reintroducir la idea de Dios como garante de que no hay engaño en la certeza del sujeto mismo, como validación

de la realidad entrañada en el “*Cogito ergo sum*”. De ese modo y tal como espléndidamente explicó el Cardenal Kasper: mientras que en Tomás de Aquino, el movimiento parte de Dios y retorna a Dios pasando por la mediación del hombre; en Descartes, el movimiento arranca del hombre y retorna al hombre a través del puente que traza la idea de Dios. Es la entrada en escena del paradigma moderno de la subjetividad.

Kant es quien tuvo que hacer frente a las consecuencias éticas de este cambio de paradigma. Y lo hizo trazando nuevas fronteras entre lo ético y lo teológico. El problema teológico de la moral autónoma de Kant no es tanto como a veces se dice el subjetivismo (muy lejano a la pretensión del filósofo de Königsberg), sino el de que la subjetividad, es decir, la autofundamentación autónoma de la moral en la libertad del hombre excluiría o podría excluir una fundamentación teónoma. Kant da un paso más que Descartes: ya no necesita a la idea Dios como fundamento de la certeza de sí mismo que tiene el sujeto moral, sino que lo necesita para llenar de horizonte que garantice la armonía del orden de lo moral con el orden natural. La cuestión capital es aquí si podemos dar por buena una lectura de Kant en que la autonomía se cierra a la teonomía o si las cosas no son tan sencillas.

Pues bien, esa interpretación de la relación entre ética y teología que yo me atrevería a llamar “canónica” de Kant es vista en el presente libro desde una visión más matizada y honda –la hondura de la moral en el seno de la santidad– y en cierto modo problematizada. Digo “problematizada”, pero esta misma palabra debe ser matizada. No se trata tanto de que esa interpretación no sea correcta, sino que las que son claramente incorrectas y distorsionantes son las implicaciones y aplicaciones que desde ella frecuentemente se extraen. Cuando desde ella se sacan conclusiones como la de la nítida ruptura de la autonomía humana con la profundidad teónoma, o como la de una interpretación de la historia humana totalmente ajena a la historia de la salvación,

o como la de una comprensión de la autonomía como libertad de elección. En realidad muestra el Dr. Caamaño –con muchos argumentos y con total solvencia y lujo de detalles– cuán fácilmente se tergiversan el significado de la autonomía kantiana y el de su relación con la profundidad divina. Y como en tal suerte de tergiversación han caído tanto las teorías de fundamentación de la bioética como los debates de la Teología moral entre la “ética de la fe” y la de la “autonomía teónoma”.

Es impresionante el trabajo de análisis y reconstrucción filosófico-teológica, que hasta no lo parece tanto por la sencillez y la claridad con que el autor lo escribe. Las páginas de este libro están tan bien escritas que el que no haya leído directamente a los pensadores tratados podría creer que la claridad pertenece a las obras originales. En esto José Manuel tiene un don: afronta los conceptos difíciles (sin perder el rigor) pero facilitando la comprensión nítida de ellos. Ese equilibrio tan difícil lo consigue Caamaño con un arte de profesor que, siendo joven, parece ya todo un veterano maestro. Ese don del que habló Ortega al decir que la claridad es la cortesía del filósofo.

Subyace al tejido de toda la obra la relación entre la Teología y la Filosofía, practicada de modo valiente y respetuoso con las respectivas identidades y epistemologías, en forma de un diálogo cordial y crítico, fecundo y dinámico. A ese tipo de relación la llamó Karl Rahner y luego se ha asumido, por ejemplo, en el número 73 de la encíclica *Fides et ratio*, “representación circular”, porque busca articular su relación sin degenerar en indiferencia, conflicto abierto o anulación mutua. La circularidad viene a impedir que se instrumentalicen mutuamente, y hace que permanezcan abiertas una a la otra, respetando su autonomía respectiva.

A lo largo de su profunda formación teológica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, el autor ha aprendido que el diálogo de la teología con la filosofía y con las ciencias no es un adorno ni algo opcional, sino parte constitutiva

de la comprensión y la comunicación teológica del Misterio. Desde luego, la especificidad en la relación de la teología con la filosofía tiene unas características que la distinguen de la relación de la teología con las ciencias. La filosofía pretende alcanzar una comprensión global y universal de la realidad, que trasciende la inmediatez de los hechos y de lo empírico: el esfuerzo por alcanzar el concepto. Por lo tanto, cada una en su longitud de onda, ambas aspiran a una compartida pretensión de totalidad y universalidad en la búsqueda de la verdad, con distintas fuentes y epistemologías.

De este diálogo creo que hay un ejemplo conspicuo en el libro que con tanto gusto prologo. Es un estupendo libro del que se aprende mucho y muy bueno. Anticipo que quien se ponga a leerlo no lo dejará a medias y así recibirá la recompensa de participar en un viaje del pensar los “fundamentos” de las categorías y las cuestiones morales; el viaje de la Teología moral fundamental.

Mi última frase es para expresar la alegría que sinceramente comparto de que *Autonomía moral: el ser y la identidad de la Teología moral* vea la luz en su punto de equilibrio y sazón y sea precisamente en la colección *Teología Comillas*.

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ

Introducción

1. Observación preliminar

El CVII, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* nº 17, afirma que “la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón”. Sin embargo, un poco más adelante continúa diciendo que “con frecuencia [...] la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala”.

Con estas palabras el Concilio nos introduce ya de alguna manera en la paradoja más profunda de la vida moral, que reside en la comprensión y realización de la libertad humana. La libertad, “signo de la imagen divina en el hombre”, nos sitúa frente a la alternativa siempre compleja de tener que elegir, de tomar decisiones, pero el hacerlo desde el interior de una existencia marcada por la fractura que supone la propia condición humana “herida por el pecado”.

Sin embargo, el propio Concilio afirma algo que, a mi modo de ver, constituye la base de la libertad y, en consecuencia, de la propia Teología moral: “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado total-

mente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes”. Creo que tan sólo a la luz de este texto cobran todo su sentido las palabras de GS 36 en referencia a la autonomía, al menos referida a la moralidad humana. La verdadera realización de la libertad tan sólo se da cuando el hombre, dejado en manos de su propia autonomía y decisión, busca y se adhiere a su Creador, alcanzando así la plena y bienaventurada perfección, algo sólo posible cuando la autonomía se reconcilia con su esencialidad sustentada en la gracia de Dios.

2. La autonomía moral y las condiciones de la existencia

El problema del mal constituye uno de los grandes interrogantes de la existencia finita. Es, probablemente, *el gran problema* de toda nuestra vida, el *misterio* que la cuestiona y ante el que cualquier afirmación o incluso cualquier protesta quizá no sea sino una excusa para no enmudecer de forma definitiva. Sabemos que el mal se puede vivir y experimentar de maneras muy diferentes, porque diferentes son también todas sus manifestaciones. Y entre ellas se encuentra la experiencia humana de la enfermedad y la debilidad, la experiencia de un acontecimiento que supone la ruptura del hilo de la vida y su sentido. Porque, en definitiva, la experiencia de la enfermedad constituye la expresión de un mal que nunca es merecido y del que uno mismo casi nunca es el culpable. Esa es la raíz del verdadero sufrimiento, de la fractura de nuestro ser, algo todavía mejor expresado en la palabra castellana *dolor*, la experiencia del mal en cuanto experimentado como mal.

No es necesario realizar un análisis fenomenológico para poder comprender la dureza de esa experiencia tan radical y, por otro lado, tan objetivamente inexplicable. Decía Juan Pablo II en su Carta

Apostólica *Salvifici Doloris* que “el hombre, en su sufrimiento, es un misterio intangible” (SD 4); suscita compasión, respeto y, al mismo tiempo atemoriza, esencialmente porque en él está contenida la grandeza de su propio misterio. Probablemente todo el mundo lo ha experimentado alguna vez a lo largo de su vida, no sólo como afección propia, sino también por un sentimiento de afecto o amor hacia alguien que lo padece. El dolor nos sitúa ante el borde de un abismo, ante una alternativa en donde es preciso optar. Abraham, Job o el mismo Jesús lo experimentaron, al igual que luego tantos mártires por la fe o por simple amor hacia el otro. Cada día lo siguen experimentando las víctimas de la injusticia y también las de la caducidad de nuestra condición humana.

Tal vez hoy más que nunca nos vemos frecuentemente expuestos a situaciones de gran angustia vital, situaciones en las que uno mismo no sabe qué decisión tomar ni que rumbo elegir en el difícil camino de su vida. En ese sentido, la Teología moral tiene como uno de sus objetivos servir al ser humano en la realización de su proyecto vital, orientar las decisiones que uno no puede aplazar continuamente y en las que debe realizar no sólo lo bueno, sino radicalmente lo mejor, aquello que plenifica de alguna manera su vida a pesar de todas las condiciones existenciales que hacen complicado la culminación de cualquier proyecto humano.

Ahora bien, tampoco se puede olvidar que diversos factores como la globalización o el pluralismo han provocado el surgimiento de una gran diversidad de códigos morales y proyectos de vida que a veces parece que nada tienen en común y que exigen una labor profunda de fundamentación y justificación de las opciones propias. Esta es una de las tareas ingentes de la Teología moral posconciliar que parece no tener fin y que, sin embargo, resulta esencial, y en la cual tiene un lugar destacado el concepto de la autonomía moral. No en vano la autonomía de las esferas ha adquirido un papel protagonista en todo el proceso reteologizador de la Teología moral y, en conjunto, de toda la ética actual

e incluso de toda la vida social. La autonomía es un *signo de los tiempos*.

Al mismo tiempo la autonomía ha pasado a ser clave también en la comprensión moral de las personas, hasta el punto de que se ha hecho ya axioma de moralidad la consigna lanzada a mediados del siglo XIX por John Stuart Mill: “sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano”¹. Obviamente tal reivindicación aplicada a la toma de decisiones concretas hay que enmarcarla en un contexto más amplio de lucha por la libertad, pero puede decirse que ha invadido todas las esferas de la vida de los individuos, hasta el punto de que ha puesto en cuestión aquellos valores objetivos y normativos que de alguna manera parecen conllevar algún grado de dependencia y subordinación: uno es autónomo en la medida en que sus elecciones lo son, de modo que autonomía moral y libertad de elección serían conceptos intercambiables. En el fondo de esta visión reside una comprensión de la autonomía moral que ha quedado reducida al derecho a elegir libremente lo que uno quiere hacer o no con su vida, pero desligada en muchos casos de aquellos valores y fundamentos que en realidad le sirven de sustento²: la autonomía es autodeterminación.

Evidentemente aunque la autonomía moral ha adquirido una importancia creciente durante el siglo XX, lo cierto es que sus bases se fueron configurando ya a lo largo de toda la Modernidad. De hecho, se pueden señalar como paradigmáticos dos autores cuya importancia y repercusión es indiscutible: el primero de ellos es René Descartes y el segundo Immanuel Kant, dos autores

que están en la base de toda la filosofía moderna a pesar de las discrepancias en sus interpretaciones y los distintos derroteros de sus continuadores.

Probablemente a Descartes ni siquiera se le pasó por la cabeza pensar en la afirmación de la autonomía moral, pero, sin duda alguna, su comprensión del sujeto constituye el punto de partida para la posibilidad misma de la autonomía, en cuanto que ésta está estrechamente vinculada con una comprensión y revalorización de la subjetividad humana que tiene en él su origen más nítido, sin desmerecer todos sus posibles precedentes, como pueden ser san Agustín, santo Tomás de Aquino o Nicolás de Cusa.

Ahora bien, si Descartes pone la primera piedra, realmente será Kant quien construya el edificio. A él se debe la comprensión de la autonomía como el principio supremo de la moralidad, con todas las consecuencias y derivaciones posteriores, en una gama de corrientes verdaderamente inabarcables, pero que reflejan claramente la importancia de Kant para toda la moral posterior, también la teológica. En este sentido, tengo la sospecha de que si por un lado pocos autores fueron tan distintamente interpretados como Kant, al mismo tiempo pocos fueron también tan malinterpretados como él, algo que la comprensión de la autonomía refleja creo que con meridiana claridad. Se trata, con todo, de dos autores –Kant y Descartes– que ponen las bases del pensamiento moderno y, en concreto, de la autonomía moral.

Además, hay que añadir un fenómeno que ha ido cristalizando paulatinamente en los diversos ámbitos de la vida social pero que también, aunque tal vez más tardíamente, ha impregnado la moral y la teología. Se trata del fenómeno de la secularización, con todo lo que ello supone para la comprensión de la autonomía y su relación con Dios. De hecho, la secularización se ha dejado notar especialmente en todo aquello que tiene que ver con la moralidad humana, como puede ser la determinación de normas o el papel de la razón en la configuración de la vida moral.

¹ J. S. MILL, *Sobre la libertad*, Tecnos (trad., estudio preliminar, ed. y notas de C. Rodríguez Braun), Madrid 2008, 84.

² Se trata de algo que queda bastante visible en todos aquellos movimientos reivindicadores de ciertos derechos como el aborto o la eutanasia. Por ello Flecha ha llegado a decir que “la autonomía legítima de las realidades terrenas, también en el campo de la medicina, se convierte ahora en reivindicación moral” [J.-R. FLECHA, “Sobre el derecho a disponer de la vida humana”: *Moralia* 12 (1990) 389].

Todo ello convierte a la autonomía en un problema de no fácil solución para la Teología moral, que además ha visto cómo esa autonomía se ha entendido de manera unívoca para hablar de la relación entre el ser humano y Dios en el ámbito de las acciones intramundanas, en especial al contraponer la soberanía divina con la propia autonomía humana. Se trata de algo cuyas raíces no son nuevas pero que sin embargo ha surgido con fuerza en épocas bien recientes y sigue presente en algunas maneras de entender la relación entre el ser humano y Dios y que, evidentemente, tiene repercusión al hablar de la determinación de normas concretas de comportamiento. De hecho, aunque la Teología moral no haya tenido una recepción sencilla de la autonomía, se trata de un concepto hoy muy presente pero que no deja de reducirse en multitud de casos a determinaciones normativas de la moral, desvinculándola así del propio *ser esencial* del sujeto humano cristiano y su llamada constante a la *santidad*. La univocidad se convierte así también en un riesgo de la propia moral cristiana.

Esto plantea algunas cuestiones importantes para la Teología moral fundamental: ¿significa la autonomía simplemente el derecho a decidir libremente? ¿Es la libertad de elección la realización de la autonomía moral? ¿Implica la autonomía la contraposición entre Dios y el hombre? En último término, ¿cómo entender la autonomía moral desde una visión cristiana de la existencia?

3. La intención básica de la presente obra

El presente ensayo constituye un estudio de la autonomía moral desde la Teología moral fundamental. Esto es importante tenerlo presente porque el desarrollo del mismo constituye, por un lado, un camino de búsqueda de la identidad de la moral cristiana en una época social y cultural de gran inseguridad y confusión moral. Pero, por el otro, es también el resultado de la insatisfacción per-

sonal ante una moral frecuentemente encerrada en cuestiones extremadamente prácticas, en debates acerca de problemas técnicos, en enfrentamientos entre alternativas posibles, y, en último término, insatisfacción ante una moral de corte *decisionista* y reivindicadora.

En el fondo, se puede decir que esta obra es un proceso de búsqueda de la identidad moral cristiana en la cual la autonomía moral constituye uno de sus puntos más críticos y verdaderamente decisivos. Tratar de la autonomía moral es tratar de lo que significa *ser cristianos*, de la comprensión de la Teología moral y su sentido, si es que ha de tener alguno. Sólo desde ahí es posible la coherencia con las consecuencias que se puedan extraer para el ejercicio de la libertad de elección. De lo que se trata es de comprender la verificabilidad y la autenticidad real-existencial de los primeros artículos del Credo. Por eso creo que la reflexión sobre la autonomía moral y la libertad de elección, desde una perspectiva fundamental, refleja adecuadamente el vínculo necesario entre “la fe que hay que creer y la moral que hay que aplicar”, dado que es la pregunta por el ser del hombre y su realización mundana.

4. El plan de la obra

El proyecto de la obra es sencillo y consta de tres capítulos además de la introducción y una breve conclusión final.

El primer capítulo es extenso y tiene una importancia fundamental, pues trataremos de analizar todo el trasfondo de la autonomía moral y sus fundamentos filosóficos a lo largo de la Modernidad con la intención de buscar los elementos que la han llevado a una comprensión solipsista o cerrada y que en el fondo recibe su expresión externa en la libertad de elección, en la autodeterminación. Esta parte la hemos dividido en dos secciones correspondientes a dos factores fundamentales que han

configurado la cultura occidental de los últimos siglos, como son la secularización por un lado y la revalorización de la subjetividad expresada en el principio de inmanencia por el otro. En relación a la secularización nos enfrentamos a autores de relevancia como Gogarten o Guardini –además de todos los que conforman la bibliografía secundaria de la sección y el debate sobre las tesis de la secularización–; y en relación al principio de inmanencia tuvimos la oportunidad de analizar directamente las aportaciones esenciales para nuestro tema de autores como Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach o Nietzsche. Se trata de autores fruto de la preferencia personal pero cuya relevancia en el pensamiento moderno resulta indiscutible. De hecho, en la segunda sección he focalizado mi atención, precisamente, en dos de esos autores mencionados porque, a mi modo de ver, sentaron las bases de las nuevas comprensiones de la subjetividad y la autonomía moral, a pesar de no ser siempre adecuadamente comprendidos, especialmente debido o bien a prejuicios o bien a lecturas muy parciales de su obra. Se trata de Descartes y Kant, de los cuales he hecho una lectura casi completa –y en algunos puntos original– de sus obras con la intención de rescatar lo mejor de sus aportaciones para la autonomía y la Teología moral.

Los dos últimos capítulos son esencialmente teológicos además de consecuencia de los anteriores. En el capítulo segundo me he adentrado en los problemas de la recepción teológica de la autonomía moral y en el debate surgido tras el CVII entre las llamadas *moral autónoma* y *ética de la fe*. Sin duda alguna se trata de uno de los problemas de mayor envergadura de la Teología moral posconciliar, por cuanto que en el fondo laten las cuestiones relativas a la especificidad, la conciencia, las normas morales, las elecciones y, en último término, el sentido mismo de la Teología moral. En él me he adentrado en el pensamiento de autores como Fuchs, Auer, Böckle, Mieth, Vidal, Delhaye, Balthasar, Schürmann, Ratzinger, Rhonheimer, Melina, Pinckaers y en la encíclica *VS*,

adentrándome así en lo nuclear de la moral fundamental. A lo largo de su matizado análisis he ido señalando los puntos que me han parecido más críticos en orden a afirmar la importancia de un debate que, con todo, tal vez se ha mostrado –con todos mis respetos– bastante banal en sus resultados.

Y en el último capítulo se ofrece finalmente un intento de comprensión de la autonomía moral desde una perspectiva teológica y cristiana que supere las deficiencias y límites de las corrientes anteriores, tomando en consideración radicalmente las primeras palabras del Credo. Sólo de esta manera creo que la libertad de elección adquiere algún sentido, por cuanto que no es desvinculable de la autonomía moral cristiana ni ésta puede reducirse a aquélla. Dicho de manera más gráfica: la última elección es, siempre, la elección ante Dios, ante el Misterio Absoluto.

Cabe señalar también que en cada capítulo he ido haciendo unas consideraciones críticas y valorativas acerca de los distintos aspectos tratados y que para terminar he incluido una conclusión en donde se recogen los resultados principales de toda la investigación.

5. La comprensión de la autonomía moral

5.1. *Importancia de la autonomía en la moral*

Antes de adentrarnos en el desarrollo de la obra, conviene hacer una breve consideración de carácter conceptual acerca del significado de la autonomía moral. Como decíamos, el valor de la autonomía es un descubrimiento reciente que, sin embargo, domina y caracteriza ya todas las problemáticas que de una u otra forma tienen que ver con la vida humana. De esta manera, la autonomía no sólo parece haber puesto en cuestión una Teología moral basada en principios inmutables y en argumentos de autoridad,

sino que al mismo tiempo ha desplazado a una moral tradicional vertebrada fundamentalmente por la beneficencia y el naturalismo, hasta el punto de que la autonomía “puede considerarse una característica definitoria de la ‘modernidad’”³. Carlos Thiebaut incluso llegó a afirmar que “desde la modernidad no podemos no pensar desde la categoría de la autonomía”⁴. Ella se convierte en uno de los estandartes principales del nuevo paradigma de la moral actual.

En ese sentido hay que decir que la moral fundamental no ha sido ajena a la importancia creciente que el concepto de autonomía ha ido adquiriendo en el último siglo, especialmente porque de su diferente comprensión dependen las consecuencias que se puedan extraer para los temas nucleares que la vertebran, como puede ser la conciencia, la ley, la opción fundamental o las elecciones personales entre otros. De hecho, es en las elecciones particulares e individuales en donde el concepto de autonomía moral ha realizado una de sus principales reivindicaciones y en donde al mismo tiempo se ha mostrado como verdaderamente problemático.

Se trata de una afirmación que en absoluto es baladí y para la cual la bioética ha sido una verdadera llamada de atención, porque si por un lado la autonomía ha adquirido una importancia decisiva en la generalidad de la ética y de la vida social afectando a la totalidad de la Teología moral, por el otro “donde ha ocupado especial incidencia dicho desarrollo del principio de autonomía es en el ámbito de la asistencia sanitaria”, dado que se trata de un ámbito

³ D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid 1989, 122. Es de fundamental importancia en el descubrimiento de la autonomía el desplazamiento que sufre el concepto de “naturaleza” como determinadora de la moralidad, que pasa a ser sustituida por la “libertad”, con lo cual se produce el tránsito de una moral natural heterónoma a una nueva moral autónoma, es decir, que el orden de la moralidad es algo que el mismo ser humano construye en el ejercicio de su propia libertad (ib., 122ss).

⁴ Cit. por J. RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid 1992, 136. Su importancia generalizada queda bien reflejada por TH. E. HILL JR., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, New York 1995, 43.

en el que las elecciones se refieren también a “los tratamientos y cuidados médicos y, en el mismo sentido, la *elección en el proceso de morir*”⁵. Por eso quizá entre todas las áreas de la Teología moral sea la bioética la que verdaderamente ha puesto más claramente el dedo en la llaga, porque sin duda alguna la autonomía se ha convertido en uno de sus elementos más definitorios. Ello se percibe tanto en las decisiones sanitarias propiamente dichas, como en la reivindicación del derecho al aborto como, de una forma todavía más clara, en la reivindicación del derecho a elegir cómo y cuándo morir, que es el punto de partida en torno al cual giran las discusiones actuales acerca de la moralidad o no de la eutanasia, del suicidio asistido y de las diversas problemáticas afines en situaciones límite del final de la vida de las personas. De ahí también que “el interés actual por la eutanasia se debe a que nuestra época ha introducido un nuevo factor en la reflexión sobre ese tema: la autonomía de los pacientes”⁶.

De hecho, el principio del respeto por las personas afirmado en uno de los textos fundamentales en el origen y desarrollo de la bioética como es el *Belmont Report* de 1979 se ha concretado, básicamente, en el principio de la autonomía de las personas para tomar decisiones que afectan a su vida y a su muerte⁷, al tiempo

⁵ F. DE MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, *Muerte digna y constitución. Los límites del testamento vital*, UPCO, Madrid 2009, 66 (cursiva nuestra). De otra forma lo decía también Gerald Dworkin después de señalar la importancia creciente de la autonomía en la filosofía moral y política contemporánea: “the idea of autonomy has emerged as a central notion in the area of applied moral philosophy, particularly in the biomedical context” (G. DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, New York 1997, 4-5).

⁶ D. GRACIA, “Historia de la eutanasia” en: J. GAFO (ed.), *La eutanasia y el arte de morir*, UPCO, Madrid 1990, 27; también en D. GRACIA, *Ética de los confines de la vida*, El Búho, Bogotá 1998, 281. Cf. asimismo R. DWORKIN, *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona 1994, 248ss.

⁷ En realidad, en el *Belmont Report* no se llega a afirmar tal cosa, dado que se refería, casi en exclusiva, a la investigación con seres humanos y a la necesidad de prestar el consentimiento informado para ello (“Belmont Report” en: *EncBio*, vol. 5, 2768). Con todo, en la afirmación de este principio está ya de algún modo la comprensión de la

que se ha ido situando paulatinamente como el *primus inter pares* de los demás principios recogidos en dicho informe, sobre todo porque guarda una estrecha relación con elementos tan nucleares del ser humano como son la libertad, la integridad, la voluntad o la conciencia⁸. No en vano se puede incluso afirmar que la reciente aparición de la historia de la ética médica en cuanto objeto de estudio es, en cierto sentido, la historia del descubrimiento de la autonomía del paciente para tomar decisiones que afectan a su vida y a su muerte⁹, y por ello “la bioética es precisamente el aterrizaje de la idea de autonomía moral en el mundo de la medicina”¹⁰.

Este nuevo descubrimiento tiene lógicamente una amplia repercusión en el ámbito jurídico y sanitario, dado que constituye la superación definitiva del paternalismo que ha regido la praxis médica a lo largo de los siglos¹¹, de modo que el problema que hoy se plantea es si existe la posibilidad de legitimar los deseos

autonomía que se hará presente en prácticamente toda la bioética en referencia a las decisiones sobre la vida y muerte de las personas.

⁸ J. F. CHILDRESS, “The place of autonomy in Bioethics”: *Hastings Center Report* 20 (1990) 12.

⁹ Tal es la tesis de H. BRODY, “Autonomy revisited: progress in medical ethics: discussion paper”: *Journal of the Royal Society of Medicine Volume 78* (1985) 380-387. Dice él: “The history of the emergence of medical ethics as a special subject for study in the past 15 years is in many ways the history of concern for patient autonomy. Particularly in the United States, the centrality of autonomy is reinforced by the work of the President’s Commission for the study of bioethical problems. The Commission relies heavily on the concept of patient autonomy in offering advice on matters such as informed consent and cessation of life-prolonging treatment” (ib., 380).

¹⁰ P. SIMÓN LORDA, *El consentimiento informado*, Triacastela, Madrid 2000, 83. También Ibarzabal constata que la bioética “ha implicado al hombre en las decisiones sobre su salud hasta el punto de considerar una acción médica como correcta sólo si el paciente decide sobre casi todo, incluso al final de la vida en situaciones de máxima vulnerabilidad física y existencial. Este es el nuevo *paradigma autonomista* resultante de la nueva relación médico-enfermo” [X. IBARZABAL, “Bioética: tomando decisiones para el final de la vida. Pensando en el principio de autonomía”: *Revista Multidisciplinar de Gerontología* 14 (2004) 163].

¹¹ Por eso adquiere también un importante componente de reacción contra el paternalismo anterior. Cf. TH. H. MURRAY, “Communities Need Moral than Autonomy”: *Hastings Center Report* 24 (1994) 32.

que una persona tiene, en este caso concreto, de morir y pide ayuda para hacerlo¹². Pero al mismo tiempo encierra también una enorme problemática moral, porque evidentemente detrás de ello existe una determinada manera de entender la autonomía moral y su relación con la libertad para elegir, algo que las problemáticas sobre la vida humana reflejan con suma claridad y en donde la autonomía subyacente al reclamo de diversos derechos se concreta básicamente en la defensa de la libertad para decidir sobre cuestiones que afectan de manera definitiva a la vida de las personas¹³. Dicho de otra forma: ¿se puede considerar la libertad para decidir –por ejemplo, cuándo y cómo morir– un verdadero ejercicio de la autonomía humana o, precisamente, constituye su mayor riesgo y su definitiva destrucción? En el fondo se trata de dilucidar la relación existente entre la autonomía moral y las elecciones individuales.

5.2. La complejidad del concepto de autonomía

Ciertamente la autonomía es un concepto equívoco o al menos plural en sus usos y significados, a pesar de que con frecuencia se da por obvio que sabemos exactamente de qué hablamos cuando decimos *autonomía*¹⁴, algo que en realidad no es tan sencillo

¹² Cf. D. GRACIA, “Historia de la eutanasia”, 27ss. Cf. para el análisis crítico de la autonomía como argumento del derecho a la eutanasia y al suicidio asistido la tesis doctoral de P. HUNG MANH TRAN, *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: a Critical Analysis of the Major Arguments in Favor, and the Case Against, as Proposed by Catholic Moral Theology*, Pontificia Universitas Lateranensis-Academia Alfonsiana, Roma 2003 (sobre todo los capítulos 2, 3 y 4).

¹³ Cf. L. GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, “¿La autonomía, fundamento de la dignidad humana?": *Cuadernos de Bioética* 2 (2008) 237-253. Tal visión de la autonomía, que intenta además liberarse de las convenciones sociales y del medio, es para ella una mera ilusión y el olvido de su condición finita (cf., sobre todo, las pags. 239-240).

¹⁴ Para una aproximación a la autonomía desde las diversas áreas del conocimiento cf. R. POHLMANN, “Autonomie” en: *HWP*, vol. 1, 701. Cf. también L. HONNEFELDER – H. HÖVER – H. P. SILLER, “Autonomie” en: *LThK*, vol. 1, 1294-1298. Para una aproxi-

como a menudo pudiera parecer. De hecho, la autonomía es un concepto que desde hace tiempo se viene utilizando de múltiples formas, a veces incluso muy divergentes entre sí dependiendo del ámbito de la filosofía moral y política al cual se refiera¹⁵. En este sentido se habla de persona autónoma, de autonomía humana, de acto autónomo, de decisión autónoma, de autonomía moral, etc., lo cual hace ya muy complicado establecer con exactitud cuál es el verdadero sentido que en cada ocasión se le está dando¹⁶. Aún más, la autonomía no sólo tiene usos muy distintos, sino que también su significación puede variar notablemente dependiendo tanto del punto de vista social y político desde el cual se utilice como también desde la visión del propio sujeto moral de la cual se parta¹⁷. Libertad, soberanía, dignidad, integridad, individualidad, autoafirmación, independencia..., todo parece que, de un modo u otro, está relacionado o guarda algún tipo de vinculación con la autonomía¹⁸, tanto que parece que el único punto de confluencia

mación ética-teológica a la autonomía y sus niveles cf. E. G. ESTÉBANEZ, "Autonomía del hombre y quehacer ético" en: M. VIDAL – F. LAGE – A. RUIZ-MATEOS (dirs.), *Modernidad y ética cristiana*, Instituto Superior de Ciencias Morales-PS, Madrid 1982, 153-166.

¹⁵ Gerald Dworkin recoge algunos de estos usos según varios autores en: *o.c.*, 4-5.

¹⁶ Incluso autores paradigmáticos en la cuestión de la autonomía desde el área de la bioética como Beauchamp y Childress han tenido la necesidad de especificar el sentido del principio de respeto a la autonomía en las decisiones referentes a la asistencia sanitaria, para distinguirla así de la autonomía en sentido moral (T. L. BEAUCHAMP – J. F. CHILDRESS, *Principles of biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2001⁵, 57ss). Por ello constatan que "*Autonomy* has since been extended to individuals and has acquired meanings as diverse as self-governance, liberty rights, privacy, individual choice, freedom of the will, causing one's own behavior, and being one's own person. Clearly autonomy is not a univocal concept in either ordinary English or contemporary philosophy and needs to be refined in light of particular objectives" (ib., 58).

¹⁷ Cf. F. TORRALBA, "Los límites del principio de autonomía. Consideraciones filosóficas y bioéticas": *Labor Hospitalaria* 251 (1999) 19-31. Dice él que, al menos, se pueden señalar cuatro niveles del concepto de autonomía: "1. Autonomía como *ausencia de coacción externa*. 2. Autonomía como *libertad de elección*. 3. Autonomía como *elección basada en la racionalidad de un consentimiento informado*. 4. Autonomía como *elección basada en el reconocimiento y asunción de determinados valores morales autoelegidos*" (ib., 20). Cf. también TH. E. HILL JR., *o.c.*, 44ss; E. AMELUNG, "Autonomie" en: *TRE*, vol. 5, 4-17 (especialmente 5-6).

¹⁸ Así sintetiza Dworkin toda la variedad de usos y conceptos relacionados con

entre los distintos autores es que la autonomía, además de una característica de las personas, es una cualidad que todo el mundo desea tener.

Por todo ello la autonomía es un concepto ambiguo, que puede decir mucho o puede no decir nada. En realidad, como el mismo Dworkin reconoce, es imposible o al menos muy difícil especificar necesaria y suficientemente un concepto tan complejo como el de la autonomía sin con ello vaciarlo también de su enorme complejidad y riqueza. Tal vez ahí resida su gran pobreza pero también ahí su enorme contribución, dado que englobando todos los significados no permanece enclaustrado en los límites de ninguno de ellos, sino que los desborda y los supera. Aún así, es preciso ofrecer una caracterización global de lo que entenderemos por autonomía a lo largo de las próximas páginas para evitar interferencias que puedan generar todavía mayores confusiones¹⁹.

5.3. *El significado de la autonomía en la presente obra*

Conviene aclarar, en primer lugar, que nos referiremos a la dimensión moral de la autonomía, es decir, a la comúnmente llamada autonomía moral, con lo cual nos adentramos en un concepto lo suficientemente amplio como para excluir otras formas distintas

la autonomía: "It is apparent that, although not used just as a synonym for qualities that are usually approved of, 'autonomy' is used in an exceedingly broad fashion. It is used sometimes as an equivalent of liberty (positive or negative in Berlin's terminology), sometimes as equivalent to self-rule or sovereignty, sometimes as identical with freedom of the will. It is equated with dignity, integrity, individuality, independence, responsibility, and self-knowledge. It is identified with qualities of self-assertion, with critical reflection, with freedom from obligation, with absence of external causation, with knowledge of one's own interests. It is even equated by some economist with the impossibility of interpersonal comparisons. It is related to actions, to beliefs, to reasons for acting, to rules, to the will of other persons, to thoughts, and to principles" (G. DWORIN, *o.c.*, 6).

¹⁹ Cf. también una panorámica en J. C. ABELLÁN SALORT, *Bioética, autonomía y libertad*, Fundación Universitaria española, Madrid 2006, 79-88.

de autonomía con las cuales está estrechamente vinculada²⁰. Aún así, el propio concepto de autonomía moral puede entenderse de formas muy diferentes o adquirir matices muy distintos. Beauchamp y Childress la definen como la regulación personal de uno mismo, libre, sin interferencias externas que pretendan controlar, y sin limitaciones personales –como, por ejemplo, una comprensión inadecuada– que impidan hacer una elección²¹, con lo cual debe cumplir con las condiciones de libertad (independencia de influencias) y el ser agente (capacidad de actuar intencionadamente).

Por otro lado, Gerald Dworkin, recogiendo la definición tradicional de la autonomía moral, afirma que “una persona es moralmente autónoma si y sólo si sus principios morales le son propios”²², para lo cual se exigen varias condiciones: la persona tiene que ser la autora de sus principios morales, tiene que elegirlos ella misma, su voluntad es la fuente última de sus principios, es ella quien decide cuáles acepta como obligatorios, rechaza otras autoridades morales, etc., de tal forma que la propia persona es la determinante primera y última de la moralidad de sus actuaciones²³, y de ahí que reformule la visión tradicional en una definición propia: “la autonomía se concibe como una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre sus pre-

²⁰ Lo que no quiere decir que se prescinda de otras dimensiones de la autonomía (como la autonomía cognitiva o la volitiva), algunas de las cuales quedan incluidas en la autonomía moral. Cf. a este respecto el interesante artículo de E. G. ESTÉBANEZ, “Autonomía del hombre y quehacer ético”: *Moralia* 3 (1981) 389-402.

²¹ T. L. BEAUCHAMP – J. F. CHILDRESS, *o.c.*, 58.

²² G. DWORKIN, *o.c.*, 34. Ofrece sus caracterizaciones en la p. 35.

²³ Tal es también, de alguna forma, la concepción general de la autonomía, que a grandes rasgos se identifica con la “libertad positiva” descrita por Isaiah Berlin en su famoso opúsculo titulado *Dos conceptos de libertad*. Dice él: “El sentido ‘positivo’ de la palabra ‘libertad’ se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres” (I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid 1988, 201).

ferencias de primer orden, deseos, anhelos, y como la capacidad de aceptar o intentar cambiar estos a la luz de preferencias y valores superiores. En el ejercicio de tal capacidad las personas definen su naturaleza, dan sentido y coherencia a sus vidas y adquieren responsabilidad por el tipo de personas que son”²⁴.

No menos interesante es aún la definición que Martin Rhonheimer ofrece de la que él denomina “autonomía personal”, que “se refiere a la característica de las acciones humanas en tanto que actos autodeterminados, conscientes, realizados en razón de una elección de la voluntad y de un conocimiento racional del bien. Bajo esta perspectiva, autonomía significa dominio (*dominium*) sobre el propio hacer, libertad de decisión y voluntariedad”²⁵. En realidad es otra manera de denominar lo que nosotros llamaremos autonomía moral, que es lo que Rhonheimer descubre en el concepto también clásico de *actus humanus*, aquellos que dadas sus características peculiares expresan verdaderamente la personalidad del ser humano²⁶, pero que en modo alguno aparecen desvinculados de su raíz originaria.

Aunque no es todavía el lugar de entrar en las observaciones críticas sobre los conceptos diferentes de la autonomía moral y su fundamento, lo dicho resulta ser suficiente para ofrecer ya una caracterización general del significado de autonomía moral en el presente estudio: *se trata de una capacidad constitutiva de la persona por la cual puede elaborar o asumir principios morales haciéndolos propios y actuar según ellos de acuerdo con un proyecto de vida previamente representado*. De esta forma, moralmente autónoma

²⁴ G. DWORKIN, *o.c.*, 20.

²⁵ M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Navarra 2000, 197. Rhonheimer distingue este tipo de autonomía de la funcional y de la constitutiva, con las cuales guarda también una estrecha relación (cf. *ib.*, 197-207. Lo trataremos en el penúltimo capítulo).

²⁶ Son los actos de un ser dotado de razón y libre albedrío, como bien pudo ver Tomás de Aquino (*ib.*, 198; cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*, I-II, c. 1, a. 2, citado por Rhonheimer).

no es tan sólo aquella persona que actúa libre de influencias externas –entendidas como coacciones o sometimientos, algo que se debe dar por supuesto–, sino también cuando sus actuaciones son expresiones de su propio ser vital manifestado en múltiples dimensiones. Por eso mismo, la autonomía moral humana consta, por un lado, de elementos dados sin los cuales simplemente no existiría y con los que inevitablemente ha de contar y, por otro lado, engloba dentro de sí a otras formas de la autonomía que no son sino momentos diferentes de una única autonomía moral, como puede ser la autonomía de la decisión²⁷.

6. Última anotación preliminar

En un fragmento excepcional de los Hechos de los Apóstoles se nos describe una escena singular. En ella aparece un hombre –al que estoicos y epicúreos llaman “charlatán”– predicando cosas extrañas en la Sinagoga de Atenas. Es Pablo de Tarso, el “Caballero de la fe” como gustaba de llamar Kierkegaard a Abrahán, que en medio del Areópago ateniense levanta la voz y afirma: ese dios desconocido al que vosotros adoráis es el Dios que hizo el mundo y todo cuanto hay en él; es un Dios que no está en lugares extraños ni enclaustrado en santuarios. Es el Dios que nos da la respiración y la vida porque “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17, 28).

Con esas palabras Pablo describe algo más que una experiencia vital. Es realmente un hecho antropológico, una descripción del ser mismo del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, y que para la Teología moral resulta un presupuesto ineludible

²⁷ En realidad, las condiciones para que se pueda hablar de una decisión o una elección autónoma exceden el ámbito propio de la moral, remitiéndola necesariamente a condicionantes médicos, psicológicos, jurídicos, etc. De ahí la imposibilidad de desvincular la moralidad de sus condicionantes sociobiológicos.

porque constituye la expresión de la vocación misma del ser humano: “llegar a ser como Él”. La consecuencia es evidente: la Teología moral no puede hablar del hombre y de su libertad al margen de su fondo creador y del Dios que le da el ser. Así lo decía Joseph Ratzinger en una obra del 86: “[el hombre] debe aceptar su dependencia, su necesidad de los otros y de la creación, sus límites, el destino de su propio ser. No es todavía libre el que sólo puede elegir entre un deseo u otro. Sólo es libre aquel que toma la medida de su comportamiento únicamente dentro de sí mismo y no tiene que obedecer a coacciones externas. Libre es aquel que se ha identificado con su propia esencia, con la misma verdad; pues quien es una sola cosa con la verdad no tiene que actuar conforme a necesidades o coacciones exteriores; en él se identifican esencia, voluntad y comportamiento”²⁸. Esto significa que la moral cristiana debe trascender el moralismo para guiarse por una visión integral del ser humano. Sólo así cobran sentido las palabras del Sirácida: “Él hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío” (Eco 15, 14).

Desde esta perspectiva es desde la cual he intentado realizar esta obra, pues esa es la manera que hasta el momento presente tengo de entender la Teología moral, la realización de la vida ante Dios su creador.

²⁸ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 300-301.

Autonomía moral, secularización e inmanencia

1. Introducción

Hemos dicho que la bioética ha puesto el dedo en la llaga al situar de una manera clara a la autonomía en un lugar preeminente de sus problemáticas, dado que ha pasado a ser el valor fundamental a la hora de tomar decisiones acerca de la vida humana. Libertad para decidir viene a ser así el sentido que subyace a las nuevas comprensiones de la autonomía humana y el reclamo para la defensa de los derechos individuales¹.

Pero además en el fondo de muchas de esas comprensiones de la autonomía se encuentra también una determinada manera de entender al sujeto en relación consigo mismo, con los demás y, en último término, con Dios, algo que para la Teología moral fundamental es de una importancia esencial, dado que no puede olvidar que es la referencia a Dios la que la dota de un sentido último y decisivo. Es más, la contemplación del sujeto en su origen, desarrollo y destino en Dios se convierte en la condición de posibilidad de la existencia misma de la Teología moral, algo sobre lo que más adelante tendremos ocasión de detenernos.

Ese es, a mi modo de ver, uno de los motivos por los cuales la autonomía moral se ha convertido en un concepto problemático, dado que en gran parte de ocasiones conlleva una consideración del sujeto presa de sí mismo en cuanto principio y fin último de

¹ Cf. el magnífico análisis de D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, 17.

sus actuaciones, de manera que ya no se concibe que exista algo más que sustente su libertad a no ser su mera capacidad y libertad para decidir, su autonomía. De este modo, el giro antropológico que se viene produciendo a partir, sobre todo, del siglo XVI², conlleva la exclusión de instancias ajenas a lo que el propio ser humano decide y considera como bueno para él, algo que siendo positivo en muchos aspectos, no está sin embargo exento de sus riesgos. No es extraño que sea precisamente con la entrada en la Edad Moderna, cuando surja, *sensu stricto*, el concepto de antropología con la publicación de las obras de Hundt y Cassmann³, bien que con un sentido excesivamente somatológico y distinto, por tanto, del que tendría posteriormente. Lo cierto es que en muchos casos, no existe ya otro criterio de actuación más que la mera decisión personal en detrimento de elementos intersubjetivos y también teológicos. Laín Entralgo llegó a decir que “el hombre secularizado [...] se ha sentido ‘señor de la naturaleza’ por haberse sentido a sí mismo, en alguna forma, verdadero Dios: Dios deviniente, *Gott im Werden*, según la fórmula de Hegel: naturaleza autoposeedora, según la esperanza del ateísmo marxista”⁴. Por ello,

² Realmente, aunque el nacimiento de la Modernidad se sitúa en el siglo XVI, hay que tener presente que ello se debe a la necesidad de delimitar períodos, dado que ya antes se pueden encontrar sus precedentes, sobre todo a partir del siglo XIV. De hecho, y aunque algunos remontan el inicio de la Edad Moderna a Nicolás de Cusa, parece que fue Leonardo Bruni el creador del concepto de Edad Media para distinguirla del nuevo período que estaba surgiendo (cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002, 149). Es significativo el siguiente texto de Dilthey: “después de que el sistema científico del realismo se disgrega poco a poco, a partir del siglo XIV, surge en la nueva sociedad europea una situación ideológica que constituye la subestructura de toda la filosofía moderna” (W. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1947, 5). Lo que la divergencia de opiniones nos muestra es la dificultad de fijar límites a lo que no es sino un proceso paulatino de cambio.

³ J. SPLETT, “Antropología filosófica” en: *SM*, I, 273.

⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo...*, 207. En la misma línea, o incluso más radical, está la posición de Giorgio Campanini: “l'eutanasia si ricollega al processo di secolarizzazione che pervade la nostra società e che si esprime soprattutto come forma suprema di rivendicazione dell'indipendenza dell'uomo —anche, anzi soprattutto, di fronte a Dio— e conseguentemente come vanificazione della sofferenza

cabe decir que lo que se viene produciendo bajo el marco global de la secularización⁵ no es tan sólo un giro, sino ante todo una gran reducción antropológica en donde el sujeto moral se encuentra definitivamente encerrado en los límites de su propio ser y existir y que se concreta en la libertad para poder tomar decisiones, especialmente aquellas que afectan a su vida y a su muerte.

2. El giro antropológico: consideraciones generales

Hemos hablado de *giro antropológico* de la Edad Moderna. Ahora bien, ¿en qué consiste esa denominada *vuelta hacia el hombre* comprendida como una *reducción antropológica* en su vertiente moral? ¿Qué quiere decir que es la propia conciencia y lo que ella determine el referente último de toda actuación humana?⁶ Un texto de Löwith puede meternos bien en la pista de lo que trataremos a continuación:

“Teísmo, deísmo y ateísmo constituyen las etapas sobre el camino hacia un mundo desdivinizado y con ello hacia un hombre mundanizado. Dicho con una fórmula, que nos puede servir como hilo

de como rifuto del simbolismo religioso della morte” [G. CAMPANINI, “Eutanasia e Società” en: AAVV, *Morire sì, ma quando?*, Edizioni Pauline (a cura de Piergiorgio Beretta), Milano 1977, 62].

⁵ Es significativo que Daniel Callahan hablara de la secularización de la bioética y su consecuencia: “The consequence has been a mode of public discourse that emphasizes secular themes: universal rights, individual self-direction, procedural justice, and a systematic denial of either a common good or a transcendent individual good” [D. CALLAHAN, “Religion and the Secularization of Bioethics”: *Revista Selecciones de Bioética* 5 (2004) 19-20].

⁶ Resulta interesante verlo también desde la filosofía de la religión, en un proceso histórico por el cual la razón se ha ido convirtiendo en lugar de verificación de lo religioso. Cf. a este respecto el interesante capítulo titulado “La reducción antropológica” de H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme (trad. de Á. Cordovilla), Salamanca 2004, 35-50.

conductor: el camino de la historia de la filosofía lleva desde la cosmo-teología griega, a través de la antro-po-teología cristiana a la emancipación del hombre. La filosofía se torna antropología en la misma medida en que el hombre se emancipa del cosmos divino de los griegos y del Dios trasmundano de la Biblia y finalmente asume la creación del mundo humano mismo”⁷.

Dicho con otras palabras: a pesar de los peligros de la generalización de nuestra valoración, se puede decir que el proceso de secularización ha traído consigo un desplazamiento de lo divino como fundamento de la libertad humana, hacia una divinización de lo humano en donde éste tiene en sí mismo el criterio de determinación de aquellas normas y conductas que mejor se ajusten a sus intereses personales, es decir, la cada vez mayor conciencia de la autonomía humana ha ido ocupando el lugar que hasta entonces estaba reservado tan sólo a Dios, dando así lugar a una llamada, desde Comte, “religión de la humanidad” que, con distintos matices, recorre, en gran parte, todo el pensamiento moderno. Así lo describe Martínez Camino: “La Modernidad se entiende a sí misma como el proceso de la emancipación del hombre de todas aquellas instancias que no le permiten ser él mismo, que le arrebatan de una u otra manera de las manos su propio destino”⁸.

Este proceso, cuyo recorrido histórico y sus matices nos es imposible de abordar ahora en todas sus dimensiones, tiene su desarrollo en la Ilustración, llegando a su punto álgido con los grandes representantes del idealismo alemán y los llamados filósofos de la sospecha. Realmente se trata de un proceso amplio que debemos abordar en sus dos grandes aspectos íntimamente

relacionados, a saber: el cambio general de sensibilidad con el surgimiento de la “secularización” por un lado, y el proceso de la razón en su camino hacia la reivindicación de la autoconciencia humana concretado en el “principio de inmanencia” por el otro. A ello dedicaremos las dos secciones del presente capítulo.

A. SECULARIZACIÓN Y AUTONOMÍA

1. Perspectiva general en torno a la secularización

El concepto de secularización se utiliza desde mediados del siglo XX para dar cuenta de un proceso global de cambio que viene afectando, sobre todo, a las sociedades occidentales desde el siglo XVI y XVII. Es cierto que el concepto de secularización como tal ha sido objeto de múltiples debates e interpretaciones con frecuencia confrontadas y enfrentadas entre sí⁹, incluso en su vinculación con la Edad Moderna. De hecho, Blumenberg llega a considerar la secularización como una “categoría para una injusticia histórica”, en cuanto que, de algún modo, conlleva la idea de la ilegitimidad de la modernidad, es decir, que ésta se habría apartado de sus orígenes cristianos, por lo cual la secularización obligaría a tener que “plantearse la cuestión e incluso la exigencia del reconocimiento de una deuda y de la restitución correspondiente”. Por eso, según él, la teoría de la secularización es “como un último teologúmenon, con el que se pretende inyectar en los herederos de la teología la conciencia de culpa propia de un pecado original”. Por el contrario, lo que Blumenberg pretende es defender la legitimidad de la Edad Moderna cuyo origen reside

⁷ K. LÖWITZ, *Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Ruprecht, Göttingen 1967, 9-10: cit. por P. CEREZO GALÁN, “La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas” en: INSTITUTO FE Y SECULARIZAD, *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca 1973, 137.

⁸ J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, UPCO, Madrid 1992, 83.

⁹ La bibliografía acerca de la problemática surgida es prácticamente inabarcable. Cf. a este respecto el boletín elaborado por el extinguido Instituto Fe y Secularizad de la Universidad Pontificia Comillas con algunos artículos básicos sobre la materia y una amplia bibliografía al respecto, alguna de ella comentada: J. COLOMER – E. SAN JUAN (dirs.), *Secularización (boletín 1)*, Instituto Fe y Secularizad, Madrid 1970.

en la autoafirmación del hombre frente al absolutismo teológico medieval y contra el Dios cristiano. Con ello, se enfrenta a la concepción de autores como Löwith, para el cual la historia no es sino la secularización de la visión escatológica del cristianismo, es decir, que nuestra conciencia histórica proviene de la visión escatológica del Nuevo Testamento aunque ahora se ha emancipado de ella¹⁰. Por eso afirma que nuestro mundo moderno secularizado es cristiano y no cristiano al mismo tiempo, dado que depende, históricamente, del credo cristiano del que se ha ido emancipando a lo largo de mucho tiempo al distanciarse de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo, convirtiendo las promesas escatológicas en meras ideas de progreso. De este modo, la historia moderna es “cristiana por su origen y anticristiana por su resultado”¹¹. Por otro lado, Blumenberg sí llega a una coincidencia fundamental para nuestro tema con muchos de los autores de la secularización, y está en afirmar que en la Edad Moderna la subjetividad humana pasa a ocupar el lugar que hasta entonces estaba reservado a Dios¹². Lo que es innegable es que se trata de un proceso que ha caracterizado toda una época, a pesar de las interpretaciones que de tal proceso se puedan hacer.

Ciertamente no es fácil dar una definición precisa del concepto de la “secularización”, simplemente porque no tiene una explicación unívoca, es decir, no es uniforme ni en sus causas ni en sus manifestaciones. Peter Berger afirmaba que “puede tomarse como un axioma la afirmación de que un fenómeno histórico de tales dimensiones no es posible interpretarlo con explicaciones

¹⁰ Cf. K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores (trad. de N. Espinosa), Buenos Aires 2007, 233-246.

¹¹ *Ib.*, 245.

¹² Por ello es tan significativo el título de su obra: H. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Madrid 2008 (cf. sobre todo la primera parte, titulada, precisamente, “Secularización. Crítica de una categoría de injusticia histórica”, pags. 13-120).

monocausales”¹³. Ello se debe a que se trata de un concepto interpretativo de un fenómeno global, que afecta a todas las dimensiones y ámbitos de la vida social y humana y que se ha ido gestando a lo largo de un complejo proceso histórico denominado como Modernidad.

En una primera aproximación, el propio Berger definía la secularización como “el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”¹⁴. Ello conlleva un proceso de cambio socioestructural que implica la pérdida de control e influencia de las Iglesias cristianas en áreas que tradicionalmente estaban subordinadas a ellas, algo muy evidente en la vida política¹⁵. Ahora bien, como indica también Berger, la secularización es algo más que un cambio socioestructural, no es la simple pér-

¹³ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, 159. Hay que tener en cuenta que aunque sea relativamente nuevo el concepto, no lo es tanto la realidad por él designada, como enseguida veremos. Cf. también, entre la múltiple bibliografía, una introducción al concepto en A. MILANO, “Secularización” en: *NDT*, vol. II, 1615-1644; H. RAAB – A. KELLER, “Secularización” en: *SM*, vol. VI, 272-293; S. GONZÁLEZ, *El proceso de secularización*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985, 18-47.

¹⁴ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, 154. Tal definición es interesante porque engloba de alguna manera los factores que han contribuido en la formación del mundo moderno secularizado. De hecho, se suele situar como momento relevante en el proceso de secularización el inicio de la Reforma protestante, las guerras de religión y, al menos en su significado jurídico, la *Paz de Westfalia* con su regulación de los bienes eclesiásticos y la posterior confiscación de los mismos por parte de los Estados durante la Revolución Francesa y la época de Napoleón. Cf. S. GONZÁLEZ, *El proceso de secularización*, 21ss; P. VANZAN, “Secularización” en: *DTI*, vol. IV, 271-286; cf. también J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “Las guerras de religión y la cultura secular moderna” en: P. ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCO, Madrid 1996, 61-80. Es interesante que incluso Dilthey señala a las guerras de religión y al replanteamiento del concepto de naturaleza durante el siglo XVII como el desencadenante de la nueva época moderna [W. DILTHEY, “Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert” en: *Gesammelten Schriften II* (1914) 90ss, esp. 93s: cit. por W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 151, nota 5].

¹⁵ También Karl Rahner pudo afirmar que la secularización “designa un proceso de creciente autonomía del mundo con respecto a la Iglesia” (K. RAHNER – F. KÖNIG, *Secularización y ateísmo*, Paulinas, Madrid 1969, 10).

dida de poder o de presencia social de la religión y de las Iglesias en el sentido de “pertenencia”, sino que además se trata de algo que “afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular”¹⁶.

Hay que hacer constar la importancia de la mentalidad científico-técnica que poco a poco se iría consolidando como uno de los elementos principales también de la secularización. Por eso resulta de tanto interés, aunque sólo sea por su manifiesta influencia, el positivismo, sobre todo con la diferenciación de estadios propuesta por Comte, el teológico, el metafísico y el positivo, siendo éste último, para él, el que habría de reinar en la nueva sociedad. La conclusión es que, en el estadio positivo, los referentes serían simplemente los hechos, es decir, aquello que se puede experimentar y comprobar (lo sensible y experiencial), con lo cual todo lo demás —aquello que no es objeto de apropiación o simple objetivización— sería una simple quimera. Sólo es válido lo universalmente verificable, con lo cual se hace necesario la búsqueda de los elementos naturales en orden a fundar una nueva denominada “religión de la humanidad”¹⁷. Esta religión de la humanidad sustituta de Dios basa su moral en la naturaleza, es decir, en lo común a todos los individuos, por lo cual no ensalza una autonomía individualista sino subordinada. De hecho, Comte arremete duramente contra la doctrina luterana del libre examen y de la libertad de conciencia, que la considera como el padre de todos los males (no en vano tenía mucha simpatía por el Papado y por la Edad Media). En definitiva, la nueva religión sustituye el reino de Dios por el reino de la humanidad. Aunque pueda resultar exagerado, lo cierto es

¹⁶ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, 155.

¹⁷ A. COMTE, *Curso de filosofía positiva. Primera y segunda lecciones*, Aguilar, Buenos Aires 1981, 34-55.

que la mentalidad positivista ha dominado gran parte de la cultura occidental cuanto menos de los dos últimos siglos, incluso hasta el momento presente, con lo cual no es extraño ya oír que dado que se pueden explicar los fenómenos naturales sin presuponer la existencia de Dios, no tiene por qué seguir afirmándose la existencia de ningún ser divino. No es extraño tampoco el surgimiento del iusnaturalismo como corriente casi paralela al progreso científico, que lo que intentaba, al fin y al cabo, era la búsqueda de un fundamento de la propia existencia *etsi Deus non daretur*, replanteando así la famosa frase de Grocio. Por ello las modernas ciencias de la naturaleza constituyeron también uno de los presupuestos del ateísmo contemporáneo en sus diferentes versiones como el naturalismo científico¹⁸.

Por ello, aunque se puedan señalar distintas maneras de entender la secularización, en realidad existe un punto de confluencia que se refiere, ineludiblemente, a esta nueva forma de entender el mundo y al sujeto en medio de él independientemente de instancias externas y con unas características realmente distintas a como se habían comprendido hasta el alumbramiento de la Modernidad¹⁹.

Tal es también la línea señalada por Friedrich Gogarten, para quien la secularización es “un proceso histórico de la historia del pensamiento. Bajo este concepto se entiende el cambio de ideas, conocimientos y experiencias, que originariamente eran cristianos, en ideas, conocimientos y experiencias de la razón humana universal”²⁰. Obviamente, detrás de la amplia definición propuesta

¹⁸ Cf. C. CAÑÓN LOYES, “O novo ateísmo”: *Encrucillada* 180 (2012) 54-70.

¹⁹ Es paradigmática en la clasificación de los tipos de secularización la realizada por Shiner, que ha estado en la base de posteriores tipologías: L. SHINER, “The concept of Secularization in Empirical Research”: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220. Cf. la exposición y crítica de los modelos de Shiner en A. ÁVAREZ BOLADO, “Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración metasociológica de la secularización” en: INSTITUTO FE Y SECULARIZAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972, 103-152.

²⁰ F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid 1971,

por Gogarten, hay muchos elementos que, de algún modo, han hecho posible este cambio general de sensibilidad y actitud ante el conjunto de la vida humana, pero, aún así, refleja de un modo adecuado el surgimiento de una nueva forma de pensar que se concretará también en una nueva manera de entender la autonomía humana. Por ello resulta de gran importancia para nuestro tema la demoledora valoración de Gogarten:

“Al desaparecer la revelación y la fe, como obras de Dios, y entrar en su lugar la *razón autónoma e independiente*, no solo cambia el origen y el medio de tales conocimientos, sino que cambia también su propio contenido. El conocimiento y la experiencia racionales dejan de ser una realidad divina y se convierten en una realidad humana. Una realidad que hasta entonces solo podía obrar Dios y a la que solo se podía llegar mediante la fe, se convierte en una realidad cuyo autor es el hombre gracias a su razón. De ahora en adelante, el hombre, mediante los conocimientos y experiencias de su razón, es el *autor y realizador*, el *único responsable*, de esta realidad”²¹.

11. No podemos olvidar que la secularización puede analizarse tanto desde el punto de vista religioso o de la experiencia de una Iglesia concreta, como desde otras visiones e instituciones distintas. Con todo, para evitar prejuicios y valoraciones ideológicas ajenas al proceso mismo de la secularización, es conveniente tratarla –en palabras de N. Luhmann– desde un “ateísmo metodológico”, dado que tan sólo así se adecua al sistema científico (N. LUHMANN, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid 2007, 241). Aún así, hay que tener en cuenta, por supuesto, lo que ha significado de nuevo en cuanto a la relación del cristianismo con la cultura. De hecho, “por secularización se entiende la suma de los procesos históricos que han contribuido a conformar la cultura occidental en los tiempos modernos, modificando profundamente su relación con el cristianismo” (A. FIERRO, “Secularización” en: *CFT*, vol. II, 657).

²¹ F. GOGARTEN, *o.c.*, 12 (cursiva nuestra). Aunque la valoración es dura, en realidad se trata de una mentalidad que ha estado presente en muchos autores, sobre todo, a partir del siglo XVIII con Nietzsche o Feuerbach, y que aún se puede comprobar en la generalidad del pensamiento actual no teológico ni religioso. Por ello, Gogarten afirma que hoy ya no es Dios quien funda la relación del hombre hacia sí mismo o hacia el mundo, ni tampoco el hombre se reconoce directamente dependiente de Él, sino que ocurre lo contrario: “lo que el hombre realiza en esta relación secularizada hacia sí mismo y hacia el mundo es su autonomía” (ib., 12-13).

Con tales palabras, Gogarten pone de manifiesto, aunque sin explicitarlo, que la secularización puede tener, y de hecho tiene, un fuerte componente subjetivo, en cuanto que repercute profundamente en las conciencias de los individuos, ya que miran al mundo y a sus propias vidas sin determinarse por las creencias religiosas o por normas emanadas de las Iglesias según su modo de entender la revelación. Por ello, la secularización no es ya simplemente el paso de un estado de vida clerical a uno laical, ni la separación entre la Iglesia y el Estado, ni siquiera tan solo la decadencia de la religión o la privatización de la fe –formas en las cuales se ha interpretado la secularización–, sino que realmente se trata de un proceso global de la sociedad y de la cultura que conlleva también una nueva visión del sujeto caracterizado por su revalorización de la subjetividad como determinadora de su modo de vida y de sus decisiones personales, en detrimento de ciertas leyes y normas objetivas que provendrían de instancias externas y ajenas a sus propias decisiones²². La consecuencia es que “el proceso secularizante procura entender los diversos sectores vitales de un modo inmanente a la propia realidad humana, siempre más y más diferenciada, independientemente de los axiomas metafísicos o incluso de ciertas normas religiosas del pasado”²³. La influencia

²² En este sentido, la secularización tiene también un componente de reacción contra la sacralización del mundo anterior –en líneas generales– al Renacimiento: “lo que ha ocurrido ha sido fundamentalmente el *desarrollo autónomo* de una serie de aspectos ‘seculares’ de la vida humana (la ciencia, la técnica, la economía, la política, las costumbres). El que debemos decir ‘seculares’ y no simplemente ‘humanos’ viene de que en el tiempo anterior se había producido una sacralización indebida, con *interferencias* de lo religioso en esos terrenos. Ahora se produce la correspondiente *emancipación* frente a esas interferencias, y el desarrollo autónomo tiene que ser ‘secularización’. Por eso también resulta comprensible que ésta haya tenido de hecho un carácter ambiguo, incluso con claras inflexiones irreligiosas (y ‘ateas’)” (J. GÓMEZ CAFFARENA, *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Cristiandad, Madrid 1979, 21).

²³ F. A. PASTOR, “Secularización y secularismo” en: *DTF*, 1335. A este respecto escribía María Zambrano que “hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino” (M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1973, 13). Max Weber afirmaba que “el destino de nue-

de tal derivación de la secularización para la comprensión de la autonomía humana resultará ser de una importancia decisiva en el momento presente.

2. La secularización y sus derivaciones radicales

Hay que tener en cuenta que la secularización es un concepto proveniente de la sociología descriptiva que, al menos en principio, lo que hace es describir o poner nombre a los cambios producidos a lo largo de un determinado proceso histórico como es el de la Modernidad, con lo cual es, en sí mismo, un concepto neutro. Lo que sí es objeto de valoración es la legitimidad del proceso como tal, es decir, si el hecho de la secularización es algo deseable o si, por el contrario, tal omniabarcante proceso constituye una perversión de la propia y auténtica realidad humana y del mundo. En este sentido Bernhard Häring escribía que “actualmente, la secularización es un fenómeno que abarca a todo el hombre, a su manera de percibirse, de pensar, de actuar. Es, por tanto, un proceso humano complejo, preñado de elementos positivos, tanto desde un punto de vista cristiano como desde un punto de vista humano, sin descartar al mismo tiempo elementos negativos”²⁴. Con ello, aunque no se rechaza el proceso como tal, sí se pone un énfasis especial en la ambigüedad que se manifiesta en los resultados que ha producido.

stro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí” (M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1993, 229).

²⁴ B. HÄRING, *Secularización y moral cristiana*, PS, Madrid 1977, 12.

2.1. La desconfianza de Romano Guardini

Con todo, no se puede obviar que el proceso por un lado, y sus derivaciones por el otro, no han sido suficientemente distinguidos por algunos autores, lo que ha significado, en no pocos casos, una desconfianza generalizada ante el mundo surgido como consecuencia de los cambios generales en todos los ámbitos de la vida.

Tal es el caso, a mi modo de ver, del gran teólogo católico Romano Guardini, al menos según queda reflejada en una de sus obras más características sobre esta materia: *El ocaso de la Edad Moderna*²⁵. Es fácil ver a lo largo de sus páginas la nostalgia más que evidente que el autor muestra con respecto a la época medieval, etapa que considera como superior a la Modernidad, desde la base de que tenía, para él, una antropología más plena, es decir, que para Guardini la Edad Media tenía en sus rasgos genéricos una visión del ser humano, de la moral y de la ética más completa que la de la Edad Moderna.

Según Guardini, la característica fundamental de la Modernidad reside en la aparición, no sólo de una nueva concepción de la naturaleza y la cultura, sino, en lo que a nosotros nos afecta, de la subjetividad²⁶, que es lo que propiamente hace surgir lo que él llama la “conciencia de la personalidad”, es decir, que “el individuo se convierte en algo importante para sí mismo. La observación y el análisis psicológico se centran sobre él. Despierta la tendencia hacia lo que es extraordinario dentro de la categoría de lo humano”²⁷. Esta nueva conciencia, que en sí misma no sería negativa, tiene el problema de desembocar en desviaciones que terminan por convertir al ser humano en un ser solipsista y sin otro referente en el que poder apoyarse. De ahí que afirme que en

²⁵ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, Guadarrama, Madrid 1958.

²⁶ Cf. R. GUARDINI, *o.c.*, 58ss.

²⁷ *Ib.*, 55-56.

la Edad Moderna “nace el hombre que actúa, emprende y crea en forma autocrática, el hombre apoyado en su *ingenium*, conducido por la *fortuna*, retribuido por la *fama* y la *gloria*. Pero precisamente por ello pierde el hombre el punto de apoyo objetivo que gozaba su existencia en la imagen antigua del mundo, y sobreviene un sentimiento de estar desamparado, incluso amenazado. Se despierta la angustia del hombre de la Edad Moderna, que es distinta de la del hombre medieval. [...]. La angustia del hombre medieval nacía, sin duda, del peso de la limitación cósmica frente al ímpetu expansivo del alma, que encontraba la calma en ese trascender constante a un mundo superior. Por el contrario, la angustia de la Edad Moderna procede en no pequeña parte de la conciencia de no tener ni un punto de apoyo simbólico, ni refugio que le ofrezca seguridad inmediata; de la experiencia renovada constantemente de que el mundo no proporciona al hombre un lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu”²⁸.

La subjetividad es el elemento característico de la época que nace con el Renacimiento y que culmina a lo largo de la Edad Moderna, sobre todo con la revalorización que la obra de Kant concede al propio sujeto, que “tiene carácter autónomo, existe en sí mismo y fundamenta la orientación de la vida del espíritu”²⁹. Eso es lo que posibilita que las normas presenten un carácter relativo, dado que es el hombre quien se convierte en su propia norma. Obviamente, el proceso de secularización ha tenido una importancia decisiva en la aparición de esta nueva visión del sujeto, que a partir de ahora ya no tiene la necesidad de buscar referentes externos a sí mismo, sino en su esencial subjetividad. Por ello –afirma Guardini– en la Edad Moderna “el hombre no

está ya sometido bajo todos los aspectos a la mirada de Dios –el cual envuelve el mundo–, sino que es autónomo, tiene libertad de acción y dispone de sus movimientos; pero ya no constituye el centro de la Creación, sino que es una parte más del mundo. Por un lado, la concepción de la Edad Moderna exalta al hombre a costa de Dios, contra Dios; por otro lado tiene una inclinación erostrática, convirtiéndolo en un fragmento de la naturaleza, que no se diferencia esencialmente del animal ni de la planta. Ambos aspectos forman una unidad y están en conexión estrecha con la transformación de la imagen del mundo”³⁰.

Por tanto, la nueva imagen del mundo y del ser humano que se ha ido gestado a lo largo de la modernidad tiene su vértice o punto más decisivo en la aparición de una nueva manera de entender la autonomía, por la que el individuo se ve libre de las trabas que percibía en el mundo antiguo. En este sentido, Guardini no duda en afirmar que al hombre de la Edad Moderna “le ha cegado su fe rebelde en el *autonomismo*. Ha creído que el hombre podía sin más tener poder y, al emplearlo, conservar la seguridad, a causa de la naturaleza consecuente de las cosas, en virtud de la cual éstas habían de conducirse dentro de la esfera de la libertad humana con la misma previsibilidad que en la de la naturaleza”³¹. No es ni siquiera la autonomía o la independencia de instancias externas, sino el “autonomismo” el que define para Guardini el mundo de la Modernidad, lo que implica una visión excesivamente práctica y, por lo mismo, limitada, de entender al sujeto, algo muy favorecido por los avances técnicos y científicos, que puestos a total disposición del hombre, pueden dirigirlo a una catástrofe de dimensiones inconcebibles tanto en intensidad como en duración³².

²⁸ Ib., 56-57.

²⁹ Ib., 63. Lo que aparece en la Edad Moderna según Guardini es una nueva vivencia del yo, en la que el hombre se convierte en algo importante para sí mismo. Es más, llega a decir que el yo “viene a constituir la norma para medir el valor de la vida” (ib., 62).

³⁰ Ib., 70-71. Y aún más: “el hombre intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana” (ib., 84).

³¹ Ib., 114 (subrayado nuestro); cf. también p. 85.

³² Cf. ib., 121. Por eso dirá aún que a partir de ahora el ser humano vive en un continuo riesgo que afecta a la totalidad de su existencia, entre otras cosas porque piensa él que no se está preparado para administrar el inmenso poder que se tiene.

2.2. La interpretación de Friedrich Gogarten

A diferencia de Guardini y para evitar, de algún modo, las tendencias negativas o los juicios de valor acerca de la ilegitimidad del proceso de la secularización y, con ello, un rechazo general en la percepción del mundo Moderno, muchos autores vienen estableciendo una distinción entre “secularización” y “secularismo”³³, reservando este último, no para la descripción del proceso como tal, sino para una determinada derivación radical –un subproceso– que se ha hecho del mismo y que ha llevado no sólo a la revalorización de la autonomía humana, sino a la exclusión de cualquier tipo de fundamento para la misma, es decir, a una concepción de la autonomía cerrada en sí misma y sin posibilidad de apertura a cualquier elemento que le sirva de soporte y sustento, lo que Guardini calificaba de “autonomismo”. En realidad, casi se puede decir que ésta es la comprensión que ha salido triunfadora en la mentalidad moderna, y de ahí que se pueda decir que nuestra cultura “es claramente antropocéntrica y está particularmente preocupada por la realidad contingente e histórica, singular y concreta”³⁴.

La cuestión de fondo es la de si la secularización es un proceso contrapuesto a la fe cristiana o si, por otro lado, pertenece a su misma esencia, es decir, si se trata de algo que forma parte de la propia realización del Cristianismo en el mundo. La respuesta

³³ Así U. RUTH – CH. SHULTE – R. SEBOTT, “Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus” en: *LThK*, vol. 8, 1467-1473. Hay que tener en cuenta que incluso algunos autores hablan del secularismo como del resultado que produce la secularización, con lo cual, en el fondo, existe mucha sospecha ante los cambios seculares de la Edad Moderna. Así, por ejemplo, R. BOSCA, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, Atlántida, Buenos Aires 1993, 18. No sorprende que en ese proceso el autor se refiera expresamente a Comte, Nietzsche, Hartmann, Marx y Feuerbach.

³⁴ F. A. PASTOR, *o.c.*, 1336. Incluso se pudo decir que “la Edad Moderna es la época de la autoafirmación humana. El hombre comprende por fin que depende sólo de sí mismo. No hay realidad ontológica o metafísica sobre la que el hombre moderno deba fundamentar su existencia. El hombre evoluciona siempre en una vida histórica y ésta es su ‘sustancia’” [J. SAUQUILLO, “Revolución y secularización”: *Isegoría* 39 (2008) 14].

de Gogarten, muy en la línea de otros autores de la teología dialéctica protestante³⁵, se encamina más bien hacia la segunda opción³⁶. De hecho, dice él, “la secularización exige que el hombre se libere del mundo y domine sobre él. Esta liberación y este dominio son una consecuencia de la libertad que el hijo ha alcanzado frente al padre en la fe y que hace que el mundo mítico se desvanezca y se convierta en un mundo histórico (*geschichtliche*). Esta exigencia seculariza al mundo”³⁷. Con ello, no solo se valora positivamente el hecho de la secularización, sino que Gogarten lo defiende como algo deseado desde una comprensión bíblica y cristiana del mundo. La fe exige “la mundanización del mundo. Esto quiere decir que el mundo, bajo cualquier condición y bajo cualquier aspecto, con todo lo que le pertenece, es y sigue siendo lo que es, es decir, mundo”³⁸. Con ello el mundo mítico pasa a ser

³⁵ La recepción de la Modernidad en algunos de los autores más representativos del ámbito protestante puede verse en J. J. ALEMANY, “La modernidad en la perspectiva del pensamiento protestante” en: M. VIDAL – F. LAGE – A. RUIZ-MATEOS (dirs.), *Modernidad y ética cristiana*, Instituto Superior de Ciencias Morales- PS, Madrid 1982, 69-82.

³⁶ Tal es también, de algún modo y desde el ámbito católico, la línea de Schillebeeckx, que bajo la notable influencia de la obra *Honest to God* de Robinsón, intenta una especie de reconciliación entre la secularización moderna y el mensaje del Cristianismo. Es más, llega a considerar la secularización como un beneficio para las posibles deformaciones del Cristianismo, de modo que “en su libre subjetividad, en donde precisamente se encuentra enfrentado con el mundo, el hombre es invitado por Dios a superarse a sí mismo, a salir de sí mismo, a entrar en la intimidad de Dios”, dado que la religión debe ser un acto de libertad (E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968, 40). Con todo, no elude que la secularización pueda constituir un deslizamiento hacia el ateísmo (cf. *ib.*, 28).

³⁷ F. GOGARTEN, *o.c.*, 141. Ya Troeltsch había escrito que “los seguidores del cristianismo tienen que aprender a considerar el mundo moderno como algo nacido en gran parte del propio cristianismo, y sus adversarios tienen que reconocer que es posible arrancar el cristianismo de aspectos del mundo moderno, pero no de su totalidad, que ni siquiera existe” (cit. por U. RUTH, “Secularización” en: AAVV, *Fe cristiana y Sociedad Moderna*, 18, SM, Madrid 1990, 141).

³⁸ F. GOGARTEN, *o.c.*, 20. En realidad esto no significa más que la afirmación de la autonomía del mundo y de la libertad del ser humano con respecto a él, es decir, una consecuencia del ser “creación de Dios” y que además supone la eliminación de realidades míticas en la comprensión del mundo, la eliminación de “muchos dioses y señores”. Por ello dirá aún que “el mundo y todo lo que hay en él es ahora, podríamos decir, algo natural. El mundo es puro mundo, mundo secular” (*ib.*, 141).

mundo histórico en el cual el ser humano debe obrar libre y responsablemente. De ahí la vinculación que Gogarten hace entre la secularización y la desmitologización del mundo, hasta el punto de que llega a decir que “tanto aquí como allí se trata de un acontecimiento mundano y no solamente de un cambio de categorías y conceptos particulares. Solamente cuando ese acontecimiento mundano realiza la historización del mundo y lo seculariza (y al revés) puede también comprenderse la importantísima significación del cambio específico de términos y conceptos para la comprensión de la predicación neotestamentaria”³⁹.

La tesis de Gogarten conlleva, verdaderamente, la radicalización del monoteísmo bíblico y la consideración del mundo como “creación de Dios”⁴⁰, es decir, como radicalmente distinto de él y con autonomía en sus leyes de funcionamiento caracterizadas por la historicidad. Tal es para él –siguiendo la concepción luterana de la *sola fide*– el ámbito de las obras, que se convierten en un asunto del mundo confiado a la razón humana. Por ello será “la estructura misma de la fe la que postula el ámbito de la seculari-

³⁹ Ib., 135 (nota 4). Ello no sólo recuerda el proyecto desmitologizador bultmaniano, sino que incluso tiene ciertos paralelismos con lo que Max Weber había dicho acerca del “desencantamiento del mundo” producido con el surgimiento de la religión bíblica y que llegaría a su consumación con el abandono de la salvación sacramental-eclésiástica del protestantismo. Por ello afirma que el desencantamiento del mundo, “que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación” (M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1992, 124). Cf. para más detalle L. OVIEDO TORRÓ, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Siftel, Valencia 1990 (especialmente pp. 40 -98).

⁴⁰ La legitimidad de la secularización desde la comprensión cristiana del Dios creador ha sido enfatizada por muchos autores como, por ejemplo, Fries, el cual cita, a modo de ejemplo, el siguiente texto iluminador de C. F. V. Weizsäcker: “Cuando creemos en Dios, somos libres en el mundo. La libertad frente a los dioses, la desmitización del pensamiento por la fe capacita al hombre para el dominio que configura la naturaleza. A mí me parece que sólo sobre ese trasfondo podemos entender también la secularización moderna y la fe científica” (cit. por H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 225).

dad, del obrar autónomo y responsable del hombre”⁴¹, en donde, con todo, la libertad sigue vinculada a Dios, dado que en este tipo de secularización se reconocen las limitaciones de la razón y “se espera con la mayor vigilancia en estas limitaciones que no le han sido impuestas desde fuera sino en su propia esencia”⁴².

Ahora bien, el propio Gogarten distingue un segundo tipo de secularización que va a denominar “secularismo” y que no es si no una “degeneración de la secularización”⁴³ que acaba por terminar o bien en algún tipo de ideología o bien en el nihilismo: “el secularismo puede adoptar también dos formas. Si se piensa en poder dar una respuesta a las cuestiones que se refieren al todo, entonces surge el secularismo de las doctrinas de salvación o ideologías que han surgido, una detrás de otra y muchas juntas, en la época moderna y según las cuales se debe y se puede realizar la salvación, es decir, el todo. [...] Si se opina, en cambio, que es necesario dejar de lado aquellas cuestiones que hacen referencia al todo, dado que no se pueden contestar, entonces surge el secularismo que de manera implícita o explícita considera inútil y sin sentido toda pregunta que vaya más allá de lo simplemente visible y sensible. Recientemente se da a este tipo de secularismo el nombre de nihilismo”⁴⁴.

Lo que hace el secularismo es fundamentar la autonomía humana o bien en ideologías que pervierten el sentido auténtico de la fe, o bien en sí misma, con lo cual se convierte en simple

⁴¹ Cf. R. GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Cantabria 1998, 142 (cf. también 141-144). Tal es también la tesis de J. B. METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970, 20-21, nota 11 (cf. también ib., 48-49).

⁴² F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, 192. Dice él: “el hecho de que la fe pueda dejar la historia terrena y las decisiones, en las que su futuro es anticipado continuamente, en manos de la libertad del hombre es un presupuesto imprescindible para ser pura fe, es decir, fe que justifica. Se trata de la fe que alcanza la salvación realizada por Dios en la libertad ‘que viene de Dios y ante él’” (ib., 192).

⁴³ Ib., 193.

⁴⁴ Ib., 193. También Metz advierte de este peligro en el pensamiento moderno, aunque lo entiende como reacción a compresiones pasadas (J. B. METZ, *o.c.*, 50).

autoafirmación de la realidad humana y del mundo⁴⁵. Así entendida, la autonomía sería la última y suprema realidad, es decir, el individualismo, algo que para él define la generalidad del pensamiento moderno. Por eso puede decir Gogarten que “lo que se le exige al hombre al revelarle su salvación es que, conociéndose a sí mismo y preocupándose de su propio ser, no se aparte del conocimiento y de la preocupación que de él tiene Dios. Solamente aquí encuentra el hombre el fundamento de sí mismo”⁴⁶.

3. El problema de las teorías de la secularización

Es un hecho, por tanto, que la secularización es uno de los rasgos característicos de la cultura moderna y que, además, ha traído consigo una nueva comprensión de la autonomía humana e incluso de la idea de Dios. Emile Durkheim escribía que “la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo; todo lo que era social era religioso; ambas palabras eran sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se independizan de la función religiosa, se constituyen aparte y adquieren un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas [...]. Deja un lugar mayor al libre

⁴⁵ Cf. R. GIBELLINI, *o.c.*, 145.

⁴⁶ F. GOGARTEN, *o.c.*, 87. Incluso Vattimo llegó a escribir que “secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, el carácter laico del estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad” (G. VATTIMO, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 50).

juego de las fuerzas humanas”⁴⁷. Tal constatación, compartida por muchos otros autores, llevaría a que algunos de ellos llegaran incluso a poner en cuestión el papel de la religión misma en la sociedad actual, preguntándose al mismo tiempo si tal religión habría de tener papel alguno en el futuro. Son las llamadas “tesis de la secularización”, que aunque tienen sus orígenes primigenios en las obras de Weber o del propio Durkheim, no explosionarían hasta los años sesenta del siglo XX.

Si bien el fenómeno de la secularización ha sido ya de por sí muy discutido, todavía más las tesis de la secularización, simplemente porque mientras que aquél se refería simplemente a un proceso histórico de cambio, éstas no hicieron sino vaticinar las consecuencias que se producirían como resultado de tal proceso, es decir, en las tesis de la secularización el proceso y las consecuencias se entremezclan de tal forma que conlleva unos resultados más que discutibles, tal y como de hecho ha ocurrido. José Casanova sintetiza magistralmente el núcleo de la tesis fundamental de las teorías de la secularización: “es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares —principalmente el Estado, la economía y la ciencia— respecto a la esfera religiosa y la diferenciación y especialización concomitantes de la religión dentro de su propia esfera recién hallada”⁴⁸. Tal es la tesis básica que él llama de la “diferenciación”, que constituye el punto de partida de las teorías de la secularización. En realidad, con ella lo único que se hace es, por el momento, explicar lo que el proceso en sí mismo ha sido, es decir, el paso de una sociedad estructurada en torno a un solo eje, el religioso, a una sociedad eminentemente pluralista, en la cual la esfera religiosa es simplemente una esfera más del todo social.

Pero el problema de las teorías de la secularización se plantea

⁴⁷ E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid 1982, 201-202.

⁴⁸ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000, 36.

cuando además de constatar hechos se aventuran en vaticinar resultados en base a lo que Casanova sistematiza como las dos subtesis de tales teorías. La primera es la subtesis de la “decadencia de la religión”, que “postulaba que el proceso de secularización traería como consecuencia el progresivo decrecimiento y ocaso de la religión hasta, añadían las versiones más extremistas, su desaparición final”⁴⁹. En realidad éste fue el intento de los autores posthegelianos de izquierdas como Marx, Engels o, sobre todo, Feuerbach. En cambio, la segunda subtesis, lo que postulaba era que “el proceso de secularización traería como consecuencia la privatización y, añadían algunos, la marginación de la religión en el mundo moderno”⁵⁰. Esta era la idea, por ejemplo, de autores como Thomas Luckmann y que aparece bien reflejada en el título de su conocida obra *La religión invisible*.

Luckmann parte del supuesto de que “el problema de la existencia individual en la sociedad ha alcanzado un punto crítico en el mundo contemporáneo”⁵¹, en el cual cabe preguntarse qué papel juega la religión en esa relación histórica que se da entre la existencia individual y el orden social. Aunque se pueda discutir el concepto de religión subyacente a la tesis de Luckmann⁵², es inte-

⁴⁹ Ib., 36.

⁵⁰ Ib., 36. Wolfgang Schluchter resume las consecuencias de esta subtesis afirmando que las creencias religiosas se hacen subjetivas y la religión institucionalizada se despolitiza (cit. por ib., 57-58).

⁵¹ T. LUCKMANN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973, 25.

⁵² Es sabido el carácter funcional de la religión según Luckmann. En realidad, según su concepción casi todo universo de valores termina siendo religión, dado que no es más que el resultado de un proceso por el cual un “organismo llega a ser un sí mismo” construyendo junto con otros “un universo objetivo y moral de significado” (ib., 61). Tal enraizamiento antropológico de la religión le conduce a considerar la visión objetiva e histórica del mundo como “una forma social elemental de religión” (ib., 64), aunque se pueda concretar, como de hecho ha sido, en formas institucionales concretas, es decir, en distintas iglesias. Por eso puede afirmar lo siguiente: “La religión tiene su raíz en un hecho antropológico básico: la trascendencia de la naturaleza biológica por los organismos humanos. El potencial humano para la trascendencia se realiza, originariamente, en procesos sociales que descansan en la reciprocidad de las situaciones frente-a-frente. Estos procesos llevan a la construcción de visiones objetivas del mundo, a la articulación de los universos sagrados, y en algunas circunstancias a la especialización institucional

resante notar la descripción que hace de la situación: “la realidad del cosmos religioso disminuyó en proporción a la reducción de su base social, es decir, de sus instituciones religiosas especializadas. Los que originariamente eran los valores totales de la vida se convirtieron en normas útiles para algunos tiempos fragmentarios de la misma. En resumen, el decrecimiento de la religión de iglesia tradicional debe verse como una consecuencia de la pérdida de la relevancia de los valores (institucionalizados en la religión orientada hacia la iglesia) que favorecían la integración y legitimación de la vida de cada día en la sociedad moderna”⁵³.

Por tanto, y dando por supuesto la raíz privada y subjetiva de las experiencias religiosas –sin que ello reste importancia a las instituciones primarias para la configuración religiosa de los individuos–, desde un punto de vista sociológico es evidente para Luckmann el descenso de la religión de iglesia, que es una parte del fenómeno global de secularización. El hecho es que en la sociedad moderna el nivel de vinculación entre el sistema individual de significado último, los modelos individuales de prioridades y el modelo oficial se ha quebrantado, dado que el orden social actual es distinto al de otras épocas y el universo de valores no es para nada uniforme, algo evidente por el surgimiento del pluralismo y la aparición de la que él llama “mentalidad de consumidor”, algo que caracteriza muy bien el sentido de la autonomía típico en las sociedades modernas. Es el individuo quien elige “sus personales significados últimos” que se convierten en lo que Luckmann llama “religión invisible”⁵⁴. Por eso puede decir que “con la difu-

de la religión” (ib., 81). Puede verse una crítica en la introducción que de su obra hace J. Gómez Caffarena (T. LUCKMANN, *o.c.*, 11-14).

⁵³ Ib., 49.

⁵⁴ Esta es, también, la concepción que está detrás de las obras de autores como Harvey Cox. De hecho, él asume la definición de la secularización del teólogo holandés Van Peursen como “la liberación del hombre, primero del control religioso, y después del metafísico sobre su razón y su lenguaje” (H. Cox, *La ciudad secular. Como una teología comprometida llega a convertirse en política*, Península, Barcelona 1973, 23-24). Tan es así que para él la ciudad secular será la ciudad de “ninguna religión en absoluto”

sión de la mentalidad consumista y del sentido de autonomía, es más que probable que el individuo se enfrente a la cultura y al cosmos sagrado en actitud de ‘comprador’. Una vez que se ha definido a la religión como un ‘asunto privado’, el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados ‘últimos’ guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social”, es decir, va a ser el individuo quien construya no sólo su identidad personal sino también su sistema individual de significado último. En realidad la misma sociedad ofrece a los individuos un amplio abanico de posibilidades sobre las cuales tiene la libertad de elegir al margen del universo global de valores. Por ello, quienes producen o intentan transmitir modelos de significado último deben estar atentos a las necesidades subjetivas de los individuos o a lo que su esfera privada requiere en determinado momento para hacerse un hueco en su propio proyecto de autorrealización⁵⁵.

Es probable que las tesis de la secularización acertaran en algunas de sus predicciones en cuanto a la religión institucional, es decir, en cuanto al papel de las iglesias en el mundo actual e incluso en el aumento de la privatización de la religión. Aún así, es difícil generalizar muchas de sus afirmaciones, sobre todo las referentes al declive de la religión, dado que, al menos en este sentido, la modernidad no ha significado la pérdida de la religiosidad ni la disminución de la misma, sino el aumento del pluralismo. A

(p. 25) y –asumiendo palabras de Bonhoeffer– de “la mayoría de edad del hombre” en donde dominará el pragmatismo (pág. 26), algo que vincula muy estrechamente a la urbanización social que, en realidad, constituye un elemento al lado de otros muchos, pero no el único. Tal concepción se radicalizaría aún en las conocidas como “teorías de la muerte de Dios”.

⁵⁵ Dice Luckmann: “La forma social de religión que nace en las sociedades industriales modernas se caracteriza por la posibilidad que tiene el posible consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas. El cosmos sagrado no es mediado ni por una esfera especializada de instituciones religiosas ni por otras instituciones públicas privadas. Este acceso directo al cosmos sagrado –y más exactamente a un surtido de temas religiosos– es el que hace que la religión sea en nuestros días esencialmente un fenómeno de la ‘esfera privada’” (ib., 114).

este respecto ha sido de gran interés la aportación del sociólogo de la religión Peter Berger, que llega a afirmar que “estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global”⁵⁶. Lo que ha provocado la modernidad ha sido, por el contrario, el florecimiento del pluralismo, en donde la religión no se da por supuesta sino que es fruto de la elección personal. De hecho, llega a decir, “lo que caracteriza nuestra era no es que haya muy poca religión, sino más bien que hay demasiada”⁵⁷, pero es fruto ya de la propia elección personal en cuanto que de algún modo forma parte de la autorrealización individual: “lo que antes se consideraba realidad objetiva ha pasado a ser entendido como el resultado de elecciones subjetivas”⁵⁸, pero, a la vista de las experiencias recientes, no por ello han dejado de tener una función o dimensión pública. Esto es lo que llevó a Casanova a afirmar que estamos asistiendo a “la revitalización y reforma de viejas tradiciones vivas y la asunción de roles públicos precisamente por aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del *revival* religioso habían asumido que se estaban haciendo cada vez más privadas e irrelevantes en el mundo moderno”⁵⁹.

Obviamente la secularización, permanezca o no el nivel de

⁵⁶ P. BERGER, “Globalización y religión”: *Iglesia Viva* 218 (2004) 71. Cf. también a este respecto P. BERGER, “Pluralismo global y religión”: *Estudios Públicos* 98 (2005) 5-18; incluso mucho antes podemos comprobar parecidas apreciaciones en D. HERVIEU-LEGER, “Sécularisation et Modernité Religieuse”: *Esprit* 106 (1985) 50-62.

⁵⁷ *Ib.*, 72. Esto se manifiesta, según él, no sólo en el aumento de algunas confesiones religiosas como el Protestantismo evangélico (sobre todo Pentecostal) y en otras religiones como el Islam, sino incluso en el florecimiento de formas de religiosidad al margen de las religiones institucionalizadas y fenómenos experimentales como, por ejemplo, la *New Age*. Cf. J. CASANOVA, “Religión: ¿declive o reconfiguración?": *Sal Terrae* 91 (2003) 107-119.

⁵⁸ P. BERGER, *La reinterpretación de la Sociología*, Espasa-Calpe, Madrid 1985, 95. Cf. J. L. MARTÍNEZ, “Secularización como reclusión de la religión en la vida privada”: *Sal Terrae* 91 (2003) 121-136.

⁵⁹ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*: cit. por. J. L. MARTÍNEZ – F. VIDAL, *Religión e integración social de los inmigrantes. La prueba del ángel*, UPCO – CEIM – Bancaja, Valencia 2007, 76.

religiosidad, ha llevado a una nueva forma de comprensión del hecho religioso en su relación con el individuo, dado que en cualquiera de sus nuevas formas de expresión, la subjetividad siempre adquiere un papel de relevancia porque el individuo se ha puesto a sí mismo en el centro de la historia y es él quien elige libremente su universo de valores. Por eso es significativo el siguiente texto de Mardones:

“Esta sacralización del individuo, además de indicar la preeminencia de que goza la persona en la sociedad moderna, muestra la fragilidad de la misma frente a los grandes sistemas sociales y a todo el entramado de la modernidad. La emancipación se da la mano con la soledad, como la apertura con la rendición y el pluralismo con la arbitrariedad. La persona corre el riesgo del sinsentido al perder el cosmos unitario y entrar, dentro de una sociedad pluralista, en las zozobras del relativismo objetivo y subjetivo. De aquí que sus preocupaciones se hagan de nuevo interrogantes abiertos frente al destino de una sociedad y de una existencia que no posee respuestas claras y aceptadas por la generalidad. La inquietud existencial se traduce en intranquilidad interior, incluso o precisamente en aquellos que tienen solucionados los problemas materiales de la vida. La terapéutica del ‘saber sagrado’ combinada con explicaciones psicológicas responde a esta necesidad del individuo frente a la oscuridad de la vida y la existencia. La meditación se torna aquí ‘curación espiritual’. La miseria espiritual de una época se manifiesta en este interés renovado por el mundo interior”⁶⁰.

⁶⁰ J. M^a MARDONES, “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”: *Política y Sociedad* 22 (1996) 130-131.

4. La Teología en el contexto de la secularización

Llegados hasta aquí podemos afirmar que la secularización ha cambiado la relación del ser humano consigo mismo y con el mundo, incluso en su comprensión teológica. Es ilustrativa la constatación de Johannes B. Metz: “en su esfuerzo hacia el futuro el hombre moderno no experimenta ya el mundo como un destino impuesto o como una naturaleza sacrosanta y soberana en la que está recluso, sino más bien como una cantera –como el material en bruto– con el que construye su propio ‘mundo nuevo’. Él no sólo altera el mundo y lo configura como escenario base de su propio drama histórico, sino que domina asimismo al mundo por medio de la tecnología, y con ello lo seculariza”⁶¹. Es el ser humano el que se ha convertido en el principio de interpretación de sí mismo y de todo aquello que le rodea, algo favorecido por los avances en todas las áreas del conocimiento. Tanto que incluso grandes teólogos como Karl Rahner han insistido en la necesidad de que la teología dogmática sea “antropología teológica, y que una tal orientación antropocéntrica de la teología es necesaria y fructuosa”⁶².

⁶¹ J. B. METZ, “La Iglesia y el mundo” en: AAVV, *Las cuestiones urgentes de la Teología actual*, Razón y Fe (ed. a cargo de P. Burke), Madrid 1970, 110-111. Es interesante la vinculación que Metz establece entre la secularización y la comprensión del mundo en el horizonte escatológico de la esperanza, en cuanto que desde ahí el mundo aparece “no como una realidad sacrosanta y fija en una armonía pre-establecida, sino como una realidad ascendente, que puede ser innovada hacia su futuro a través de las acciones históricas libres de los hombres”. Incluso llega a decir que “esta universal alteración e innovación del mundo a través de la ofensiva de la libertad humana caracteriza aquel proceso que llamamos secularización” (ib., 119).

⁶² K. RAHNER, “Teología y antropología” en: AAVV, *Las cuestiones urgentes de la Teología actual*, 15. Ello no quita para Rahner que Dios siga siendo el objeto formal de la Teología, es decir, que la teología sea teocéntrica, sino que ambas son aspectos inseparables de una misma realidad, dado que el hombre se comprende como aquel ser que tiene una trascendencia absoluta hacia Dios. Lo que sí supone, en cambio, es no reducir al hombre a un mero tópico particular de la teología entre otros. Con todo, el cambio a una orientación antropológica de la concepción de Rahner es significativo del nuevo contexto.

La secularización, por tanto, ha traído como una de sus consecuencias la desintegración del cristianismo como un universo general y, en cierto sentido, como presupuesto del desarrollo de la cultura occidental, consecuencia de varias fuerzas históricas que han creado el mundo moderno⁶³. La causa no es única, sino que existe una multicausalidad en la que los factores ideales y materiales interactúan como causa dialéctica, aunque se puede destacar como factor causal en la conciencia moderna secularizada el pluralismo de la sociedad; tal es el marco de las actuales sociedades seculares. La estructura social de unanimidad del conocimiento que había suministrado el cristianismo a lo largo de la historia se perdió al comienzo de la Edad Moderna, de forma que se puede decir que se ha producido una des-objetivización del contenido tradicional religioso que, a su vez, presupone una desintegración de la estructura tradicional que hace plausible ese contenido. Ese nuevo universo, con consecuencias en todos los ámbitos de la vida, también ha influido en la comprensión teológica de la misma, y es que ha significado “el cambio desde una perspectiva trascendental a una inmanente y desde una comprensión objetiva de la religión a una subjetiva”⁶⁴, algo que podremos comprobar en el desarrollo

⁶³ Ya dijimos en alguna ocasión que, en realidad, el mundo moderno es también el resultado de la secularización de los contenidos cristianos, cosa que Blumenberg no admite. Tal es la tesis, entre otros, de Löwith, que lo ve muy claro en la filosofía hegeliana de la historia. Por eso afirma que “el mundo ‘cristiano’ moderno se presenta así bajo una doble luz: por su origen cristiano, se dirige escatológicamente hacia un cumplimiento del sentido, pero los medios y caminos que conducen a ese fin están totalmente secularizados. Ambos aspectos se derivan del éxito histórico universal del cristianismo y al mismo tiempo de su esencial incapacidad de impregnar el mundo como mundo. Por eso, toda la historia de occidente –social, política, intelectual y moral– es hasta cierto punto cristiana y no cristiana, por cuanto traslada al mundo unas expectativas originariamente mesiánicas y escatológicas, sea en forma de un progreso paulatino, de una revolución mundial o de un salvador político. El *saeculum* cristiano se ha secularizado y el mundo secularizado ha seguido siendo cristiano en este proceso de secularización” (K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, 159).

⁶⁴ P. BERGER, “A Sociological View of the Secularization of Theology”: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 4: “The movement generally shows a shift from a transcendental to an immanent perspective, and from an objective to a subjective understanding of religion”.

histórico de la idea de Dios desde la entrada en la Modernidad. Por tanto, aunque la secularización sea un concepto que como dijimos es propio de la sociología descriptiva, su importancia resulta de una enorme trascendencia para la Teología moral, en tanto que dicho fenómeno global conlleva serias repercusiones para la vivencia moral humana, cuyos contenidos de determinación ya no se dan tan fácilmente por supuestos.

B. INMANENCIA, SUBJETIVIDAD Y AUTONOMÍA

1. Secularización e inmanencia: anotaciones generales

Afirma Walter Kasper que “si para el hombre religioso Dios o lo divino era la verdadera realidad y el mundo era más bien una realidad aparente o disminuida, para el hombre medio de finales del siglo XX ocurre a la inversa. Lo evidente es para él la realidad perceptible por los sentidos; la realidad de Dios, en cambio, cae bajo la sospecha de ser un simple reflejo del mundo, una pura ideología”⁶⁵. De ahí que la frase nietzscheana “Dios ha muerto” refleje, en gran parte, un sintético diagnóstico de nuestra cultura en la que, como vimos, el proceso de secularización ha llevado, en una de sus desviaciones, a una consideración del mundo y del ser humano puramente inmanente, sin referentes ni fundamentos últimos.

Por lo dicho es fácil deducir que siendo la secularización un proceso histórico de la vida social, conlleva igualmente un proceso de la razón que ha culminado en su encuentro definitivo consigo misma, es decir, un proceso en el cual la razón ha pasado desde un absolutismo teísta –o deísta según los autores–, hasta el

⁶⁵ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, 18.

ateísmo⁶⁶, para terminar, en muchos casos, en el más absoluto de los nihilismos⁶⁷. Aunque probablemente en sus raíces el proceso de secularización tenga un importante componente de reacción frente a una imagen trascendente y absolutista de Dios, lo cierto es que está indisolublemente ligado a la concepción de la “subjetividad moderna, que ya no funda su autonomía sobre una base teónoma, sino sobre una base inmanente, incluso con una actitud crítica frente a la religión”⁶⁸. Por ello, no es de extrañar que algunos autores entiendan el esquema de la Modernidad como una “reducción antropológica de la teología”⁶⁹, en el sentido de que la nueva metafísica del hombre ha superado la tradición metafísica teológica, aunque sea en algunos casos en un sentido dialéctico que lo entiende no como simple anulación, sino más bien como de una superación en sentido estricto, en donde la metafísica teológica se conserva anulada en la metafísica del hombre dando lugar al desarrollo de la autoconciencia autónoma, para la cual el sujeto, y no Dios, tiene la total responsabilidad del destino del mundo. Al proceso de la secularización le subyace así un

⁶⁶ Tal es la tesis de Cornelio Fabro, que afirma que el ateísmo “se convierte en un punto de partida, ya que es la conclusión inevitable del principio de inmanencia” [C. FABRO, “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo” en: G. GIRARDI (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1973, 20, nota 7]. De forma más clara lo dice aún al final de este texto: “el principio de inmanencia es intrínsecamente ateo” (ib., 64). Esto lo ve también Schulz en la concepción del *cogito* de Descartes, en donde según él “la conciencia de sí está dirigida claramente contra toda trascendencia imaginable” (W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1961, 33).

⁶⁷ Cf. P. CEREZO, *a.c.*, 217-218. Se puede afirmar sin temor que, en realidad, el nihilismo no es más que un concepto académico para expresar algo que desde el punto de vista moral no llamaríamos sino relativismo.

⁶⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 21. En gran parte la reacción fue más bien o sobre todo contra la imagen de un Dios todopoderoso y arbitrario procedente del nominalismo medieval.

⁶⁹ Así P. CEREZO, *a.c.*, 135, artículo que seguiremos con frecuencia en el presente apartado. Dice él: “el *medium* de la constitución de la modernidad ha sido la secularización del espíritu religioso, pero ésta a su vez ha estado posibilitada desde un punto de vista especulativo, por una larvada metafísica onto-teológica o de entificación de lo divino” (ib., 136).

proceso concomitante e incluso paralelo de la razón que queda bien reflejado en el denominado “principio de la inmanencia”⁷⁰, que ya no se entiende en el sentido de la “inmanencia perfectiva” clásica –ya sea natural ó sobrenatural–, es decir, del ascenso en el nivel de perfección de los seres hasta el encuentro con el “*esse subsistens*” que es Dios, el ser perfecto e inmanente a las cosas, sino en el sentido moderno de la “inmanencia constitutiva”⁷¹, que conduce a la negación de la trascendencia en el conocimiento y en la cual la subjetividad pasa a ser el fundamento de la verdad y de los valores.

El principio de inmanencia refleja adecuadamente el proceso de la razón en la búsqueda de la subjetividad, que de este modo intenta superar el realismo medieval para terminar por disolverlo en el triunfo del subjetivismo moderno. Por ello no es de extrañar que, por ejemplo, la fenomenología haya tenido como objetivo un retorno hacia la realidad del objeto, hacia las cosas, en un intento de superación tanto del realismo tradicional como del idealismo que poco a poco se había ido imponiendo en el mundo de la cultura debido a la afirmación de un excesivo e incluso absolutista antropocentrismo⁷². El hombre ha llegado a saberse y a explicarse

⁷⁰ Aunque el concepto de inmanencia como tal fue popularizado en teología gracias, sobre todo, a la obra de Blondel, para solucionar los problemas de una revelación divina desde una comprensión hasta entonces excesivamente sobrenatural, realmente nosotros lo utilizamos como expresión de un proceso de la razón que parte al menos, como veremos, de Descartes, aunque luego haya tenido muchas derivaciones distintas como pudo ser el inmanentismo. No es de extrañar, por ello, el surgimiento también a finales del XIX y principios del XX de muchas corrientes y autores apologeticos de la fe cristiana en contra de la doctrina de la inmanencia (cf. para más detalles H. VERWEYEN, “Método de la Inmanencia” en: *DTF*, 720-725).

⁷¹ C. FABRO, “Sentidos clásico y moderno de ‘inmanencia’” en: *Gran Enciclopedia Rialp*, 12, Rialp, Madrid 1973, 745-748.

⁷² Así se expresa Ferrater Mora: “abundan en la filosofía contemporánea los ensayos para ‘superar el realismo y el idealismo’. Ejemplos son las propuestas de Nicolai Hartmann y W. M. Urban relativas al carácter correlativo de las nociones ‘sujeto cognoscente’ y objeto a conocer’, así como algunas de las ideas sobre la existencia humana en cuanto ‘estar-en-el-mundo’. [...] tales intentos ilustran sobre una característica destacada del pensamiento contemporáneo” (J. FERRATER MORA, *La filosofía actual*, Alianza, Madrid 1981, 40). Tal es, por ejemplo, el intento de Zubiri: “la fenomenología fue, según Zubiri,

desde sí mismo, y para ello no ha hecho sino reaccionar contra una imagen de Dios como artífice principal de su vida y de su historia, por lo cual en la Modernidad “la conciencia del hombre sólo se constituye como sí misma (*auto*-conciencia), en la medida en que hacía la prueba de referir a sí, es decir, de gravitar y totalizar sobre sí, la economía del mundo y de la historia, que, en otro tiempo, se hallaba depositada en Dios”⁷³.

Cierto es que el proceso descrito no ha sido lineal ni refleja con exactitud la diversidad de caminos que se han recorrido en el descubrimiento de la subjetividad⁷⁴. Aún así, prácticamente todos los proyectos realizados tienen un punto en común que, de algún modo, configura todo el quehacer teológico-moral de la Modernidad, y reside en la coincidencia fundamental en un mismo punto de partida que no es sino el propio ser humano, bien sea desde la comprensión de una subjetividad que se entiende como finita y dependiente del infinito teológico trascendente, bien como una

el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente posthegeliano, es decir, de vuelta a las cosas mismas” (D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 29).

⁷³ P. CEREZO, *a.c.*, 136-137. Aunque ello se realice de forma distinta en los diversos autores, lo cierto es que el proceso general muestra que “la creciente conciencia de la autonomía del sujeto humano se iba llevando a cabo a expensas del vaciamiento y anulación del personaje divino” (ib., 137). Por ello también la antropología moderna se ha formulado –continúa Cerezo– “como ha mostrado Althusser, según el esquema explicativo del historicismo y dentro de un marco de valores humanistas, que expresamente cobran a su término la forma de una nueva religión de la humanidad” (ib., 138). Es interesante constatar, por ejemplo, que mientras para los escolásticos “el ser era la verdad” (“*verum est ens*”), ahora y como queda bien reflejado en la sentencia de Vico “*verum quia factum*”, “lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho” (J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 39).

⁷⁴ Por ello Schulz afirma que “la metafísica moderna no es, como se afirma a menudo, un camino recto y perfectamente claro hacia la conciencia de sí [...]. El comienzo de la metafísica moderna lo forman los pensadores que colocan en el centro la subjetividad, pero que por encima de la subjetividad humana ponen una superior que la limita; a estos pensadores les siguen los sistemáticos, quienes intentan ‘mediar’ la subjetividad humana y la subjetividad que limita a aquella en un todo sistemático. Esta sucesión determinada se repite también dentro de la metafísica moderna hasta el presente” (W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, 24).

subjetividad cerrada en sí misma de forma autónoma y, por tanto, sin necesidad de apertura a algo más allá de sí misma.

2. Principio de inmanencia y nuevo carácter onto-teológico

El principio de inmanencia ha significado un profundo cambio en la comprensión de la idea de Dios con notable influencia en la revalorización de la autonomía moral humana, que encuentra en sí misma el criterio último de valoración de las actuaciones personales y de las decisiones que afectan a su vida. Sin duda alguna no resulta fácil sintetizar los presupuestos últimos que han dado sentido a dicho principio de inmanencia, pero sí se puede decir que uno de sus postulados filosóficos esenciales reside en una nueva comprensión del carácter “onto-teo-lógico” (Heidegger) de la realidad, para la cual “la afirmación del *ens qua ens*, de la realidad en cuanto tal (*ens commune*) exige la aceptación del *ens summum* o *ens supremum*”⁷⁵, es decir, que el plano óntico (la realidad que se da) y ontológico (las condiciones de posibilidad de aquello que se da) o finito e infinito se desdoblán en una misma “*ratio obiectiva entis*”, de modo que el ente finito participa y arraiga en la actualidad de la esencia necesaria infinita. Esto se expresa muy bien en el siguiente ejemplo: “puesto que hay pensamiento [...] es necesario que se den las condiciones de su posibilidad. Ahora bien, puesto que el pensamiento opera definiendo y afirmando, es decir, comprometiéndose íntegramente, sin residuo de dubitación, con sus propios contenidos, implantándolos, como acostumbraba a decir el metafísico, en el orden del ser, es preciso que tal identidad e incondicionalidad, que exige el pensamiento, se den en una *esencia necesaria*, que no pueda dejar de ser lo que es (*non potest*

⁷⁵ P. CEREZO, *a.c.*, 142.

non), por lo tanto, que se ofrezca al pensamiento sin condiciones ni restricciones, sino, justamente, como la condición *sine qua non*, como el fundamento que se basta a sí mismo. De ahí que de la necesidad de la esencia se pasara a la esencia necesaria⁷⁶. Esta esencia necesaria se impone al pensamiento como fundamento de todo lo que hay y de todo cuanto existe.

Tal afirmación, que intenta de alguna manera recoger el cambio operado por Descartes, será la que la filosofía moderna discuta en la raíz última de su discurso y que para el conjunto de la teología y de la moral en particular resulta de una importancia enorme, dado que en el fondo late la cuestión de la relación del ser humano con Dios y de la significación de Éste para la totalidad de la vida humana, algo que lógicamente afecta de una manera muy directa en la comprensión de la autonomía moral y que encontrará en Kant la culminación de su replanteamiento, abriendo así la puerta a toda la variedad de corrientes posteriores. De ahí que resulte de gran interés analizar, aunque aquí no pueda ser más que muy sintéticamente, los principales hitos de este desarrollo. Para ello nos centraremos especialmente en dos de los autores fundamentales de la modernidad como son Descartes y Kant.

3. Descartes y Kant: la obertura de la comprensión moderna de la autonomía

René Descartes e Inmanuel Kant son dos autores que directa o indirectamente constituyen las piezas fundamentales de todo el quehacer filosófico moderno y a los que parece que toda construcción teórica remite de una u otra manera, autores a los que siempre hay que volver la mirada y que resultan claves para

⁷⁶ *Ib.*, 140-141. En realidad, tal razonamiento no es sino una determinada versión del clásico argumento ontológico, todavía de alguna forma presente en Descartes y que llega hasta Kant, que empieza por romperlo en su período crítico.

entender la situación actual del pensamiento, en concreto cuando se contempla desde la óptica de la autonomía moral. Por eso les dedicaremos, a modo de obertura, todo este apartado.

3.1. Aproximación a la obra de Descartes

Descartes no trata explícitamente el problema de la autonomía moral. Sin embargo, paradójicamente, su aportación es clave debido a su comprensión del sujeto y de la subjetividad humana, por eso que Husserl llama “giro subjetivo”⁷⁷ o construcción de una filosofía subjetivamente orientada. Él supo poner en cuestión tanto el realismo aristotélico como la concepción exclusivamente naturalista de la vida moral, algo que ha marcado todo el pensamiento hasta nuestros días a pesar de la variedad de sus derroteros actuales⁷⁸. Descartes ha sido ese “héroe del pensamiento” con el que –en palabras de Hegel– dio comienzo verdaderamente “la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía”⁷⁹. Con él el hombre, el mundo y Dios ya no pueden ser comprendidos de la misma manera, pues desde su propio método⁸⁰ se produce una nueva forma de aproximarse a la realidad en la cual el paradigma del realismo objetivista cede su lugar ante la inminente llegada del paradigma antropológico. Descartes, más que un hombre concreto, es ya el símbolo de una nueva actitud

⁷⁷ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos (estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas), Madrid 2006, 4.

⁷⁸ Cf. en este sentido M. GARCÍA-BARÓ, “Descartes y el descubrimiento filosófico de la vida” en: *Pensamiento* 211 (1999) 71-73. Él mismo reconoce el papel primordial de Descartes en la metafísica posterior y en la configuración de la época moderna.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, 252. “René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos de nuevo al descubierto al cabo de mil años” (*ib.*, 254).

⁸⁰ En realidad la preocupación metodológica es algo muy característico de la nueva época en la que Descartes se mueve. Cf. a este respecto S. RÁBADE ROMEO, *Método y pensamiento en la modernidad*, Narcea, Madrid 1981, 13-28.

ante la vida que da lugar a una no menos novedosa “navegación filosófica”⁸¹ que hace posible uno de los despertares más tenaces de la conciencia humana en la pregunta radical por su ser y sentido último. La valoración de García Morente es ilustrativa: “el pensamiento cartesiano es como el pórtico de la filosofía moderna. Los rasgos característicos de su arquitectura se encuentran reproducidos, en líneas generales, en la estructura y economía ideológica de los sistemas posteriores”⁸².

Ciertamente Descartes vive en el contexto de una época en la que la interioridad humana pasa a ocupar un lugar destacado⁸³. Pero es él quien decisiva y definitivamente corre el riesgo de decidirse por el *cogito* como concepto fundamental de su concepción metafísica, cargando así con el peso de sus graves consecuencias: “esta decisión o resolución o acto de discernimiento (*Entscheidung*) perteneciente a la historia del espíritu que se realizó dentro del pensar de Descartes, organizó de modo nuevo no solamente la autocomprensión del hombre y la comprensión del mundo (que tiene el hombre), sino también la comprensión-de-Dios que tiene el hombre”⁸⁴. Y eso ha sido de una importancia capital no sólo para la teología, sino también y aún sobre todo para la moral y el problema concreto de la autonomía.

⁸¹ Tomo la expresión de M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004, 16 y otros. Él la toma asimismo del *Fedón* platónico y la utiliza para denominar los avatares de la teoría de la verdad, algo que me parece que viene muy al caso con Descartes.

⁸² M. GARCÍA MORENTE, “Introducción” en: R. DESCARTES, *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*, Austral (ed. y trad. de M. García Morente), Madrid 2008, 9.

⁸³ El propio Hegel indicaba que el principio general que regula y gobierna la época cartesiana es “el pensamiento que parte de sí mismo”, una revalorización de la interioridad ya de alguna manera presente en la historia del Cristianismo, convertido en principio del Protestantismo y que pasa a partir de ahora a gobernar todo el mundo de la conciencia individual (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, 252; cursiva nuestra). Resulta también de interés la valoración que Hans Küng hace del propio Descartes: “con él comienza a tener primacía el sujeto sobre el objeto, la conciencia sobre el ser, la libertad personal sobre el orden cósmico, la cuestión inmanente sobre la cuestión trascendente” (H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Barcelona 1979, 42).

⁸⁴ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 151.

No es este el lugar de recorrer paso a paso toda la producción cartesiana⁸⁵, pero sí merece la pena señalar algunos de sus elementos principales para recoger lo esencial de su concepción de la subjetividad en relación con la idea de Dios, algo absolutamente necesario para una adecuada interpretación de la autonomía moral.

3.1.1. La búsqueda cartesiana de la verdad

La *verdad*. Esa es la preocupación última de Descartes, la búsqueda de algo firme en lo que sustentar las inquietantes variaciones que afectan al espíritu humano, un apoyo que dé sentido a la globalidad de la existencia, también en la realización de la vida moral. Esto es lo que explica su preocupación por llegar hasta la evidencia consistente en la *claridad* y la *distinción*, o lo que es lo mismo, en la coherencia lógica y la falta de confusión, algo que solo se da en lo que él llama *naturae simplices*⁸⁶, aquello en lo que ya solo cabe detenerse. De ahí que la “duda” no sea ni resultado ni fruto de un escepticismo ante la vida, sino una actitud de búsqueda de la verdad, una fuente de certeza e instrumento del que servirse para conseguirla⁸⁷. Por ello es además “metódica”, es decir,

⁸⁵ La mejor edición de las obras de Descartes es la de *Oeuvres de Descartes* realizada por Ch. Adam y P. Tannery y publicadas en la editorial Léopold Cerf, París 1897-1910 (tomos I-XII. El tomo XII es un estudio de Ch. Adam).

⁸⁶ R. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, en: ID., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, Porrúa (edición de Francisco Larroyo), México 1971 (la citaremos a partir de aquí como *RDE*). Con razón ha podido decir Sergio Rábade que “toda su gnoseología está dominada por el imperativo del recurso a lo simple” (S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid 1971, 17).

⁸⁷ Él mismo lo dice: “no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca firme o la arcilla” [R. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Austral (ed. y trad. de M. García Morente), Madrid 2008, 44 (a partir de aquí nos referiremos al *Discurso del método* como *DM* y a las *Meditaciones metafísicas* como *MM*, ambas recogidas

con una función claramente hermenéutica aunque de una manera curiosa, dado que –parafraseando a Jünger– pretende fundamentar la certeza precisamente sobre su contrario⁸⁸. Es en ese sentido en el que se puede decir que Descartes se sirve de la duda para declararse al mismo tiempo su mayor enemigo.

El problema no es baladí, pues Descartes pone así en cuestión algo que siempre ha parecido evidente y que aparece bien formulado en la definición de verdad popularizada por el autor medieval Isaac Israeli: “*adaequatio rei ad intellectum*”. ¿De verdad existe identidad entre la formulación teórica y la realidad de las cosas, entre los objetos pensados y los objetos que son? ¿De verdad mis ideas tienen realidad objetiva y aquello que veo y pienso es del todo real y no el fruto de una mera ilusión? Las *Meditationes de Prima Philosophia*⁸⁹ se adentran con ello en un camino sin retorno, en una lucha definitiva contra el engaño frecuente de los sentidos humanos.

Ahora bien, hay algo que sí es verdad, y es que un pintor podrá imaginar un cuadro que aún no ha pintado y yo podré representarme una casa que jamás podré tener, pero lo que sí existe es el color que imagina el artista y la figura de la casa de mis sueños. Parece que, por tanto, a pesar de esa inadecuación entre la realidad formal de las cosas y su realidad objetiva debiera existir al menos un mínimo nivel de certeza en el que la duda se tiene que detener, algo por lo cual dos y tres siempre sumen cinco o por lo que un cuadrado no deje de tener nunca sus cuatro lados⁹⁰.

En este punto Descartes, en un ejercicio de ingenio e imagi-

en esta edición citada. La cita anterior corresponde a *DM*. Cf. asimismo las reglas que él mismo da en forma de preceptos en *DM*, 53 junto con los cuatro pasos: evidencia, análisis, síntesis y numeración (comprobación), los pasos del método cartesiano.

⁸⁸ Cf. E. JÜNGER, *o.c.*, 152.

⁸⁹ La versión original se encuentra en el tomo VII de la edición de *AT*. Utilizaremos, salvo cuando se indique, la edición española ya citada. Cf. aquí *MM*, 120: “he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez”.

⁹⁰ Cf. *MM*, 121-122.

nación, lleva la duda hasta el extremo más radical al introducir dos hipótesis, la del *deus deceptor*⁹¹ y la del *genius malignus*⁹². La primera es fácilmente descartable, pues sería un contrasentido hablar de un Dios que siendo la “suprema bondad” quisiera que nos equivocáramos. Dicho de otra manera: la perfección divina es incompatible con su voluntad de engaño. Pero, ¿y la segunda? ¿No podría un genio maligno todopoderoso hacer que yo perciba la tierra o el cuerpo cuando en realidad ni uno ni otro existen? Es más, “¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy?”⁹³ ¿Puede persuadirme ese poderoso burlador de que ni yo mismo soy algo?

En ese instante, cuando la duda alcanza su grado máximo de radicalidad y universalidad, parece como si una isla se irguiera desde lo más profundo del océano y Descartes empieza a tocar al fin tierra firme, porque lo que es evidente es que nadie puede engañar a la nada, o mejor, nadie puede ser engañador si no existe alguien a quien engañar.

“si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. [...] No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”⁹⁴.

⁹¹ *MM*, 122.

⁹² *MM*, 124.

⁹³ *MM*, 128.

⁹⁴ *MM*, 128. La expresión del original latino es “*ego sum, ego existo*” (*AT*, VII, 25).

“*Ego sum, ego existo*”. Tal es la primera de las evidencias⁹⁵. Curiosamente esta fórmula utilizada en las *Meditationes* modifica la que el propio Descartes había usado en el *Discurso del Método* —a saber, *Je pense, donc je suis*⁹⁶—, un cambio nada casual, pues viene a recalcar la unidad esencial entre ser y pensar, entre ser y conocimiento, esencia y existencia, es decir, “el ser es el pensar”⁹⁷, y ambos constituyen el único yo, dado que yo soy el que piensa. Con lo cual puedo dudar de que alguna de mis ideas tenga realidad objetiva, pero de lo que no puedo dudar es de que yo mismo estoy dudando o pensando, pues el pensamiento es indubitable⁹⁸. La conclusión de Descartes es clara: si el pensamiento es inseparable del ser hasta el punto de que ambos constituyen el “yo”, entonces yo mismo soy “una cosa que piensa” (*res cogitans*)⁹⁹, pues puedo dudar de que estoy comiendo o caminando, pero, si no puedo

⁹⁵ Merece la pena la explicación que ofrece en la respuesta a las segundas objeciones distanciándose de las meras conclusiones silogísticas. Cf. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara (ed. de Vidal Peña), Madrid 1977, 115.

⁹⁶ *DM*, 66. El original en *AT*, VI, 32.

⁹⁷ M. GARCÍA-BARÓ, “Descartes y el descubrimiento filosófico de la vida”, 78. También S. Rábade Romeo lo recalca al decir que “el pensar es inseparable del ser” (*Descartes y la gnoseología moderna*, 51). De ahí que el *ergo* no se pueda entender como inferencial, sino como expresión de la conexión necesaria entre el pensamiento actual y la actualidad de la existencia (ib., 64). García Morente todavía es más rotundo: “La inmediatez hace que el pensamiento que yo pienso sea mi propio yo en el acto de pensar. Por eso la identidad entre el pensamiento y el yo es el primer resultado a que se llega cuando, en el afán de obtener algo indubitable, abandonamos los objetos que son dudosos, puesto que son mediatos, y entramos a fijar nuestra atención sobre los pensamientos que son indudables [...]. Esta identidad del pensamiento que es inmediato y el yo mismo, es lo que Descartes descubre y lo que constituye para él la base, el fundamento mismo de toda la filosofía” (M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones...*, 117).

⁹⁸ Cf. M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones...*, 111: “no puedo dudar de que tengo pensamientos”. Muchos autores destacan diversos precedentes de Descartes en este punto, aunque tal vez merezca la pena señalar, a modo de ejemplo, tan sólo un texto de S. Agustín en *De civitate Dei*, donde dice lo siguiente: “¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño?” (*La ciudad de Dios*, L. XI, Cap. XXVI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1941, 439). Pueden verse más detalles de esta influencia con sus diferencias en Descartes en J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, 137-151.

⁹⁹ *MM*, 131 (*AT*, VII, 28).

dudar de que lo estoy pensando, tendré que afirmar que realmente existo al menos durante el tiempo que dure mi pensar, una verdad absolutamente indiscutible.

3.1.2. *La subjetividad: punto de partida de la autonomía moral*

Descartes ha arriesgado mucho a lo largo de su ejercicio de libertad cognoscitiva, pero al menos tuvo la fortuna de haber conseguido algo importante. En sus *Meditaciones cartesianas* Edmund Husserl afirma que el método de Descartes ha dejado fuera de validez la experiencia sensible y el ser del mundo, de manera que “el que medita se mantiene sólo a sí mismo, en cuanto *ego* puro de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable”¹⁰⁰. Y ciertamente se ha liberado de prejuicios, de ideas preconcebidas, de verdades aparentes...¹⁰¹, en un proceso de interiorización o incluso de conversión desde los objetos hacia el propio ser humano, hacia la subjetividad. Se trata de algo cuyo alcance es enorme, pues de esta forma Descartes realiza ya de alguna manera el tránsito desde el humanismo renacentista hacia el idealismo de la Edad moderna.

Es obvio que en este nuevo período la subjetividad humana pasa ya a ocupar un primer plano, no sólo por lo que ella en sí misma es, sino por cuanto significa en la nueva visión del ser humano y del mundo que está naciendo, en donde además los avatares y progresos de la ciencia tienden y aún tenderán más en

¹⁰⁰ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 6.

¹⁰¹ No en vano había dicho en la primera parte del *Discurso del método*: “tan pronto estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo...” (*DM*, 45). Las autoridades en las que se fundaba hasta entonces la filosofía, el libro de la naturaleza y el de la Biblia, se sustituyen ahora por el yo y el mundo.

el futuro a una consideración meramente objetiva de las cosas que nos rodean y también del propio ser humano. De hecho “para llegar al antropocentrismo del nuevo intento de fundamentación metafísica patente en Descartes ha sido también decisivo el influjo del mismo progreso científico; por cuanto, sobre todo, ha planteado un problema crítico-epistemológico al descubrirnos que el mundo que perciben nuestros sentidos no puede ser asumido por la Ciencia como el mundo simplemente real. Descartes no hará sino llevar la ‘duda metódica’, que surge ante ese hecho, a su plena expresión”¹⁰². Y esto lo hace descubriendo que la conciencia humana, la subjetividad reflejada en el existir pensando, es el primer hecho absolutamente indubitable. No en vano Heidegger llegará a decir que Descartes, al fundamentar toda certeza en la subjetividad e interpretar al hombre como *subjectum*, “crea el presupuesto metafísico para la futura antropología”¹⁰³.

Descartes ha llegado así a una primera certeza, el “yo”, algo bien expresado en la doble fórmula *Cogito, ergo sum; ego sum, ego existo*. Con esta evidencia el sujeto se convierte en el punto de partida para el acceso a los demás objetos de la naturaleza, hasta el punto de que incluso la filosofía abandona la premisa anteriormente presupuesta de la religión y –en palabras de Hegel– “entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad”¹⁰⁴. Es la subjetividad humana el punto de Arquímedes sobre el cual se ha de apoyar la nueva filosofía naciente, la base desde la cual conquistar el mundo que nos rodea¹⁰⁵.

¹⁰² J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 57.

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *Camino del bosque*, 97. Poco antes había dicho aún: “si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal” (ib., 87).

¹⁰⁴ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, 260.

¹⁰⁵ Überwegs afirma que ahora “el sujeto pensante edifica libremente a partir de sí y desde su propia riqueza el nuevo sistema cultural”: F. ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: cit. por W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la*

Pero evidentemente el gran valor de la obra cartesiana no reside tan sólo en su *giro subjetivo* –lo cual ya es mucho–, sino también en las consecuencias que tal giro trajo consigo hasta nuestros días. Subjetividad, conciencia, individuo, libertad o autonomía son algunos de los conceptos claves del pensamiento contemporáneo que ya en Descartes tienen *in nuce* su principal punto de partida. Esto es lo que de alguna manera señalaba Wilhelm Dilthey al decir que el idealismo de la libertad “traspone con Descartes la conciencia extremada de la dignidad y del libre poder de la persona propia, se apoya en la certeza soberana, que tan a menudo y de modo tan natural suele acompañar al poder constructivo del espíritu matemático... Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento. Actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional”¹⁰⁶.

A pesar de todo ello, creo que es el momento de señalar algo sin lo cual el análisis de la subjetividad cartesiana estaría incompleto y que, de hecho, es lo que ha llevado a que en ocasiones se haya visto en Descartes al exponente primero del subjetivismo haciéndole presa asimismo de lo que se podría calificar –utilizando terminología husserliana– como de *ego solipsista*¹⁰⁷, que además habría derivado en interpretaciones individualistas de la vida moral. Creo que esa es una interpretación aceptable pero reductiva del pensamiento cartesiano, fruto además de algunos análisis que han convertido al *cogito* en la única certeza posible y en la base exclusiva del conocimiento objetivo de todos los demás objetos, con lo cual se olvida algo que a mi modo de ver

idea de Dios, Sígueme, Salamanca 2002, 166.

¹⁰⁶ W. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica (trad. de E. Imaz), México 1947, 364. Conviene recordar también las valoraciones de Hegel o Heidegger ya señaladas.

¹⁰⁷ El propio Husserl intenta realizar la apertura del *ego* hacia la intersubjetividad en su extenso comentario de la quinta meditación. Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 119ss.

es esencial dentro del conjunto del sistema cartesiano y que tiene su expresión más nítida en la tercera de las *Meditaciones sobre la filosofía primera*. Se trata del papel que el propio Descartes atribuye a la idea de Dios en su concepción de la subjetividad y, con ello, en su misma concepción global de la existencia humana en el mundo¹⁰⁸. De hecho, cabe recordar que entre las ideas existentes en la mente se encuentran, además del yo, la idea de Infinito-Dios y de la extensión, que habrá que ver si cumplen las propiedades de claridad y distinción. En el fondo, como veremos en las páginas que siguen, es Dios mismo la base y el fundamento no sólo de todo conocimiento posible, sino de la realidad de la misma esencia y existencia que es su creación.

3.1.3 *La subjetividad humana (el yo) y el problema de Dios*

Descartes ha llegado a una primera certeza, que es la certeza del yo. Pero con ello aún no ha solucionado un problema pendiente que surge de la posible inadecuación entre las ideas de las cosas y su ser objetivo. Dicho de otra manera: ¿tienen realidad objetiva algunas de mis ideas como, por ejemplo, cuando pienso el sol, o se trata simplemente de meros *modi cogitandi* carentes de significación real? ¿Cómo realizar el tránsito desde el yo hacia el mundo? En el fondo se trata, nada más y nada menos, que de averiguar si las ideas presentes en mí mismo –en mi conciencia– poseen realidad objetiva, pues de lo contrario el yo se haría presa de sí mismo en un solipsismo que abriría de par en par las puertas hacia un subjetivismo individualista en donde el ser humano permanecería

¹⁰⁸ No es extraño que se haya llegado a hablar, por eso mismo, de la onto-teo-logía de Descartes. Así, por ejemplo, la obra citada de J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 73-136: “la constitution onto-théo-logique déploie l'être de l'étant selon la *causa*, et identifie ainsi la dignité proprement et définitivement métaphysique de la pensée cartésienne (ib., 126).

enclaustrado sin posibilidad alguna de apertura al mundo, a los demás, y en donde la amistad, el amor, y también la rivalidad y el odio serían meras quimeras construidas por nuestra mente, es decir, algo irreal. Es aquí cuando el genio francés introduce, en el núcleo de esa gran reflexión y oración que es la tercera meditación, un elemento fundamental de su sistema: la existencia de Dios.

El problema es bastante complicado debido al carácter mismo de las ideas y a su mayor o menor realidad objetiva¹⁰⁹. Con todo, si seguimos el desarrollo de la tercera meditación y los pasos seguidos por el propio Descartes hasta el encuentro con la “causa de las causas”¹¹⁰, llegamos a un punto en el cual es preciso detenerse de nuevo, pues inevitablemente nos toparemos ante la idea originaria y primera, aquella idea arquetípica en la que se contiene toda la realidad objetiva de cada una de las demás ideas y de las cuales ni yo mismo soy la causa¹¹¹. Evidentemente tal idea no puede ser sino Dios, una idea presente a mi espíritu pero que, sin embargo, no puede ser explicada desde mí mismo y que constituye la causa de la realidad objetiva de cualquiera de mis ideas. Más claramente: Dios es “la garantía de que el objeto pensado existe fuera del pensamiento”¹¹² e incluso de que yo mismo exista aún cuando no esté pensando. No en vano Descartes habla de Dios como de una “sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente,

¹⁰⁹ Para ello hay que tener presente al menos dos cosas previas: en primer lugar es preciso saber qué es la realidad objetiva de una idea, cosa que Descartes aclara en la respuesta a las segundas objeciones (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, 130); y en segundo lugar es preciso saber cuáles tienen mayor realidad objetiva (ib., 130).

¹¹⁰ Cf. *MM*, 142ss. De forma sintética podemos formular así los cuatro pasos: 1) Debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto; 2) la nada no puede producir cosa alguna; 3) para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe haberla recibido de alguna causa en la que habrá tanta realidad formal como hay realidad objetiva en la idea; 4) Y, por último, la producción de una idea por otra no puede llegar hasta el infinito y habrá que detenerse en una idea primera en la cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas.

¹¹¹ Cf. *MM*, 144.

¹¹² M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones...*, 121.

omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas”¹¹³.

Con ello no está aún del todo resuelto el problema, dado que surgen algunas cuestiones pendientes de encontrar una respuesta. La primera es la siguiente: ¿cómo yo, que soy finito y limitado, puedo tener en mí mismo la idea de algo ilimitado e infinito? Para responderla recurre Descartes a la *prueba de la idea de la infinitud*¹¹⁴, en la cual lo que hace es aplicar a la idea de Dios los pasos ya mencionados para descubrir la realidad objetiva de las ideas hasta llegar a la idea de una “sustancia infinita”. Ahora bien, hay que tener presente algo esencial, a saber: la idea de Dios está presente en mí, pero no de la misma manera que lo puede estar cualquier otra idea dado que tiene en sí misma la causa de su origen. Dicho de otra manera: no es que por ser yo finito deduzca la idea de la existencia de un ser infinito, sino que es precisamente esa idea de la infinitud la que hace que me descubra como finito¹¹⁵. Se trata de algo importante porque introduce matices a las interpretaciones que reducen el papel de Dios a algo meramente funcional del sistema cartesiano y por tanto con un papel secundario con respecto a la subjetividad humana. Por eso cabe recalcar que es desde la perfección de Dios mismo desde donde se puede saber algo acerca de todo lo demás en tanto que en Él están contenidas formalmente todas las realidades fruto de su creación.

¿Y cómo puedo entonces saber algo acerca de Dios, de sus atri-

¹¹³ *MM*, 146.

¹¹⁴ Cf. *MM*, 147-149.

¹¹⁵ Así lo explica Cabada: “el concepto de limitación es un concepto negativo y sólo comprensible, por tanto, en sí mismo desde su necesaria referencia a lo ilimitado y perfecto. En consecuencia, el infinito, en cuanto ilimitada perfección, no puede ser entendido desde lo que carece de ella, es decir, desde la limitación. Desde ésta, en cuanto negatividad o no-ser, es obviamente imposible el camino a lo que es la positividad misma. El infinito sólo es pensable, por tanto, desde él mismo, no desde lo limitado en cuanto tal o desde la negación de esta misma limitación” (M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, UPCO, Madrid 2008, 362).

butos y perfecciones, si se trata de una idea cuya causa no soy yo? ¿Cómo lo finito puede saber algo acerca de lo infinito? Para responderlo es preciso tener en cuenta la distinción que hace Descartes entre *entender* y *comprender*¹¹⁶, de manera que aunque podamos entender la idea de Dios con su contenido, lo que no podremos es llegar a comprender la realidad misma de su ser, algo que se debe a nuestra finitud y capacidad limitada. De lo que sí podemos estar seguros es de que necesariamente la sustancia infinita tiene más realidad que la finita, dado que nuestra propia existencia es en sí misma muy variable. Conocemos cosas, sentimos, dudamos y nos descubrimos como imperfectos, algo sólo posible si tenemos ya la idea de lo perfecto e infinito. Es verdad que nuestra vida puede ser un proceso gradual y potencial de perfección. Sin embargo, en la divinidad “todo es efectivo y en acto”¹¹⁷, sin necesidad alguna de acrecentamiento ni añadidura. Dios es actualmente infinito y perfecto, de forma que “el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual”¹¹⁸. Por eso, conociéndonos a nosotros mismos nos conocemos como seres absolutamente dependientes del Creador. En el descubrimiento del yo está implícita la idea de Dios, aunque sólo pueda acceder a ella después de reconocermé a mí mismo¹¹⁹.

La siguiente cuestión tampoco es baladí: yo, que tengo la idea de Dios presente en mí mismo, ¿podría existir aún en el supuesto de que no existiera Dios? Con palabras del propio Descartes: “¿de

¹¹⁶ Dice él: [la idea de Dios es clara, distinta y verdadera] “aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcanzar con el pensamiento; pues a la naturaleza de lo infinito pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda comprenderla” (*MM*, 149).

¹¹⁷ *MM*, 148.

¹¹⁸ *MM*, 149.

¹¹⁹ Cf. S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, 105-106: “... ergo cognovit suma imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis non fecerit explicite, fecit tamen implicite” (ib., nota 154).

quien tendría yo mi existencia?”¹²⁰. Ciertamente existen varias posibilidades de respuesta que culminarán en la *prueba de la contingencia*. La primera sería que yo fuera la causa de mi propio ser, con lo cual –dicho en cartesiano– “yo sería Dios”¹²¹. Sin embargo, es evidente que carezco de todas esas perfecciones que atribuyo a la idea que tengo de Él, algo absurdo si yo mismo me hubiera creado. Dicho de otra forma: ¿por qué me iba a negar todos esos atributos que aplico a la idea de Dios si tengo en mí mismo la causa de mi existencia? Una segunda posibilidad sería pensar que “ese ser, de quien dependo, no sea Dios, quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios”¹²², algo igualmente contradictorio si aplicamos el principio de que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto que esta produce¹²³. Aún podríamos pensar en una tercera posibilidad, y es que debo mi origen a la conjunción de una serie de causas que concurren juntas para mi perfección, con lo cual se rompería la atribución de unidad, simplicidad e inseparabilidad que otorgo a la idea de Dios como una de sus principales perfecciones¹²⁴.

En realidad se trata de posibilidades que contienen graves insuficiencias, de modo que a juicio de Descartes sólo existe una alternativa, y es que siendo yo tan contingente es preciso que exista algo que verdaderamente constituya el fundamento origina-

¹²⁰ *MM*, 149.

¹²¹ *MM*, 149.

¹²² *MM*, 150.

¹²³ Dice él: “puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios” (*MM*, 150-151).

¹²⁴ De manera que “esta idea no ha podido ponerla en mí una causa que no sea también la que haya puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hubiera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese en cierta manera” (*MM*, 151).

rio de mi propio ser: la existencia de Dios¹²⁵. De ahí su conclusión: “toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza lo que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente, ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfección, por donde resulta evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto”¹²⁶.

Dios es, por tanto, el fundamento trascendental tanto de mi existencia como de la objetividad de las demás ideas presentes en mí mismo. Se trata de una idea innata a cuyo reconocimiento estoy predispuesto en virtud de ser creado por Él al igual que la marca del artífice impresa en su orden: “por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, *a su imagen y semejanza*, y que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo”¹²⁷. Pero he aquí un nuevo problema: Dios, cuya esencia es ser infinito, omnipotente, bueno y perfecto, ¿tiene también existencia? ¿Puede distinguirse en Dios la esencia en cuanto está presente en mí, de la existencia en cuanto que es verdadero en sí mismo? Evidentemente la respuesta –para lo cual recurre Descartes al *argumento ontológico*– es que no, pues no puede hablarse de un ser sumamente perfecto a quien le falte la existencia. Esto no significa que no podamos pensar la idea

¹²⁵ *MM*, 152: “puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada”.

¹²⁶ *MM*, 152-153 (cf. *ib.*, 156).

¹²⁷ *MM*, 152 (cursiva nuestra). Llega a decir incluso que examinándome a mí mismo y reconociéndome como imperfecto y dependiente, reconozco también que ése, de quien dependo, posee todas las cosas a las cuáles yo mismo aspiro.

de Dios sin existencia, de igual manera que podemos pensar en una montaña sin valle. Lo que quiere decir es que *objetivamente* es imposible al tratarse de cosas inseparables para poder ser *realmente*. Dios es existente, hasta el punto de que “la existencia es inseparable de él y, por lo tanto, que existe verdaderamente”¹²⁸. Lo contrario sería concebir un Dios sin la perfección que supone la existencia, con lo cual ya no sería Dios. Es más, podría pensarse en algo o alguien que además de estar en el pensamiento estuviera también en la realidad, con lo cual sería más perfecto que Dios, algo a todas luces imposible de concebir, dado que Dios mismo es la suma perfección¹²⁹. Tal argumento adquiere una peculiaridad con Descartes, y es la *necesidad* de la esencia perfecta de Dios como demostración de su posibilidad de unión con la existencia, cosa que, por ejemplo, Anselmo de Canterbury no necesitaba sostener. En cambio, para Descartes, un ser sumamente perfecto ha de tener *necesariamente* la máxima perfección, lo que conduce al hecho de que verdaderamente existe.

De esta forma, y a través de la vinculación entre las diversas pruebas, queda demostrada, para Descartes, la realidad exterior de la existencia divina y, con ello, la garantía de la veracidad de todos los demás conocimientos que yo pueda tener, dado que, ahora sí, es imposible concebir que Dios, suma bondad y suma perfección, me pueda engañar de algún modo. Él es el fundamento último de la existencia de todo aquello que nos rodea y aún de mí mismo, que no soy sino “finitud habitada por la presencia de la idea del infinito”¹³⁰.

¹²⁸ *MM*, 168. Y aún dirá: “no puedo concebir otra cosa, sino sólo Dios, a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia” (ib., 169).

¹²⁹ Es evidente el paralelismo del texto cartesiano con el argumento ontológico de san Anselmo recogido en su *Proslogion*, en donde a partir de su concepción de Dios como “algo mayor que lo cual nada pueda pensarse” demuestra su existencia no sólo en el pensamiento sino también necesariamente en la realidad (S. ANSELMO, *Proslogion*, Folio, Barcelona 2002, 56-57).

¹³⁰ M. GARCÍA-BARÓ, “Descartes y el descubrimiento filosófico de la vida”, 88. Esta es la que Baró llama la interpretación fenomenológica-existencial.

3.1.4. Dios, la creación y el error

Tras lo dicho cabe recalcar la importancia que Descartes otorga a Dios en todo su sistema, llegando a ser incluso el contrapunto de la absolutización de la propia subjetividad humana, del *cogito*. El ser humano es creado por Dios a su imagen y semejanza y todo su ser lleva impresa la imagen del creador, de modo que Dios no es un añadido sino el fundamento de la propia existencia¹³¹. Dice él: “tanta es también la evidencia con que concluyo que Dios existe y que mi existencia propia depende de Él enteramente, en todos los momentos de mi vida, derivando estas conclusiones de que la idea de Dios está en mí o también de que yo soy o existo, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer cosa alguna con mayor evidencia y certeza”¹³². Con lo cual la razón, aplicada con claridad y distinción, puede ya moverse por terreno firme sin temor a equivocarse mientras utilice adecuadamente todas sus facultades.

Sin embargo, la experiencia vital nos enseña la multitud de errores que no dejamos de cometer. ¿Cómo conciliar entonces la veracidad divina con todas nuestras equivocaciones? ¿Cómo un Dios perfecto permite que nos engañemos? Para salir de esta complicada paradoja, es preciso tener en cuenta dos elementos básicos del sistema cartesiano. El primero reside en la infinitud de Dios, lo que me lleva a reconocerme como ser finito, dependiente y limitado o, como dice el propio Descartes, en un término

¹³¹ Resulta significativa la conclusión de Manzana: “la aportación de Descartes al problema de Dios consiste en haber mostrado que Dios no es algo añadido o sobrepuesto al espíritu, al que hay que llegar por ‘vías’ más o menos dificultosas y concluyentes. Ser espíritu es estar ante Dios en una presencia, que no es actualización objetiva de representación o de actividad sino *presencia radical de origen y de ser*, en cuanto la presencia de Dios en la cogitatio pertenece a la estructura óptica de la cogitatio, que solamente *es* ante Dios”: en J. MANZANA, “‘Cogito ergo Deus est’. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios”: *Scriptorium Victoriense* 28 (1981) 166.

¹³² *MM*, 155.

medio entre Dios y la nada¹³³, con lo cual en cuanto producto de Dios no podría equivocarme, pero en cuanto partícipe de la nada o del no-ser (como no siendo yo mismo el Ser Supremo) estoy expuesto a infinidad de errores. Se trata de una consecuencia de que mi naturaleza sea endeble y limitada, al menos considerada aisladamente del resto del mundo creado.

Por otro lado, es fundamental aquí también la concepción que Descartes tiene del juicio, que no es sino una facultad más recibida de Dios. En principio, el juicio no puede equivocarse cuando juzga acerca de la presencialidad en mí mismo de una determinada idea. El error puede venir cuando se refiere a la adecuación de tales ideas con los objetos externos al entendimiento, algo que es fundamental en el proceso de la duda¹³⁴. Ahora bien, hay que tener en cuenta que para Descartes el juicio no es tan sólo una operación del entendimiento, sino también de la voluntad, y de ahí que diga que “confieso que no podríamos juzgar si nuestro entendimiento no interviene, puesto que no existe apariencia de que nuestra voluntad se determine sobre algo que nuestro entendimiento no conoce en modo alguno. Pero como la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro consentimiento a lo que de alguna forma hemos conocido y, por otra parte, como no es necesario tener un conocimiento completo y perfecto para juzgar, se comprende que frecuentemente demos nuestro consentimiento a cosas de las que sólo hemos tenido un conocimiento muy confuso”¹³⁵.

Por tanto, aunque por el entendimiento conozco las ideas de

¹³³ Dice él: “advierto que se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea de un ser sumamente perfecto” y, con ello, “cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla infinitamente lejos de toda suerte de perfección” (*MM*, 156).

¹³⁴ Así lo dice Descartes en los *Principios*: “cuando percibimos alguna cosa, no estamos en peligro de equivocarnos si no juzgamos acerca de ella en forma alguna [...]. Lo que provoca que ordinariamente nos equivoquemos, es que frecuentemente juzgamos a pesar de no haber llegado a tener un conocimiento exacto de aquello acerca de lo cual juzgamos” (*PF*, I-33, 41).

¹³⁵ *PF*, I-34, 41.

las cosas –sobre lo cual no hay error–, es la voluntad o el libre albedrío la que me posibilita el poder hacer un discernimiento acerca de ellas y, en este sentido, tiene un papel fundamental en las operaciones del juicio. De este modo la voluntad se convierte en el centro de la teoría cartesiana del error¹³⁶. Y aún más, porque mientras el conocimiento permanece encerrado en los límites de las ideas presentes en mí, el libre albedrío o la voluntad “la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa”¹³⁷.

En este sentido, la voluntad es la que me permite saber, mejor que cualquier otra cosa, que “estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”¹³⁸. Hasta tal punto es así que el mismo Descartes llega a equiparar “formalmente” la voluntad humana y divina en cuanto a su infinitud, pues al fin y al cabo, la voluntad tan sólo consiste en que “podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”¹³⁹. Tal infinitud de la voluntad no consiste sin más, por tanto, en la indiferencia ante las diversas posibilidades ni en la inmunidad frente a objetos externos, sino simplemente en la capacidad que tenemos de optar por una u otra cosa o simplemente abstenerse de hacerlo. En realidad, la libertad es el postulado de toda acción humana en el mundo¹⁴⁰. El

¹³⁶ Cf. S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, 135. Hay que tener en cuenta que para Descartes la libertad es consustancial a la voluntad, con lo que en realidad se identifican: “*voluntas sive arbitrii libertas*”: Á. ÁLVAREZ GÓMEZ, “Descartes: la razón única guía del hombre”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 32-33.

¹³⁷ *MM*, 159 (cf. p. 158). Cf. también *PF*, I-35, 42.

¹³⁸ *MM*, 159. En una carta a Cristina de Suecia el 20 de noviembre de 1647 dice Descartes que “el libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a él”: R. DESCARTES, *Obras escogidas*, Charcas (traducción de E. de Olaso y T. Zwanck; Selección, prólogo y notas de E. de Olaso), Buenos Aires 1980, 473.

¹³⁹ *MM*, 159.

¹⁴⁰ Dice A. Álvarez: “El reconocimiento de la libertad como una noción ‘per se nota’

problema es que con frecuencia elegimos cosas que no percibimos claramente como buenas o verdaderas y es aquí cuando surgen los errores. Es una cierta colisión entre el conocimiento de las cosas y la voluntad que decide. Así escribe Descartes: “¿De dónde nacen, pues, mis errores? Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y peco”¹⁴¹.

Por tanto, puedo correr el riesgo de equivocarme cuando juzgo sobre algo que no sé claramente si será verdadero, con lo cual en realidad es un mal uso de la libertad que procede de la *privación* que yo mismo tengo a la hora de aplicar el conocimiento¹⁴². El error, en el fondo, aparece por tomar decisiones apresuradas antes de conocer con certeza aquello sobre lo cual aplico mi libertad, algo también concebible debido a mi finitud. No es extraño por ello que “el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad”¹⁴³. La única forma segura de evitar el error no será sino prestar nuestro asentimiento tan sólo hacia aquello que conocemos con claridad y distinción, es decir, a la evidencia, algo únicamente posible cuando uno no se deja llevar por las cosas y es dueño de sí mismo y de sus actos. Es más, cuanto más propenso sea a la verdad y al bien, más libre será, de modo

y su ejercicio en el acto de la duda es condición para fundar una parte de la actividad razonable del espíritu humano en la medida en que a ella somos capaces de remitir las naturalezas compuestas [...]. la noción de volición sirve, de ese mismo modo, de punto de partida para explicar el error, salvar el papel de Dios y llevar al hombre a ser maestro y poseedor de la naturaleza y hacerle dueño de sus acciones” (Á. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Descartes: la razón única guía del hombre*, 34).

¹⁴¹ *MM*, 160.

¹⁴² “En este mal uso del libre albedrío está, pues, la privación que constituye la forma del error. La privación, digo, se encuentra en la operación, en cuanto que procede de mí; más no se encuentra en la facultad que he recibido de Dios; ni siquiera en la operación, en cuanto que depende de él” (*MM*, 161).

¹⁴³ *MM*, 161.

que la indiferencia hacia las cosas queda superada por la vinculación a la verdad: “para ser libre no es necesario ser indiferente a la elección de uno y otro de los dos contrarios, sino que, cuanto más propenso a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y abrazo”¹⁴⁴, de forma que la gracia divina y el conocimiento, antes de disminuir mi libertad, en realidad la aumentan y fortifican.

Con todo, hay que tener en cuenta que aún asemejándose a Dios en la infinitud de la libertad, hay algo que constituye asimismo su infinita diferencia o distancia con respecto al ser humano, y es que en éste la potencia de la indiferencia de la libertad llega hasta ser capaz de negarse o rebelarse ante la evidencia de la verdad, mientras que Dios es ya el creador mismo de tal verdad y del bien, con lo cual no es sino la suprema indiferencia y omnipotencia¹⁴⁵. Por ello mismo se puede decir que mientras en el ser humano la libertad está en una tensión constante contra la naturaleza y entre el querer y la acción, dado que la verdad no es producto de su yo sino adhesión a la misma verdad conocida¹⁴⁶, en Dios libertad y necesidad coinciden absolutamente: queriendo lo óptimo lo realiza necesariamente, no existe en Él indiferencia, de modo que libertad y creación coinciden en lo Absoluto. En definitiva, Dios es la libertad que funda y sostiene mi propia libertad.

3.1.5. *Libertad, verdad y morale par provision*

La búsqueda de la verdad es así el deber fundamental del ser humano y, en este sentido, el método cartesiano constituye un

¹⁴⁴ *MM*, 159.

¹⁴⁵ Cf. las respuestas a las sextas objeciones en R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, 330.

¹⁴⁶ Lo ha captado bien J. P. SARTRE, “La libertad cartesiana”: *Revista de Filosofía* 4 (2006) 151-163 (anexo).

camino hacia el encuentro con Dios. Ahora bien, se trata de un camino que hay que recorrer a pesar de los avatares y las dificultades de la vida tomando decisiones que no siempre se pueden aplazar, es decir, la vida es acción en la cual no siempre es posible suspender el juicio. Pero ¿qué ocurre cuando aparecen situaciones de conflicto o de dudosa solución?

Con ello nos adentramos en otro de los puntos controvertidos del pensamiento cartesiano y que ha provocado diferentes interpretaciones¹⁴⁷. Se trata de sus afirmaciones acerca de la *morale par provision*, y que, a mi entender, tan solo adquieren su pleno sentido teniendo en cuenta el conjunto de las aportaciones señaladas hasta este momento. Así dice Descartes: “con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una *moral provisional*, que no consistía sino en tres o cuatro máximas”¹⁴⁸.

En realidad, y se trata de algo esencial, el texto original de Descartes no dice *morale par provisoire*, cuya traducción sería efectivamente “moral provisional”, sino que literalmente pone *morale par provision*, es decir, “moral para provisión”¹⁴⁹, algo que modifica sustancialmente su verdadero sentido y significación¹⁵⁰. La importancia de este matiz es capital porque de lo contrario parecería una fractura en la práctica con ese anhelo de verdad que sin embargo domina en la teoría, una contradicción dentro de su propio sistema. ¿Qué es esa moral para provisión?

Aunque Descartes anticipa ya su concepto de “moral para

provisión” en la tercera parte del *Discurso del método*, merece la pena referirse a una carta dirigida por él a la princesa Élisabeth de Bohemia el 4 de agosto de 1645¹⁵¹ y en la cual, recogiendo lo esencial de lo dicho en el *Discurso*, introduce alguna ligera variación sin por ello alterar sustancialmente el contenido. En ella afirma el deber que los hombres tienen de buscar la felicidad siguiendo siempre tres reglas básicas: la primera es servirse del propio espíritu para conocer lo que se debe o no hacer en todas las circunstancias de la vida¹⁵², la segunda es hacer lo que la razón aconseje dejando a un lado pasiones y apetitos, y la tercera gobernar la razón según lo que está al alcance de ella sin cambiar las cosas por el mero arbitrio. Se trata en realidad de un conjunto breve de reglas que deben servir como de guía a lo largo del camino vital –para provisión–, pero que en ningún caso constituyen una moral provisional en la espera de una moral definitiva. En todo caso podría incluso considerarse como una especie de moral de mínimos o prudencial que puede ser aumentada y completada según la necesidad y según nuestro conocimiento de la verdad. El propio Hamelin llega a sostener que, sin estar enunciada, podría considerarse la búsqueda de la verdad como la cuarta regla de la moral cartesiana, en cuanto que “su sustancia persiste; y era necesario que así fuera, pues aunque el género humano hubiera dado término a la tarea de la ciencia, siempre subsistiría para el individuo el deber de asimilársela”¹⁵³. Es la búsqueda de la verdad

¹⁴⁷ Resulta de interés la tesis doctoral de R. RAMÍREZ RESTREPO, *El pensamiento moral en Descartes*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2008. En realidad la bibliografía no se ha centrado especialmente en las aportaciones de Descartes a la moral.

¹⁴⁸ *DM*, 57 (cursiva nuestra).

¹⁴⁹ Cf. el original en *AT*, VI, 22.

¹⁵⁰ Merece la pena en esta línea la interpretación de M. LE DOEUF, “En torno a la moral de Descartes” en: V. GÓMEZ PIN, *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona 1979, 105-115; también R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Navarra 2003, 81-92.

¹⁵¹ Recogida en R. DESCARTES, *Obras escogidas*, Charcas (traducción de E. de Olaso y T. Zwanck. Selección, prólogo y notas de E. de Olaso), Buenos Aires 1980, 431. En realidad gran parte de la aportación de Descartes a la moral se encuentra en las cartas que ha escrito, además de en algunos fragmentos a lo largo de su obra y en el *Tratado de las pasiones* al que luego nos referiremos. En esta carta el propio Descartes se remite al pasaje del *Discurso del método*.

¹⁵² En el *Discurso* decía algo un poco distinto: “[seguir] las leyes y costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas” (*DM*, 57).

¹⁵³ O. HAMELIN, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires 1949, 384. En la misma línea M. LE DOEUF, “En torno a la moral de Descartes”, 108.

la regla que permanece en el trasfondo de las demás y las dota de auténtico sentido moral.

En relación directa con ello hay que subrayar también la importancia que Descartes otorga a la razón en su *morale par provision* tal y como aparece en las reglas enumeradas. De hecho, la gran causa del error y, con él, del mal moral reside en una voluntad desenfrenada que traspasa unos límites que tan sólo el entendimiento puede reconocer. No en vano insiste nuestro autor en el buen uso de la razón para orientar el comportamiento, pues es ella la que nos lleva al conocimiento de la verdad. Y aquí reside un problema interesante que es la inadecuación que existe entre nuestra capacidad cognoscitiva y el ser mismo de la verdad. Dicho de otra manera: ¿cómo sé que estoy realmente en la verdad? Se trata de algo curioso y que en el ámbito del conocimiento teórico no conlleva demasiados problemas, dado que siempre se puede suspender el juicio. Pero resulta que en la vida práctica la situación es distinta porque hay decisiones que, como dijimos, no se pueden aplazar y es necesario decidir inmediatamente. Y aquí Descartes introduce un concepto que hace de su moral algo más que una simple orientación prudencial, y se trata del concepto de “certeza”, la certeza moral, que es –dice él– “suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aún cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas”¹⁵⁴.

La certeza moral es así una consecuencia de las limitaciones del conocimiento y de la razón en la determinación de la bondad de las acciones, en donde es posible que existan situaciones de duda y conflicto en las que, sin embargo, no se puede permanecer irresoluto, hasta el punto de que para Descartes “basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda, para obrar

también lo mejor que se pueda”¹⁵⁵. En cualquier caso el objetivo de la moral es alcanzar el bien, la perfección, y en donde los límites en el conocimiento de la verdad no deben nublar ni impedir la recta intención de nuestras acciones, aún cuando objetivamente podamos equivocarnos. Es la firme voluntad de hacer el bien y el compromiso con la verdad el determinante de la moralidad de las acciones humanas¹⁵⁶.

Con tales palabras, y recordando toda su concepción de la subjetividad humana, no puede resultar tan extraño considerar la moral cartesiana como profundamente marcada por el sello de la infinitud mostrado en el anhelo constante de la verdad, al mismo tiempo que reconoce los límites de la condición humana y su finitud, algo que provoca un desequilibrio entre entendimiento y voluntad nunca del todo resuelto y en donde la amenaza del mal siempre parece estar latente. Pero en este sentido, y a pesar de la influencia que el epicureísmo y el estoicismo hicieron en sus consecuencias concretas de la vida social y personal, parece necesario también limitar bastante el alcance y significado último de su obra titulada *Tratado de las pasiones*, que tan sólo cobra sentido desde el conjunto de sus presupuestos. De hecho el propio Descartes, en la famosa carta a Élisabeth de Bohemia ya mencionada, había dicho que la razón tiene que guiarse por sí misma sin dejarse influenciar por la fuerza de las pasiones y los apetitos¹⁵⁷. Es la razón la que debe guiar la vida del hombre en su camino hacia una verdad exis-

¹⁵⁵ DM, 61. Se ha señalado con frecuencia la resonancia del intelectualismo platónico.

¹⁵⁶ Él mismo lo resalta en una carta a Cristiana de Suecia del 20 de noviembre de 1647 (R. DESCARTES, *Obras escogidas*, 472). De ahí que sobre ello no tiene por qué existir el arrepentimiento, algo que tiene importantes consecuencias sobre el problema de la conciencia.

¹⁵⁷ Ib., 431. También en el último artículo del *Tratado de las pasiones* dice: “la sabiduría es útil principalmente en esto: en enseñar a *hacerse dueños de ellas* [las pasiones] de tal manera y a *manejarlas con tanta habilidad* que resultan muy soportables los males que causan, e incluso se puede sacar de todos alegría” (R. DESCARTES, *Tratado de las pasiones*, CCXII, RBA, Barcelona 1999, 205); cursiva nuestra.

¹⁵⁴ PF, IV-205, 411.

tente aunque de complicado acceso para un conocimiento finito que, al menos, debe tener la certeza moral de que está haciendo el bien en todas sus acciones. Eso es lo determinante del actuar moral en el mundo.

3.1.6. *Conclusión: la subjetividad como punto de partida de la autonomía*

El gran fenomenólogo e intérprete de la obra cartesiana Edmund Husserl afirmaba que “Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva; cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental, el cual parece tender, en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes, a una forma final y necesaria”¹⁵⁸. La propia obra husserliana y el conjunto de la fenomenología constituye un importante ensayo en el intento de conseguir esa forma definitiva que también otros muchos autores y corrientes han pretendido durante los últimos siglos en los que, de una u otra manera, Descartes –a quien el propio Husserl llamaba “el más grande pensador de Francia”– nunca ha dejado de estar presente¹⁵⁹.

Para lo que a nuestra problemática nos interesa, que es la autonomía en cuanto que remite siempre a la subjetividad, nos parece que tras el recorrido que hemos realizado habría que poner en cuestión muchas de las valoraciones que del pensamiento de Descartes se han realizado en referencia a su antropocentrismo y a su subjetivismo a menudo calificado de solipsista. Wolfgang Hübener llega incluso a decir que “sólo podrá acusar a Descartes de ser el primer representante consecuente de un punto de vista

antropocéntrico, quien no vea nada más que un mero expediente o camuflaje ideológico en su afirmación de que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen exclusivamente del conocimiento del Dios verdadero”¹⁶⁰. Es más, el mismo autor llega a calificar las *Meditaciones* de “tratado metafísico teocéntrico”¹⁶¹.

Se trata de algo verdaderamente importante, pues viene a significar nada más y nada menos que el paso dado por Descartes hacia la certeza del propio sujeto no ha desembocado, sin embargo, en las sendas del subjetivismo convertido en lo que para la moral se ha dado en llamar autonomismo, en el cual la realidad del sujeto permanecería en un solipsismo presa del propio *cogito*. Por eso mismo Descartes no duda de la existencia de una verdad que el ser humano no crea, sino más bien de sus capacidades cognoscitivas para poder descubrirla absolutamente más allá de lo que la certeza implica. Dios mismo llega a ser inescrutable para el saber humano.

En esa línea hay que decir que, paradójicamente, el mayor peso del sistema cartesiano no recae en la subjetividad del “yo pienso”¹⁶², sino en otra cosa absolutamente central que es la prioridad de lo infinito sobre lo finito y, por tanto, la dependencia absoluta de la subjetividad en una divinidad que de por sí trasciende toda finitud. De ahí también el analogismo establecido en el sistema cartesiano entre la libertad de la voluntad humana y la infinitud de la voluntad divina, pues el ser humano es creado a imagen y semejanza de

¹⁶⁰ W. HÜBENER, “Descartes” en: *Theologische Realenzyklopädie*, VIII, Walter de Gruyter, Berlín 1981, 503: cit. por W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 168. También Sergio Rábade dice que “aunque en Descartes ha comenzado la etapa moderna de la subjetividad gnoseológica, no pasó en ningún momento de tímidos balbuceos en este alumbramiento de la subjetividad, debido, en definitiva, a un franco realismo al que profesaba fidelidad” (S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, 47).

¹⁶¹ Literalmente: “*theozentrischer metaphysischer Traktat*” (W. HÜBENER, “Descartes”, 503).

¹⁶² Cf. en esta línea M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, BAC, Madrid 1999, 363.

¹⁵⁸ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 7. Él mismo reconoce además los nuevos impulsos que Descartes ha dado a la fenomenología (p. 3).

¹⁵⁹ *Ib.*, 4.

Dios. En el fondo lo que se pretende recalcar es la dependencia absoluta que el hombre tiene de Dios, que es quien le conserva y actúa en su vida a través de su *creatio continua* y de las causas segundas, entre las que Descartes destaca el movimiento. Por eso García-Baró, en un inédito titulado *La principal vía cartesiana hacia Dios*, insiste en la *simultaneidad* de Dios y del *cogito*, de Dios y Yo, hasta el punto de que recorra el camino que recorra, bien el de la inmanencia o bien el de los objetos, siempre nos encontramos a Dios, “la presencia de lo Absoluto visitando o acechando toda otra presencia” (p. 20). Evidentemente hablar de simultaneidad no deja de tener sus dificultades, pero me parece importante distinguir en ese sentido únicamente la prioridad gnoseológica de la ontológica y no perder de vista algo esencial de la teología cristiana, que es la relación de alteridad entre el hombre y Dios.

Aunque el riesgo del aislamiento ha sido mucho, Descartes ha conseguido encontrar una vía de escape que le acabaría reconciliando con el mundo, con los demás y también consigo mismo, y en donde Dios es el único creador de la verdad, una verdad que el ser humano debe anhelar, perseguir y aceptar como motor de su vida, porque es ella quien la dota verdaderamente de sentido último. De esta manera el *cogito* sale de su soledad y la autonomía humana acaba por hacerse intersubjetiva trascendiendo la esfera del yo para encontrarse con la totalidad del mundo creado, con la verdad. Merece la pena, en este sentido, un texto de Lèvinas en donde lo ha captado de una forma magistral:

“La trascendencia es ética y la subjetividad, que no es a fin de cuentas el ‘yo pienso’ (que es a primera vista), ni la unidad de ‘la apercepción trascendental’, es, en tanto que responsabilidad por el Otro (*Autrui*), sujeción al otro. El yo (*moi*) es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad en la medida en la que está, de entrada, en acusativo, bajo la acusación del otro, aunque sin culpa; es sí mismo (*soi*), que nunca ha estado en nominativo. Rehén del otro, obedece un

mandato antes de haberlo escuchado, fiel a un pasado que jamás ha sido presente. Vigilia –o apertura del sí mismo (*soi*)– absolutamente expuesta y despojada del éxtasis de la intencionalidad”¹⁶³.

En definitiva vimos como Descartes ha conseguido individualizar al sujeto a través de un recorrido interior de autoconocimiento, de autodescubrimiento, en el cual ha caído en la cuenta de que, en último término, el ser humano no es verdaderamente *sí mismo* si no es a través de la existencia de Dios representada en lo más profundo de su propio ser, la inhabitación del Espíritu. Sólo así se reconoce como un ser dependiente y anhelante, como una subjetividad que se sabe finita pero definida por el Infinito trascendente en un mundo de iguales como él, transido de la gracia vivificante de Dios¹⁶⁴. De ahí que, en realidad, el gran libro del mundo cartesiano no es sino un reflejo de la presencia viva de Dios.

3.2. Aproximación a la obra de Kant

Pero si Descartes es como el pórtico de la filosofía moderna, se puede decir que Immanuel Kant constituye su culminación¹⁶⁵, representando al mismo tiempo la apertura a un cambio de paradigma moral que tiene como principal novedad una comprensión de la autonomía que marcará todo desarrollo filosófico ulterior en

¹⁶³ E. LÈVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós (trad. de G. González R-Arnaiz y J. María Ayuso), Madrid 1995, 122. Cf. también el breve análisis de A. ÁLVAREZ GÓMEZ, “Descartes y Husserl: meditación del solipsismo” en: M. L. PINTOS PEÑARANDA – J. L. GONZÁLEZ LÓPEZ (eds), *Fenomenología y ciencias humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1998, 185-201.

¹⁶⁴ De otra manera lo decía Schulz: “la subjetividad finita puede estar cierta de sí misma sólo cuando adquiere esta certidumbre del poder que le es opuesto y por medio del cual está fundamentada fácticamente desde siempre” (W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1961, 26).

¹⁶⁵ Cf. la valoración de J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica moderna III. La Crítica de Kant*, Gredos, Madrid 1958, 9-10.

el que, de alguna manera, todo sistema será kantiano¹⁶⁶: Kant es, sin duda, el filósofo de la autonomía.

Esta afirmación no es un mero recurso retórico, y para ello basta considerar la gran presencia que la autonomía moral tiene en el conjunto de su obra, especialmente desde que en 1785 publicase la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en donde la considera el principio supremo de la moralidad e incluso el “único principio de la moral”¹⁶⁷. En la *Crítica de la razón práctica* llega a ser aún más explícito: “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas”¹⁶⁸. Con lo cual, la autonomía no es sólo un tema añadido por Kant al conjunto de su sistema ni algo marginal del mismo, sino que se convierte en uno de sus elementos fundamentales. De ahí que toda su obra pueda ser contemplada desde la óptica de la autonomía, sin la cual no es posible comprender adecuadamente la aportación real de Kant a los grandes interrogantes del ser humano en el mundo ni su apertura no sólo a la dimensión intersubjetiva de la existencia sino a la misma idea de Dios. De hecho, aunque el tema de la autonomía tenga entidad por sí mismo en la producción kantiana, creo que no podrá entenderse con fidelidad a su propio pensamiento si no es teniendo en cuenta el vínculo que él mismo establece entre la autonomía y Dios a través del concepto de *santidad*.

¹⁶⁶ Utilizaremos las ediciones de sus obras en español y tendremos en cuenta el original alemán tan sólo en los casos de traducción dudosa o necesitados de matices. Para ello seguimos la clásica edición realizada por la Academia de las Ciencias de Berlín, con el volumen en número romano y la página en árabe: I. KANT, *Gesammelte Schriften* I-XXII, Academia de las Ciencias, Berlín 1902-1942. Para la *Crítica de la razón pura* seguimos la edición española publicada en Alfaguara-Grupo Santillana (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), Madrid 1998 (en lo que sigue citaremos como *CRP* seguida de la página y entre paréntesis la numeración de la edición original de Kant).

¹⁶⁷ I. KANT, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe (ed. de L. Martínez de Velasco), Madrid 1990, 120 (el original alemán es de 1785; en lo que sigue *FMC*).

¹⁶⁸ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme (trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente), Salamanca 2002, 52 (la edición original es de 1788; en lo que sigue *CRPr*).

El obvio que un pensamiento como el de Kant sólo puede ser comprendido desde el conjunto de su sistema¹⁶⁹. De ahí que aunque nos centraremos en sus aportaciones específicas a la autonomía no dejemos de tener muy presentes los presupuestos filosóficos que le sirven de sustento, especialmente la *Crítica de la razón pura*.

3.2.1. Los logros de la *Crítica de la razón pura*

La primera *Crítica* de Kant es una de las obras filosóficas más importantes de todos los tiempos. En ella realiza esa *revolución copernicana*¹⁷⁰ con la que supera tanto el resto de realismo patente aún en Descartes como el racionalismo de las ideas que él mismo había aprendido de Wolff. De esta manera Kant da un giro interesante al preguntarse por la forma del conocimiento, es decir, por las condiciones de posibilidad previas al propio sujeto que conoce, de manera que el conocimiento ya no se regirá por el objeto sino a la inversa: es el objeto el que se rige por el conocimiento. Se trata de un punto de partida fundamental por cuanto que con ella destaca Kant la dificultad para conocer la realidad misma de los

¹⁶⁹ Es rotundo en ello Gómez Caffarena: “Cualquier intento de elucidar un punto concreto en el pensamiento de Kant debe ir precedido de un mínimo de aclaraciones sobre cómo se entienden las líneas maestras de ese pensamiento. Si esto no se hace, toda la interpretación puede quedar infundada...” (J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1983, 21). Aquí no nos vamos a detener ni en el proceso de gestación de esta obra ni en el análisis de sus aportaciones, aunque las tendremos muy en cuenta en nuestro desarrollo, ya que como dijimos tienen una importancia decisiva también para la moral. Con todo sigue siendo de notable interés la obra de H. J. VLEESCHAUWER, *La evolución del pensamiento kantiano*, Universidad Nacional de México (traducción de R. Guerra), México 1962. Para un análisis de sus precursores y del desarrollo de la autonomía en la filosofía moderna cf. J. B. SCHNEEWIND, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 2009.

¹⁷⁰ Cf. *CRP*, 20 (B XVI). Cf. también la diferente interpretación de B. RUSSELL, *El conocimiento humano*, Taurus (trad. de A. Tovar), Madrid 1964, 10. Él la llama *contrarevolución ptolemaica*.

objetos, dado que éstos siempre se dan de una determinada forma revestidos de las condiciones que nos permiten conocerlos. Dicho de otra manera, “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”, pero “no por eso procede todo él de la experiencia”¹⁷¹. En este sentido, y aunque no podamos detenernos ahora en ello, toda la estética y la analítica trascendental con su recurso al esquematismo y la deducción de las categorías no es más que el proceso de búsqueda del vínculo entre el entendimiento y la sensibilidad, en donde Kant llega a la conclusión de que el concepto ha de ser “convertido en sensible”¹⁷² para que tenga significación alguna.

Ahora bien, los conceptos se aplican a entes sensibles, a la realidad intervenida por las estructuras de la subjetividad, lo que Kant llama “fenómenos” o “apareceres” (*Erscheinungen*, en plural)¹⁷³, estableciendo así una diferencia con las “cosas en sí” o “noumenos”¹⁷⁴. Tal distinción, ciertamente problemática, puede implicar al menos dos cosas que acaban por entremezclarse. Por un lado, puede significar que no conocemos las cosas en sí mismas, que hay algo que se escapa a los instrumentos de nuestro conocimiento sensible. Pero, por otro lado, puede significar también que existen otro tipo de entes que son los *inteligibles*, los *noumenos*, esos conceptos del entendimiento que, sin embargo, no pueden ser dados en una intuición sensible, es decir, los objetos tal como

¹⁷¹ CRP, 41 y 42 (B1). Es en este sentido en el que Hume le despertó de su “sueño dogmático”, lo que no significa que se convirtiera en empirista: I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de querer presentarse como una ciencia*, D. Jorro (traducido del alemán y prólogo de Julián Besteiro con un epílogo de Cassirer), Madrid 1912.

¹⁷² CRP, 262 (A 239). Cabe tener presente la afirmación de Kant: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas [...]. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” [CRP, 93 (A 51)].

¹⁷³ Para más precisiones, así como la diferencia entre *Erscheinung* y *Phenomen* cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid 2010, 39-52 (también para lo que sigue). Con algo más de detalle cf. del mismo autor *El teísmo moral de Kant*, 44-75.

¹⁷⁴ Cf. esta distinción ya presente en I. KANT, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1779)*, § 4, CSIC (versión castellana de Ramón Ceñal; estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena), Madrid 1996, 10.

son “en sí mismos” ajenos a determinaciones empíricas o sensibles. La cuestión que se plantea Kant es si nuestros conceptos puros del entendimiento pueden tener significación alguna con relación a estos *noumenos*, si pueden ser un tipo determinado de conocimiento. Obviamente, si los *noumenos* fueran objeto de algún tipo de intuición no habría problema alguno, pero el hecho para Kant es que tales *noumenos* tan sólo son cosas que, precisamente, “no son objetos de la intuición sensible” y tienen, por tanto, un sentido negativo. ¿Cuál? Así lo dice él: “el concepto de *noumeno* nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible”¹⁷⁵. La intuición, por tanto, no puede rebasar los fenómenos, y, en este sentido, el concepto de *noumeno* no hace sino poner un coto a las pretensiones de la sensibilidad, es un “concepto límite”¹⁷⁶.

En realidad, esto no es más que una consecuencia de que los objetos no sean sino en cuanto objetos para el conocimiento, de la misma forma que éste no es sino en cuanto puede conocer, de manera que entendimiento y sensibilidad tan sólo determinan objetos en la medida en que actúan conjuntamente. Hay que recordar que las formas del conocimiento son las formas de la objetividad y que ese es el sistema del idealismo trascendental kantiano posibilitado por el caos inicial de las impresiones.

Ahora bien, tras esta identificación de la “realidad en sí” con lo “noumenal”, se despliega una doble significación insinuada más arriba. Por un lado, la realidad en sí puede entenderse como el correlato de lo fenoménico, es decir, lo que no es fenómeno y, por tanto, como lo inaccesible al conocimiento y trascendente al hombre. Pero, por otro lado, la realidad en sí puede entenderse también como la raíz o la esencia de lo fenoménico no sometida a los límites del espacio y del tiempo, es decir, como el trasfondo

¹⁷⁵ CRP, 272 (B 310).

¹⁷⁶ CRP, 274 (A 258, B 314).

infinito de la finita realidad, causa formal de toda experiencia sensible¹⁷⁷. Y, como enseguida veremos, el acceso a una y otra vertiente tan sólo es posible a través de la moralidad.

Para lo que a nosotros nos interesa hay que destacar el paso dado por Kant al poner el *yo* en el centro mismo de la realidad, no como una sustancia al lado de las demás (como había hecho Descartes), sino como el verdadero punto de partida en la constitución de los objetos. Dicho de otra forma: no hay objetos si no es para un sujeto que los conoce, de modo que los objetos se rigen por el sujeto, la objetividad procede de la subjetividad, y es el sujeto quien establece la unidad necesaria para que las cosas puedan ser consideradas como tales¹⁷⁸.

Todo ello es producto del yo trascendental, de sus funciones cognoscitivas, dado que es la mente humana la que está estructurada según un *ordo rationalis*¹⁷⁹ que es el que le permite la elaboración del conocimiento sobre la realidad. Es pensando esta realidad la forma en la cual la hacemos objetiva. Esto es lo que nos hace ver la deducción trascendental kantiana, los mecanismos internos del acceso a las cosas que se nos dan al pensamiento, a los fenómenos. En este sentido, la experiencia, en tanto proveniente

¹⁷⁷ Resulta de interés la descripción que Palacios hace del fenómeno y noímeno en referencia al ser humano: J. M. PALACIOS, “Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant” en: ID., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid 2003, 34-35.

¹⁷⁸ Cf. F. KAULBACH, “El primado de la categoría de la sustancia en el programa de la ‘lógica trascendental’ de Kant”: *Anuario Filosófico* 15 (1982) 164. Por eso su concepción del “yo pienso” no equivale ya a la *res cogitans* de Descartes, sino que tiene un sentido trascendental, no es un yo psicológico ni vivencial, sino un yo convertido en sujeto del conocimiento, un yo que quiere conocer. Tal representación del “yo pienso” es, en realidad, una síntesis de representaciones que sólo es posible con la conciencia de dicha síntesis. Pero es además la condición que acompaña cualquier otra representación, siendo una e idéntica a sí misma en cualquier estado de conciencia, y esta unidad es lo que Kant llama “apercepción pura u originaria”, de modo que toda representación pertenece a una sola autoconciencia, la autoconciencia del “yo soy yo”. Ahí es donde reside la unidad de la “apercepción trascendental” y la posibilidad del conocimiento *a priori*.

¹⁷⁹ S. RÁBADE ROMEO, “Razón y sistema en la Dialéctica trascendental”: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2 (1981) 139.

de los sentidos y en tanto pensar lo percibido¹⁸⁰, resulta ser el vínculo entre entendimiento y sensibilidad. Para ello, lo que se hace es convertir las cosas en objetos del conocimiento, en fenómenos, dado que el “sí mismo” de ellas –con sus problemas– es inaccesible al mismo. No en vano Kant, como dijimos, suele usar el concepto alemán de *Erscheinung* (*-en*) para referirse a los “fenómenos”, es decir, a las apariencias o apariciones de las cosas, dado que lo que no es fenómeno, lo que no aparece, no puede ser objeto de conocimiento. Las cosas tienen que convertirse en fenómenos para poder ser conocidas, tienen que ser “objetos aparentes”, cognoscibles, de manera que las que no lo son simplemente tampoco podrán ser conocidas. Y es en este conocimiento de lo otro, de los objetos, en donde me doy cuenta de mí mismo, de mis capacidades, pero también de mis límites, de mí mismo como sujeto finito.

Las consecuencias de lo dicho hasta este momento son verdaderamente importantes y, en el fondo, son las que abren la puerta a la Teología moral de Kant. Recordemos: nada puede ser conocido si antes no lo convertimos en sensible. El problema es que la razón humana no se agota en ese límite y siempre tiene el deseo que querer ir más allá, de llegar hasta las cosas mismas saltando por encima de las condiciones de la sensibilidad. Es justo ahí, en ese uso de la razón, en donde está la raíz de lo que Kant denomina “ilusión trascendental”, que operando con los conceptos del entendimiento traspasa la frontera de las intuiciones y no se basa en la experiencia. De hecho, la dialéctica trascendental tiene como objeto descubrir este proceso engañoso de una razón allende a la inmanencia. Aquí es donde tienen su lugar las que Kant llama “ideas”, es decir, conceptos puros de la razón que expresan el anhelo perenne de todo conocimiento y la firmeza de la existencia ante la posibilidad de la contingencia¹⁸¹. Las ideas representan la

¹⁸⁰ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Cristiandad, Madrid 2004, 130.

¹⁸¹ *CRP*, 318 (B 384).

aspiración humana hacia el conocimiento último de la realidad, algo a lo que la metafísica ha aspirado desde siempre.

Y es aquí en donde encontramos el problema siguiente, a saber: que las ideas proceden de la razón pura y ésta se refiere a ellas a través de conceptos, pero nunca directamente a sus objetos, de manera que tales conceptos no poseen una correspondencia fenoménica. Por eso todo intento metafísico de demostración de tales ideas resulta un fracaso, pues al basarse en silogismos carentes de premisas empíricas acaban por desembocar en ilusiones, bien en paralogismos, bien en antinomias, o bien en ideales de la razón pura, es decir, en sofismas¹⁸². Esto es esencial porque significa que la metafísica pretende un conocimiento que no se ajusta a las condiciones de la objetividad, de manera que siempre se encuentra en un callejón sin salida. ¿Por qué ocurre esto? Pues sencillamente por no tener en cuenta la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* considerando así los fenómenos como cosas en sí mismas e ignorando las condiciones que hacen posible el conocimiento científico. No en vano Kant llega a decir que incluso el realista trascendental lo que hace es convertir las modificaciones de la sensibilidad “en cosas subsistentes y, consiguientemente, hace de las *meras representaciones* cosas en sí mismas”¹⁸³. De ahí que el idealismo trascendental postule por considerar los objetos como reales siempre y cuando se ajusten a las condiciones del conocimiento, es decir, en cuanto que son dados bajo las formas del tiempo y del espacio. Ahora bien, tanto los objetos como el tiempo y el espacio no son cosas en sí, sino meras representaciones que no pueden existir fuera del psiquismo humano. Los objetos tan sólo se nos dan en la experiencia y no existen fuera de ella, su realidad les viene dada por su conexión empírica con la conciencia, pero no

lo son en sí mismos. Por ello afirma Kant que “lo que hay en el espacio y en el tiempo (los fenómenos) no es, pues, algo en sí, sino mera representación que, de no sernos dada (en la percepción), no podemos encontrar en ninguna parte”¹⁸⁴. Las consecuencias de esta confusión es lo que hace que se produzcan conflictos insalvables, tan sólo resolubles al considerar las cosas como fenómenos, como dentro de nuestras representaciones u objetos de los sentidos, en su idealidad trascendental.

Con esto llega Kant a algo que nos introduce de lleno en la Teología moral, y se trata de la demostración de la existencia de Dios. Para ello hay que tener en cuenta un nuevo presupuesto, y es el siguiente: el proceso natural de la razón parece que nos lleva siempre, de una u otra manera, al reconocimiento de la existencia de Dios, lo que no tiene porqué significar que su existencia misma esté demostrada ni que se trate de una idea con realidad objetiva. De hecho, en su análisis de las pruebas tradicionales –la *físico-teológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*¹⁸⁵– les critica que extiendan sus alas más allá del mundo sensible a base de meras especulaciones y considerando a Dios un fenómeno al lado de otros fenómenos. En el fondo, es el intento de buscar en Él la explicación a problemas que no sabemos resolver de otra manera, es decir, ceder ante las garras de una “razón perezosa” (*ignava ratio*) y equivocada (*per-versa ratio*)¹⁸⁶. Esto no quiere decir que la idea de Dios, al igual que las demás, no tenga función ninguna, pues en realidad es la que nos hace descubrirnos como seres finitos aunque abiertos a la trascendencia y además posee un uso regulador que se convierte en “criterio de verdad”¹⁸⁷ hacia el que toda obra se debe asemejar. El error aparece cuando se sobrepasa este uso regulador para con-

¹⁸⁴ CRP, 439 (A 494).

¹⁸⁵ CRP, 499 (A 591, B 619).

¹⁸⁶ CRP, 558ss (A 690, B 718ss).

¹⁸⁷ CRP, 533 (A 647, B 675). No es difícil percibir aquí la asunción kantiana de la idea platónica en cuanto copia o modelo. En realidad, la idea es para él un concepto *heurístico* y no *ostensivo* [cf. CRP, 566 (A 702, B 730)].

¹⁸² Cf. CRP, 326-327 (B 397). Esto en ningún caso significa que las ideas no tengan un sentido positivo, cosa que el propio Kant destaca [cf., por ejemplo, CRP, 310 (B 370-B 371)].

¹⁸³ CRP, 437 (A 491, B 519).

siderarlo como un fenómeno más que, sin embargo, no posee las condiciones necesarias.

Sin embargo existe otra vía posible de acceso que es la de la *Teología moral* y que preocupará al filósofo de Königsberg desde el *Canon de la razón pura* de la primera *Crítica* hasta su muerte. La razón de esta nueva vía es sencilla: efectivamente el ser humano tiene la facultad de conocer, algo que le muestra como un ser radicalmente finito. Pero es que además el ser humano hace otras muchas cosas, entre ellas actuar. Es más, lo que no puede hacer es, precisamente, no hacer nada, dado que la vida misma es acción. De ahí que ese sea un lugar idóneo para el autoconocimiento, algo que él mismo ha expresado genialmente en una obra de madurez como es la *Metafísica de las costumbres*:

“*Conócete a ti mismo* (exáminate, sondéate), no según tu perfección física (según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados), sino según la perfección moral, en relación a tu deber, –examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a su *sustancia* bien como derivado (adquirido o contraído) y qué puede pertenecer a la *condición moral*”¹⁸⁸.

Dicho de otra manera: el ser humano es un ser moral, de costumbres, un ser que ejercita su libertad constantemente, y de ahí que la praxis sea un lugar privilegiado para el autoconocimiento. Pero, curiosamente, en ese lugar los elementos estructurales de la razón y la esquematización de las categorías resultan insuficientes, y por ello su lugar lo ocupa otra forma de razón que es la “razón

¹⁸⁸ I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos (estudio preliminar de A. Cortina; traducción y notas de A. Cortina y J. Conill), Madrid 1989, 306-307 (en lo que sigue MC). Cf. también su clásico texto de la *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Akal (prefacio de N. Hinske; edición de M^a J. Vázquez), Madrid 2000, 92.

práctica”, es decir, la razón aplicada a la moral. Aquí es donde los objetos de la razón pura –libertad, inmortalidad y Dios– dejan de ser meras ilusiones para convertirse en algo verdaderamente significativo para la vida. La pregunta que Kant se hace es radical: “¿qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro?”¹⁸⁹.

La respuesta es compleja y creo que, en el fondo, gran parte de la obra de Kant constituye uno de los empeños más grandes que se ha hecho nunca para intentar resolverla. Para ello se aventura en un nuevo camino de búsqueda de esos principios que guíen a la razón en sus decisiones evitando las sendas del egoísmo y el autointerés, y aquí es donde encuentra cabida lo que denomina “fe moral”¹⁹⁰, una manera de hacer que la creencia religiosa no pierda de vista la mediación ética sin la cual sería simplemente vacía, es decir, irracional. Y por eso mismo el anhelo humano de felicidad no puede hacerse dependiente de la satisfacción de las necesidades pasajeras en los avatares de la vida finita, sino que debe vincularse de forma ineludible a principios que conviertan la vida misma en una vida moralmente realizada.

3.2.2. *De la buena voluntad, los imperativos y la autonomía*

Decíamos que el ser humano no puede no actuar, de modo que en toda acción la razón práctica aplica unos principios que extrae de sí misma. Ahora bien, ¿qué principios son estos? ¿Cuál es la guía que convierte la vida humana en una vida propiamente moral y que hace que la conciencia sea verdaderamente libre y buena?

¹⁸⁹ CRP, 627 (A 801, B 829).

¹⁹⁰ CRP, 644 (A 828, B 856). Es interesante su observación: “si [...] nos desentendemos de hacer previamente hombres buenos, al menos a medio camino, tampoco haremos de ellos creyentes sinceros” [ib., 645 (A 830, B 858) nota k].

En realidad ya en el “Canon de la razón pura” afirmaba Kant que los objetos de la razón pura adquirirían su auténtica función en la medida en que apuntaban al ejercicio de la *arbitrium liberum*, es decir, de una libertad no dependiente de los estímulos de la sensibilidad sino determinada únicamente por la sola razón¹⁹¹. Dicho más exactamente: las leyes, para ser morales, deben ser prácticas y con fines dados *a priori*, de manera que uno ni siquiera busca ser feliz con sus actuaciones, sino sencillamente *hacerse digno de la felicidad*. Con lo cual el presupuesto kantiano es que existen leyes *a priori*, que prescriben en términos absolutos y que además son necesarias en todos sus aspectos. Esas y sólo esas son las leyes morales. Y además, únicamente actuando por la ley moral (no conforme a ella) nos haremos dignos de ser felices (*Würdigkeit glücklich zu sein*)¹⁹².

Con ello Kant da un paso interesante al, por un lado, excluir la posibilidad del egoísmo o el amor propio y, por el otro, al remitir al ser humano a su propia interioridad y a los principios rectores de su voluntad. No en vano empieza el primer capítulo de la *Fundamentación metafísica de las costumbres* diciendo: “ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad”¹⁹³, que es la “ineludible condición que nos hace dignos de ser felices”¹⁹⁴.

Pero además hay que tener presente algo esencial para no desvirtuar el pensamiento kantiano al llevarlo por las sendas del subjetivismo, pues incluso a veces actuando con buena voluntad se hacen cosas moralmente inaceptables. ¿Cómo superar por tanto esas inclinaciones y apetencias que procedentes de la buena voluntad pueden convertir nuestras acciones en inmorales? Pues para

ello introduce Kant el concepto de *deber*¹⁹⁵, que se convierte en la otra cara de la buena voluntad, el que impide su sometimiento a condiciones particulares de la existencia o a que sea la mera experiencia quien dicte qué hacer o no hacer. Esta es la manera por la cual el valor moral de la acción no depende ya ni del propósito ni del objeto, sino únicamente “del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear”¹⁹⁶. Toda máxima subjetiva de actuación depende exclusivamente de su subordinación a la ley objetiva, más allá de las consecuencias que las acciones puedan tener¹⁹⁷.

Con ello Kant se distancia claramente del subjetivismo y del individualismo, pero al mismo tiempo plantea un nuevo problema: ¿qué ley es esa que ha de regir y poner coto a las pretensiones de la voluntad humana para hacerla absolutamente buena? ¿De dónde la extraemos si no es desde las experiencias particulares? La solución no es nada sencilla, hasta el punto de que Kant sólo encuentra una posibilidad concretada en las fórmulas del *imperativo categórico* y que poseen un fondo común, la *legalidad universal*: “yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*”¹⁹⁸.

¹⁹⁵ El deber lo define como “la necesidad de una acción por respeto a la ley” (FMC, 63).

¹⁹⁶ FMC, 62. Resulta clarificador su aplicación al deber de conservar la vida en situaciones de adversidad y desconsuelo (ib., 60), e incluso en el caso del amor al enemigo (ib., 62).

¹⁹⁷ De ahí que incluso pueda decir que “el concepto de lo bueno y malo (*Guten und Bösen*) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma” (CRPr, 85). Resulta ejemplificadora la conocida sentencia recogida por Kant en su ensayo *La paz perpetua*: “fiat iustitia, pereat mundus” (I. KANT, *Lo Bello y lo sublime. La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid 1957, 146). También sus escritos titulados *En torno al tópico*: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” y *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* recogidos en ID., *Teoría y práctica*, Tecnos (trad. de M. F. Pérez López, R. Rodríguez Aramayo y J. M. Palacios), Madrid 1993. Aún dirá Kant que “cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino sus principios íntimos, que no se ven” (FMC, 72).

¹⁹⁸ FMC, 65 (también p. 96). Cf. el análisis de H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia

¹⁹¹ CRP, 628 (A 802, B 830). En esto se diferencia de la *arbitrium brutum*.

¹⁹² FMC, 47. Cf. también CRPr, 95, 105-106.

¹⁹³ FMC, 53. Cf. ID., *Lecciones de ética*, Crítica (trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero), Barcelona 2008, 56.

¹⁹⁴ FMC, 54.

Es importante señalar que de este modo la ley moral constituye una proposición sintético-práctica *a priori*, con lo cual es una ley práctica universal cuya existencia es absolutamente necesaria, en cuanto que su validez no depende de condiciones contingentes que podrían tener excepciones¹⁹⁹. Ello es lo que hace posible que pueda ser aplicada a todo ser racional independientemente de su condición o situación particular y es lo que hace posible además que desde ahí se puedan derivar todos los demás imperativos del deber. Y por otro lado es evidente que según lo dicho la moralidad tampoco puede deducirse de ejemplos de conducta, que a su vez han de ser juzgados también según los mismos principios de la moralidad. En ese sentido interpreta Kant el pasaje del Nuevo Testamento de 1 Jn 4, 20: “El mismo Santo del evangelio tiene que ser comparado, ante todo, con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como tal. Y él dice de sí mismo: ‘¿Por qué me llamáis bueno a mí, a quien estáis viendo? Nadie es bueno (prototipo del bien) sino sólo el único Dios, a quien no podéis ver’. Mas ¿de dónde tomamos entonces el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y vincula inseparablemente al concepto de una *voluntad libre*”²⁰⁰. Por eso los ejemplos pueden servir de estímulos, pero el principio supremo de la moral reside en la razón pura e independiente de la experiencia, y eso es lo que trata en realidad la metafísica de las costumbres. De ahí también que para Kant los principios no deban fundamentarse en propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir *a priori* y además debe ser posible derivar de ellos reglas prácticas para toda naturaleza racional, es decir, no se extraen de la naturaleza pero la guían.

1971, 129-132.

¹⁹⁹ Poco más adelante vuelve a afirmarlo de una forma un poco distinta: “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal” (FMC, 92).

²⁰⁰ FMC, 75.

De esa forma la voluntad se halla libre de “resortes” y, con ello, de lo que Kant llama “contricción” o conflicto, pues la ley moral tiene un carácter *imperativo*, manda categóricamente y es incondicionada: tiene un valor apodíctico-práctico²⁰¹. Pero, al mismo tiempo, hay que señalar algo que más adelante retomaremos, y es que el imperativo viene a ser la expresión de la inadecuación existente en el ser humano entre lo que es y lo que debería ser, y por eso la voluntad finita se encuentra en una relación de dependencia (*Abhängigkeit*) con respecto a la ley, en el sentido de que constituye para ella una obligación (*Verbindlichkeit*), cosa que no sucede en una voluntad santa²⁰², en donde el querer coincide necesariamente con la misma ley. Curiosamente es el imperativo el que de alguna manera libera a la voluntad humana del egoísmo, de las inclinaciones y de los sometimientos mundanos.

Ahora bien, ciertamente el imperativo moral se encuentra vinculado a la voluntad autolegisladora de todo ser racional. Pero además debe existir aún un fundamento objetivo de esa autodeterminación, algo cuya existencia tenga un valor absoluto y constituya la base de las leyes morales, del imperativo categórico y también de toda ley práctica. Tal fundamento es, a juicio de Kant, el ser humano mismo, todo ser racional que existe como *fin en sí* y nunca meramente como medio para otros fines²⁰³. Esto no significa que todo lo demás, incluso las inclinaciones, no tengan valor, sino sencillamente que su valor es relativo al ser humano. No en vano tan sólo a los seres racionales se les llama propiamente “*personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos”²⁰⁴. De aquí es desde donde Kant extrae la segunda fórmula del imperativo categórico: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin,

²⁰¹ FMC, 84.

²⁰² Cf. CRPr, 51-52.

²⁰³ Cf. FMC, 102.

²⁰⁴ FMC, 103.

y nunca sólo como un medio”²⁰⁵. Tal es la expresión más clara del principio de humanidad y que es el que limita todo ejercicio de la libertad, un principio originado en la razón pura y que determinando toda conducta constituye la base de todo deber: el respeto a la dignidad de todos los seres humanos.

Con esto llegamos a un punto crítico del pensamiento kantiano y que nos abre ya el camino hacia su comprensión de la autonomía moral. Se trata de lo siguiente: ¿cómo articular la voluntad individual con la razón práctica universal? ¿Cuál es la condición que hace posible que la voluntad sea autolegisladora y al mismo tiempo respete el límite de la libertad en sus acciones sin derivar en una moral heterónoma? Para ello introduce Kant la tercera fórmula del imperativo categórico: “la idea de *la voluntad legisladora de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*”²⁰⁶. De este modo se garantiza que la voluntad no se someta a una ley cualquiera sino tan sólo a aquella de la que ella misma es autora, libre de intereses extrínsecos. De este modo el principio de la moralidad es el *principio de la autonomía*, por el cual el ser humano se hace partícipe del *reino de los fines*²⁰⁷, lo que ya en el *Canon* había denominado como *corpus mysticum* de todos los seres racionales. Se trata de algo fundamental porque tal participación del individuo en la legislación universal es lo que al mismo tiempo le hace partícipe del mundo moral (el *mundus intelligibilis*) y con ello digno de ser feliz y merecedor de respeto incondicional: “la autonomía es [...] el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”²⁰⁸.

Las consideraciones anteriores implican que la moralidad se refiera siempre a la relación de las acciones con la autonomía, en

²⁰⁵ *FMC*, 104. De nuevo vuelve a aplicarlo a ejemplos utilizados anteriormente como el suicido (cf. pags. 104-105). Cf. también *Lecciones de ética*, 161.

²⁰⁶ *FMC*, 107 (también, con variantes, en *CRPr*, 49). Esta es la que H. J. Paton denomina como “fórmula de la autonomía” (*o.c.*, 129; cf. su análisis en pags. 180-184).

²⁰⁷ *FMC*, 110-111.

²⁰⁸ *FMC*, 114.

el sentido de la necesidad de correspondencia entre las máximas y las leyes universales de la autonomía. Al mismo tiempo tal correspondencia nunca se da plenamente en el ser humano, sino tan sólo en una “voluntad santa”, y de ahí que su necesidad objetiva constituya siempre un deber, a pesar de tratarse de leyes de las que la propia voluntad es autora. Por eso la autonomía de la voluntad sigue siendo siempre el principio fundamental de la moral, que Kant define de la siguiente manera: “La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales”²⁰⁹.

En realidad lo que vemos es un intento de superar la heteronomía, pues no sería extraño que la razón, si no se somete a una crítica, busque siempre los caminos más fáciles y que conducen a las varias formas de moral heterónoma, bien a través de principios empíricos (derivados de la felicidad y con asiento en el sentimiento), o bien a través de principios racionales (derivados de la perfección y con asiento en la motivación o en la voluntad divina). En ambos casos la ley proviene del exterior, es ajena a la propia voluntad y en sentido estricto no puede considerarse moral, dado que su fundamento está fuera de uno mismo. Por ello se puede afirmar que la autonomía de la voluntad va implícita en el concepto de moralidad sirviéndole de base, con lo que tanto el imperativo categórico como la autonomía de la voluntad se convierten en principios *a priori* de la moralidad humana.

Aunque no podemos aquí entrar en ello, tampoco se puede pasar por alto algo que ya mencionamos, y es la participación del ser humano en el mundo sensible (sometido a leyes naturales) e inteligible (sometido a leyes de la razón). Se puede decir

²⁰⁹ *FMC*, 119-120.

que mientras el segundo es el de la voluntad libre, el primero se convierte en su ámbito de expresión a través de las acciones. Aún más, porque mientras que en el mundo inteligible tales acciones se ajustarían perfectamente a la autonomía de la voluntad (como ocurre en una voluntad santa) y, con ello, al supremo principio de la moralidad, en el sensible se guían por la naturaleza en la búsqueda de la felicidad, es decir, sometándose a apetitos e inclinaciones. La única manera de evitar esta caída en la heteronomía de la naturaleza²¹⁰ es reconocerse como miembro del mundo inteligible de todos los seres y considerar sus leyes como imperativos, como deberes por realizar. De ahí que los imperativos categóricos sean absolutamente necesarios si se ha de querer que las acciones revistan verdaderamente un carácter moral²¹¹. El propio Kant lo ejemplifica de una manera muy clarificadora al afirmar que nadie, ni siquiera el más sinvergüenza entre todos los seres humanos deja de oír ejemplos de virtud e incluso el deseo de tener buenos sentimientos, aunque a pesar de ello se deje llevar por sus inclinaciones. Esto hace que se autoincluya ya como perteneciente al mundo inteligible y poseedor de una voluntad que le llama continuamente a cumplir la ley moral en el mundo sensible, de forma que “el deber moral es, pues, un propio querer necesario por ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un *deber* es porque se considera al mismo tiempo miembro del mundo sensible”²¹². Aquí es donde adquiere todo su sentido la afirmación kantiana de que “la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad”²¹³.

²¹⁰ En realidad el ser humano también se somete a las leyes de la naturaleza, bien que en un sentido distinto. De ahí que para Kant no hay contradicción alguna en verse sometido a las leyes de la naturaleza y a las leyes de la libertad (*FMC*, 143-144).

²¹¹ Cf. *FMC*, 140.

²¹² *FMC*, 141. Es de interés la conclusión de la *FMC*, 150-151.

²¹³ *CRPr*, 16 (nota). Llega a decirlo de una forma casi poética: “¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad; tú que sólo exiges una ley que

3.2.3. De la ley moral a los postulados de la razón práctica

Decíamos que a juicio de Kant las ideas de la razón tenían mucha importancia para la moral. Al mismo tiempo ya vimos cómo la autonomía de la voluntad está vinculada a la ley moral como condición para que las acciones sean verdaderamente morales, lo que además autoriza a pensarse como partícipe de un mundo nouménico, moral, en el cual la virtud y la felicidad se realizan, en donde existe una total adecuación entre la voluntad y la ley moral y, con ello, la realización total del supremo bien. Cuando eso sucede se puede hablar de *voluntad santa*, algo imposible en el mundo sensible bajo las condiciones de la existencia finita. En este contexto es en el que Kant introduce algo que también tiene una importancia decisiva en su comprensión moral, los postulados de la razón práctica o ideas derivadas del principio de la moralidad, unas *presuposiciones* que adquieren todo su sentido en la razón práctica²¹⁴: la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios, que en el fondo engloban la pregunta moral básica. Recordemos: ¿qué he de hacer si soy libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro?

Ahora bien, ¿cómo llega Kant a tales postulados? ¿Por qué los introduce como elementos necesarios de la moral humana?²¹⁵

halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?” (*CRPr*, 110). A lo que él mismo contesta: “No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que sólo es adecuado a semejantes leyes incondicionadas prácticas, como la moral). No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza” (*CRPr*, 110-111).

²¹⁴ *CRPr*, 163.

²¹⁵ Cf. su síntesis en *CRPr*, 163.

Con respecto a la libertad no hay demasiado problemas, pues en el fondo se demuestra por la misma existencia de la ley moral y la autonomía de la voluntad, con lo cual es la piedra angular y el presupuesto último de la moralidad.

Algo distinto ocurre en el caso de la inmortalidad, aunque su proceso tampoco es muy complejo. Si la voluntad determinada por la ley moral tiene como objeto la realización del supremo bien en la adecuación entre voluntad y ley, la santidad, y esto no es posible en el mundo sensible, solo puede ocurrir “bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un **postulado** de la razón pura práctica”²¹⁶.

¿Y que ocurre con la idea de Dios? A juicio de Kant, si la ley moral conduce por un lado al postulado de la inmortalidad, por el otro tiene que conducir también a otro elemento del bien supremo que es la felicidad adecuada a la moralidad, “a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la *existencia de Dios* como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo”²¹⁷. De esta manera la existencia de Dios se convierte en el tercer postulado de la razón práctica, en cuanto que constituye el fundamento de la conexión y concordancia entre la felicidad y la moralidad. De ahí la conclusión kantiana: “la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón* y *voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, **Dios**. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del

bien supremo derivado (el mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios”²¹⁸. La necesidad de admitir la existencia de Dios se convierte así no en un deber objetivo, sino en una exigencia subjetiva de la razón, lo que no significa que Dios sustituya a la autonomía de la voluntad como fundamento de la moralidad, sino que viene a ser la condición de posibilidad de la realización del bien supremo. Y por eso se puede hablar de “*fe racional* pura, porque la razón pura (tanto según el uso teórico como práctico) es la única fuente de donde mana”²¹⁹. No en vano la denominación de la divinidad preferida por Kant es tomada del ámbito moral: el “Supremo Bien Originario”.

Es en este punto en donde Kant ve una superioridad de la moral cristiana con respecto a las demás concepciones clásicas griegas, al menos en la solución del problema de la posibilidad práctica del supremo bien. En efecto, mientras que tanto los epicúreos como los estoicos fijaban el principio de la moral por sí mismo y lo hacían *condición superior* práctica del bien supremo, en ninguno de los dos sistemas tal principio era al mismo tiempo, con sus variantes, *condición completa* de la posibilidad del mismo; ó bien erraban en el principio aceptado, ó bien contradecían los límites de la propia naturaleza²²⁰. En cualquiera de los dos casos se

²¹⁸ CRPr, 156.

²¹⁹ CRPr, 157. Hay que tener en cuenta que ello no significa el rechazo de la fe revelada, sino su convicción de que ésta sea también racional. El mismo Kant había expresado su opinión al respecto en la controversia entre Mendelssohn y Jacobi en su opúsculo de 1786 titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Universidad Complutense, Madrid 1995. Así dice él en la página 20: “Una fe racional pura es, por tanto, la guía o la brújula por la que el pensador especulativo puede orientarse en sus bordeamientos racionales en el campo de los objetos suprasensibles, pero por la que el hombre de razón común, aunque sana (moralmente), puede trazar su camino, tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al fin total de su destino; y esta fe racional es también la que ha de ponerse como fundamento de toda otra fe, incluso de toda revelación”. Cf. sobre ello el estudio de R. ROVIRA, “Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental”: *Anales del Seminario de Metafísica XX* (1985) 113-140.

²²⁰ Lo primero ocurría según Kant con los epicúreos al tener como principio la

²¹⁶ CRPr, 153.

²¹⁷ CRPr, 155. Kant define la felicidad como “el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*” (ib., 155).

quiebran las exigencias de la razón práctica. Cosa distinta ocurre con la doctrina del cristianismo y su conceptualización del bien supremo como reino de Dios, en el cual naturaleza y moralidad llegan a una perfecta armonía a través de la idea de un “creador santo” que hace posible el bien supremo derivado. De ahí que si bien la santidad de las costumbres se convierte en guía y modelo de conducta para esta vida, la bienaventuranza (felicidad) tan sólo será asequible en la eternidad de la vida divina objeto de la esperanza. De esta manera no se vulnera el principio de la autonomía ni se cae en la heteronomía de la voluntad, dado que al fin y al cabo Dios no es sino el fundamento del logro del supremo bien, pero bajo la condición de la observancia de la ley moral: “De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión*, esto es, *al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo...”²²¹.

Con ello tan sólo la ley moral sigue siendo el motor de todas nuestras acciones y el fundamento de determinación de la voluntad²²². De ahí que la felicidad no es objeto de la moralidad, sino tan sólo el deseo de hacerse digno de ser feliz, algo que queda reflejado en lo que Kant considera como último fin de la creación del mundo, el supremo bien, cuya plenitud tan sólo se alcanza en el ser mismo de Dios, el único que hace posible la concordancia

felicidad, y lo segundo con los estoicos al creer que la virtud exigible para el supremo bien se podía dar plenamente en esta vida.

²²¹ *CRPr*, 160. La razón es obvia, dado que el supremo bien tan sólo puede esperarse de una voluntad moramente perfecta (santa y buena) que además sea todopoderosa y, con ello, concordante con dicha voluntad.

²²² Por eso, dice Kant, “no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. Sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella” (*CRPr*, 161).

de la virtud con la felicidad, la garantía de la unión de lo real con lo ideal, de lo que es y lo que debe ser.

Con los postulados la razón práctica ha conseguido aquello que la razón teórica no había sido capaz, y es dar realidad a las ideas de la libertad, la inmortalidad y Dios. Se ha constituido así en el fundamento de todo posterior conocimiento, y en ese sentido tiene para Kant el primado. Ahora los objetos de la razón sí tienen realidad objetiva en cuanto que son absolutamente necesarios para la posibilidad del supremo bien, sin el cual el hecho moral no tendría tampoco sentido alguno. De ahí que el concepto de Dios no pertenezca a la física ni a la metafísica²²³, sino propiamente a la moral fundada en el deber, al igual que ocurre con la libertad y la inmortalidad, postulados a los que inevitablemente conduce la razón práctica: “una vez reconocido que la ley moral pura obliga a cada cual irremisiblemente como mandato (no como regla de prudencia), puede decir bien el hombre honrado: yo *quiero* que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en ello y no me dejo arrebatar esa fe”²²⁴.

²²³ Cf. *CRPr*, 171.

²²⁴ *CRPr*, 174. Cf. también la observación realizada en *CRPr*, 177 y 179. Probablemente desde aquí es desde donde cobren todo su sentido las palabras tan conocidas con las que Kant inicia la conclusión de la segunda *Crítica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*” (ib., 197).

3.2.4. *El Teísmo moral y la teleología: el fundamento último de la autonomía*

No es infrecuente calificar el intento kantiano con el nombre de *antropocentrismo moral*²²⁵. A mi modo de ver se trata de una afirmación a la que cabe poner matices si se tiene presente que el punto de llegada del proyecto kantiano se encuentra en lo que él mismo llama *teísmo moral* y, con ello, en el carácter esencialmente teónomo de la autonomía humana. En este sentido son de vital relevancia sus obras sobre la religión, especialmente en este caso las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* –impartidas por la misma época en la cual publica las dos primeras críticas, aunque no fueran editadas por Pölitz hasta 1817–, la segunda parte de la *Crítica del Juicio* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En mi opinión las anotaciones recogidas posteriormente en el *Opus Postumum* no hacen sino confirmar y aún radicalizar todavía más, aunque en distinta medida, las tesis ya ahí expuestas o al menos de alguna manera ya anticipadas. Vamos a verlo brevemente.

Decíamos que Kant había criticado a la teología especulativa en su intento de demostrar la existencia de Dios, que no era sino el fruto de una “razón perezosa”. Eso no significa que sea inútil, pues en realidad sirve de propedéutica para el teísmo moral al impedirle caer en desviaciones, errores y antropomorfismos en la idea de Dios y, por ello, es la puerta de entrada a la auténtica teología, la *theologia moralis*, en la cual Dios no es sólo autor sino también soberano del mundo y principio del reino de los fines²²⁶. De esta manera la mediación ética (incluso el origen ético de la experiencia religiosa) es importante en la comprensión teológica

de Kant, y de hecho el teísmo acaba por fundamentarse sobre la moral dado que lo más cierto y firme de cualquier ciencia es nuestra obligación de actuar moralmente. Tan sólo desde ahí se puede edificar la fe en Dios, la prueba moral²²⁷. Pero al mismo tiempo Dios es absolutamente necesario para la moralidad humana y para el carácter absoluto del deber y la obligación. El propio Kant llega a ser radical cuando afirma que “sin Dios no me quedaría más remedio que ser un soñador o un malvado”²²⁸, dado que no habría nadie que pudiera ofrecerme la felicidad de la que por moralidad me he hecho digno. Por tanto, la existencia de Dios es un postulado necesario para la moral si ésta ha de tener verdaderamente algún sentido. Y además se trata de algo que no entra en contradicción con la autonomía de la voluntad, ya que mientras por un lado los deberes morales son impuestos por mi propia razón, por el otro Dios no interviene de manera sobrenatural, sino que reside en la naturaleza de la cosa misma otorgando a la moralidad un sentido que trasciende los límites de mi propia finitud²²⁹. Es Dios quien da su sentido último a la moral, y en ese sentido su justicia tiene que ser implacable.

Ahora bien, creo que no se puede tratar el teísmo moral sin tener en cuenta la cada vez mayor importancia que el concepto de *santidad* va adquiriendo en el conjunto de su sistema, hasta el punto de llegar a convertirse en uno de sus conceptos centrales y clave última en la comprensión de la autonomía moral. El concepto de santidad denomina a uno de los atributos más importantes de la divinidad: Dios es el Santo, la absoluta perfección de la voluntad, Aquél que no se deja afectar por inclinaciones y que no

²²⁵ Tal es el caso, por ejemplo, de A. CORTINA, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, UPSA, Salamanca 1981, 240. En su estudio preliminar a la *Crítica del Juicio* habla también de “antroponomía”: I. KANT, *Crítica del Juicio*, Tecnos (trad. de A. Cortina y J. Conill), Madrid 1989, LXXXIV.

²²⁶ *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Akal (ed. de A. Del Río y E. Romerales) Madrid 2000, 73-74 (citaremos esta obra como *LFR*).

²²⁷ *LFR*, 81-82.

²²⁸ *LFR*, 126. Cf. también p. 126.

²²⁹ Cf. *LFR*, 127. Dios es el Santo, Bueno y Justo, atributos que constituyen su concepto moral y que le pertenecen conjuntamente. Es interesante subrayar la importancia que Kant concede a la justicia en referencia a la moral, que se convierte en vínculo entre bondad y santidad, de manera que el ser humano estará en posesión de la felicidad en la medida en que se haya hecho más o menos digno de ella.

desea nada contrario a la ley moral. En Dios no existe inadecuación entre lo que es y lo que debería ser porque Él es la coincidencia perfecta, la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa).

Esto no ocurre en ninguna voluntad finita, por lo que estrictamente hablando tan sólo Dios es santo. La razón que aduce Kant es que toda creatura sigue teniendo necesidades e inclinaciones que no siempre concuerdan con la moralidad, con lo cual podrá ser virtuoso en el dominio de sí, pero nunca puramente santo²³⁰. Eso mismo ocurre con los conceptos de bondad y justicia, que tan sólo en Dios adquieren una significación plena. En cualquier caso se trata de conceptos que constituyen una llamada para el ser humano, una exigencia moral por la que uno puede hacerse digno de la felicidad completa, pero propiamente hablando únicamente Dios es bueno, justo y santo en plenitud.

Pero con ello surge una cuestión que siempre ha sido una piedra de toque para el teísmo: si Dios es pura santidad, justicia y bondad, ¿por qué existe el mal en todas sus dimensiones? ¿Cuál es su origen? Ciertamente es reconocido el optimismo del criticismo kantiano en el terrero moral incluso en las capacidades de la razón para conocer sus límites y no equivocarse. Pero resulta que ahora Kant tampoco oculta lo que de trágico rezuma en la condición humana, el problema del mal y del egoísmo. Por ello, y tras unas referencias a la *Teodicea* leibniziana, ensaya en las *Lecturas* un intento de explicación que no dejan de producir cierta insatisfacción por dar la impresión de que el mal o se puede evitar fácilmente o no es lo suficientemente duro siendo superado en un estado superior de bondad²³¹. Sin embargo, el propio Kant es

²³⁰ *LFR*, 128. Él mismo matiza que “también es ya llamado santo aquel que, en cuanto reconoce algo como moralmente malo, lo aborrece. Con todo, este concepto de la santidad no es lo bastante digno para la Cosa misma que debe designar. De ahí que siempre sea mejor no llamar nunca perfectamente santa a ninguna creatura, por muy perfecta que sea; al menos no en el sentido en que lo es Dios. Pues Dios es, en cierto modo, la ley moral misma, pero pensada en persona”.

²³¹ Cf. *LFR*, 131. Resulta interesante cómo desde estos presupuestos interpreta el

consciente de que el mal existe y que además lo hace en toda su crudeza. De ahí que vuelva a plantear el problema en la que es considerada su gran obra sobre la filosofía de la religión titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón*²³², sobre todo en su primera parte, y cuya interpretación ha generado no pocas discrepancias entre muchos autores.

Es en estas páginas en las que Kant introduce el concepto de “mal radical” (*radikale Böse*)²³³ en estrecha analogía con el pecado original de la tradición cristiana. ¿Qué es el mal radical? Al contrario de lo que pudiera parecer, lo primero que hay que constatar es que la naturaleza humana tiene una disposición original hacia el bien (*Anlage zum Guten*). Ello no impide reconocer que la presencia del mal en el mundo es también un hecho a lo largo de toda la historia, es un dato que se puede constatar fácilmente²³⁴, lo que le lleva a nuestro autor a afirmar la *inhabitación* del principio malo al lado del bueno. Tal observación conlleva dos cosas para Kant. En primer lugar que el mal está en la misma naturaleza del ser humano²³⁵; y, en segundo lugar, que si el mal puede denominarse moral, tiene que resultar de un acto de libertad, es decir, tiene que poder ser imputado a aquel que lo comete. Por tanto, si por un lado el mal es innato, por el otro el ser humano tiene que ser el autor del mismo.

relato yahvista como paso de la animalidad a la racionalidad o, en sus propias palabras, de la “rusticidad” a la “humanidad”, en su opúsculo de 1786 titulado *Comienzo verosímil de la historia humana*, recogido en I. KANT, *Filosofía de la historia*, Ed. Nova, Buenos Aires 1964, 117-136.

²³² I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza (ed. de F. Martínez Marzoa), Madrid 2001 (no nos interesan aquí los problemas de redacción y publicación del libro, cuya aparición completa es de 1793. Citaremos esta obra como *RLR*).

²³³ Cf. el análisis de J. GÓMEZ CAFFARENA, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”: *Isegoría* 30 (2004) 41-54.

²³⁴ Cf. sus descripciones en *RLR*, 51ss.

²³⁵ Kant entiende aquí por “naturaleza” el “fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (*RLR*, 37).

Esto es importante porque obliga a introducir matices en la interpretación de la afirmación kantiana de que “el hombre es por naturaleza malo”, en la que él mismo se distancia ya de Hobbes. Por ello hay que señalar que en la naturaleza humana existe una “propensión” (*propensio*) al mal (*Hang zum Bösen*), lo que él entiende como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación”²³⁶, es decir, la predisposición al mal moral. La propensión, por tanto, determina el albedrío y precede a todo acto. Ahora bien, dice Kant que “la expresión ‘un acto’ en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el albedrío la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del albedrío) son ejecutadas conforme a aquella máxima”²³⁷. Por ello la propensión al mal puede ser tanto acto como fundamento formal de todo acto contrario a la ley moral. De ahí que mientras en el primer caso se trate de un acto inteligible en el segundo sea sensible. Resulta de una importancia fundamental la conclusión del propio Kant:

“puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, y, consecuentemente, tiene que consistir en máximas del albedrío contrarias a la ley; dado, por otra parte, que a causa de la libertad estas máximas por sí han de ser consideradas como contingentes, lo cual a su vez no se compagina con la universalidad de este mal si el supremo fundamento

subjetivo de todas las máximas no está –sea ello como quiera– entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana”²³⁸.

En realidad el mal surge porque yo mismo le doy cabida, porque me dejo llevar de los impulsos de la sensibilidad y me rebelo contra la ley moral que se me impone. El mal –presente como propensión– se actualiza cuando se elige como máxima el “amor a sí mismo” (*Selbstliebe*) en vez de la ley moral, invirtiendo así el orden de la moralidad. Tal es la propensión natural hacia el mal que para Kant es “radical” (llega a hablar de “culpa *innata*”, “*angeborene Schuld*”), dado que corrompe el fundamento de todas las máximas²³⁹. Ahora bien, cabe señalar que el mal no tiene en Kant la última palabra, dado que existe la posibilidad de la conversión y la gracia. Por eso el ser humano se hace digno del bien en la medida en que se aproxima a la ley de la moralidad y la acoge como motor impulsor de su vida, cuando se aventura en ese camino infinito hacia la santidad. Sólo la voz de la autonomía, del *yo nouménico*, es capaz de vencer en la lucha contra el mal²⁴⁰. De ahí su conclusión: “según la Religión moral (tal es, entre

²³⁸ RLR, 51.

²³⁹ Ahora Kant hace una nueva lectura del relato genésico de la caída según esta concepción del mal radical. Cf. RLR, 62-64.

²⁴⁰ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, 205: “en la visión kantiana de las cosas, la voz que proclama su *no* al mal es estrictamente la voz de la razón, la voz de la persona moral, la voz del Yo nouménico o inteligible, que se tiene que creer, justamente a título de origen de esta voz, ciudadano del reino de los Fines y legislador de esa república de los espíritus. Solamente que el Yo autónomo se reconoce, también en ese dominio de la razón práctica, Yo finito, y no Jefe del reino de los Fines, porque asiste en sí mismo a la lucha denodada de la voz de su autonomía contra las voces de su egoísmo, y, este combate no puede tener lugar en el Santo, en la Voluntad Racional absolutamente tal”.

²³⁶ RLR, 46 (también la nota del propio Kant). En ese sentido la propensión es previa a la inclinación, que sólo se produce una vez experimentado el goce mismo.

²³⁷ RLR, 49-50. En el primer caso le llama Kant *peccatum originarium* y en el segundo *peccatum derivativum*. Me parece sugerente la interpretación que hace Caffarena: en el primer caso sería la actitud fundamental (opción fundamental) –acto inteligible– y en el segundo serían los actos concretos –*factum phaenomenon*–: cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, 214-215; una versión más reciente en ID., “Sobre el mal radical...”, 41-54.

todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta”²⁴¹. Sólo en una lucha común concretada en una comunidad ética, en donde todos se someten a una legislación pública y a unas leyes consideradas como mandamientos de un legislador comunitario, se hará posible verdaderamente la lucha efectiva contra el mal, en donde la última palabra reside en la Providencia divina. Tal legislador no puede ser sino Dios, dado que los deberes son representados como mandamientos suyos, de modo que la comunidad ética “sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*”²⁴².

Con todo lo dicho parece que el pensamiento kantiano estaría ya de alguna forma clausurado. Sin embargo queda aún por resolver un problema que ya estaba latente desde la primera *Crítica* y que tan sólo tratará expresamente en la *Crítica del Juicio*. De hecho, él mismo comienza su prólogo refiriéndose al “abismo infranqueable entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible”²⁴³, una escisión que resulta de hacer al ser humano como partícipe de

²⁴¹ RLR, 75. No es difícil ver aquí la vertiente más luterana de Kant.

²⁴² RLR, 125. Por eso, de nuevo, ya Kant señalaba en el prólogo a la primera edición que “la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (ib., 24-26).

²⁴³ I. KANT, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe (trad. de M. García Morente), Madrid 1981, 74 (citaremos esta obra como *CJ*). Cf. el capítulo titulado “La teleología kantiana: naturaleza, libertad, historia” en: A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. También de la misma autora, en donde se refiere a las críticas de Hegel, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986, 269ss.

dos mundos diferentes. ¿Se trata realmente de un abismo infranqueable? ¿No existirá, por mínimo que sea, algún tipo de conexión entre ambos? La solución la ofrece en la última parte y el apéndice de la tercera *Crítica*, poniendo así el broche final de toda su concepción del teísmo moral, por cuanto que se trata del intento de reconciliar el mundo de la naturaleza con el mundo de la libertad, algo esencial para que la moralidad y la autonomía tengan significación real y sentido en el transcurso vital humano²⁴⁴.

Expliquémonos: los seres humanos libres tenemos que actuar sobre el mundo para construir una comunidad ética encaminada al ideal del bien supremo derivado. Sin embargo el mal no nos lo pone nada fácil y con frecuencia la naturaleza se torna hostil²⁴⁵. ¿Cómo superar las condiciones de la propia existencia? ¿Cómo hacer que la naturaleza se ajuste en alguna medida a las leyes de la moralidad? ¿Es posible realmente reconciliar la necesidad natural con la libertad moral? En definitiva, ¿dónde reside la *unidad* capaz de superar el abismo entre “el cielo estrellado sobre mí” y “la ley moral en mí”? Tal es la tarea de la *Crítica del Juicio*²⁴⁶.

En realidad el intento de Kant es el de buscar el vínculo entre las dos críticas anteriores, entre la razón teórica y la razón práctica, cosa que consigue a través de la facultad de juzgar²⁴⁷, o mejor, a través de un tipo determinado de juicio que es el que denomina

²⁴⁴ Cf. *CJ*, 74.

²⁴⁵ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Diez lecciones sobre Kant*, 86. Así decía Kant en su opúsculo de 1984 titulado *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*: “El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo [...]. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie y quiere discordia”: en I. KANT, *Filosofía de la historia*, Nova (ed. de E. Estú), Buenos Aires 1964, 43-45.

²⁴⁶ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, “La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*” en: R. RODRÍGUEZ ARAMAYO – G. VILAR (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992, 13-27.

²⁴⁷ Dice él: “la razón le da [al juicio], por medio de su ley práctica *a priori*, la determinación, y así hace posible el Juicio el tránsito de la esfera del concepto de naturaleza a la del concepto de libertad” (*CJ*, 97).

“juicio reflexionante”²⁴⁸. Ese es el que permite reconciliar la naturaleza con la libertad mediante la idea de la *finalidad teleológica*, es decir, mediante algo que no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, sino simplemente un *principio subjetivo del juicio reflexionante* y que representa la manera en la cual hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza en busca de su conformidad: “el Juicio proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real”²⁴⁹. En este sentido adquiere mucha importancia el concepto de “finalidad”, hasta el punto de que Kant se refiere al ser humano como “fin final de la creación” (*Endzweck der Schöpfung*)²⁵⁰. ¿Qué quiere decir con ello?

Verdaderamente el proceso explicativo kantiano no resulta nada sencillo, aunque sí se pueden captar sus intuiciones de fondo. Lo primero a destacar es que Kant considera a la naturaleza como un sistema teleológico desde el punto de vista del juicio reflexionante,

²⁴⁸ Por juicio “reflexionante” entiende Kant aquel que, dado lo particular, debe encontrar sobre él lo universal. En cambio, sería “determinante” cuando se da lo universal de modo que el juicio subsume en él lo particular. Cf. *CJ*, 78. Hay que tener presente que el juicio reflexionante necesita un principio trascendental que funde la unidad de todos los demás principios de la experiencia. De ahí el “principio de finalidad” (p. 79). Cf. una aproximación al papel del juicio reflexionante, aunque aplicado a la estética, en G. PÖLTNER, “El concepto de ‘conformidad a fines’ en la Crítica del juicio estético”: *Anuario Filosófico* 23 (1990) 99-112.

²⁴⁹ *CJ*, 96. De ahí que Kant se refiera al principio del Juicio como “principio de la heautonomía”, es decir, que se da a sí mismo la ley para su reflexión sobre la naturaleza, de modo que tan sólo determina nuestro modo de reflexionar sobre sus objetos, pero no los objetos mismos (ib., 85).

²⁵⁰ Tal es la traducción de García Morente en la edición que estamos utilizando. Seguimos muy de cerca la interpretación que de ello hace J. GÓMEZ CAFFARENA, “El ‘teísmo moral’ en la tercera Crítica kantiana”: *Miscelánea Comillas* 49 (1991) 3-22.

un sistema en el cual los seres tienen una finalidad interna, son productos de un mecanismo natural y fines de la propia naturaleza, en el sentido de que si por un lado determinan el todo, por el otro son también determinados por él²⁵¹. Por ello la explicación teleológica de los seres supone un avance en su comprensión exclusivamente mecánica, la cual queda incluida en la primera. Nada es producido en vano, sino que todo tiene un sentido.

Ahora bien: ¿existe también una finalidad externa²⁵²? O dicho más claramente: ¿para qué existen los seres y organismos del mundo? ¿Tienen algún fin determinado? Según Kant podrían darse dos posibilidades: o bien el fin de la existencia de un ser está en sí mismo, con lo cual sería un *fin final* (*Endzweck*)²⁵³, o bien está fuera de él en otros seres, con lo cual sería medio además de fin. Esto es interesante porque a juicio de Kant no habría ningún organismo que desde el punto de vista de la naturaleza pudiera ser en realidad *fin final*. Incluso el ser humano, considerado en función de su relación con los demás seres y tomándolo desde el punto de vista de la felicidad y la cultura, podría ser considerado a lo sumo como *fin último* (*letzter Zweck*), pues es el único ser sobre la tierra que posee entendimiento y facultad de proponerse fines arbitrariamente²⁵⁴. Pero, ¿puede ser considerado también un *fin final*? La cuestión no es superflua porque además de conectar con la segunda fórmula del imperativo categórico implica la necesaria convergencia del mundo de la naturaleza y del mundo moral en el ser humano mismo, en un intento de superar así la escisión provocada por las dos críticas anteriores²⁵⁵.

²⁵¹ Cf. *CJ*, §63-67, 277-292; §66, 287; §77, 323-324. Se trata de un principio *a priori*, aunque sólo sea regulativo. Hay que tener en cuenta que la antinomia del juicio surge, precisamente, por confundir el juicio reflexionante con el determinante, de modo que desaparece una vez eliminada tal confusión.

²⁵² *CJ*, §82, 341.

²⁵³ “*Fin final* es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad” (*CJ*, §84, 351).

²⁵⁴ Cf. *CJ*, §83, 346-350.

²⁵⁵ *CJ*, §84, 352.

Por tanto sólo el ser humano, considerado como moral y libre, es el *fin final* de la creación, porque es el único sujeto posible de la moralidad y el único capaz de buscar el supremo bien en su conformidad con la ley moral universal. Es más, sin el ser humano “la creación entera sería un simple desierto, vano y sin fin final alguno”²⁵⁶. Es a través del sujeto moral como también la creación entera –la existencia del mundo– se convierte al mismo tiempo en *fin final*, con lo cual la teleología expresada en tales conceptos sirve de unión entre el *fin en sí* del sujeto moral y el *reino de los fines* de la comunidad de seres libres, en donde la autonomía sigue siendo la clave de bóveda de todo el sistema.

Aunque no lo hemos explicitado, sí es importante caer en la cuenta de que Kant se refiere continuamente a la totalidad de la realidad como la “creación”, al mundo en cuanto que implica la necesidad de un creador. De hecho, según decíamos más arriba, el ser humano es considerado *fin final de la creación*²⁵⁷. Ahora bien, ya desde la *Crítica de la razón pura* su rechazo de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se ha repetido de diversas maneras. También en la *Crítica del Juicio* vuelve a señalar sus reservas con respecto a la teología física, en cuanto intento de extraer de la finalidad de la naturaleza conclusiones apresuradas sobre la causa de la misma. En realidad la teología física ni da conceptos determinados de Dios ni podría llegar a considerar al ser humano como *fin final* de la creación, dado que ni siquiera lo considera en su dimensión moral. Por eso Kant de nuevo vuelve a reafirmar su teísmo moral desde la óptica de la teleología, es decir, desde la consideración del

²⁵⁶ *CJ*, §86, 360. Se trata de un ser humano considerado por su libertad y su buena voluntad, que es lo que le confiere un valor absoluto. De ahí que diga, en el mismo lugar, que “el hombre no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral”. Cf. también *ib.*, §87, 366-367 y nota 1: “si ha de haber por todas partes un fin final que la razón debe dar *a priori*, no puede ese fin final ser otro que el *hombre* (todo ser racional del mundo) *bajo leyes morales*”. Él mismo especifica: *bajo* leyes morales, no *según* leyes morales.

²⁵⁷ Cf. A. CORTINA, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, 243-246.

ser humano como *fin final* de la creación bajo leyes de la moralidad y encaminado al supremo bien. Desde aquí sí es posible pensar en un ser primero del mundo que sea no sólo inteligente y legislador de la naturaleza, sino también Jefe Supremo legislador del Reino de los fines y de esta manera que sea omnisciente, omnipotente, bueno y justo sin dejar por ello de tener las propiedades trascendentales que le corresponden (eternidad, omnipresencia...) ²⁵⁸. Por consiguiente –dice Kant– “tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios”²⁵⁹.

Sin embargo, el propio Kant señala en una nota que tal argumento no constituye una prueba objetiva de la existencia de Dios, sino que se trata de un argumento subjetivo para el cual es necesaria la “fe moral”²⁶⁰, una convicción consecuente con el hecho mismo de la moralidad humana. Por ello sigue otorgando una importancia capital a la idea de la libertad, que viene a ser el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza a través de un efecto en la misma (por ejemplo en los actos) superando de alguna forma la escisión anteriormente producida entre fenómeno y noúmeno. Aún así, al mismo tiempo la libertad representa el punto de enlace entre las ideas de Dios y la inmortalidad con la naturaleza y de todas ellas en la religión²⁶¹.

²⁵⁸ *CJ*, §86, 361-362. De ahí su afirmación tan rotunda: “De este modo corrige la teología *moral* los defectos de la *física*, y funda, en fin, una *teología*, ya que la teología física [...] no podría, por sí sola, fundar nada más que una *demonología*...” (*ib.*, 362).

²⁵⁹ *CJ*, §87, 368.

²⁶⁰ Kant matiza que, con todo, no reconocer la existencia de Dios no significa poder desligarse de las obligaciones que impone la ley moral. Ahora bien, él mismo sugiere creer en Dios aunque tan sólo sea con propósito práctico: “para hacerse, al menos un concepto de la posibilidad del fin final que le es moralmente prescrito, tiene que admitir la existencia de un creador *moral* del mundo, es decir, de un Dios” (*CJ*, §87, 371). Cf. para esta problemática N. BILBENY, “La esperanza moral en Kant” en: R. RODRÍGUEZ ARAMAYO – G. VILAR (eds.), *o.c.*, 28-45, especialmente 40-43.

²⁶¹ *CJ*, §91, 395. Así termina Kant en la “Nota general a la teleología”: “De esa

3.2.5. Conclusión: la autonomía moral desde una visión global del pensamiento kantiano

Ciertamente toda lectura de Kant supone ya, de alguna manera, tomar postura ante lo que él mismo va expresando, supone una determinada interpretación del mismo, algo que en el presente capítulo hemos ido haciendo. Así ocurre con los grandes maestros, ante los que resulta complicado realizar una lectura neutra de sus producciones. De ahí también la dificultad de hacer una síntesis de un pensamiento tan complejo o de una valoración ajustada a la multiplicidad de matices y variantes como las que posee el sistema kantiano, cuyas repercusiones son notables en muchas de las problemáticas filosóficas, morales y teológicas, con sus virtudes y con sus defectos²⁶². Con todo, es el momento de recoger al menos algunas de sus principales aportaciones para la comprensión de la autonomía moral humana.

A lo largo de las muchas páginas que ha escrito, Kant se ha esforzado por poner al sujeto en el centro mismo de la existencia. El ser humano no es una simple realidad al lado de otras realidades, sino que es verdaderamente el culmen de todo cuanto existe, es *fin final* de la creación. Es él quien dota de sentido a cuanto le rodea. Por ello su crítica al conocimiento –en realidad al entendimiento–, así como a las estructuras humanas que lo hacen posible, resultan de una importancia decisiva en su comprensión del sujeto y de la subjetividad humana: “sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación”²⁶³.

Pero es que además el ser humano no sólo piensa y conoce cosas, no sólo estatuye la realidad mediante conceptos. Es más,

manera conduce una teología también inmediatamente a la *religión*, es decir, *conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos*” (ib., 402).

²⁶² Cf. los interesantes análisis recogidos en E. GUIÁN (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona 1988.

²⁶³ *MC*, 307.

podría ocurrir que ni siquiera se llegue a preguntar por los objetos que le circundan ni por su misma existencia. Pero lo que no puede, sin duda alguna, es dejar de actuar. El mismo hecho de no hacerlo supone ya realizar una elección determinada, supone optar por algo. De ahí la primacía de la razón práctica, de la conciencia, que es el auténtico hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*). El ser humano es, ante todo, su propia praxis, hasta el punto de que a través de ella determina su ser moral.

En efecto, cada vez que se actúa hay una máxima de acción que se pone en camino, y siempre que lo hacemos estamos eligiendo entre unas máximas u otras. Ahora bien, no todas las máximas que se eligen hacen que nuestras acciones sean moralmente buenas, dado que con frecuencia el ser humano actúa movido por el egoísmo y el interés. Incluso es posible que el más malvado entre todos los seres humanos realizara acciones verdaderamente correctas y buenas, cuando en realidad el motivo para hacerlo haya sido terrible. Por eso Kant se preocupa de buscar un criterio de actuación que no dependa de factores particulares, de sensaciones ni preferencias egoístas. Ahí es donde él sitúa el imperativo categórico, cuyo punto esencial reside en la universalidad y necesidad de las máximas. Se trata en realidad de una ley que emana de uno mismo, de su autonomía, que viene a ser la liberación total de cualquier inclinación, en donde tan sólo la razón dice la última palabra²⁶⁴. De lo contrario el ser humano no sería libre ni autónomo, dado que estaría preso de algo ajeno a su propia voluntad, sería heterónomo. Por eso una persona tan sólo es autónoma cuando actúa según la ley de su propia voluntad, es decir, según su razón pura práctica, algo que dista completamente del mero arbitrio.

Verdaderamente la autonomía de la voluntad, que Kant llega

²⁶⁴ Cf. en este sentido la introducción de M. García-Baró a la edición escolar de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, S.A. Mare Nostrum Comunicación, Madrid 2000, 7-26 (especialmente 9-15).

a identificar con la libertad, constituye así el núcleo de su sistema moral, es la que posibilita que el ser humano trascienda los límites y contradicciones de su propia finitud al hacerlo partícipe del mundo nouménico o inteligible de la moralidad, el cuerpo místico de los seres racionales. Ahora bien, aún reconociendo la posibilidad del empuje que las inclinaciones de la vida ejercen sobre la voluntad, como en el caso del sufrimiento, el ser humano sólo es verdaderamente autónomo cuando hace oídos sordos y únicamente le da cabida a la voz santa resonando en lo profundo de su corazón, la voz de la razón que le hace digno de ser feliz en la realización del supremo bien.

Con ello la autonomía moral en el pensamiento kantiano no es simplemente la capacidad de elegir entre varias posibilidades –algo que se da por supuesto–, sino hacerlo de tal modo que la elección que se hace sea por la ley moral, es decir, de manera que se realice el supremo bien en el mundo y no se vulneren los límites impuestos por la dignidad de la persona, que es el *fin final* de toda la creación y debe ser respetada siempre como *fin en sí*. La formalidad que tanto se le ha criticado es, en realidad, una salida a la relatividad impuesta por el casuismo, es un intento serio de fundamentación última del ser moral humano. Además, con las diversas fórmulas del imperativo categórico Kant ha eliminado la posibilidad de una comprensión individualista de la autonomía apresurándose a sostener su profunda dimensión intersubjetiva²⁶⁵, no sólo por la universalidad de las máximas sino también por su convicción en el imperativo de la humanidad. La autonomía es así, en expresión de Renaud, “tras-

²⁶⁵ Tal vez Kant en este punto se ha apresurado demasiado al afirmar la intersubjetividad sin antes elaborar una crítica del sentimiento de la alteridad que la justifique. Esta es una de las cosas que le critica el neokantiano de la Escuela de Marburgo Hermann Cohen. Cf. M. GARCÍA-BARÓ, “Un ensayo sobre la libertad y sus repercusiones morales y religiosas” en: C. ALONSO BEDATE (ed.), *La libertad: ilusiones y límites*, UPCO, Madrid 2009, 111-112. Cf. también una aproximación a la interpretación de la autonomía en Cohen en H. ARRESE IGOR, “La idea de la autonomía moral en la ética de Hermann Cohen”: *Eidos* 12 (2010) 120-127.

cendencia en la inmanencia”²⁶⁶. En este sentido escribía Rossi que “no es el legado en sí, sino el uso que hemos hecho de él (contrariamente a la intención de Kant) lo que nos ha llevado a convertir la autonomía en la autosuficiencia moral que necesitan los extraños para relacionarse entre sí. [...] la autonomía, en vez de hacernos mutuamente extraños, expresa un compromiso de convivencia en un mundo moral compartido”²⁶⁷. Con cada máxima que se elige a lo largo de la vida, con cada vez que la voz de la santidad guía las decisiones que se toman, y con cada negativa hacia las inclinaciones del egoísmo y el interés..., está ya el ser humano en el camino de asemejarse a Dios, al único verdaderamente Santo.

Por eso la autonomía, al fin y al cabo, no constituye tan sólo la expresión de la dignidad humana, sino también la vinculación, en último término, del ser humano a Dios, cuya expresión más rotunda la constituye la esperanza reflejada en los postulados de la razón práctica, que la muestran verdaderamente como la “facultad de lo incondicionado”, como *capax Dei*. Probablemente ellos sean de las cuestiones más complejas de interpretar en la obra de Kant, dado que es difícil saber su significación y alcance real. Es posible que se puedan poner en cuestión muchas de las afirmaciones kantianas acerca de la religión, ó incluso su reducción a la dimensión moral a costa de las experiencias humanas de fe²⁶⁸. Pero lo cierto es que, al mismo tiempo, Kant ha alertado contra los excesos del fideísmo, contra la razón perezosa que él ve en las pruebas tradicionales, y también contra una comprensión de Dios que no signifique nada en el transcurso vital humano. De ahí que no se pueda minusvalorar la importancia de lo moral para la religión, dado que al fin y al cabo viene a decir que todo lo que hacemos

²⁶⁶ Cit. por A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993, 125. En esta clave analiza también la interpretación kantiana de Jesús Conill (cf. ib., 124ss).

²⁶⁷ PH. ROSSI, “El concepto kantiano de autonomía”: *Concilium* 192 (1984) 174.

²⁶⁸ Lo que se llama “funcionalismo moral”. De tal opinión es J. COLLINS, *God in Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1960, 163.

tiene un sentido último, que nada es en vano y que la experiencia de fe es inseparable de una vida moralmente realizada²⁶⁹.

En esta línea cabría referirse a los textos recogidos en el *Opus Postumum* de Kant, aunque su carácter fragmentario e incompleto hace difícil una valoración ajustada a las intenciones del propio autor²⁷⁰. Aún así, tampoco estos papeles constituyen una simple reabsorción de lo dicho en toda su obra anterior, sino que, en cierto sentido, constituye también una última fase inacabada de su pensamiento, sobre todo en cuanto a su teísmo se refiere. En concreto, hay una afirmación que recoge quizá cuanto de novedad se pueda decir con respecto al problema de Dios: “un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí”²⁷¹, que a pesar de su simpleza conlleva serias consecuencias. Por un lado, se produce un cambio de actitud de Kant frente a Spinoza, con el cual se muestra más benevolente, aunque sigue considerando su “ver todo en Dios” como de “fanatismo” (en realidad *Schwärmerei*). Dios es trascendente al mundo. Pero por otro lado, da la impresión de que Dios queda reducido a una idea que la razón construye, a una personificación del deber que sustancialmente no se diferenciaría del hombre²⁷², y ciertamente en muchos lugares se produce una cierta divinización humana.

²⁶⁹ Cohen va incluso más allá al sostener que aunque Dios podría no ser necesario para la fundamentación, sí lo es para la consumación de la ética, de modo que “*el Dios de la religión aporta a la ética un enriquecimiento sin el que la propia ética quedaría incompleta*” (H. COHEN, *El concepto de religión*, Sigueme, Salamanca 2008, 76; cf. también 87ss).

²⁷⁰ Resultan de especial importancia los legajos recogidos en la última parte de la edición española titulada *La posición suprema de la filosofía trascendental. I. KANT, Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Opus Postumum, Anthropos* (ed. de F. Duque), Madrid 1991 (en lo que sigue nos referiremos a esta obra como *OP* seguido del legajo en números romanos, el pliego y la página de la edición española). Como decimos arriba, la valoración de estos fragmentos es compleja por su carácter incompleto y por la avanzada edad y el estado de salud en el cual Kant los escribió.

²⁷¹ *OP*, XXI, 145, 702.

²⁷² Cf. *OP*, XXII, 51-52, 608-610, en donde dice: “El imperativo categórico no presupone una sustancia que sea una autoridad suprema exterior a mí, sino que es un mandato o prohibición de mi propia razón. Sin embargo, debe ser considerado procedente de un ser que tiene un dominio irresistible sobre todas las cosas...”; “la persona ideal [*Idealische*] que lo ejecuta es Dios; no como sustancia distinta del hombre”.

En cualquier caso, Kant sigue señalando con frecuencia *via eminentiae* los atributos de Dios procurando evitar el antropomorfismo y el recurso a Él para la explicación de los fenómenos naturales. Dios no está en continuidad con los procesos de la naturaleza, pero es el “*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*” necesario para el hombre²⁷³. Lo complicado es establecer la relación exacta que se produce entre el ser humano y Dios, dado que existe el riesgo de caer de nuevo en una heteronomía de la voluntad que conlleve la visión de un Dios déspota o tirano, cuando el principio supremo de la moral es la autonomía. Por ello quizá conviene mencionar la articulación entre dos afirmaciones repetidas por el propio Kant, la frase de resonancia paulina “en él –es decir, por haber originado el mundo con su omnipotencia– vivimos, urdimos nuestra existencia (nos movemos) y somos: *agimus, facimus, operamus*”²⁷⁴, y la afirmación del “*Deus in nobis*”²⁷⁵, que constituyen como las dos caras de una misma moneda y una salida del propio Kant para la articulación de la trascendencia con la inmanencia de Dios²⁷⁶. Sólo desde aquí podrá afirmar que “Dios es el que escruta universalmente los corazones, y al mismo tiempo el omnipotente, el que premia y castiga desde el supremo tribunal”²⁷⁷. No es el rival de la autonomía moral humana, sino

²⁷³ *OP*, XXII, 117, 623; XXII, 123-124, 627-628. Cf. A. CORTINA, *o.c.*, 239.

²⁷⁴ *OP*, XXII, 62, 618; también en XXII, 54, 611; 55, 612-613; 118, 624. Es, en realidad, una fórmula religiosa de la afirmación kantiana de la prescripción de los deberes como mandatos divinos.

²⁷⁵ *OP*, XXII, 130, 632. También, de otra manera, en XXI, 144-145, 702: “Dios no es un ser fuera de mí”.

²⁷⁶ Es discutible la contraposición entre ambas frases señaladas por Félix Duque en la nota 33 (p. 726) de su edición española del *OP* y en su artículo titulado “El vuelo cansado del águila. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”: *Ágora* 1 (2004) 103. Me parece más adecuada la visión de J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, 156-159, quien también se distancia de la de Duque afirmando además que está condicionada por su interpretación del abandono kantiano del teísmo.

²⁷⁷ *OP*, XXI, 147, 703. Me parece muy matizada la posición de Copleston acerca del *Opus Postumum* al señalar que la percepción de la libertad y la obligación moral es la percepción de la presencia divina: cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía III. De la*

el sustento de su verdadera realización. Por ello se puede hablar realmente de una *autonomía teónoma*, que no es sino la afirmación más radical de la propia autonomía moral²⁷⁸, aquella que prevalece aún cuando la tragedia del mal arrebatara el sentido de nuestra vida: “El Dios de la religión moral pura es un Dios sumamente difícil, pero, al mismo tiempo, es un Dios que está de veras en el corazón de los hombres lúcidos, como hecho carne de su carne, y no en ninguna tabla de piedra que quiera dominar a la razón humana desde fuera de ella misma, heterónomamente”²⁷⁹. Desde esta clave creo que puede leerse de una forma distinta un texto del propio Kant perteneciente a sus cursos sobre la filosofía de la religión y que transcribimos a modo de conclusión final:

“Dios es el único Soberano del mundo; gobierna como un monarca, pero no como un déspota; pues quiere que sus mandatos sean obedecidos *por amor*, no por un temor servil. Manda, *como Padre*, lo que es bueno para nosotros, y no como un tirano según el mero arbitrio. Exige incluso de nosotros que reflexionemos sobre el fundamento de sus mandamientos, y le importa su observancia, porque quiere hacernos dignos de la felicidad y luego también partícipes de ella. Su voluntad es bondad, y su fin lo mejor. Si ordena algo cuyo fundamento no podemos entender, tal cosa es debida a nuestras

Filosofía Kantiana al Idealismo, Ariel, Barcelona 2011, VI-273 (todo el capítulo resulta de interés: pags VI-245-275).

²⁷⁸ Esta es la interpretación de Caffarena del *Opus Postumum*: “Mi hipótesis sobre el sentido de esa posición final de Kant es que él habría ido incorporando la visión religiosa de lo moral, que —cabe expresarlo así— *hace ‘teónoma’ la autonomía sin que deje de ser autonomía*. En realidad, esta visión no sólo es coherente con la autonomía, sino que ayuda a clarificar su punto oscuro: cómo cada conciencia individual se impone a sí misma *en nombre de todos* —de ahí la fuerza impositiva— la ley moral” (J. GÓMEZ CAFFARENA, “Kant y la filosofía de la religión” en: D. M^a GRANJA CASTRO, *Kant, de la crítica a la filosofía de la religión. En el bicentenario de la religión en los límites de la mera razón*, Anthropos, Barcelona 1994, 208). También en el estudio preliminar que Caffarena hace a la obra kantiana *La contienda entre las facultades de teología y filosofía*, XIX.

²⁷⁹ M. GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007, 149. Merece la pena toda la lectura que hace de Kant en las páginas 143-149.

limitaciones en el conocimiento, pero no a la naturaleza del mandamiento. Dirige su gobierno del mundo solo, pues abarca con una mirada todo en el todo. Desde luego que puede a menudo servirse de medios completamente incomprensibles para realizar sus benéficos propósitos”²⁸⁰.

4. Algunas derivaciones de la filosofía moderna en la comprensión de la autonomía moral

Como dijimos, Descartes y Kant ponen de alguna manera los cimientos para la comprensión moderna de la autonomía moral. Por eso se trata de autores fundamentales en los cuales nunca resulta en vano detenerse. Este es el motivo por el cual decidimos dedicarles unas páginas considerables de este ensayo. Con todo, hay que tener presente también que la filosofía moderna se ha configurado a través de multitud de autores y corrientes que aquí no hemos tratado intencionadamente por ser una tarea difícilmente abarcable. Lo mismo ocurre con todos aquellos autores postkantianos que también resultan relevantes en sus aportaciones al concepto e interpretación de la autonomía moral y en cuyo análisis tampoco podremos detenernos. A pesar de ello, me parece relevante referirse, ahora de una manera más sintética, a algunos de esos autores claves en los que se va desplegando una determinada manera de entender al sujeto y su autonomía en relación con la idea de Dios, llevando así el camino abierto por Descartes y Kant hacia rutas muy diferentes y que terminarán aún por dar lugar a toda la gran diversidad de corrientes actuales, pero que encuentran en ellos sus referentes ineludibles y a los que la Teología moral fundamental no puede pasar por alto.

²⁸⁰ I. KANT, *LFR*, 155 (las cursivas son nuestras, pues remiten en realidad a elementos propios e imprescindibles de la religiosidad cristiana).

4.1. La aproximación de Hegel: crítica a Kant y su solución

En diversos lugares había dicho Kant que la subjetividad finita –la razón pura– no deja nunca de anhelar lo infinito, es decir, que está como en una permanente inadecuación consigo misma y en un intento interminable de trascenderse hacia lo incondicionado, con el riesgo de caer en las “ilusiones trascendentales” que él mismo había evitado.

Sin embargo, éste es uno de los más serios problemas y contradicciones que Hegel le reprocha al gran filósofo de Königsberg, porque al desvincular totalmente la cosa en sí de la conciencia por no llevar la razón a sus últimas consecuencias se hace insostenible, a su juicio, el método mismo de la verdad, es decir, que al no situar la “imaginación productiva” en el ámbito de la razón, Kant convierte el idealismo en un nuevo dualismo que desvincula y hasta contrapone la finitud y la infinitud o el saber y la fe²⁸¹. En realidad éste es para Hegel el problema de todas las filosofías de la Ilustración, cosa que ya observó en su escrito de 1802 titulado *Fe y saber*, en el cual de manera sintética analiza las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. ¿Qué tienen en común los tres autores? Pues simplemente que en ellos se mantiene “el ser absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la absoluta oposición de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo concebido como concepto”²⁸².

²⁸¹ P. CERREZO, *a.c.*, 155, en donde prosigue: “de un lado, se condena a la conciencia a una forma de no-saber al despojarla de lo absoluto, de la otra, correlativamente, se relativiza a lo absoluto al separarlo de la conciencia y situarlo en el vacío más allá de todo saber”. Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, Fondo de Cultura Económica, México 1977, 460, donde dice que “el defecto de la filosofía kantiana radica en el desdoblamiento de los momentos de la forma absoluta; o, considerando la cosa en otro aspecto, nuestro entendimiento, nuestro conocimiento, se halla en contraposición con respecto al en sí: falta aquí lo negativo, el levantamiento del deber ser, que no se ha comprendido”.

²⁸² G. W. F. HEGEL, *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva (ed., trad. y notas de V. Serrano), Madrid 2000, 58-59. Dice Hegel, criticando el fenomenalismo

Con la afirmación de este “carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud, realidad e idealidad, ámbito sensible e inteligible, y del ser más allá de lo verdaderamente real y absoluto, esas filosofías establecen de nuevo contraposiciones entre sí, es decir, establecen *la totalidad de las formas posibles para el principio*”²⁸³, que en Kant simplemente expresa el carácter objetivo de esa esfera, en donde el concepto absoluto representa un postulado de la idealidad en sí y para sí²⁸⁴. Por tanto, el conocimiento finito es para Kant el único posible, terminando de este modo por reducir la tarea de la filosofía al conocimiento no del absoluto sino de la subjetividad. Por eso afirma Hegel que en las modernas filosofías rige el principio de la subjetividad, considerado además el principio del protestantismo, en donde “la religión construye en el corazón del individuo sus templos y altares, y suspiros y oraciones buscan el dios de cuya intuición se priva, porque existe el peligro del entendimiento, que podría reconocer lo intuitivo como cosa, y tomar el bosque por los árboles”²⁸⁵.

Es más, ocurre que en el sistema kantiano la subjetividad finita, al reconocerse como tal finitud, ya se está trascendiendo a sí misma, con lo cual el mismo razonamiento se convierte en contradicción. De ahí la dureza de la crítica hegeliana: “es simple irreflexión el no ver que precisamente la designación de alguna

kantiano, que “un entendimiento que sólo conoce fenómenos y no nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí” (ib., 73-74).

²⁸³ Ib., 59. Cf. H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, en donde afirma, haciéndose eco de palabras del propio Hegel, que esta escisión dualista es la que constituye el trasfondo del sentimiento de la muerte de Dios presente en Kant, Jacobi o Fichte.

²⁸⁴ En cambio, dice Hegel, “la filosofía de Jacobi es el aspecto subjetivo. Traslada la contraposición y el ser idéntico absoluto postulado a la subjetividad del sentimiento como una nostalgia infinita y un dolor insalvable. La filosofía de Fichte es la síntesis de ambos. Exige la forma de la objetividad y de los principios como Kant, pero sitúa la oposición de esa pura objetividad contra la subjetividad al mismo tiempo como un anhelo y una identidad subjetivas” (G. W. F. HEGEL, *Fe y saber...*, 60).

²⁸⁵ Ib., 55.

cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado; que del límite sólo podemos tener noticia en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado”²⁸⁶. Por ello, la pretensión de Hegel no será sino traspasar, de algún modo, las abstracciones del “entendimiento” finito con el poder de la infinita “razón”, dado que será ella, reincorporando en sí la imaginación productiva kantiana, la única capaz de restablecer “el vínculo dialéctico que aúne los diferentes momentos en el interno despliegue de la realidad única e infinita”²⁸⁷.

Si bien para Kant la subjetividad quedaba encerrada en su contradicción y finitud tan sólo salvada por la mediación ética, sin embargo, en Hegel será la misma subjetividad la que sirva de nexo y mediación entre lo finito y lo infinito, entre el fenómeno y el *noúmeno*, pero evitando una absolutización de la subjetividad que la arroje por el camino del nihilismo o, simplemente, de la nada.

Ahora bien, el problema además estará en evitar al mismo tiempo que en esta nueva síntesis se produzca un retorno a la metafísica ontoteológica, y esto lo consigue Hegel concibiendo los dos elementos, siguiendo su método dialéctico, como un simple desdoblamiento del único sujeto real y absoluto, el universal concreto, que es la síntesis de lo finito y lo infinito, en donde lo absoluto, como sujeto, se vacía situándose frente a sí mismo como lo “otro de sí”. Es a esta síntesis a lo que llama “espíritu absoluto”, que, según él mismo, “no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto”²⁸⁸, de forma

que la unidad se produce, por tanto, en Dios mismo, en donde lo finito se asume (*Aufhebung*) panenteísticamente en lo infinito²⁸⁹. Por ello dice Hegel que “la esencia que *es en y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*”²⁹⁰.

Esto tiene serias repercusiones en la propia concepción hegeliana de la libertad, que sólo se conquista en el ascenso hacia el espíritu absoluto, es decir, que la libertad no reside en una simple capacidad de elección o libre albedrío, sino que tiene su fundamento en la religión, es un camino del hombre hacia sí mismo. De hecho, la conciencia pasa por un conjunto de fases representadas en la historia universal, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Dice Hegel: “la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno sólo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el

“absoluto” en cuanto que reflexiona e interioriza todos sus momentos, y es “espíritu” en cuanto que expone el círculo autosuficiente y libre de la autoconciencia. Es fundamental en este sentido y para lo que a nosotros nos interesa la parte IV de la *Fenomenología*. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica (trad. de W. Roces), México 1981, 259-392.

²⁸⁹ Cf. H. KÜNG, *o.c.*, 203-204. Dice un poco más adelante: “la conciencia humana toma parte en la dinámica del absoluto divino, que no es ni vacío ni sustancia inmóvil y fija, sino un sujeto, un espíritu vivo que se mueve a través de todas las contradicciones” (ib., 212). Ya Hegel, en sus escritos de juventud, definía la religión como la elevación de la vida finita a la infinita: “esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito –pues éstos son sólo productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta– sino de la vida finita a la vida infinita, es la religión” (G. W. F. HEGEL, *Theologische Jugenschriften*, 347: cit. por W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, 86).

²⁹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, 259. Es, además, el espíritu, “la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma” (ib., 260).

²⁸⁶ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §60, Porrúa (estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larroyo), México 2004, 50.

²⁸⁷ P. CEREZO, *a.c.*, 157. Este es el intento de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, analizar la relación entre lo finito y lo infinito para concluir reconciliándose en el espíritu absoluto.

²⁸⁸ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente (trad. de J. Gaos), Madrid 1974, 62. El “espíritu absoluto”, explica Cerezo, es

hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene en sí misma”²⁹¹.

Es en esta última fase cuando se produce la verdadera libertad, cuando el espíritu se vuelve sobre sí mismo y sus conceptos, algo que, para Hegel, se produce en el cristianismo: “en la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza”²⁹². Por eso, la libertad del hombre es, al mismo tiempo, libertad de Dios, y ello es un resultado de un progreso de la conciencia misma de tal libertad anticipada ya en el acontecimiento de la Encarnación²⁹³.

Lo que hace así Hegel es romper con la absolutización del polo finito subjetivo que se venía produciendo en la Modernidad y que, de algún modo, llevaba al sujeto finito a ocupar el lugar reservado tan sólo a Dios, como ocurre en distintas formas del secularismo y del autonomismo moderno. Sin embargo Hegel, al descargar lo finito de sus propios límites e introducirlo en la vida infinita, des-absolutiza de nuevo la libertad para hacerla descansar en la “conciencia de Dios, que consiste en la concien-

²⁹¹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 131. Esto es lo que él expresa con el concepto de “eticidad”, en donde se produce la reconciliación entre el espíritu subjetivo y objetivo, cuyo papel mediador reside en el Estado, en el espíritu del pueblo” (cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, §141, Edhasa, Madrid 1999). La importancia que Hegel da al Estado es tan fundamental que algunos autores ven ahí el punto de partida del socialismo tanto de izquierdas como de derechas. Así H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética Teológica*, t. 5 (*Metafísica. Edad Moderna*), Encuentro, Madrid 1988, 539-540.

²⁹² *Ib.*, 132. Por eso puede decir además Hegel que “el hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad” (*ib.*, 98).

²⁹³ De ahí la importancia de la siguiente referencia bíblica: “si el Hijo os hace libres seréis realmente libres” (Jn 8, 36). Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 554-558.

cia de nuestra vinculación con él, no en la absolutización de la propia finitud”²⁹⁴.

Por tanto, dado que Dios no se puede concebir como separado absolutamente del mundo, Hegel sitúa a la subjetividad humana como el medio para la realización de Dios en él, es decir, que el discurso ontoteológico se transforma en un discurso antropológico, dado que será ya el hombre el principio hermenéutico para la determinación de lo divino. Esto es lo que le lleva a Cerezo a afirmar –como así ha sucedido en algunos casos– que el discurso hegeliano representa una etapa en el proceso de eliminación de Dios, del ateísmo formal²⁹⁵, dado que el papel mediador entre el ser del mundo y el ser de Dios que aquí representa el sujeto no es sino la apertura a un camino que terminará por prescindir ya de lo divino en la propia autorrealización mundana: “la autorrealización histórica de Dios no sólo progresa ‘en’, sino por y mediante el trabajo de negatividad del hombre; lo humano, en la figura de una conciencia absoluta y universal, es, pues, el principio hermenéutico de este *ens* absoluto y originario”²⁹⁶.

Se puede decir que el discurso objetivo sobre Dios acaba en Hegel por convertirse en un discurso subjetivo acerca del hombre –pero del hombre en Dios–, y en esto se diferencia sustancialmente de la ontoteología clásica, que lo que había hecho era buscar a Dios en lo más trascendente al sujeto, terminando así por ser un discurso heterónimo. En cambio, Hegel supera la desvinculación entre el ser y la idea en la propia autoconciencia humana, de modo que ésta acaba por ser la unidad del “en-sí” y

²⁹⁴ W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, 324.

²⁹⁵ Cf. P. CEREZO, *a.c.*, 163-164. Es de fundamental importancia la nota 45 en donde además se hace eco de parecidas interpretaciones presentes en diversos tratados sobre Hegel.

²⁹⁶ *Ib.*, 164. La autoconciencia es, pues, el *ens fundamentale y originarium* (*ib.*, 167). Esto es lo que Hegel ve, precisamente, en el misterio de la Encarnación, que está más al servicio de la promoción y liberación del hombre (antropodicea) que en el haber de la libre manifestación de la gloria de Dios (*ib.*, 166). En la Encarnación la diferencia finito-infinito queda definitivamente superada en lo Absoluto.

del “para-sí”²⁹⁷, en donde lo infinito se hace totalmente presente en la realidad finita y en el hombre mismo, que aún en el fondo de su ser depende absolutamente de él. Por ello puede decir que “la aparición de esta contraposición concepto-ser es un signo de que la subjetividad ha alcanzado la cúspide de su ser para-sí, ha llegado a la totalidad de saberse a sí misma como infinita y absoluta”²⁹⁸. No es extraño, por tanto, que lo absoluto sea la verdad que penetra el mundo, tal y como se manifiesta de manera plena en la religión revelada que es el cristianismo: “es sólo con el cristianismo como culmina la vía hacia la aprehensión de lo divino en su absolutez, porque en él la manifestación finita, bajo la figura del hombre Jesús y, por tanto, en cuanto este finito singular, es reconocida como perteneciente a lo infinito o absoluto, es decir, resulta superada la contradicción entre lo finito y lo absoluto, y Dios se revela en su verdadera infinitud”²⁹⁹.

²⁹⁷ Dice KÜNG que Hegel ha llegado así a una conciliación universal “de lo de fuera con lo de dentro, del en sí con el para sí, del objeto con el sujeto, del ser con el pensamiento, del más acá con el más allá, de lo finito con lo infinito, todo ello ‘aufgehoben’ (aufgehoben) al final en el saber absoluto, esto es, en el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu” (H. KÜNG, *o.c.*, 213).

²⁹⁸ G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*, II, en *Werke*, 17, Suhrkamp, Frankfurt 1969, 207: cit. por P. CEREZO, *o.c.*, 173. A este respecto afirma A. Kojève que “la fenomenología es la ‘Ciencia de las apariciones del espíritu’, es decir, de la totalidad del ser real que se revela a sí mismo por el discurso del hombre que el Ser implica” [A. KOJEVE, *La dialéctica de lo real y de la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1972: cit. por L. ARMANDO GONZÁLEZ, “Aproximación a la filosofía de Hegel”: *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 85 (2002) 93].

²⁹⁹ W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 300. Resulta, en este sentido, de una enorme sugestión, un texto de Hegel en la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, solo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral” (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 54).

4.2. *La nueva religión del sujeto en L. Feuerbach*

Hegel ha llegado a una cúspide difícilmente franqueable en la filosofía moderna al intentar una conciliación de lo finito y lo infinito en el espíritu absoluto. Aún así, el problema que tal reconciliación lleva consigo y que los principales críticos le han señalado, es que la identidad proclamada por él entre lo finito y lo infinito, no es más que apariencia especulativa, es decir, que Hegel no ha llegado a sacar las últimas consecuencias de su propio sistema³⁰⁰. Ciertamente que ha interiorizado lo absoluto y, de este modo, ha consumado la filosofía moderna de la subjetividad reabsorbiendo, al mismo tiempo, la conciencia humana en la autoconciencia infinita, pero aún así sigue Hegel otorgando una importancia decisiva en su sistema a la Idea de lo absoluto, que es en realidad lo que le da todo su sentido. Por ello, Feuerbach le reprocha lo siguiente: “el secreto de la dialéctica de Hegel consiste, en último término, únicamente en negar la teología por medio de la filosofía y luego, de nuevo, la filosofía por medio de la teología. *El punto inicial y el punto final los constituye la teología*; [...] Primero se derriba todo, y luego se vuelve a poner todo en su antiguo lugar, como pasa en Descartes”³⁰¹. Contra esto se revela gran parte de la filosofía posthegeliana, en la que Dios se convierte en una simple idea

³⁰⁰ Es interesante la crítica señalada por un defensor de Hegel como es Kroner y que recoge KÜNG: “la filosofía se entiende mal a sí misma cuando antepone la obra reconciliadora de su propia reflexión a la de la religión, cuando cree haber reconciliado por sí misma definitivamente la conciencia; la filosofía, en cuanto reflexión, más bien capta la imposibilidad, incluso el contrasentido de una reconciliación absoluta. La filosofía se entiende mal a sí misma cuando se figura que, por pensar la *auto-realización* plena del espíritu como un ‘conocer-se’ gradual y progresivo, ha llevado a cabo la absoluta reconciliación” (H. KÜNG, *o.c.*, 233). Recoge KÜNG también la crítica de Möller, para quien la reconciliación es tan sólo un postulado, es pensada, pero nunca llega a cumplirse. Aún así le reconoce a Hegel el mérito de desentrañar las cuestiones fundamentales de la filosofía aunque aún permanezcan abiertas.

³⁰¹ L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, §21, Promociones y Publicaciones Universitarias (introd., complementos, trad. y notas de J. M. Quintana Cabanas), Barcelona 1989, 108 (cursiva nuestra).

del hombre, pero no en el fundamento de su existencia. Este es verdaderamente el gran giro antropológico, empujado y animado incluso por el gran avance de la secularización de todo el universo social. Por eso afirma Pannenberg que el de Hegel fue “el último proyecto filosófico de envergadura por fundamentar la conciencia cultural general en Dios en lugar de en el hombre”³⁰², de modo que a partir de ahora será el propio ser humano quien ocupe el lugar que el idealismo había reservado al absoluto.

Este es el intento elaborado por Ludwig Feuerbach, tal y como se refleja en una de sus más conocidas sentencias: “Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre, el tercero y último”³⁰³. Ahora sí es el momento en el que, de manera absoluta y clara, se puede decir, como el mismo Feuerbach reconoce en el prólogo a la primera edición de *La esencia del cristianismo*, que “la antropología es el misterio de la teología”³⁰⁴, con lo cual le da la

³⁰² W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 333. De hecho, Feuerbach da inicio a una nueva etapa en la comprensión de la idea de Dios, algo que constata muy bien Cornelio Fabro: “en la tumultuosa riqueza de fermentos que disuelven la filosofía de la inmanencia en el ateísmo positivo radical, el paso de Hegel a Feuerbach ha sido sin duda el punto más decisivo para expulsar a Dios del mundo moderno: constituye la conclusión del movimiento entero de una época y del gravitar de una civilización y cultura enteras, como el abrirse de un tronco vacío y corrompido” (C. FABRO, “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo”, 56).

³⁰³ L. FEUERBACH, “Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae” en: ID., *Gesammelte Werke*, X, ed. por W. Schuffenhauer, Berlin 1971, 178; cit. por H. KÜNG, *o.c.*, 271. En realidad, cada uno de los pensamientos señalados en la frase citada se corresponden a cada una de las etapas del pensamiento feuerbachiano, que va desde su educación en el protestantismo (aunque bautizado católico), pasando por su cercanía a la filosofía hegeliana (al que fue a escuchar en un curso de 1824 en Berlín y defendió contra las críticas del *Anti-Hegel* de Bachmann y de la *Crítica al idealismo* de Dorguth), hasta llegar a su distanciamiento definitivo de Hegel reflejado ya en su tratado de 1839 titulado *Crítica de la filosofía hegeliana* y su paralela conversión al ateísmo cuya obra maestra representa su *Esencia del Cristianismo* de 1841 (la primera edición).

³⁰⁴ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta (trad. de J. L. Iglesias y prólogo de M. Cabada Castro), Madrid 2009, 32. Y continúa diciendo a continuación que “la teología se ha convertido desde hace ya mucho tiempo, en antropología: de este modo la historia ha realizado, ha convertido en objeto de la conciencia, lo que en sí mismo constituía la esencia de la teología; el método de Hegel está aquí históricamente fundado de manera perfecta”. En realidad, éste es el intento de Feuerbach, que él mismo

vuelta a lo que él mismo criticaba en Hegel, dado que ahora es la filosofía (antropología) el principio y el fin de su comprensión, de modo que —dice ya en el prólogo a la segunda edición— “la religión es el sueño del espíritu humano”³⁰⁵.

Al contrario que Hegel, para quien el punto de partida residía en el “concepto de ser”³⁰⁶, es decir, un ser especulativo y separado de la realidad —un puro fantasma—, para Feuerbach será ya el “ser real”, el ser mismo y concreto la raíz de todo pensamiento. Es más, será el ser mismo el que preceda a todo pensamiento y a toda conciencia de algo, de modo que sin ser no existe absolutamente nada. Así se expresa en el prólogo a la segunda edición: “rechazo, de manera absolutamente natural, la especulación absoluta y material que se complace en sí misma, la especulación que saca su materia de sí misma. Existe un mundo entre mí y esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en realidades, ya que nosotros no podemos nunca apoyarnos más que por medio de la actividad sensible; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: sólo es objeto aquello que existe fuera de la cabeza”³⁰⁷. El lugar del concepto o de la idea

se encarga de repetir por activa y por pasiva a lo largo de toda su obra, considerando siempre a Hegel como el consumidor de la filosofía especulativa después de Spinoza y Schelling, cuyo secreto reside, al fin y al cabo, en la teología. Es fundamental, en este sentido, la obra de 1982 titulada *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* y la todavía más importante *Principios de la filosofía del futuro* de 1843 (cf. en la línea de lo que estamos diciendo L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §1, 19 y 52; también, 79, 105 y 143).

³⁰⁵ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 43. Por eso dice que lo que él hace a la religión es abrirle los ojos a la realidad.

³⁰⁶ Cf. su obra *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, en L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §1, 57, en donde dice: “el espíritu absoluto de Hegel no es sino el espíritu abstracto, separado de sí mismo, conocido con el nombre de espíritu finito, así como el ser infinito de la teología no es más que el ser finito abstracto”. Es decir, Dios y el ser absoluto no son más que proyecciones del ser mismo del hombre.

³⁰⁷ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 38-39. Sigue siendo fundamental para

es ahora ocupado en Feuerbach por lo sensible, por el ser mismo del hombre, en un intento de superar la escisión producida en la filosofía anterior entre lo finito y lo infinito.

Es interesante la afirmación feuerbachiana presente al comienzo de *La esencia del Cristianismo*, en donde dice “la religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión”³⁰⁸, una diferencia que reside en la conciencia, de modo que tan sólo el hombre puede tener como objeto a su propio género, que es lo que constituye su esencialidad, es decir, que el hombre es el único ser que puede hablar consigo mismo, puede ponerse en lugar del otro, con lo cual “la esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita”³⁰⁹. Ahora bien, si la esencialidad del hombre es su propio género, y si la religión es la conciencia de su esencialidad, en realidad, para Feuerbach, la religión no viene a ser sino la conciencia de su propio género, que es lo que constituye su esencialidad. Esta observación es interesante porque nos hace ver ya la comprensión del hombre que tiene Feuerbach, que no es una entidad aislada o encerrada en sí misma, sino como absolutamente abierta a la totalidad del género humano (*Gattung*)³¹⁰. Tanto es así que llega a decir que “razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto

el estudio del pensamiento feuerbachiano la obra, que seguiremos en algunos aspectos concretos, de M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, BAC, Madrid 1975 (cf. para este punto las págs. 6-16). De manera similar se expresa Feuerbach en la *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §3, 61).

³⁰⁸ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 53.

³⁰⁹ Ib., 54. Dice él en el mismo lugar que “en la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia”.

³¹⁰ Para el concepto de *Gattung* en Feuerbach cf. M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, 29-53.

hombre y el fin de su existencia”³¹¹. Es la especie la que une entre sí a todos los hombres y es lo que permite darle a cada uno la conciencia de sí mismo.

Por tanto, la visión antropológica de Feuerbach es esencialmente comunitaria o, como él mismo dice, “comunista”³¹², dado que es en la salida de sí la manera en la que el hombre se capta a sí mismo, de modo que en la conciencia del objeto se hace consciente de sí³¹³. Es el objeto el que nos da a conocer algo, es más, es el que nos hace conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, siendo el género la esencialidad del hombre, y siendo la religión la conciencia de su esencialidad, concluye Feuerbach que, en realidad, “el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia”³¹⁴. Es decir, el Dios del hombre es su propio género, y por eso la religión feuerbachiana es considerada una “religión de la humanidad”. Es la perfección y la infinitud del género lo que le permite ser consciente de su limitación y finitud, pero “es una locura, una demencia ridícula e injuriosa considerar como finito y limitado lo que constituye la naturaleza del hombre, la esencia del género, que es la esencia absoluta del individuo. Todo ser se basta a sí mismo. Ningún ser puede negarse a sí mismo, es decir, negar su esencia; ningún ser es limitado respecto de sí mismo. Todo ser es, más bien, en y por sí mismo infinito, tiene su Dios, su esencia

³¹¹ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 54-55.

³¹² Así se expresa en su respuesta de 1845 a la obra de Stirner *El único y su patrimonio*: “Ser individuo significa ciertamente ser ‘egoísta’, pero significa también a la vez, y por cierto *volens volens*, ser comunista” (L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §7, 159).

³¹³ Dice Feuerbach que “a través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre” (L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 56).

³¹⁴ Ib., 57. En los *Principios para la filosofía del futuro* es todavía más explícito: “el hombre que es individualmente no tiene en sí la esencia del hombre [...]. La esencia del hombre se da únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; unidad que, con todo, se basa sólo en la realidad de la distinción entre yo y tú” (L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §59, 146).

más alta en sí mismo. Toda limitación de un ser existe sólo respecto de otro ser exterior y superior”³¹⁵. La consecuencia es que al pensar y sentir la infinitud, lo que se hace es confirmar la infinitud de la propia capacidad de pensar y sentir, de modo que “la esencia divina que percibe el sentimiento no es en realidad otra cosa que la esencia del sentimiento deleitada y encantada consigo misma; el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo”³¹⁶.

El obvio que con ello Feuerbach no hace sino reducir a Dios al mero sentimiento puro, ilimitado y libre, de modo que rechaza un Dios que provenga del exterior o que sea impuesto, dado que el sentimiento niega cualquier Dios objetivado; él mismo es Dios. De ahí la gran síntesis que él mismo ofrece: “El sentimiento es tu fuerza más íntima y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo más diferente e independiente de ti, se encuentra en ti y a la vez sobre ti; constituye tu esencia más propia y, al mismo tiempo, te domina como una esencia extraña; *en una palabra, es tu Dios*”³¹⁷. Con ello se rompe la escisión que el hombre tiene consigo mismo producida al objetivar a Dios en algo ajeno a él, en lo que él mismo no es, tal y como se hace con cualquier otro objeto, y esto lo hace restaurando la unidad al hacer coincidir la conciencia con la autoconciencia. El resultado es que “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa”³¹⁸. Y es en este paso en donde se enmarca

³¹⁵ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 59. De hecho, había dicho poco antes que “toda limitación de la razón o, en general, de la esencia del hombre, descansa sobre una ilusión o un error. El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal; pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual” (ib., 58).

³¹⁶ Ib., 60-61.

³¹⁷ Ib., 62 (cursiva nuestra).

³¹⁸ Ib., 65.

el sentido de la religión, que no viene a ser sino la esencia infantil de la humanidad, un paso en la búsqueda de sí mismo hasta llegar al conocimiento de que, en realidad, las determinaciones del ser divino no son sino las mismas de la esencia humana. Por ello, la intención de Feuerbach resulta de una enorme contundencia: “demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humanos, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos”³¹⁹.

Feuerbach, por tanto, rompe la escisión entre finito e infinito provocada por la religión cuando ésta afirma en Dios lo que le niega al hombre, dado que lo que se hace es proyectar en Dios la esencia misma de la humanidad. Por el contrario, para él, tanto el contenido como el objeto de la religión ha de ser totalmente humano, y por eso ha intentado demostrar que “el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana”³²⁰, y este es el punto de partida de su relectura de los principales contenidos de la fe cristiana, desde la Encarnación hasta la Trinidad o la Escatología, un intento que pretende superar la enajenación de la subjetividad al escindir en su esencia de Dios mismo. De ahí la conclusión presente en el último apéndice de *La esencia del Cristianismo*: “si Dios es un Dios vivo, es decir, real, si es únicamente Dios porque es un Dios del hombre, un ser útil, bueno, bienhechor, entonces es en verdad el hombre quien es el criterio, la medida de Dios; el hombre es el ser absoluto, la esencia de Dios. Un Dios solo no es Dios. Esto quiere decir: un Dios sin el hombre no es Dios; allí donde el hombre no existe, tampoco hay Dios; si sustrae a Dios el predicado de la humanidad,

³¹⁹ Ib., 66. Por eso mismo afirma en este mismo lugar que “la religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña”.

³²⁰ Ib., 311.

le sustrae también el predicado de la divinidad; sin su relación al hombre desaparece, sucede lo mismo respecto de su esencia³²¹.

Feuerbach ha intentado así destruir definitivamente cualquier intento teísta de fundamentar la realidad del ser humano, y para ello ha tenido que elaborar un nuevo ídolo, el hombre, y en ello ha consistido su definitiva reducción antropológica de la teología. De ahí que, prácticamente al final de *Los principios de la filosofía del futuro* afirme que “la nueva filosofía hace del hombre, incluida la naturaleza entendida como base del mismo, el objeto único, universal y supremo de la filosofía; con lo cual hace de la antropología, incluida la fisiología, la ciencia universal³²². Por eso se puede decir que su ateísmo se ha convertido realmente en una nueva concepción de la realidad que con acierto se le puede llamar “antropoteísmo³²³, dado que ahora el hombre se convierte en el Dios del hombre, en donde el saber sobre Dios es el saber sobre el hombre. Por ello, afirma Cabada, “la reducción feuerbachiana de la teología a antropología tiene, por tanto, un oculto carácter autodestructivo, no sólo de la teología, sino también de la antropología misma, en cuanto que, por último, lo que interesa no es siquiera la ciencia sobre el hombre, sino el hombre mismo, base y centro de todo³²⁴.”

Obviamente, eso que ocurre en su visión antropológica, tiene una notable influencia en su comprensión de la vida moral, dado que, al fin y al cabo, no es más que una consecuencia de lo ante-

rior³²⁵, con lo cual el mismo hombre se convierte también en el punto de referencia de la moralidad; es el hombre la norma de la moralidad y no la moralidad la norma del hombre. Así se expresa Feuerbach, hablando en tercera persona, en su respuesta a las críticas vertidas por Stirner en *El único y su propiedad* a *La esencia del cristianismo*: “Feuerbach no hace de la moral la medida del hombre, sino que, a la inversa, hace del hombre la medida de la moral: es bueno lo adecuado al hombre, aquello que corresponde a lo que él es; y es malo o reprobable lo que se halla en oposición con el hombre. Para él las relaciones éticas son sagradas, pues, de ninguna manera ‘por razón de ellas mismas’—a no ser como contraposición al modo de ver del cristianismo, para el cual son sagradas por razón de Dios—, sino que lo son únicamente por razón del hombre, siendo sagradas tan sólo porque son y en la medida en que son relaciones del hombre con el hombre—y, por lo mismo, autoafirmaciones y autosatisfacciones del ser humano—³²⁶.”

Por tanto, el hombre, sobre todo en su dimensión sensible tal como él lo entiende (*Sinnlichkeit*)³²⁷, es la medida de lo moral, y es en este sentido en el cual debe obedecer sus impulsos sensibles, absolutamente todos, sin ser esclavo de ninguno, dado que para él esa es la esencia de la moral y no las leyes de una determinada

³²⁵ El propio Feuerbach afirma al final de *Principios para la filosofía del futuro* que “la nueva filosofía, en cambio, en tanto que es la filosofía del hombre es también esencialmente la filosofía para el hombre: [...] la filosofía tiene esencialmente una tendencia práctica, en el sentido más elevado de esta expresión” (L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §64, 148).

³²⁶ L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, §17, Promociones y Publicaciones Universitarias (introd., complementos, trad. y notas de J. M. Quintana Cabanas), Barcelona 1989, 168. Cf. para este tema M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, UPCO, Madrid 1980, 115-189.

³²⁷ Dice Feuerbach que “sólo es hombre quien no excluye de sí nada esencialmente humano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” (L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §55, 145). Es de notar que esta comprensión feuerbachiana del hombre estuvo en la base de la crítica de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, dado que, según él, Feuerbach no llega realmente a captar la importancia de la praxis humana, es decir, que se queda en un individuo abstracto sin tener en cuenta que ese individuo pertenece a una determinada forma de sociedad.

³²¹ Ib., 397.

³²² L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §54, 145. No es extraño que por ello se calificara también a su concepción de “antropología fisiológica”, en cuanto que la fisiología viene a ser el sustituto de la teología (cf. M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, 77-89).

³²³ Así H. KÜNG, *o.c.*, 287. Cf. la séptima tesis de las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* de 1842 en L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro...*, §7, 66-67, en donde contraponen el teísmo al antropoteísmo, que es la solución de la escisión provocada por el teísmo entre cabeza y corazón.

³²⁴ M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, 20.

religión. El fin último de la moralidad es sencillamente la felicidad del hombre, que se sitúa por encima de la moral, y para ello Feuerbach vincula necesariamente la felicidad con la sensibilidad, con los impulsos, con lo cual la ley y la norma de toda actuación no es sino el propio ser humano y sus deseos, el “hacer el bien por amor al hombre”³²⁸.

4.3. *El ateísmo de Friedrich Nietzsche*

Merece la pena referirse para terminar este capítulo a otra de las figuras más interesantes y complejas del pensamiento moderno como es Friedrich Nietzsche³²⁹, cuya obra ha suscitado no pocas interpretaciones y que muestran que se trata de un autor que no deja indiferente a nadie, sobre todo por la radicalización a la que ha llevado el ateísmo y el anticristianismo. De hecho, en el libro quinto de *La gaya ciencia* titulado “Nosotros, los sin miedo” afirma que “el más grande de los últimos acontecimientos –que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho

³²⁸ Y por ello, tanto su antropología como también su moral, pueden calificarse, como decíamos anteriormente, de fisiológicas, cosa que se refleja bien en el siguiente texto: “Si la esencia del hombre es la sensibilidad..., entonces todas las filosofías..., que están en contra de este principio, son, no solamente erróneas, sino también fundamentalmente perniciosas. Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, tenéis que dirigirlos a las fuentes de toda dicha, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida humana; la afirmación de los sentidos es la fuente de la salud física, moral y teórica. [...]; el disfrute de los sentidos hace al hombre alegre, animoso, noble, abierto, comunicativo, compasivo, libre, bueno...” (cit. por M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, UPCO, Madrid 1980, 127-128).

³²⁹ Es significativo el último capítulo titulado “Por qué yo soy un destino” de su peculiar autobiografía: F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Alianza, Madrid 2011, especialmente 151-152. Dice él: “Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, –de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita” (ib., 151). Cf. el ya clásico estudio de K. JASPERS, *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1963.

increíble– comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa”³³⁰.

“¡Dios ha muerto, Dios ha muerto!”³³¹, le hace gritar al hombre loco de su famosa parábola. Y no sólo eso, sino que “¡nosotros lo hemos matado!”³³², hasta el punto de que las iglesias no son ya más que sus sepulturas y monumentos funerarios. Este es para Nietzsche un dato fundamental que ni siquiera necesita de mayores explicaciones³³³. Sencillamente Dios ha muerto y nos encontramos en un vacío desolador de ruptura, destrucción, hundimiento y derrumbamiento con graves consecuencias para la humanidad, también para la moral europea³³⁴. Con ello Nietzsche critica el desprecio que la metafísica tradicional y el idealismo han realizado de la finitud humana a favor de la trascendencia y de la eternidad divina, algo que habría desembocado en el nihilismo de nuestro tiempo, a pesar de no darse cuenta de ello. En el fondo –a juicio de Nietzsche– la moral y la religión del cristianismo se distancian de la realidad creando un *mundo puramente ficticio* en el que Dios encarna “la guerra a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir; representa la formulación de todas las calumnias contra el ‘más acá’ y de todos los embustes sobre el ‘más allá’. En Dios la nada queda divinizada; se santifica la voluntad de nada”³³⁵. Y por eso la única salida a semejante dualismo ontológico tenía que ser el nihilismo.

Pero ¿qué es el *nihilismo*? Nietzsche lo define como la pérdida de validez de los valores que llega a su forma radical en el “con-

³³⁰ F. NIETZSCHE, *El gay saber o gaya ciencia*, §343, Espasa-Calpe, Madrid 2000, 285. En este sentido es también significativa su *Ley en contra del cristianismo* añadida al final de la obra *El Anticristo*: en ID., *Obras selectas*, Edimat, Madrid 2000, 527.

³³¹ F. NIETZSCHE, *El gay saber o gaya ciencia*, §125, 184.

³³² Ib., 185: “tomos somos sus asesinos”.

³³³ Cf. la interpretación de M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 1996, 190-240.

³³⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *El gay saber o gaya ciencia*, §243, 286. Cf. también la interpretación de H. KÜNG, *¿Existe Dios?...*, 509.

³³⁵ F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §18, 471 (cf. también §15, 468-469).

vencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea ‘divino’, que sea moral viva”³³⁶. El nihilismo se convierte así, por tanto, en la consecuencia de negar valor y sentido a la realidad de la existencia finita en el mundo, algo que ha realizado especialmente –según él– el cristianismo y, en concreto, su visión de la moral a través de varias pretendidas ventajas: “1) Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y el desaparecer. 2) Servía a los abogados de Dios, en tanto que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal, el carácter de perfección –incluida aquella famosa ‘Libertad’–, el mal se mostraba lleno de *sentido*. 3) Aplicaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le proporcionaba incluso, de esta forma, un conocimiento adecuado de lo más importante. 4) Impedía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocimiento: era un *medio de subsistencia*”³³⁷.

Con semejantes pretensiones la moral cristiana ha constituido un antídoto teórico y práctico contra el nihilismo, pero lo ha hecho a costa de condenar la propia existencia en favor de valores superiores que ahora al fin quedan desenmascarados. Por eso se puede decir que el nihilismo ha sido la consumación de toda la historia de la metafísica y de la moral cristiana. Ahora bien, hay que decir que el nihilismo adquiere también otra significación, y es que si por un lado refleja la decadencia de la humanidad, por el otro es el punto de partida hacia un nuevo resurgir³³⁸. Por eso

³³⁶ F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, §2-3, en: ID., *Obras inmortales*, Edaf, Madrid 1969, 1149.

³³⁷ F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, §4, 1149.

³³⁸ Así lo interpreta K. LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968, 267-268. Por eso puede haber un nihilismo de la debilidad y otro de la fuerza; tal es la ambigüedad del nihilismo.

no es tampoco lo definitivo de la humanidad, sino que recibe su consumación en la venida del superhombre anunciada por el Anticristo: “Habéis recorrido el camino que va del gusano al hombre y todavía hay en vosotros mucho de gusanos. En otro tiempo fuisteis monos y aún hoy el hombre es el más mono de todos los monos [...] ¡Yo os muestro al superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ‘¡Que el superhombre sea el sentido de la tierra!’ Yo os exhorto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas. Consciente o inconscientemente, esos tales son unos envenenadores. Desprecian la vida, son moribundos y ellos mismos están envenenados”³³⁹.

En este sentido resulta de especial importancia en la producción nietzscheana su obra sobre *La genealogía de la moral*³⁴⁰, en donde precisamente analiza lo que según él ha sido la inversión de los valores sustentada de manera especial por el cristianismo y que ha traído como resultado la rebelión de los esclavos contra los amos, especialmente cuando el *resentimiento* se convierte en creador y alumbrador de valores³⁴¹. Es entonces cuando surge también el sentimiento de culpa, la mala conciencia y el sentido del pecado, es decir, la debilidad frente al poder. En realidad, más que los dogmas cristianos, lo que a Nietzsche le horroriza son sus sentimientos de valor, las consecuencias morales que se han extraído de la fe cristiana³⁴².

De ahí que Nietzsche no sólo se distancie cada vez más de Wagner o Schopenhauer y que focalice sus iras contra la moral del deber kantiana, sino que ve como única salida la transmutación de todos los valores, algo que será posible con la aniquilación de

³³⁹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* en: ID., *Obras selectas*, 39. Cf. también K. LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, 445ss, en donde muestra la similitud con Stirner.

³⁴⁰ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid 2003.

³⁴¹ *Ib.*, 77-78. Cf. el análisis de la moral nietzscheana en K. JASPERS, *Nietzsche*, 214ss.

³⁴² Cf. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 158-161.

esa “gran maldición” y “corrupción interior” que es el cristianismo y la posterior afirmación del individuo y su voluntad de poder concretada en el sí a la vida, sí a las pasiones, a la guerra, a las minorías aristocráticas...³⁴³, en cuyo destino se encuentra el eterno retorno de lo mismo. Por eso, si en el principio de su sistema está la muerte de Dios y en el centro el nihilismo, su destino será la autosuperación mediante el eterno retorno, en donde –en palabras de Löwith– “el *tú debes* de la religión cristiana se convierte en el espíritu liberado del *yo quiero*. La mutación última y más difícil del ‘yo quiero’ en una existencia que eternamente se repite, por detrás del juego pueril de actos de aniquilamiento y de creación, es decir la transformación del ‘yo quiero’ en el ‘yo soy’, dentro de la totalidad del ser, se cumple en medio del ‘desierto de la libertad’ para la nada”³⁴⁴. Es el llegar a ser lo que se es, el verdadero *fatum* del *ego*. Merece la pena su singular *credo moral* de *La gaya ciencia*: “Última ‘skepsis’: ¿Qué son en último término las verdades del hombre? Son los errores humanos irrefutables. Donde se necesita la crueldad: quien tiene grandeza es cruel contra sus virtudes y contra sus reflexiones de segunda fila. Con una gran meta: con una gran meta es uno superior incluso a la justicia y no sólo a sus actos y a sus jueces. ¿Qué hace heroico? Enfrentarse al mismo tiempo a su más grande sufrimiento y a su más grande esperanza. ¿En qué crees? Creo que los pesos de todas las cosas tienen que establecerse de nuevo. ¿Qué dice tu conciencia? ‘Tú debes llegar a ser el que eres’. ¿Dónde están tus mayores peligros? En compadecer. ¿Qué amas en los demás? Mis esperanzas. ¿A quién llamas malo? A quien siempre quiere avergonzarse. ¿Qué es para ti lo más humano? Evitar que alguien pase vergüenza. ¿Cuál es el signo de haber conseguido la libertad? No avergonzarse ya ante

³⁴³ Esta trasmutación es lo que formula en las tres metamorfosis del espíritu. Cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 49 (cf. también p. 106-107). De manera especial su obra *La voluntad de poder* (merece la pena el párrafo conclusivo: §1060, 1670-1671).

³⁴⁴ K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, 272.

sí mismo”³⁴⁵. Se trata, en otras palabras, de superar el nihilismo a través del sí radical a la plena afirmación de uno mismo³⁴⁶.

En definitiva, y contando con la difícilmente abarcable exuberancia y complejidad del pensamiento nietzscheano, lo cierto es que su visión del hombre constituye la radicalización de la autonomía humana que hace muy difícil la pervivencia de valores intersubjetivos de respeto y compasión³⁴⁷. Es un hombre que se produce a sí mismo en virtud de su libertad³⁴⁸, pero que, en el fondo, deja a un individuo esclavo y víctima no ya sólo de los demás, sino de su misma naturaleza y de unas capacidades que son las que constituyen, en último término, su voluntad de poder, la victoria de los más fuertes contra los más débiles: el mundo de Dioniso. Con ello Nietzsche radicalizó la autonomía emancipadora de Feuerbach llevando la muerte de Dios hasta sus últimas consecuencias, por la que lo humano es capaz de saltar a lo sobrehumano consumado en cada momento de la existencia: “*Amor fati* es su fórmula para la grandeza del hombre”³⁴⁹, en donde Dios ya no es necesario ni como fundamento ni como sentido. Merece la pena terminar con el texto conclusivo de González de Cardedal:

“La originalidad trágica [de Nietzsche] consiste no sólo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen

³⁴⁵ F. NIETZSCHE, *El gay saber o gaya ciencia*, §265-274, 228-229.

³⁴⁶ Cf. en este sentido la interpretación de M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006, 249-269, donde empieza diciendo: “De lo que se trata en el pensar de Nietzsche es de un perfecto, o mejor, del *perfecto decir sí*; esto es, de una afirmación que no comporta la sombra dialéctica de ninguna negación”. Sin embargo rechaza las interpretaciones esencialistas, las individualistas aristocratizantes y las irracionalesistas de Nietzsche. De hecho, según él la unidad del ente debe ser reinterpretada como “río absoluto”, para lo cual se remonta al análisis de los *Machquanta* y la imagen de la pluralidad (p. 266ss).

³⁴⁷ Resulta ilustrativa su defensa del suicidio de los viejos en *Humano, demasiado humano*, §80: ID., *Obras inmortales*, 643.

³⁴⁸ Cf. K. JASPERS, *Nietzsche*, 234.

³⁴⁹ W. KASPER, *Teología y Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 223-224.

(verdad) y una historia sin destino (esperanza). Al no existir un fundamento del mundo y una patria que espere al hombre para acogerle definitivamente el hombre tiene que asumir el mundo sobre sus espaldas, otorgándole sentido y finalidad. He ahí una tarea sobrehumana, que le proporciona dignidad y orgullo en un primer instante, pesadumbre y angustia en el segundo³⁵⁰.

5. Conclusión: secularización, inmanencia y autonomía moral

Evidentemente la filosofía moderna y contemporánea ha tenido hasta el día de hoy muchos derroteros que no hemos podido explorar aquí y que también han tenido una visión distinta de la idea de Dios en relación con la subjetividad humana y la comprensión de la autonomía moral. Nuestro interés ha sido el de aproximarnos a aquellos que de alguna manera han supuesto puntos de inflexión y a los cuales parece que todo pensamiento siempre remite, pero conscientes de que no son tampoco los únicos ni siempre todos igualmente relevantes. Leibniz, Hume, Fichte, Schelling, Husserl, Gadamer, Levinàs, Chrétien, Zubiri, Unamuno, Ricoeur... , una gran oleada de pensadores que necesariamente aquí no hemos podido tratar y que, sin embargo, forman también parte esencial de la historia del pensamiento y que también para la Teología moral fundamental resultan importantes.

Por eso nuestro interés se centró en el análisis de cómo el principio de inmanencia desarrollado a lo largo de la Edad Moderna y culminado de algún modo en la reducción antropológica realizada de distinta manera por Feuerbach y Nietzsche³⁵¹, tuvo una

³⁵⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995, 85.

³⁵¹ Obviamente Feuerbach merece un lugar destacado en tanto que culminó una etapa dando al mismo tiempo lugar a otra representada, por un lado, por el marxismo y la aplicación de las doctrinas feuerbachianas a las condiciones sociales, y, por otro

decisiva repercusión en la comprensión del ser humano y de su relación con Dios y con los demás, de modo que la tríada Dios-hombre-mundo se fue reduciendo cada vez más hasta convertirse en muchos casos en un simple monólogo, cosa que ocurrió de manera radical a partir del siglo XVIII³⁵², en un proceso en el que la confesión de fe cristiana “creo en un sólo Dios” fue poco a poco suplantada por el “creo en el sólo hombre”. Dando un giro a las palabras del CVII, podemos decir que en nuestra época “el misterio de Dios sólo se esclarece en el ser mismo del hombre”, él es el principio y el fin de su propio misterio. Es a este respecto por lo que las palabras de Schillebeeckx tienen hoy una especial significación: “cada vez que el hombre ha dado un paso adelante en el mundo, Dios ha tenido que dar un paso atrás”³⁵³, algo bien reflejado en la sustitución frecuente del futuro escatológico por la idea de progreso material. Evidentemente esto no quita reconocer aquellos intentos desde los cuales el sujeto sólo se entiende desde su necesaria intersubjetividad y la consecuente interpelación ética del otro, algo que aquí no desarrollamos por los límites mismos de

lado, por la radicalización aún mayor presente en la obra ya señalada de Nietzsche y también en el nihilismo como el de Stirner o incluso en el psicologismo de Freud. A este respecto la valoración de Barth es rotunda: “El ateísmo vive en su no y de su no. No tiene razón de ser más que vaciando y destruyendo hasta el infinito. Por eso antes o después cae en el vacío” [K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Fontanella-Marova (trad. de C. Castro), Madrid 1973, 112; se trata de la traducción española del párrafo 17 de la sección tercera del capítulo 2 de la *Die Kirchliche Dogmatik I-II*]. En realidad Barth es muy crítico con las nuevas teologías antropológicas, dada su comprensión vertical de la relación Dios-hombre. De hecho, para él, Feuerbach no hizo sino sacar las consecuencias de una teología que ella misma estaba pidiendo reducirse a antropología.

³⁵² De hecho, como dijimos en varias ocasiones, para los autores anteriores al XVIII el papel de Dios sigue siendo fundamental como sustento de la subjetividad humana, de modo que tan sólo a partir de entonces empieza a ocupar el lugar reservado a Él. Tal es la tesis, refutando a Blumenberg, de W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 160.

³⁵³ E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, 16. Es de notar que este autor ve en el ateísmo moderno una oportunidad que Dios nos ofrece para purificar nuestra fe de todo lo mezclado en ella de demasiado humano e incluso de deformaciones interesadas de la imagen misma de Dios (cf. ib., 20ss).

nuestro ensayo, pero que no dejan de ser soluciones fundamentales con las cuales la Teología moral ha de dialogar en el futuro.

Por eso, llegados a este punto, tal vez se entiendan mejor las palabras de Löwith con las cuales iniciábamos el presente capítulo, y en las cuales se describía el pensamiento moderno como el tránsito del teísmo hasta el ateísmo pasando por el deísmo, es decir, hasta llegar a una imagen de Dios suplantado por el propio ser humano y su libertad, cosa que el principio de inmanencia refleja de una manera muy adecuada. De ser algo extraño y trascendente al mundo, se concibió primero como inmanente a la subjetividad y luego como la subjetividad misma, de modo que el resultado no es sino que el hombre es el Dios del hombre. De ahí que se pueda decir que “tanto, pues, la interioridad del *cogito* como su carácter constitutivo y mensurativo del mundo tienen, según Löwith, un origen netamente cristiano. Pero la inevitable gravitación de la problemática filosófica sobre el vértice del hombre, como señor y administrador del mundo, unida a la progresiva secularización de la fe en la cultura moderna, iban a convertir a este hombre, a fuerza de tomarse en serio su ser semejante a Dios, en una pretensión de llegar a ser Dios”³⁵⁴.

Como vimos, tal proceso es multiforme y multicausal, de modo que es complicado dar una explicación unívoca de la situación a la cual se ha llegado. De hecho, incluso la secularización como categoría descriptiva de un proceso global, tiene muchas vertientes no reductibles simplemente al distanciamiento de las esferas profanas y religiosas, y en las cuales juegan un papel fundamental las ciencias de la naturaleza, la política o la economía. Aún así, se puede

decir que la secularización sí refleja, de algún modo, la paulatina separación entre la historia de la salvación y la historia del mundo, que se ha ido concretando en la cada vez mayor autonomía de las realidades temporales y del progreso, en donde tampoco es ajeno la pérdida señalada por Löwith de la visión cristiana de la creación y su comprensión escatológica del futuro.

Ahora bien, si el proceso general se puede describir como secularización social, no es menos importante el desarrollo paralelo producido en la idea de Dios y culminado en el inmanentismo, que realmente se puede calificar como una manera suave de entender el ateísmo. Ciertamente que las derivaciones de la idea de Dios a lo largo de toda la modernidad son muy variadas, al igual que las consecuencias que conlleva, pero aún así lo más importante es la influencia general que este principio de inmanencia ha tenido para la comprensión actual de la autonomía moral, a veces contrapuesta a Dios, pero en la mayoría de ocasiones simplemente sustituta de Él. No es extraña, por ello, la valoración de Balthasar: “la posición actual del hombre en el cosmos se puede caracterizar provisionalmente así: el hombre, a cualquier espejo de la Naturaleza que mire, acaba siempre por encontrarse a sí mismo. Es un Narciso, aunque quizá no ame su propia imagen, ni la busque, ni tampoco le agrade con pasión”³⁵⁵. Y por eso —continúa diciendo— “la filosofía se ha vuelto así antropología: no en sentido de que no haya realidad fuera del hombre, sino en sentido de que toda realidad del mundo está referida al hombre, y el hombre ya no se puede explicar a sí mismo remitiéndose a ningún ente (del mundo) que lo abarque todo. Él es lo ‘absoluto’ del mundo [...]”³⁵⁶.

³⁵⁴ P. CERZO, *a. c.*, 181. Según él, la última consecuencia del inmanentismo estaría en el monismo hegeliano, y, también por ello, como dijimos con anterioridad, interpreta Fabro el principio de inmanencia como intrínsecamente ateo, “en cuanto que la afirmación de la posición de inmanencia, referida al ser, es y no puede ser otra cosa, en virtud del principio de contradicción, que la afirmación de la negación de trascendencia referida al conocer, en que consiste el primer paso del ateísmo en su significado fundamental” (LÖWITH, K., *Gott, Mensch und Welt*, 29: cit. por P. CERZO, *a. c.*, 181).

³⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966, 86. El primero en experimentar esta imagen es, para Balthasar, el Idealismo alemán, cuyo ejemplo más claro ve en Fichte.

³⁵⁶ *Ib.*, 87. Aquí se ve, para Balthasar, lo ambiguo de la nueva situación, dado que la necesidad de encontrar algo más allá del hombre mismo “le enseñará a rezar y a volver su mirada a Dios. Precisamente por haber llegado a su madurez como hombre técnico, sin tener ya más casa que su propia fragilidad, está predestinado a ser hombre religioso” (*ib.*, 87).

Por tanto, durante los últimos siglos, la autonomía ha pasado por un proceso de emancipación de sus referentes teológicos y trascendentes para adueñarse de sí misma en lo que Guardini llamaba autonomismo, y que ha quedado reducido a la simple forma externa del subjetivismo. Tanto los modelos antiguos de comportamiento como las categorías teológicas ó metafísicas han quedado suplantadas por leyes inmanentes a la facticidad de la realidad. También Walter Kasper lo ha descrito con gran acierto: “El hombre se libera de la autoridad y de la tradición que le vienen dadas previamente. Quiere ver él mismo, juzgar él mismo, decidirse él mismo. Al volver así sobre sí mismo, no por eso su libertad se torna en arbitrariedad. Esta libertad encuentra su medida y su criterio en sí misma. El hombre se convierte en medida del hombre. El hombre se hace el puesto de referencia de la realidad [...]. A partir de ahora el mundo es comprendido y proyectado a partir del hombre y hacia él. En este sentido se suele hablar de un giro antropológico de la subjetividad moderna”³⁵⁷. El hombre se libera de lo que considera el “yugo” de la religión y de Dios. Mientras que a lo largo de la tradición había visto en Él el sello de su grandeza, ahora ha pasado a considerarlo como el adversario a eliminar, como su antagonista. Henri de Lubac ha descrito maravillosamente éste tránsito: “los antiguos Padres, los grandes doctores medievales, habían exaltado sin distinción de escuelas al hombre, exponiendo lo que la Iglesia enseñaba desde siempre en su relación con Dios: *‘In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creatura’*. Pero un día el hombre dejó de conmoverse. Más bien, dio en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad más que si rompía, entonces, con la Iglesia, más tarde, con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender. Tomando al principio un cariz de vuelta al paganismo antiguo, este movimiento de ruptura

³⁵⁷ W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 18-19.

debía precipitarse y extenderse a lo largo de los siglos XVIII y XIX, para conducir, después de muchas etapas y vicisitudes, en las formas más audaces y virulentas, al ateísmo moderno”³⁵⁸.

Esta es la nueva situación que De Lubac caracteriza como de “humanismo absoluto”³⁵⁹, en donde la inteligencia se rebela contra Dios y el cristianismo, convirtiéndolo incluso en objeto de burla. El hombre tiende a eliminar a Dios para poder así conquistar definitivamente su libertad. Su punto de partida no es ya por ello ni Dios ni la naturaleza, sino simplemente el sujeto y su libertad. Por eso el problema es que la derivación no reside simplemente en el vivir *etsi Deus non daretur*, sino realmente como si no existiera nada más que la propia libertad de decidir y actuar según los criterios que uno mismo desea, con lo cual se puede decir que incluso el iusnaturalismo, en cuanto alternativa, también ha fracasado, y la degeneración en el relativismo de los valores es una continua fuente de inquietud que conduce de forma inexorable hacia el nihilismo de la razón³⁶⁰. La libertad se ha despojado de

³⁵⁸ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967, 23.

³⁵⁹ Ib., 23. Sigue diciendo que “el problema planteado es un problema humano –el problema humano–, y la solución que recibe es una solución que quiere ser positiva. El hombre elimina a Dios para quedar de nuevo en posición de la grandeza humana, que considera arrebatada indebidamente por otro. Con Dios, derriba un obstáculo para conquistar su libertad” (ib., 24).

³⁶⁰ Resulta ejemplificador, aunque igualmente temible, el diagnóstico de Kolakowski: “Al perderse la autoconfianza de la fe –escribe L. Kolakowski– se rompe la autoconfianza de la increencia. Contrariamente al cómodo mundo del ateísmo de la Ilustración, protegido por la naturaleza amable y bondadosa, el mundo ateo de hoy se percibe como un perpetuo y agobiante caos. Este mundo carece de todo sentido, de toda dirección, de todo signo orientador, de toda estructura... Desde hace cien años, desde que Nietzsche anunciara la muerte de Dios, apenas se ven ya ateos joviales... La ausencia de Dios se ha convertido en la herida siempre abierta del espíritu europeo, por mucho que se intente olvidar mediante estupefacientes artificiales... El derrumbamiento del cristianismo, esperado con alegría por la Ilustración, ha resultado ser casi al mismo tiempo –en la medida en que se ha consumado– el derrumbamiento de la Ilustración. El flamante orden nuevo del antropocentrismo, que debía construirse en lugar del Dios desaparecido, nunca ha llegado” (L. KOLAKOWSKI, *Die Sorge um Gott in unserer scheinbar gottlosen Zeitalter*, en *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, Berlin 1981, 10: cit. por W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 23).

Autonomía moral y Teonomía. Los problemas de la autonomía en la Teología moral

todo tipo de intervencionismo ajeno a la propia decisión, se ha cerrado a toda posibilidad de apertura más allá de sí misma, con lo cual tan sólo queda “el hermetismo de la inmanencia, o sea, el límite del horizonte de este mundo y la asfixia sofocante de sus fuerzas físicas y de sus violencias morales, del capricho y de la arbitrariedad; la autonomía absoluta no puede significar más que el caos en el plano moral, la ausencia de toda norma ética intrínsecamente válida”³⁶¹.

1. Introducción

La afirmación de la autonomía moral es, sin lugar a dudas, una característica definitoria de la modernidad, una afirmación que ha quedado suficientemente justificada en el recorrido realizado en el capítulo anterior. Franz Böckle llega a decir que “el anhelo de autonomía define cual ninguna otra nota al pensamiento moderno”¹, en cuanto que es un reflejo del ansia de libertad y liberación que ha inundado el pensamiento y la acción de los últimos siglos. Joseph Ratzinger lo decía de una manera clarividente: “La Ilustración pretende ser una historia de la libertad de un modo totalmente particular. Tan sólo ahora, con la emancipación de las ataduras de la naturaleza y de la superstición, podría el hombre comenzar a ser él mismo el sujeto de la historia. Tan sólo ahora podría el hombre manejar la historia, que habría dejado de ser para él un destino inexorable; podría conducir su propio destino y transformarlo en un proceso de liberación”².

Ahora bien, que la autonomía sea algo definitorio de nuestra época y que haya invadido poco a poco los más variados ámbitos de la vida social, no significa que la Teología moral católica la haya aceptado sin más como algo propio e inherente también a sus propios presupuestos, como una categoría de la cual no pueda

³⁶¹ C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977, 209. Más radical es la conclusión de Wilhelm F. Kasch, que llega a decir que “*Humanität ohne Divinität ist Bestialität*” (cit. por ib., 209, nota 55).

¹ F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, 52.

² J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 201.

ya prescindir. De hecho, uno de los teólogos moralistas más influyentes de la renovación postconciliar de la Teología moral como es Alfons Auer se hacía eco del recelo de las iglesias cristianas, sobre todo la católica, ante el movimiento liberalizador de la modernidad manifestado también en la defensa de la autonomía moral humana, afirmando que “en el último siglo, la idea de la autonomía ha sido rechazada tanto por la jerarquía eclesiástica como por los teólogos y filósofos católicos. Incluso en la actualidad hay teólogos y filósofos católicos que sostienen la incompatibilidad entre autonomía y teonomía y que consideran el intento de mostrar la compatibilidad de la autonomía moral con la obediencia religiosa como una falsa transformación de la sustancia de la ética cristiana en una moral superficial como la de la Ilustración, incluso como la liquidación del cristianismo”³.

Ciertamente la introducción de la idea de autonomía en la moral católica, fundamentalmente bajo la influencia kantiana, no ha estado exenta de problemas, tanto por su repercusión sobre las relaciones entre el ser humano y Dios como en las consecuencias que su comprensión conlleva en los más variados problemas de la fundamentación de la Teología moral, desde la opción fundamental, la obligatoriedad de las normas, pasando por la conciencia moral, hasta la tan reclamada libertad de elección⁴. Por ello, no es posible tratar la autonomía moral sin referirse de alguna forma a los temas que acabamos de mencionar, aunque lo haremos con la mirada puesta en el problema que ahora nos interesa y que

³ A. AUER, “¿Libertad para la autonomía o libertad para la obediencia?": *Concilium* 130 (1977) 481. En su *Moralphilosophie* V. Cathrein llegó a afirmar que la autonomía kantiana arruina el genuino orden moral, sacando al hombre del puesto que le corresponde en la Creación [K. HILPERT, “Recepción teológica de la idea de autonomía”: *Concilium* 192 (1984) 176]. Cf. la aproximación general de J. MACKEN, “Autonomy’ in Catholic Theology”: *Milltown Studies* 18 (1986) 31-45.

⁴ De hecho, el debate sobre la autonomía es inseparable también de temas tan importantes de fundamentación como puede ser la especificidad de la ética cristiana. Resulta de interés el monumental trabajo de T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Navarra 2003.

reside en la comprensión de la autonomía moral en la teología y la articulación de la misma con la libertad para decidir desde una perspectiva cristiana, problema que, como veremos, reside en el fondo en una distinta comprensión de la Teología moral con consecuencias importantes en los diferentes problemas concretos y también en la autonomía. De su justa comprensión depende no sólo la moralidad o no de las decisiones y los actos concretos sino también la misma existencia moral cristianamente configurada. De ahí la importancia y amplitud del presente capítulo.

2. El frente abierto por el Concilio Vaticano II

2.1. Reticencias previas hacia la libertad y la autonomía

No es desconocida la difícil entrada de la idea de autonomía en el ámbito del cristianismo, al menos en cuanto elemento configurador de un *ethos* determinado. En realidad es algo que forma parte de la inicial desconfianza por parte de la Iglesia Católica hacia los nuevos movimientos filosóficos surgidos a lo largo de la modernidad y culminados en la idea ilustrada de la razón humana⁵. En

⁵ Es significativo uno de los cánones presente en la constitución dogmática *DF* del CVI: “1. Si alguno dijere que la razón humana es de tal modo independiente que no puede serle imperada la fe por Dios, sea anatema. 2. Si alguno dijere que la fe divina no se distingue de la ciencia natural sobre Dios y las cosas morales y que, por tanto, no se requiere para la fe divina que la verdad revelada sea creída por la autoridad de Dios que revela, sea anatema” (*DZH* 3031-3032). Obviamente ello forma parte de una visión general negativa del progreso social y de la difícil relación de la Iglesia con la modernidad. Documentos como la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI, el *Syllabus* y *Quanta cura* de Pío IX o incluso los más tardíos de Pío X (el decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, la encíclica *Pascenci*, el *Juramento antimodernista* del Motu proprio *Sacrorum antistitum...*) forman parte de esa difícil relación de la Iglesia con el mundo social de entonces, lo que influye de manera decisiva también en la visión de la autonomía por parte del Magisterio (cf. los principales estratos de todos los documentos en *DZH* 2730-2732; 2890-2896; 2901-2980; 3401-3467; 3475-3500; 3537-3550). Para una visión histórica cf. B. LLORCA – R. GARCÍA-VILLOSLADA – J. M. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica V. Edad contemporánea*, BAC, Madrid 2004; G. MARTINA, *La Iglesia, de*

el capítulo dedicado a la secularización hemos dado muestra de las distintas respuestas y soluciones, algo que constituye un buen indicador del gran debate producido en el interior de las iglesias cristianas, sobre todo en lo que tiene que ver con la fundamentación de la moral y de las normas concretas⁶. De hecho, el reconocimiento de la autonomía moral humana como conquista de la modernidad se convertirá también en una respuesta concreta de la Teología moral a un mundo cada vez más secularizado.

Lo cierto es que a pesar de las dificultades iniciales, la autonomía se fue abriendo paso poco a poco en la doctrina de la Iglesia y en la Teología moral, algo en lo que también fue decisivo el cambio en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno. De hecho, no es posible entender de forma adecuada el reconocimiento de la autonomía moral si no es desde el nuevo contexto que va surgiendo y la paulatina visión positiva de la idea de libertad por parte del Magisterio católico. Y en este proceso tuvo un lugar destacado el Pontificado de León XIII, al menos en cuanto que fue el primero en dar un paso hacia delante, aunque tímido, en su visión de los cambios sociales y en la aceptación de una “libertad justa y digna del hombre”⁷. Así entiende él tal libertad en la encíclica *ID*: “la Iglesia no puede aprobar una libertad que lleva al desprecio de las leyes santísimas de Dios y a la negación de la obediencia debida a la autoridad legítima. Esta libertad, más que libertad, es licencia. Y con razón la denomina San Agustín libertad de perdición y el apóstol San Pedro velo de malicia. Más aún: esa libertad, siendo como es contraria a la razón, constituye

una verdadera esclavitud, pues el que obra el pecado, esclavo es del pecado. Por el contrario, es libertad auténtica y deseable aquella que en la esfera de la vida privada no permite el sometimiento del hombre a la tiranía abominable de los errores y de las malas pasiones y que en el campo de la vida pública gobierna con sabiduría a los ciudadanos, fomenta el progreso y las comodidades de la vida y defiende la administración del Estado de toda ajena arbitrariedad” (*ID* 9).

En la misma línea se encuentra también la encíclica *LP* sobre la libertad y el liberalismo publicada el 20 de junio de 1888. En ella, León XIII valora positivamente la libertad como algo propio del ser humano y señala a la Iglesia como su más firme defensora (*LP* 4). Ahora bien, el propio León XIII advierte de los riesgos de una libertad sometida a los deseos de la voluntad y no a las leyes de la moralidad (*LP* 5). De ahí la necesidad de la ley natural y de la gracia divina para evitar el error y la perdición de la persona (*LP* 6). Dicho de otra forma: el bien y el mal no pueden estar al arbitrio de la subjetividad humana (*LP* 1).

Sin duda alguna, las afirmaciones de León XIII todavía distan de ser un reconocimiento de la autonomía de las realidades terrenas y también de la autonomía de la moralidad humana, pero sí significan ya un pequeño avance en las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna y, por supuesto, en la visión positiva de la libertad como elemento propio y diferenciador del ser humano, algo sin lo cual la autonomía moral no sería posible⁸. Ahora bien,

Lutero a nuestros días III. Época del liberalismo, Cristiandad, Madrid 1974 (especialmente las partes III^a y V^a; también la parte II^a del volumen *IV. Época del totalitarismo*).

⁶ Resulta expresiva la crítica del teólogo protestante Herrmann a la fundamentación católica de las normas morales en la voluntad divina: “para el católico, la voluntad y la ley de Dios no está escrita en su corazón y en su conciencia. Su conciencia es el Papa” [W. HERRMANN, *Römisch-Katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 1900: cit. por E. MOLINA, “La encíclica ‘Veritatis Splendor’ y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 126, nota 6].

⁷ Así lo dice en su encíclica *ID* del 11 de noviembre de 1885, n^o 19.

⁸ La misma consagración de la teoría de la tesis-hipótesis es una muestra de la nueva sensibilidad de León XIII (*LP* 23). Cf. el desarrollo de esta teoría, también denominada de la tolerancia religiosa, en J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, San Pablo-UPCO, Madrid 2009, 25-54. Cabe tener presente también que la entrada de la autonomía en el ámbito de la teología moral no es comprensible sin tener en cuenta el cambio general producido en la teología moral durante toda la primera mitad del siglo XX y culminado en el CVII; cf. la aproximación de J. G. ZIEGLER, “La teología moral” en: H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, BAC, Madrid 1974, 264-304; F. BÖCKLE, “Tendencias

León XIII tampoco concibe una libertad ni una autonomía que no tenga referentes trascendentes, es decir, una moral abandonada a los arbitrios de la mera razón convertida a sí misma en la determinadora del bien y del mal (LP 12).

2.2. La autonomía moral en el CVII: GS 36

El camino abierto por León XIII unido a la gran influencia ejercida también por la teología protestante fue haciendo que las ideas de libertad y de autonomía ocuparan un espacio cada vez mayor en la Teología moral católica, aunque no siempre sin enormes problemas y dificultades⁹. Poco antes del Concilio escribió Egenter un ensayo titulado *La libertad de los hijos de Dios* en donde decía que “la libertad moral de elección en cuanto mera capacidad de elección es una realización vacía y primitiva del concepto de libertad moral. Este concepto adquiere belleza y plenitud cuando la elección ha tenido ya lugar y el hombre, por un acto moral perfectamente realizado, se ha vuelto y dirigido al bien. Entonces es cuando se ha hecho verdaderamente libre frente al objeto correspondiente”¹⁰. Con todo, este camino abierto en la nueva comprensión de la libertad y, con ella, de la autonomía moral, encontraría su punto de llegada en el CVII, en donde el concepto de autonomía entra ya de forma clara¹¹. Aparece unas veinte veces

de la teología moral” en: J. FEINER – J. TRÜTSCH – F. BÖCKLE (eds.), *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 521-546.

⁹ Cf. K. HILPERT, “Recepción teológica de la idea de autonomía”, 179-189. Merece la pena el estudio de Mieth en el cual analiza la entrada de la autonomía en la moral cristiana y los distintos usos que se le da en la teología moral fundamental: D. MIETH, “Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale” en: AAVV, *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Editions Universitaire Fribourg Suisse – Editions du Cerf Paris, Fribourg 1979, 85-103.

¹⁰ R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Friburgo 1949, 27: cit. por F. BÖCKLE, “Tendencias de la teología moral” en: J. FEINER – J. TRÜTSCH – F. BÖCKLE (eds.), *o.c.*, 534.

¹¹ Probablemente habría que introducir un paréntesis en el Pontificado de Pío X,

en todo el Concilio, de las cuales dieciséis se encuentran en GS¹². Las cuatro restantes podemos encontrarlas en el decreto AA sobre el apostolado de los laicos, en donde aunque en ninguno de los casos se refiere estrictamente a la autonomía moral humana, sí pueden resultar de interés los párrafos correspondientes de los números 1 y 7: “[...] este apostolado se hace más urgente porque ha crecido muchísimo, como es justo, la *autonomía* de muchos sectores de la vida humana, y a veces con cierta *separación del orden ético y religioso y con gran peligro de la vida cristiana*” (AA 1). “Plugo, por fin, a Dios el aunar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo Jesús ‘para que tenga Él la primacía sobre todas las cosas’ (Col 1, 18). No obstante, este destino no sólo no priva al *orden temporal de su autonomía*, de sus propios fines, leyes, ayudas e importancia para el bien de los hombres, sino que más bien lo perfecciona en su valor e importancia y, al mismo tiempo, lo equipara a la íntegra vocación del hombre sobre la tierra” (AA 7)¹³.

La afirmación de la autonomía presente en los números transcritos constituye el reconocimiento de un hecho innegable de la vida humana, que reside precisamente en la autonomía de los distintos sectores que la configuran, algo que se manifiesta, por ejemplo, en las leyes que rigen el proceso evolutivo de desarrollo de las especies y también en la búsqueda de los mejores caminos

cuya relación con el Modernismo no fue demasiado buena. Con todo, tanto Pío XI como Pío XII y Juan XXIII se refirieron a la libertad repetidas veces y vinculándola además a los derechos de las personas. En este sentido tal vez PT merece un lugar destacado (cf., por ejemplo, los números 9, 35 y 163). Es significativo el título: *Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*.

¹² Por otro lado el concepto de libertad aparece 42 veces en GS. Probablemente uno de los estudios más completos de la autonomía en el CVII sea el de A. LOSINGER, *“Iusta autonomía”*. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989.

¹³ Cursivas nuestras. Las otras dos veces que aparece el concepto de autonomía en este documento se encuentran en los números 11 y 26, pero hacen referencia a la autonomía de las familias y de las instituciones, con lo cual no afectan al hecho moral propiamente dicho.

para organizar la vida social y la convivencia entre las personas. De hecho ya vimos anteriormente cómo precisamente esta idea de la autonomía de los diferentes órdenes de la vida es uno de los sentidos que ha tenido la secularización. Ahora bien, el mismo documento advierte del peligro de desvincular el orden ético y religioso en el conjunto de la vida cristiana. Es decir, no se puede equiparar la autonomía del orden temporal con la autonomía de la moralidad, cuanto menos desde una visión cristiana del ser humano, algo sobre lo que pronto hemos de volver.

Pero sin duda las afirmaciones más importantes sobre la autonomía en el CVII se hallan en *GS*¹⁴. En efecto, la declaración conciliar reconoce la autonomía como algo propio del nuevo momento histórico: “cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano” (*GS* 55). Ahora bien, poco después se formula una pregunta que es esencial: “¿de qué manera, finalmente, hay que reconocer como legítima la autonomía que reclama para sí la cultura, sin llegar a un humanismo meramente terrestre o incluso contrario a la misma religión?” (*GS* 56).

Ciertamente el texto trata fundamentalmente de la cultura y reconoce su legítima autonomía, especialmente en lo que tiene que ver con las ciencias¹⁵. La pregunta que surge es si ello es aplicable también al orden de la moralidad humana. En este sentido es especialmente importante el número 36, un texto que se ha convertido ya en paradigmático en este tema y que además ha

¹⁴ No menos importante es tal vez la concepción de la libertad presente en el mismo documento, que se convierte en el presupuesto de la autonomía moral (cf. *GS* 17).

¹⁵ Cf. *GS* 59. En la misma línea se reconocerá poco más adelante la autonomía de la vida económica y familiar (cf. los números 66, 71 y 75).

sido utilizado de manera reiterada por los moralistas más proclives a las denominadas éticas de la autonomía para justificar sus tesis en continuidad con el Concilio. Por su relevancia merece ser reproducido:

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador” (*GS* 36).

En este texto se reconoce la legitimidad de la autonomía de las realidades creadas. Es más, el texto prosigue diciendo que todas las cosas “están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (*GS* 36). Lo que resulta discutible es que dicha autonomía se refiera también a la comprensión de la moralidad como desvinculada de su origen y fundamento trascendente. De ahí que sean tan importantes también las palabras que se dicen a continuación: “la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios” (*GS* 36). En realidad, el texto se refiere a la autonomía de las distintas ramas del saber acerca de la realidad, pero no de la autonomía moral propiamente dicha. De ahí la necesidad de la conformidad con las “normas morales” de las que habla el propio

texto¹⁶ y que derivan de la voluntad de Dios sobre el ser humano que éste debe esforzarse en comprender.

En realidad, *GS 36* se refiere más a la autonomía de la realidad visible que a la dimensión propiamente moral del ser humano. De ahí que convenga buscar otros textos que sí son más significativos en nuestro tema y que resulta difícil que posibiliten equiparar la autonomía moral con la autonomía de las demás realidades temporales¹⁷. Uno de estos textos es el que podemos encontrar en el número 20 cuando trata del ateísmo sistemático: “con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que afirman este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia” (*GS 20*).

Dicho de otra manera: la autonomía humana no consiste en la independencia frente a Dios, algo que conduce directamente hacia una concepción atea de la propia existencia. Es más, sólo Dios garantiza la “justa autonomía” (*GS 41*) frente a los avatares de la vida, sólo Él puede garantizar los derechos de las personas a través

¹⁶ Las palabras con las que culmina este número acerca de la relación fe-ciencia no hacen sino confirmar lo dicho: “Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida” (*GS 36*).

¹⁷ Algo reconocido incluso por Dietmar Mieth, que en referencia a *GS* y *DH* afirma que “no se trata tanto de la autonomía de lo moral cuanto de acentuar la autonomía de la realidad creada. [...] no es casual que el Concilio Vaticano II reconozca la autonomía en el sentido de independencia de las realidades terrenas y no en cuanto autonomía inmediata de lo moral” [D. MIETH, “¿Dos modelos de ética cristiana?": *Concilium* 192 (1984) 298-299].

de los cambios del tiempo y frente a “cualquier apariencia de falsa autonomía” (*GS 41*). La conclusión al número 41 no puede ser más clara: “acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece” (*GS 41*).

2.3. *El frente abierto por el CVII en torno la autonomía*

No hay duda de que con el CVII se abría un nuevo camino en la Teología moral y en la comprensión de la autonomía moral humana, que pasa a ser considerada un signo de los tiempos, con todos los riesgos y ambigüedades que eso significa¹⁸. En cualquier caso la autonomía se convirtió en seguida en uno de los temas fundamentales en la reflexión teológico-moral; eso sí, estrechamente vinculada al debate acerca del *proprium* de la moral cristiana¹⁹. Incluso la publicación de la encíclica *HV* en 1968 y las posteriores discusiones acerca de la infalibilidad papal y la obligatoriedad de las normas y enseñanzas contenidas en la encíclica no hicieron sino avivar todavía más la discusión²⁰. En este sentido, y

¹⁸ Cf. en este sentido la aportación de J. M. AUBERT, “Moral cristiana y signos de los tiempos” en: A. ARANDA ET AL. (dir.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 725-734.

¹⁹ Cf. para toda esta problemática y su desarrollo la detallada obra ya citada de T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Resulta de interés también el análisis del debate surgido en Italia realizado por S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 1975; también F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Edizione Dehoniane, Bologna 1972. Las aportaciones más relevantes del momento aparecen recogidas en la obra de CH. E. CURRAN – R. A. MCCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York-Ramsey 1980.

²⁰ Resultaron llamativas las reacciones de las conferencias episcopales, una buena muestra de la polémica suscitada por la encíclica. Cf. a este respecto M. ZALBA, *Las conferencias episcopales ante la Humanae Vitae: presentación y comentario*, CIO, Madrid 1971; M. CUYÁS, “En torno a la Humanae Vitae 2. Declaraciones episcopales”: *Selección*

para lo que interesa a nuestros propósitos, resultan de una especial relevancia las aportaciones de autores como Josef Fuchs, Alfons Auer o Franz Böckle, con los cuales en cierta manera se abría un nuevo camino en la renovación de la Teología moral católica, al menos en cuanto que con ellos se inicia un debate que se iría avivando cada vez con más fuerza en el transcurso de los años. Nos referimos a la confrontación entre la llamada “moral autónoma” y la “ética de la fe”²¹. Evidentemente en el fondo reside la cuestión de la comprensión de la autonomía moral y su relación con los actos concretos y la libertad de elección²². Merece la pena detenerse en el análisis de sus principales aportaciones.

ciones de libros 6 (1969) 249-318 (boletines). Para una lectura más teológica cf. K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la “Humanae vitae”*, Paulinas (corregida y aumentada por B. Häring), Madrid 1971.

²¹ Cf. entre la abundante bibliografía la breve introducción de E. LÓPEZ AZPI- TARTE, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Sal Terrae/Fe y Secularidad, Bilbao 1988, especialmente págs. 11-20; M. MORENO, “Moral autónoma y ética de la fe: conclusiones a propósito de un debate”: *Proyección* 36 (1989) 199-214. También resulta de gran interés el acercamiento a los problemas del concepto de autonomía en Auer y en el debate posterior, completado con una abundante bibliografía, de A. BONDOLFI, “‘Autonomía’ y ‘moral autónoma’. Investigaciones en torno a una palabra clave”: *Concilium* 192 (1984) 311-321. Cf. también la interesante perspectiva crítica de la moral autónoma desde la teología fundamental de H. GÜNTHER TÜRK, “Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma”: *Selecciones de Teología* 24 (1985) 138-143. Tampoco se puede olvidar la valiosa aportación de TH. STEINBÜCHEL, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, v. II, Gredos, Madrid 1959, 257-263.

²² Así dice Alfons Auer: “anche per i teologi l’autonomia della morale non è solo una possibilità, ma, almeno nella società di oggi, l’unica sensata impostazione” (*Morale autonoma e fede cristiana*, Edizioni Paolini, Milano 1991, 14).

3. La autonomía moral en la obra de Josef Fuchs

3.1. La Teología moral conciliar según Fuchs: *theologiae morale perficiendae* (OT 16)

En un texto del Decreto OT del CVII se dice algo que para la Teología moral reviste una importancia capital: “Póngase especial cuidado en perfeccionar la Teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, ilustre la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y su obligación de producir fruto para la vida del mundo en la caridad” (n. 16). Para el teólogo jesuita y durante muchos años profesor de Teología moral en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma Josef Fuchs, se trata de un texto cuya importancia estriba en, por un lado, poner en estrecha relación la Teología moral con las restantes disciplinas teológicas y, por el otro, en la superación de una concepción de la Teología moral como perteneciente a un estado inferior para situarla definitivamente en armonía con el conjunto de la teología, en contacto con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación. Ello implica que la Teología moral “tal como quiere el Concilio que se enseñe, no es sólo y ante todo la doctrina de unos principios y preceptos morales, sino la exposición del alegre mensaje de la vocación de los fieles en Cristo. Por consiguiente, su centro es Cristo y nuestro ‘ser en Cristo’”²³. Por eso para Fuchs la categoría verdaderamente importante de la moralidad es la de “vocación” y no tanto la de la “ley”. Es una moral del Cristocentrismo.

Es importante notar que tal comprensión cristocéntrica tiene

²³ J. FUCHS, *La moral y la teología moral postconciliar*, Herder, Barcelona 1969, 12. En ese sentido dirá que “el principio último de la teología moral no es la razón, sino la fe, por la cual recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación. Esto es lo que intenta la teología moral: entender y explicar este aspecto práctico de la fe” (ib., 54; cf. también págs. 92ss).

unas implicaciones muy profundas, dado que significa que el mismo Cristo, “como Dios y como hombre” debe ser el centro de la moral, de modo que según Fuchs el Concilio recomienda que la Teología moral “no se aleje del hombre, operando así una abstracción sobrenaturalística, sino que sea en realidad teología moral *del hombre*, que contenga, por tanto, la ley moral natural y que no sea una teología del *mero hombre*, sino del *hombre cristiano*, o teología moral *del hombre llamado por Dios en Cristo*”²⁴. Tal concepción supera una moral de los preceptos para convertirse en una moral de la llamada a la salvación, lo que evidentemente deriva en la vida en caridad y en obras de vida cristiana según la peculiar condición de cada hombre²⁵. ¿Significa que la vocación divina en Cristo no incluye mandatos y leyes generales de orden natural y sobrenatural? Según Fuchs no; incluso incluye también otras cosas que se refieren a distintas situaciones. Ahora bien, aunque la llamada de la vocación en Cristo incluye muchas cosas concretas que obligan a todos, “no tiende fundamentalmente a ello, sino a la perfección, a una entrega de toda la persona, o a la caridad que se manifiesta y desarrolla mediante obras buenas internas y externas”²⁶. Es decir, aunque la vocación en Cristo exija observar ciertos principios y preceptos, lo esencial reside en dejar que sea el Espíritu quien mueva a la persona, quien le lleve a realizar tales observancias y le dirija hacia la perfección. Por ello la Teología moral no puede consistir en una suma de preceptos, leyes y obligaciones, sino en una llamada a la madurez, a la perfección y a la conversión; la Teología moral debe ser una “teología de la llamada de Dios en Cristo”²⁷.

²⁴ Ib., 18 (también 104ss).

²⁵ Por ello dice Fuchs que muchas de las cosas particulares que se enseñan en la teología moral son en realidad secundarias comparadas con la importancia de la vocación en Cristo, que solo desde aquí adquieren sentido (cf. ib., 19-20; también ib., 57ss).

²⁶ Ib., 23-24.

²⁷ Ib., 25. Dice él: “Con esto, no se insinúa, en modo alguno, que no deban ser

Fijémonos en que la insistencia de Fuchs está en la vinculación de la moral con la vocación en Cristo y no tanto en la realización de diversos preceptos, que acaban por convertirse en una resultante de la opción primera de fe. Esto es interesante porque le lleva a replantear la cuestión tan delicada de la cualidad del acto moral y a ponerlo en relación con la penetración personal del mismo, hasta el punto de que llega a decir que “sólo el acto que sustancialmente proviene de la persona y está penetrado por ella, que fácticamente dispone de sí misma y fácticamente determina una opción fundamental acerca de la vocación cristiana, es acto moral ‘grave’, ya sea justificante, ya condenatorio”²⁸. Esto quiere decir no sólo que la vocación fundamental a Cristo puede aumentar en las decisiones de la vida, sino que no todos los actos contrarios a ella alteran tal opción fundamental.

Los preceptos morales no son, por tanto, ni una imposición ni tampoco una teologización de preceptos morales comunes. Por el contrario, según Fuchs son los no cristianos quienes poseen de manera participada la moral de los que creen en Cristo como algo que también les pertenece²⁹. No existe una doble doctrina moral, sino tan sólo *una y única* percibida de forma distinta pero que, en el fondo, no deja de ser sino la excelsa vocación en Cristo. Ello significa que el mundo tiene un sentido inmanente que la Teología moral debe descubrir y que además en cuanto creado por Dios el hombre tiene la obligación de desarrollar sus propias

expuestos en su integridad los principios y las leyes, sino que conviene que quede bien claro el sentido de los mismos y el lugar que ocupan en la moralidad cristiana y en la teología moral; pues, de lo contrario, tendría lugar una teología moral de las leyes, y no una teología de la llamada de Dios en Cristo”. Es más, para Fuchs una teología moral así concebida excluye una mera “moralización e imposición de preceptos, de los cuales suelen apartarse los hombres” (ib., 30).

²⁸ Ib., 74.

²⁹ De hecho, dice él, “es accidental que no todos los hombres conozcan y reconozcan de la misma manera explícita su destino” (ib., 29). No es difícil percibir la tesis rahneriana de los “cristianos anónimos” (cf. ib., 110-114).

posibilidades y las de su mundo³⁰. Es desde esta clave desde la que Fuchs analiza el papel de la Sagrada Escritura para la moral cristiana, tal como el mismo Concilio había pedido.

Sin duda alguna, la Teología moral debe nutrirse profundamente de la Escritura, algo que no siempre se tuvo presente, pero debe hacerlo teniendo en cuenta varios aspectos: en primer lugar, debe hallarse en ella la “fundamental orientación y concepción de la teología moral”³¹, y no tanto argumentos a favor de principios o normas. En segundo lugar, cabe tener presente que no todos los elementos de la Teología moral bíblica tienen importancia para la vida moral cristiana, de forma que tan sólo tienen valor inmediato “aquellos elementos que revelan verdades morales”³², no las que muestran las ideas de un determinado pueblo o escritor. En tercer lugar, no hay porqué descartar que se puedan extraer algunos principios y normas particulares, sino que hay que hacerlo en el modo en que ello sea posible tras un atento análisis crítico. Esto es algo problemático en el caso de los principios presentados por la Biblia como universales y sin excepción, en cuyo caso habrá que tener en cuenta que “precisamente porque el lenguaje de la Escritura no tiene pretensión teórica alguna, la forma de enunciación puede ser universal incluso allí donde fácilmente sólo se enjuicia lo que ocurre normalmente sin considerar los casos extraordinarios”³³. Y, por último, en cuanto a la importancia del Decálogo para la Teología moral, hay que tener presente que no es suficiente acudir a él para la reglamentación moral, sino que hay que tener en cuenta que muchos de sus preceptos pertenecen al ámbito de la ley natural y que además algunos de ellos tienen un significado original distinto del que hoy se les da³⁴.

³⁰ Ib., 44.

³¹ Ib., 47. No se trata a su juicio tanto de buscar una moral bíblica cuanto de una concepción bíblica que dirija y penetre la exposición moral.

³² Ib., 50.

³³ Ib., 51.

³⁴ Cf. ib., 52-53. A este respecto es interesante la cuestión acerca de la ley natural

3.2. *La intencionalidad cristiana de la moral humana*

Con las anteriores consideraciones sobre la Teología moral propuesta por el CVII Fuchs anticipa ya de alguna forma su comprensión de la autonomía moral humana. En realidad se trata de algo esencial por cuanto que, como dijimos, de la visión que se tenga de la Teología moral se desprende también una determinada concepción de la autonomía y viceversa, pues en el fondo se encuentra el significado mismo de una existente cristianamente configurada. Por eso mismo no es posible entender la principal aportación de la obra fuchsiana si no es en relación con otras muchas cuestiones de la Teología moral, en concreto y sobre todo con respecto a la especificidad de la moral cristiana, tema al que Fuchs dedicó directa o indirectamente muchas de las páginas que ha escrito³⁵.

¿Existe una moral específicamente cristiana? A juicio de Fuchs el problema no está tanto en buscar una confrontación entre una moral cristiana y otra que no lo sea, cuanto en determinar si la moral cristiana se diferencia esencialmente en sus contenidos respecto de otro tipo de moral referida al ser y a la dignidad del

y su relación con la ley evangélica, dado que en el fondo está el problema de la relación entre naturaleza y gracia. De ahí que Fuchs remita la cuestión a la vinculación de la Teología moral con la antropología (cf. ib., 70-73 y 123-149). Así termina Fuchs: “La ley de Cristo significa el orden moral que radica en la persona de Cristo y en su reproducción en los hombres particulares. Ahora bien, la ley de Cristo no es tampoco únicamente, y ni siquiera en primer lugar un orden que se impone con vigencia universal, sino más bien gracia interior del Espíritu de Cristo, que mueve vigorosamente a cada hombre particular a realizar en sí la imagen de Cristo” (ib., 148-149). Volveremos sobre ello más adelante.

³⁵ Cf. el estudio de T. TRIGO, “Lo específico de la moral cristiana. Análisis y valoración de la tesis de Josef Fuchs”: *Scripta Theologica* 35 (2003) 113-148. Es importante también la obra del propio Fuchs titulada *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981, aunque se trata de una transcripción de sus alumnos y con un carácter incompleto. Merece la pena, con todo, y en lo que a nosotros nos ocupa, el §10, en el que trata de la autonomía como concepto equivalente a “lo humano”.

hombre como tal³⁶: “¿qué es entonces lo inconfundiblemente cristiano en la moral cristiana?”³⁷.

3.2.1. *Lo trascendental y lo categorial de la moral*

Según Fuchs el punto de partida está en la afirmación de que “la moral cristiana es la moral del hombre que cree en Cristo”³⁸, es decir, de aquel que no sólo acepta al Cristo presentado por las Escrituras y la comunidad cristiana, sino la de quien pone en Él la última esperanza de su vida y la entera esperanza de salvación, quien le da todo su amor y su disponibilidad. Ahora bien, quien así cree se pregunta al mismo tiempo cómo su fe se debe plasmar también en toda su vida, cómo toma forma y se manifiesta día a día en su actividad y en su pensamiento. Y en este sentido introduce Fuchs una distinción entre dos elementos de la moral cristiana que son distintos pero interdependientes. Por un lado se refiere a lo que él denomina “comportamiento particular-categorial”³⁹ en el que se aplican valores, virtudes y normas categoriales diversas. Y, por otro lado, tenemos la “norma y actitud trascendental”⁴⁰ que compenetra y supera las distintas categorías morales englobando al hombre como un todo, como persona. Ahí se situarían, por ejemplo, la fe, el amor, la redención, la imitación de Cristo, etc.

El problema es el de si se puede hablar de un comportamiento categorial específicamente cristiano o si tal comportamiento coincide con el simplemente humano. Sea cual sea la respuesta hay una cosa que a juicio de Fuchs debe quedar clara, y es que “el elemento

auténtica y decisivamente cristiano de la moral cristiana no hay que buscarlo primariamente en la particularidad de los valores, virtudes y normas categoriales típicas de los diversos ámbitos de la vida”⁴¹, sino que se encuentra “en la fundamental determinación cristiana del creyente a aceptar y devolver el amor de Dios en Cristo, a asumir la responsabilidad de la vida en este mundo en cuanto amante-creyente en la imitación de Cristo, en cuanto que ha muerto y resucitado con Cristo en la fe y los sacramentos”⁴². Es esta actitud de fondo la que Fuchs describe con la expresión “intencionalidad cristiana”.

Por tanto, para Fuchs la intencionalidad cristiana no es ni un sentimiento ni una elevada sensibilidad religiosa. Antes bien, se caracteriza por dos cosas: en primer lugar significa “un acto plenamente personal de autodecisión, y esto no como un acto único o de vez en cuanto repetido del pasado, sino un acto plenamente personal de decisión permanente, un estado de decisión en todo presente concreto, la permanente actualidad y no el pasado de esta decisión”⁴³. Y en segundo lugar la intencionalidad cristiana se refiere a “su entrada actual en el comportamiento y en el actuar particular en los diversos ámbitos de la vida de todo individuo presente concreto y, por tanto, su viva y lúcida presencia en la configuración cotidiana de la vida y del mundo”⁴⁴. Con lo cual, la vida diaria, independientemente del hecho de que el comportamiento sea o no específicamente cristiano, coincide profundamente en su infinita dimensión poliédrica con la viva, lúcida y libre actualidad de la decisión de la intencionalidad cristiana.

La cuestión es cómo distinguir tal intencionalidad cristiana en la multiplicidad categorial de la vida en la cual el comportamiento humano y cristiano parecen coincidir. En este sentido dice Fuchs

³⁶ J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-morcelliana, Brescia 1970, 13.

³⁷ *Ib.*, 14.

³⁸ *Ib.*, 15.

³⁹ *Ib.*, 16.

⁴⁰ *Ib.*, 16.

⁴¹ *Ib.*, 16-17.

⁴² *Ib.*, 17.

⁴³ *Ib.*, 17.

⁴⁴ *Ib.*, 17.

que no se puede olvidar que la moralidad presenta siempre un doble aspecto, y es que si por un lado se realiza un valor como particular-categorial, por el otro, en la realización de tal valor, se actualiza y realiza el hombre como un todo, como persona frente al Absoluto mismo. Ahora bien, hay que tener en cuenta que existe una diferencia importante en la conciencia de los dos aspectos del actuar moral, y es que si bien el aspecto particular-categorial se realiza de manera reflexiva y temática, la autorrealización de la persona como un todo frente al Absoluto escapa a esta reflexión temática, tanto que a veces ni siquiera es posible, lo que no significa que sea inferior sino al contrario: “esa es, en definitiva, más profunda y más rica que una conciencia temática-reflexiva”⁴⁵, es el elemento esencial y determinante del acto moral: “la autoplasmación de la persona humana delante del Dios absoluto se realiza *a través* de la realización de acciones particulares individuales y se manifiesta en ellas”⁴⁶.

La conclusión de Fuchs es que “la *‘intencionalidad cristiana’*, entendida como decisión actual por Cristo y el Padre de Jesucristo, conscientemente presente en el comportamiento moral de todos los días, se considera como el elemento más importante y cualificante de la moralidad del cristiano”⁴⁷. De esta manera, tal intencionalidad influye en todo comportamiento particular-categorial, pero no lo determina en sus contenidos, hasta el punto de que si se prescinde de ese elemento distintivo se puede decir que la moralidad cristiana es, vista en su particularidad y en su materialidad categorial, fundamental y esencialmente humana, “un *humanum*, es decir una moral de auténtica humanidad”⁴⁸.

3.2.2. Lo humano y lo cristiano

El problema ahora está en determinar a qué nos referimos cuando hablamos de *lo humano*, algo que es importante porque según Fuchs desde los años veinte y treinta del siglo XX se viene manifestando una tendencia en la Teología moral a pasar de una consideración esencialmente humana de la moral cristiana a una “cristianización” de la moral, que ha ido acompañada de una desvalorización de lo humano en la moral cristiana. De ahí que incluso el Sermón de la Montaña haya sido visto como la antítesis de lo humano al caracterizarlo dentro de lo específicamente cristiano.

Por el contrario, el carácter humano de la moral no significa la afirmación de la existencia de dos morales distintas –una humana y puramente inmanente, y otra trascendente y con base en la voluntad de Dios– que se añaden una a la otra, algo que descansa sobre un malentendido en la comprensión de la naturaleza de la moral humana y en un error en la comprensión de la naturaleza de Dios.

Dice Fuchs: “Dios es entendido en sentido demasiado antropomórfico cuando se le considera como alguien que ha de existir en alguna parte y que debe hacer las cuentas tanto con él como –y de modo decisivo– con los (otros) hombres”⁴⁹. Por eso Dios no puede ser entendido como el legislador que infunde una ley moral fruto de su voluntad al hombre. Dicho de otra manera: el fruto de la creación no es el hombre con su mundo más la voluntad divina que se cierne sobre el hombre dando lugar a un orden moral, sino simplemente el hombre junto a los demás hombres en su mundo: “si se quiere hablar de la voluntad de Dios, ésta no es más que la voluntad divina de que el hombre en este mundo *sea y viva*”⁵⁰, pero que viva como hombre y que también como hombre

⁴⁵ Ib., 18.

⁴⁶ Ib., 18.

⁴⁷ Ib., 19.

⁴⁸ Ib., 20.

⁴⁹ Ib., 22.

⁵⁰ Ib., 22.

descubra, comprenda, realice y plasme en modo auténticamente humano sus latentes posibilidades y las de su mundo. Obrando conforme a la esencia y a la dignidad personal de la condición humana se realiza la voluntad de Dios, que es simplemente que el hombre mismo elabore un proyecto de auténtico comportamiento humano, que tome en su mano su realidad y la de su mundo para obtener lo mejor de lo que es auténticamente humano⁵¹. De ahí que en la dimensión categorial de la vida moral se produzca una coincidencia entre el cristiano y el no cristiano, de forma que ambos tienen el deber de comprender el fenómeno del hombre para descubrir qué comportamientos son adecuados a la dignidad de la condición humana, es decir, qué modos del comportamiento deben ser definidos como morales y cuáles como inmorales⁵².

Ahora bien, de la misma manera en que se ha hablado de lo humano de la moral cristiana, debe también tratarse de lo cristiano de la moral cristiana, dado que la intencionalidad cristiana debe manifestarse en la realización de la realidad total del ser humano concreto, tanto de lo humano como de lo cristiano de tal realidad. Es decir, hay que preguntarse qué es lo que aporta lo cristiano a lo puramente humano más allá de la mera confrontación⁵³. En esta línea dice Fuchs que lo cristiano aporta, en primer lugar, fuerza motivacional, una motivación que da al comportamiento humano un sentido más profundo y más rico⁵⁴. En segundo lugar, lo cristiano determina también contenidos en nuestro modo de comportamiento, al menos en la formación del *ethos* de la comunidad y de la Iglesia, que será un *ethos* del *humano cristiano*. Y, en tercer lugar, no se puede olvidar que la relación religiosa y cultural del hombre con Dios es al mismo tiempo un comportamiento

moral que está ampliamente determinado, en su concreción, por el propio *christianum* del hombre cristiano.

3.3. La ley natural y la recta razón

Lo dicho hasta este momento acerca de la confluencia entre la moral humana y cristiana en el ámbito de los contenidos concretos lleva a Fuchs a replantearse también el problema de la ley natural. La pregunta que él se hace es la siguiente: “cuando Dios creó al hombre y a su mundo, ¿creó también una ley moral, la ley natural?”⁵⁵. Tal cuestión –dice él– se responde en muchos casos de forma afirmativa, de manera que se dice erróneamente que Dios impone al hombre, su criatura, la ley natural, dando así lugar a un voluntarismo positivista que, a su juicio, no respeta la auténtica concepción de la ley natural ni, consecuentemente, la autonomía moral.

En realidad, según Fuchs, tampoco la persona es un ser condicionado solamente por su inherencia espiritual o por su dinamismo trascendental, sino también por su constitución en cuanto criatura mundana que entregada y hecha a sí misma distinta de otros seres, se dirige hacia bienes particulares y determina los contenidos de la ley natural para sí y para los demás. Lo que rechaza es que se puedan extraer contenidos concretos de la ley natural desde la naturaleza humana, por mucho que ésta funcione heurísticamente determinando una concepción general del bien u ofreciendo parámetros generales que debemos tener en cuenta. Lo que no puede aceptar es que ello suponga deducir conclusiones morales detalladas desde la naturaleza misma, de modo que las categorías morales no pueden ser deducidas de las categorías ontológicas⁵⁶. Por eso sostiene que la ley natural está escrita en la

⁵¹ Cf. *ib.*, 23.

⁵² Cf. *ib.*, 33. En este sentido la ley natural es para Fuchs el gran punto de unión entre todos los seres humanos, en cuanto que forma parte de lo humano y que la recta razón debe descubrir (cf. *ib.*, 36-44).

⁵³ Cf. *ib.*, 29.

⁵⁴ Para lo que sigue cf. *ib.*, 30ss.

⁵⁵ *Ib.*, 37 (cf. pags. 36-44 para todo este apartado).

⁵⁶ Dice Fuchs: “The study of what is given in natures does not as such, permit us

naturaleza del hombre en el sentido de que es el hombre mismo, en la justa realización de su esencia físico-espiritual quien descubre, encuentra y reconoce qué actitudes de vida y comportamiento corresponden a la persona en su concreto ser humano⁵⁷. Y ahí es en donde reside el papel tan importante que Fuchs concede a la razón, que es la que tiene que interpretar y asesorar en situaciones concretas evaluando el potencial de los cursos de acción y juzgando las exigencias de la ley natural. Por eso “la razón es el vínculo crítico entre lo dado de la naturaleza humana y las decisiones morales prácticas que concretizan los contenidos de la ley natural”⁵⁸.

Con esas afirmaciones Fuchs no quiere insinuar que la ley natural sea simplemente un producto de la razón ni que ésta por sí sola pueda generar contenidos morales sin tener en cuenta lo dado por la naturaleza humana. Lo único que a su juicio significa es que tal naturaleza es una fuente indispensable pero insuficiente para el análisis de la ley moral natural⁵⁹, de modo que ésta se determina no a

recognize any moral obligation, and the attempt to deduce a moral obligation from this source alone is revealed as a naturalistic fallacy” (cit. por M. E. GRAHAM, *José Fuchs on Natural Law*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, 126). Sobre ello se extiende Fuchs con más detalle en J. FUCHS, “Diritto naturale o fallacia naturalistica?": *Rassegna di teologia* 29 (1988) 313-337. Existe una síntesis en español: “¿Derecho natural o falacia naturalista?": *Selecciones de teología* 116 (1990) 281-292; cf. también J. FUCHS, “El acto moral: lo intrínsecamente malo” en: D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1996, 199-217. Merece la pena ver el análisis de esta cuestión en la obra del norteamericano J. C. Murray, que en su última etapa se inclina a pensar la ley natural desde la recta razón, tal y como hace Fuchs; cf. para ello el estudio de J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, UPCO, Madrid 2002, 278-341.

⁵⁷ J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, 38). Seguimos a partir de aquí el estudio de M. E. GRAHAM, *o.c.* (especialmente los capítulos 4 y 5: “Theological Anthropology and Natural Law” y “The Core of Fuchs’s Mature Natural Law: *Recta Ratio* as the Proximate Norm of Morality”).

⁵⁸ M. E. GRAHAM, *o.c.*, 126.

⁵⁹ Lo sintetiza muy bien la expresión de Fuchs que dice que el ser humano es “*person and nature in one*” (cit. por M. E. GRAHAM, *o.c.*, 133). En cuanto naturaleza posee características e inclinaciones invariables y universales, y en cuanto personalidad tiene individualidad, particularidad, historicidad, desarrollo y concreción.

través de los dictados universales de la naturaleza o de la naturaleza humana, sino de lo que constituya el concreto e integral florecimiento humano, dado que “Dios ha creado al hombre completo con la posibilidad de su desarrollo y de su autodesarrollo”⁶⁰.

De todo ello deriva Fuchs la afirmación de la autonomía de la moralidad humana, que no consiste en la obediencia a un orden moral impuesto por Dios en la creación o escrito en el corazón a través de leyes infundidas o innatas⁶¹, sino la responsabilidad que el ser humano tiene para descubrir el bien moral por sí mismo, en medio de los avatares en los cuales se desarrolla toda su vida⁶². De alguna manera autonomía moral y *recta ratio* están en Fuchs intrínsecamente unidos, hasta el punto de resultar conceptos en cierta manera intercambiables.

3.4. Libertad fundamental y libertad de elección

Las consideraciones realizadas hasta este momento ponen sobre la mesa además otra cuestión que para Fuchs reviste una gran importancia y que afecta directamente al tema que nos ocupa de la autonomía moral. Se trata del problema de la libertad y su relación con el comportamiento humano⁶³.

⁶⁰ Cit. por *ib.*, 129.

⁶¹ Dice Fuchs que incluso la formulación paulina de la ley escrita en el corazón del hombre significa que “l'uomo, sempre consapevole di se stesso come uomo, è in grado di capire (in quanto è anche entità morale, almeno fondamentalmente) quali atti e comportamento, quale progetto di un'azione, di una vita e di futuro siano o possano essere conformi al (concreto) essere umano e perciò degni dell'uomo (rispondenti alla dignità umana)” (J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, 40). Cf. también el capítulo titulado “Orientamento morale autonomo?” publicado en J. FUCHS, *Ricerche sulla verità morale*, San Paolo, Milano 1996, 148-156.

⁶² En este sentido tiene mucha importancia para Fuchs la interdisciplinariedad en el descubrimiento de las exigencias de la ley natural, sobre todo en referencia a las ciencias naturales y sociales, que hacen que todos nuestros juicios sean siempre provisionales para ir aumentando nuestro conocimiento del sujeto (cf. M. E. GRAHAM, *o.c.*, 130).

⁶³ En este punto, como en todo lo anterior, Fuchs es deudor de la terminología e incluso de la comprensión rahneriana de la libertad. Curiosamente el concepto de “lib-

¿Qué es la libertad? Esta es la primera pregunta que Fuchs se plantea, dado que existen varios tipos de libertad⁶⁴. En concreto él distingue la libertad fundamental de la libertad de elección, que en realidad no son sino dimensiones distintas de una única libertad: “el hombre es –como persona– libre”⁶⁵. ¿En qué se diferencian? Pues en que mientras el objeto de la libertad de elección es algún acto humano específico, en la libertad básica lo es la persona humana misma como un todo, es decir, la “libertad fundamental es nuestra libertad *en cuanto* que nos hace capaces de realizar no solamente la moralidad de las tendencias y acciones singulares como tal, sino la moralidad de la persona misma, en el sentido pleno de la palabra”⁶⁶.

En realidad la libertad fundamental es el tipo de libertad verdaderamente importante para Fuchs, dado que la cuestión crucial de la moralidad no es tanto determinar qué cosas o acciones tengo que hacer, cuanto la cuestión de qué hago de mí mismo en cuanto persona usando mi libertad, algo que en el final de la vida adquiere un significado muy especial aunque paradójico, dado que si bien la elección particular se relativiza a favor de la totalidad del sujeto, al mismo tiempo se trata de una decisión definitiva sobre la vida misma, sin posibilidad de arrepentimiento alguno. En cualquier caso el ser humano es más que la suma de las acciones y tendencias libres, que no son más que expresiones del “yo” personal, pero no son este “yo”. La libertad fundamental es más profunda que las acciones particulares, las penetra y las supera, pero no se reduce a ellas⁶⁷. En la experiencia original de libertad fundamental la

ertad fundamental” lo toma de Franzen, modificando así el de “libertad trascendental” utilizado por Rahner.

⁶⁴ Fuchs menciona la libertad psicológica, la libertad moral y la libertad cristiana, diciendo expresamente que no serán esos los tipos de libertad que va a tratar (cf. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, 115).

⁶⁵ *Ib.*, 116.

⁶⁶ *Ib.*, 118.

⁶⁷ Cf. *ib.*, 119. En este sentido comenta Graham: “Because I am always necessarily more than the sum total of my analyzable elements, basic freedom, which refers to the

persona se experimenta a sí misma como un todo abierto e indeterminado, como un ser entregado a sí mismo y responsable del modo en el cual se actualiza en su realización concreta.

Ahora bien, la autorrealización en la libertad fundamental es para Fuchs, en última instancia, una disposición a aceptar o rechazar a Dios como determinante de su moral, lo que desborda cualquier acto particular o cualquier decisión aislada en contexto de sufrimiento⁶⁸. Es un acto total de decisión frente a Dios que, sin embargo, siempre es *inicial e incompleta*, dado que se trata de una autodisposición no-total de la persona como totalidad, pero que siempre, en el transcurso del tiempo, se va modificando y completando sin reducirse a las acciones morales particulares. En este sentido tampoco se puede decir que no existe reciprocidad entre la libertad fundamental y la libertad de elección. Ésta se refiere a la libertad “*en cuanto* nos hace capaces de confrontarnos en actos categoriales y libres con las diversas posibilidades y necesidades de la vida en el espacio y en el tiempo”⁶⁹. Pero se trata de actos morales que expresan al mismo tiempo la disposición fundamental de la persona por determinados valores, dado que la persona tan sólo se puede realizar a sí misma en la pluralidad del espacio y del tiempo, es decir, en el campo de la libertad de elección, aunque no todos los actos expresen igualmente la plenitud de la vida moral. Dice Fuchs: “los diversos actos morales de la libertad de elección son también elementos *constitutivos* de la autoactuación en libertad fundamental”⁷⁰. Pero son también, al mismo tiempo, signos de la autodeterminación en libertad fundamental. Es decir, aunque algunos actos particulares expresan el acto total de libertad fundamental, otros actos pueden provenir de estratos menos profundos de la persona y no ser expresiones de autorrealización, como por

person as a whole, remains unaffected by conditioning occurring on other levels of my being” (M. E. GRAHAM, *o.c.*, 119).

⁶⁸ Cf. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, 119-121.

⁶⁹ *Ib.*, 122.

⁷⁰ *Ib.*, 123.

ejemplo en el caso de una pequeña mentira⁷¹. Por ello el valor de la moralidad no se encuentra en esta libertad de elección o en la realización de un acto particular, sino en la autodisposición de la persona en la libertad fundamental, “en la disposición de la persona misma frente al Absoluto”⁷². Esto es importante porque a juicio de Fuchs la bondad o maldad de un acto determinado no tiene por qué ser un reflejo preciso de su opción fundamental ante Dios, sino que ésta nace de la profundidad del corazón humano en donde el hombre, en su libertad, decide comprometer toda su existencia por el bien o por el mal. Aquí reside verdaderamente la importancia soteriológica de las acciones categoriales, en la opción radical a favor o en contra del bien, a favor o en contra de Dios.

Es interesante notar que para Fuchs la libertad fundamental, por la que el ser humano dispone de sí mismo como un todo, es la que hace posible el establecimiento de la opción fundamental, que él mismo concibe como una disposición a aceptar o rechazar a Dios como determinante de su moral⁷³. De ahí se derivan dos cosas que son importantes: en primer lugar, que la relevancia teológica de la opción fundamental no deriva tanto de la capacidad de la persona de actualizarse como un todo, cuanto de hacerlo ante Dios, dado que uno de los modos *a priori* constitutivos de la existencia humana es la trascendencia, uno de los existenciales rahnerianos asumidos ahora por el propio Fuchs. A su juicio todas

⁷¹ Cf. *ib.*, 123, 127-130. La disposición de la persona, en este sentido, es siempre *totus sed non totaliter*, una actitud básica en un tiempo particular que puede modificarse a través de subsecuentes actos de autocompromiso.

⁷² *Ib.*, 124. Evidentemente, dice Fuchs, ésta se realiza y manifiesta en los actos virtuosos de la libertad de elección, que especifican categorialmente el acto de la autoactuación trascendental. Al mismo tiempo el justo uso de la libertad fundamental se puede realizar y manifestar solamente en un acto categorial especificado como moralmente bueno.

⁷³ Dice Graham: “Through the exercise of basic freedom the human person disposes of herself as a whole and establishes her fundamental option, which Fuchs characterizes as an abiding disposition arising from the human person’s acceptance or rejection of God that determines her moral standing before God” (M. E. GRAHAM, *o.c.*, 119).

las actividades intencionales del hombre, en cuanto ser material-espiritual, tienen un dinamismo inherente hacia Dios, que es el último horizonte de nuestro conocimiento. Y, en segundo lugar, cada persona, aún sin pensar en su convicción religiosa explícita, es consciente de su intencionalidad trascendental hacia Dios, es decir, que implícitamente reconoce a Dios como término remoto de todas sus acciones e intentos de autorrealización aún cuando no lo admita explícitamente. Ello se debe a que este conocimiento de Dios como horizonte último de la realidad no ocurre en el nivel del conocimiento conceptual o temático, sino en el pre-conceptual, atemático, en donde el sujeto está frente a sí mismo como un todo⁷⁴. Se trata de una distinción de niveles que pertenece al ámbito del autoconocimiento, de manera que tal conocimiento atemático es tan sólo la puerta de entrada a la persona como un todo, aunque jamás el ser humano se pueda objetivar completamente a través de la reflexión explícita sobre sí mismo, sobre sus disposiciones, intenciones, valores y actitudes⁷⁵.

3.5. Conclusión: la autonomía moral en Josef Fuchs

En definitiva, la autonomía se refiere para Fuchs a la fundamental posibilidad dada al hombre por el Dios creador y salvador, y a la tarea de buscar y encontrar para todas sus acciones un comportamiento correspondiente a su ser espiritual y corporal. Es, por tanto, una posibilidad y al mismo tiempo una tarea que debe ser

⁷⁴ Comenta Graham que en ese nivel de libertad fundamental el hombre no puede evitar el atractivo de aceptar a Dios como fuente y término de su existencia o, por otro lado, de rechazar su amor por una “utterly destructive affirmation of self”. This self-commitment and self-disposal of the human person as a whole, through which God either is rejected, or accepted in love, is Fuchs a fundamental option” (*ib.*, 121).

⁷⁵ Cf. *ib.*, 120, en donde afirma, siguiendo al propio Fuchs: “subjective self-awareness can never be objectified entirely or captured totally by conceptual reflection, the status of one’s fundamental option always remains obscure to thematic awareness”.

experimentada, al menos atemáticamente, por todo hombre, y debe ser implícitamente afirmada por la fe en Dios. De ahí que en trabajos posteriores asuma Fuchs el concepto de autonomía teónoma, que él entiende de la siguiente manera:

“la autonomía moral teónoma significa, por lo tanto, que Dios no es colocado al lado de un otro absoluto, de un segundo dios, sino que puso a su lado su imagen. Es tarea del hombre vivir como imagen de Dios, buscarla, encontrarla en su libre experiencia y llevarla a cumplimiento en su misma vida. En este sentido el hombre, creado y salvado, se convierte realmente en ‘criterio axiológico de todas las cosas’ (*Mass aller Dinge*). Dios indirectamente es como el espejo, que solo podemos conocer analógicamente, de la misma realidad, en último término porque él se nos comunica históricamente, para anunciar el conjunto de exigencias morales contenidas en ella y en su dimensión situacional. La automanifestación de Dios no cambia la estructura esencial de la realidad humana ni disminuye la exigencia de la ‘búsqueda-experiencia-individuación’ humana-autónoma. Esta exigencia viene más bien reforzada por la intervención divina”⁷⁶.

Es desde las claves anteriores desde las que Josef Fuchs trata también el tema concreto de las opciones personales, como por ejemplo en el caso de la disponibilidad de la vida humana⁷⁷, alertando contra la tentación de una excesiva teologización de las normas morales, es decir, esperar de la fe algo que la fe no puede hacer⁷⁸. De hecho, el respeto por la vida que sobre la base de la fe cristiana se afirma tan rotundamente, es afirmado también por una gran parte de la humanidad de manera análoga. Tanto es así que

⁷⁶ J. FUCHS, *Sussidi 1980 per lo studio della teologia morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1980, 402.

⁷⁷ J. FUCHS, “Christian faith and the disposing of human life”: *Theological Studies* 46 (1985) 664-684.

⁷⁸ Tal es la conclusión del repaso que Fuchs hace de la aportación de la Escritura y del recurso al Dios de la creación o de la alianza (ib., 677).

se producen con frecuencia situaciones de conflicto en las cuales la Biblia no ofrece solución alguna, de manera que es preciso descubrir qué decisión tomar. Esto no quiere decir que la fe no tenga papel alguno en las decisiones sobre la vida y la muerte, sino todo lo contrario, la fe ofrece una forma de afrontarlas que no sería posible para un humanismo ateo o agnóstico, pero sin embargo no ofrece argumentos específicos o normas sobre la posibilidad de las elecciones concretas. Ofrece actitudes y orientaciones⁷⁹, pero no soluciones, que están confiadas al ejercicio de la propia autonomía humana y a la libertad de elección del sujeto conforme a ella.

De esta manera la comprensión fuchsiana de la autonomía moral es una consecuencia de sus presupuestos teológicos y de su forma de entender la Teología moral, algo que a mi modo de ver conlleva también algunas dificultades que más adelante señalaremos, dado que en realidad afectan al conjunto de la así llamada moral autónoma. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la distinción de dos órdenes de la vida moral –algo a lo cual nos referiremos posteriormente– y también la imprecisión existente en la relación de la autonomía con las elecciones concretas, sobre todo cuando afectan directamente a situaciones de la vida en las cuales no es posible una vuelta atrás. Es posible que no todos los actos definan de la misma manera a las personas. Pero el problema es cuando la autonomía precisamente se reduce a la simple libertad para decidir y se convierte en argumento para decisiones arbitrarias. Si se afirma que Dios crea al hombre y que se manifiesta en todo lo que es y hace, la autonomía no puede entenderse escindida del fondo originario del que procede, porque es en él en donde encuentra su forma más plena. La autonomía realizada es radicalmente teonomía.

⁷⁹ Ib., 684.

4. La autonomía moral en la obra de Alfons Auer

Auer es otro autor cuya influencia en la Teología moral posconciliar ha sido enorme, sobre todo con la publicación en 1971 de su obra titulada *Moral autónoma y fe cristiana*⁸⁰, con la cual no hizo sino avivar aún más el debate iniciado sobre todo con Fuchs. El propio Auer se hace eco de este debate y sintetiza su concepción diez años más tarde en un artículo titulado *La recepción de una ética autónoma en la moral católica*⁸¹, en el que su punto de partida está en el reconocimiento de que “el corazón de la historia moderna de la libertad es la proclamación enfática de la autonomía”⁸² y, con ello, un intento de superar una concepción heterónoma de la moral confiando en las grandes posibilidades de la razón humana en la determinación de las normas morales. ¿Cuál es su intento de solución?

⁸⁰ El original está publicado en alemán: *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. Seguimos la edición italiana *Morale autonoma e fede cristiana*, Edizioni Paolini, Milano 1991. En realidad el concepto de “moral autónoma” ya había sido introducido por el propio Auer en 1969 a propósito de un comentario a la *HV* en un artículo titulado “Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‘Humanae vitae’”. Zehn These über die Findung sittlicher Weisungen”: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 75-85. Cf. un análisis de su comprensión de la autonomía en É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven University Press, Louvain 1998, 227-356.

⁸¹ Lo trata ya en A. AUER, “Die umstrittene Rezeption der Autonomie-Vorstellung in der katholisch-theologischen Ethik” en: AAVV, *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Festschrift für R. Brinkmann, Tübingen 1981, 772-791; Poco más tarde lo reelabora en Id., “Zur Rezeption der Autonomie. Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik”: *Theologische Quartalschrift* 1 (1981) 2-13. Aquí utilizaremos la versión italiana de esta última versión publicada como apéndice de su obra *Morale autonoma e fede cristiana*, 211-248. Existe una síntesis de este artículo en español en *Selecciones de teología* 85 (1983) 63-70.

⁸² A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, 212. Con todo, Auer tampoco niega la derivación que a veces se produce hacia lo que él llama “autonomismo radical”, contrapuesto netamente a la ética cristiana.

4.1. La tesis ética: el sí a la realidad

El intento de Auer es el de actualizar –según sus propias palabras– la “ética del ser” procedente de Tomás de Aquino “en base a la sensibilidad cultural de nuestro tiempo”⁸³, en donde la libertad y la secularización son dos de sus principales matrices. De ahí que su tesis la formule citando a uno de los más importantes intérpretes del Aquinate como es Josef Pieper: “el deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de la ética. El bien es lo que es conforme a la realidad”⁸⁴. Tal afirmación presupone a juicio de Auer que, por un lado, el conocimiento pueda conocer la realidad correctamente (gnoseología realista) y, por otro lado, que tal conocimiento se convierta en la regla de la voluntad y del actuar (ética racional), con lo cual la moral se puede definir como “el sí a la realidad”⁸⁵, y no como una simple ética del ser, dado que la razón tiene un papel esencial en la comprensión misma de esa realidad. Esto es importante porque conlleva además que la libertad no se entienda simplemente como arbitrio, sino como capacidad y obligación de adherirse a la exigencia de la realidad⁸⁶.

Ahora bien, para Auer “el hombre llega a un cierto conocimiento de su propio ser y por tanto también del orden moral a través de la razón”⁸⁷. Es ella la que debe reflexionar sobre el ser humano en el mundo, sobre la propia experiencia del bien y del mal, algo imprescindible para alcanzar el sentido de su existencia y de la propia conducta moral: “de la naturaleza racional del hombre se sigue la racionalidad del orden moral”⁸⁸, algo que no es ajeno

⁸³ Ib., 17.

⁸⁴ Cit. por ib., 17.

⁸⁵ Ib., 19. En este sentido cita una frase importante de Tomás de Aquino: “el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón, y el mal en ser contrario a la razón”.

⁸⁶ Evidentemente para Auer la realidad no es comprendida como algo estático o de manera naturalista, sino que aplicada al ser humano consta de varias características: personalidad, sociabilidad, materialidad, historicidad y trascendencia (cf. ib., 21-24).

⁸⁷ Ib., 30.

⁸⁸ Ib., 31.

a los condicionantes sociales e históricos. Es más, según Auer la racionalidad de la moral no se revela tanto en la especulación abstracta cuanto en la reflexión sobre la experiencia histórica de la humanidad, que es lo que además permite desarrollar nuevos aspectos de la misma⁸⁹. Ello implica que con la racionalidad de la moral se dé también su autonomía⁹⁰, la necesidad de renunciar a un fundamento ontológico particular de la moral. Dicho de otra manera, la autonomía de la moral significa que el fundamento ontológico de la moral puede darse en distintos niveles de profundidad sin que impliquen opciones metafísicas y religiosas radicales⁹¹, hasta el punto de que para conocer el sentido de la existencia y el núcleo decisivo de la moral el hombre necesita de la ayuda eficaz de Dios, pero no de su conocimiento explícito⁹². La realidad tiene una racionalidad –verdad– inherente que puede ser conocida, enunciada y comunicada al menos en la medida en que es necesario para el actuar humano. Es decir, “existe la ‘verdad de salvación’, pero también la ‘verdad del mundo’. Dios actúa no sólo a través de la Iglesia sino también por medio del mundo”⁹³. Es lo que Auer denomina “tesis ética”⁹⁴ y que constituye la base esencial de su concepción de la autonomía moral.

⁸⁹ Dice un poco más adelante: “Lo sviluppo storico rende visibili sempre nuovi aspetti dell’esistenza umana. Perciò ogni conoscenza umana è per definizione parziale, essa coglie via via la verità dell’essere umano sollo muovendo da determinati punti di vista ed ha sempre bisogno di integrazione e di crescita” (ib., 49).

⁹⁰ Ib., 31.

⁹¹ Ib., 31. En realidad Auer recoge un texto de Girardi.

⁹² Ib., 31. Y termina: “È dal centro della sua esistenza che gli si fa incontro l’esigenza ineludibile della realtà pre-esistente a lui”.

⁹³ La cita corresponde a la versión española de *Selecciones de teología* 85 (1983) 64, y no se encuentra en la versión recogida en la edición italiana del libro. En este sentido Auer le concede mucha importancia al texto de Rom 2, 14.

⁹⁴ A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, 219. Por ello el mal surge cuando la concepción ética y el modo de actuar van en contra de lo que es “auténticamente humano” (ib., 32).

4.2. *La tesis teológica: el contexto cristiano*

La pregunta que surge a continuación no puede ser más obvia. ¿Qué aporta entonces el cristianismo a la moral humana? ¿Existe un *ethos* propio de la moral cristiana distinto de la moral mundana? ¿Es necesario prescindir de Dios si se quiere sostener la autonomía de la moral? Se trata de cuestiones importantes porque en el fondo está la comprensión de la autonomía moral y la manera de entender no sólo la relación entre Dios y el hombre sino también el misterio mismo de la Encarnación. En este sentido, podemos decir que la defensa realizada por Auer de la tesis ética no significa su desvinculación absoluta de la aportación del cristianismo, sino situarlo en un nivel distinto al de la concreción de normas morales específicas e incluso distintas de las racionalmente humanas.

Para ello Auer realiza un análisis bastante detallado de las aportaciones bíblicas al campo de la moral sirviéndose de los trabajos exegéticos e interpretativos más importantes del momento. Así, en lo que al Antiguo Testamento se refiere, Auer se centra en las aportaciones más relevantes para la moral del decálogo, de los libros proféticos y los sapienciales, asumiendo así la triple división de van Oyen.

En cuanto al decálogo, al menos en los conocidos como “preceptos de la segunda tabla”, Auer indica que no contienen una moralidad específicamente israelita, sino que tienen antecedentes en tribus nómadas o seminómadas y que también tienen paralelos en otros lugares del mundo oriental⁹⁵. De ahí que afirme que “el *proprium* de la moralidad del Antiguo Testamento consiste en el

⁹⁵ “il decálogo –parliamo qui dei comandamenti o rispettivamente dei divieti dal quinto al decimo– risale all’ethos che è sorto tra le tribù nomadi o seminomadi, cioè ‘in un ambito antecedente a quello della rivelazione a Israele’ (n. Lohfink), a partire della naturali necessità della vita in comune, e che si è sviluppato in modo simile in tittu il vicino Oriente. [...] Il *proprium* dell’ethos anticotestamentario non può dunque consistere in questi imperativi o proibizioni” (ib., 63).

hecho de que un *ethos* preexistente en la tradición se integra en la nueva relación con Dios⁹⁶, algo que da a la moral un sentido nuevo, pero no unas nuevas normas de actuación concretas⁹⁷.

En cuanto a los profetas, se puede decir que su principal novedad está en poner la realidad de Dios en relación con todos los hombres y con todos los ámbitos de la vida. Los profetas no hablan por voz propia, sino que lo hacen en nombre de Yahvé, como mediadores suyos. Desde aquí elaboran un mensaje de justicia, de paz y de misericordia, pero lo hacen a partir de la alianza con Dios y situándolo en el dinamismo escatológico de dicha alianza⁹⁸. Algo similar ocurre con los libros sapienciales, con la diferencia de que mientras los libros de la ley y los profetas sitúan la llamada de Dios en la historia de la salvación, los escritos sapienciales lo hacen en el “orden de la creación”⁹⁹. Dios actúa desde dentro mismo del mundo que Él ha creado, es su fundamento.

En definitiva, se puede decir que –a juicio de Auer– “en la antigua alianza fe y *ethos* están estrechamente interconectados en todos los niveles de su desarrollo. Nunca encontramos un *ethos* separado de la fe”¹⁰⁰. Ahora bien, si nos preguntamos por el origen último de las prescripciones del *ethos* intramundano, no podemos considerar que la fe en Yahvé aporte prescripciones morales específicas que Israel ha percibido y formulado, sino que su origen es incluso anterior a esta fe y se han desarrollado en el curso del tiempo y también en otras culturas distintas. Con lo cual la fe en la Alianza con Yahvé no aporta prescripciones materiales, aunque

sí se confronta críticamente con sus expresiones anteriormente desarrolladas. Si resisten la crítica se integran en la nueva relación con Dios y con frecuencia estimulan ulteriores desarrollos.

Algo similar va a suceder con el Nuevo Testamento. En este sentido Auer empieza su análisis de manera radical: “Jesús no ha anunciado una nueva ética”¹⁰¹, dato que para él es incontestable a pesar de que no siempre haya sido percibido con la claridad que hoy si es posible. Si bien hay que reconocer que Jesús trata muchas exigencias éticas con una radicalidad y absolutez no presentes con anterioridad en el ámbito judío y pagano, ello no significa que se trate de una ética distinta de la ya existente. Es más, se puede decir que el *proprium* del *ethos* de Jesús no consiste en determinadas exigencias particulares. Sus mismas directrices éticas las encontramos también en las enseñanzas morales judaicas y extrajudaicas, aunque hay que admitir que las exigencias morales de Jesús superan otras análogas en cuanto a la radicalidad del teocentrismo, la concentración, la intensidad, la interioridad y la universalidad¹⁰². Dicho de otra manera, el *ethos* específico de Jesús no está en la determinación de normas concretas sino en su superioridad cualitativa y trascendente¹⁰³. Su *ethos* se sitúa así en una nueva dimensión u horizonte de comprensión como es el de la venida del señorío y el reinado de Dios, en el contexto del mensaje escatológico. Es desde esta clave desde la que Auer lee las afirmaciones morales fundamentales recogidas en el Nuevo Testamento¹⁰⁴. De ahí que según él el *proprium* de la ética de Jesús esté en “el nuevo horizonte de sentido histórico-salvífico y escatológico que Jesús ha abierto en la propia persona y en la propia obra y que

⁹⁶ Ib., 64.

⁹⁷ Según Auer la relación establecida con Dios da a la moral una nueva motivación, una dinamización y también una nueva transparencia de la moralidad, con lo cual en realidad la relación autonomía y teonomía, revelación y razón, no era un problema explícito (cf. ib., 64-70).

⁹⁸ Ib., 73.

⁹⁹ Ib., 77-79.

¹⁰⁰ Ib., 79.

¹⁰¹ Ib., 81.

¹⁰² “Ib., 93-94.

¹⁰³ Es más, “si può capire l’ethos di Gesù solo a partire da una dimensione radicalmente nuova” (ib., 94).

¹⁰⁴ Cf. en este sentido la lectura que realiza no sólo de los sinópticos sino también de las cartas paulinas, en las que a su juicio Pablo no hace sino situar la moral humana preexistente en el nuevo horizonte del evento salvífico (ib., 98-123).

ya se convierte en eficaz como auténtica fuerza propulsiva a nivel de motivación para el actuar moral humano. Se puede decir que el motivo determinante del actuar cristiano intramundano es la voluntad escatológica de Dios¹⁰⁵.

4.3. Conclusiones: la autonomía moral en contexto cristiano

Con las anteriores afirmaciones Auer sostiene la autonomía moral como una llamada al cumplimiento de las exigencias de la realidad, con lo cual la teonomía se convierte en un horizonte de comprensión en el cual esa realidad queda englobada, pero que sin embargo no aporta exigencias concretas distintas de las que pueden ser válidas para todo ser humano¹⁰⁶. El bien se funda en la libertad racional del hombre, con lo cual le basta con su razón para saber qué debe o no hacer en cada momento histórico, es ley para sí mismo, dado que “lo *humanum* es *humanum* tanto para el pagano como para el cristiano”¹⁰⁷. De ahí que para Auer la autonomía sea equivalente a “autenticidad”¹⁰⁸, lo que incluye la posibilidad de aspirar a lo incondicionado con todas sus implicaciones, es decir, de la afirmación de la “autonomía en contexto cristiano”.

Evidentemente ello no significa reducir la autonomía a una simple libertad para decidir. De hecho, el propio Auer defiende la compatibilidad entre autonomía y obediencia hasta el punto de considerarlos conceptos intercambiables cuando se interpretan

¹⁰⁵ Ib., 103.

¹⁰⁶ Evidentemente esto le lleva además a poner en cuestión la autoridad del Magisterio de la Iglesia en las cuestiones de la moral natural, sobre todo en una época en donde la secularización es ya un “signo de los tiempos”. Cf. para este tema el capítulo III titulado “Lethos intramondano nel Magistero ecclesiastico e nella Teologia morale” (ib., 140-199).

¹⁰⁷ Ib., 219.

¹⁰⁸ Cf. ib., 217-218.

adecuadamente. Tal es su lectura de la aportación kantiana: “la libertad para la autonomía no es para Kant –aunque lo sea para algunos de los que recurren a él– una libertad para la arbitrariedad, sino una libertad que sólo se hace consciente al hombre en presencia de la ley moral y que le coloca bajo la ley”¹⁰⁹.

Ciertamente Auer elevó a un primer plano de discusión una cuestión de gran envergadura y cuyos efectos para la Teología moral son muy relevantes, dado que lo que está en cuestión es la entidad e identidad misma de la moral cristiana. Tras él otros autores se han situado en su misma línea introduciendo matices y variantes, dando así lugar a la corriente comúnmente denominada de la “moral autónoma” o de la “moral en contexto cristiano”, en donde Franz Böckle destaca como uno de sus principales representantes.

5. La aportación de Böckle a la autonomía moral

El teólogo moralista alemán Franz Böckle publica en 1977 su obra *Moral fundamental*¹¹⁰, convertida ya en una de las aportaciones más importantes en el esfuerzo de renovación de la Teología moral posconciliar. Se trata de una obra en la cual el autor da forma sistemática a una propuesta que venía desarrollando desde antes del CVII¹¹¹ y de la que merece la pena señalar sus principales aportaciones para la autonomía moral.

¹⁰⁹ A. AUER, “¿Libertad para la autonomía o libertad para la obediencia?”: *Concilium* 130 (1977) 475. Lógicamente ello no le impide reconocer los posibles dilemas ó conflictos que surgen entre autonomía y obediencia.

¹¹⁰ F. BÖCKLE, *Fundamental Moral*, Kösel Verlag, München 1977. Aquí utilizamos la edición española ID., *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980.

¹¹¹ Cf. la evolución de su pensamiento en T. TRIGO, *o.c.*, 134-140, 163-174, 202-207. Un estudio más detenido es el de F. J. MARÍN PORGUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde F. Böckle*, Eunsa, Navarra 2002.

5.1. *Fe en la creación y autonomía teónoma*

Ya en las primeras páginas, al esbozar su comprensión de la moral fundamental y la tarea de la misma, afirma que la existencia fundada en la fe “imprime a la vida una nueva orientación. Y esto significa algo más que una nueva motivación ética; abre horizontes y descubre posibilidades ocultas para el obrar humano. Pero –y aquí radica lo decisivo– estas posibilidades representan el cumplimiento de la vocación originaria del hombre, de todos los hombres”¹¹². El problema está en determinar cuáles son tales posibilidades concretas y en qué se diferencian de cualquiera otras, es decir, en qué medida se puede afirmar la autonomía de la moralidad humana y qué papel juega en ella la fe en el Dios cristiano.

Böckle es consciente de que la autonomía moral es una de las conquistas de la modernidad que forma parte ya de la matriz cultural de nuestro tiempo, una autonomía concebida desde Kant como el hecho de que el hombre se determine por sí mismo en cuanto ser racional y libre frente a autoridades externas¹¹³. Lo contrario sería heteronomía. Al mismo tiempo reconoce que algunas formas de fundamentar y exponer la doctrina moral de la Iglesia son difícilmente compatibles con tales tesis defensoras de la autonomía, dado que en último término se trata de conciliar la autoridad de Dios con respecto a la autonomía humana. A pesar de todo –dice Böckle– “la dependencia de Dios y la libertad del hombre no se excluyen”¹¹⁴. Para ello se basa en la “fe en la creación”, desde la cual se puede decir que la autodeterminación humana es el principal quehacer ético del hombre, lo que no significa actuar por capricho o impulsos, sino por leyes y normas racionales fijadas por

él mismo. De ahí que diga que “su libertad constituye para él una tarea”¹¹⁵, la tarea de realizar la libertad en el mundo: “no tenemos necesidad de Dios para conceder permisos o imponer prohibiciones; pero estamos persuadidos de que sólo el reconocimiento de la creación y la conciencia de nuestra condición de criaturas pueden fundamentar el deber de realizar racionalmente la libertad. Tememos que sin esto –en definitiva, sin Dios–, todo sería igual e indiferente para la voluntad autónoma. Así, la propia autonomía estaría amenazada desde dentro”¹¹⁶.

Es interesante notar que para el moralista alemán la libertad de elección es lógicamente el presupuesto para la posibilidad del comportamiento moral. Ahora bien, tal libertad de elección no tiene su sentido en sí misma, sino en relación con el sujeto que elige, dado que en esa elección se realiza la propia persona. Es ella la que elige en uno u otro sentido. Por ello “destruiría su libertad sometiéndola a una contradicción interna si pretendiera, en un gesto de arbitrariedad libertina, dejar que los caprichos del azar determinaran el cómo de la decisión. En ese caso se sometería a una determinación ajena y negaría la libertad misma”¹¹⁷. La libertad de decisión es, en última instancia, una decisión sobre nuestro ser. De ahí que sea tan importante para la decisión moral la concepción del mundo que se tenga e incluso la jerarquía de valores morales¹¹⁸.

Como decíamos la fe en la creación y, por tanto, la condición creatural del hombre, es para Böckle el fundamento de la autonomía moral. El problema es cómo se entiende tal autonomía

¹¹² F. BÖCKLE, *Moral Fundamental*, 19.

¹¹³ Böckle realiza además un análisis de los autores más relevantes en la comprensión de la autonomía a partir de Kant, fundamentalmente de Fichte, Hegel y Marx (cf. *ib.*, 53-78).

¹¹⁴ *Ib.*, 20.

¹¹⁵ *Ib.*, 21.

¹¹⁶ *Ib.*, 21.

¹¹⁷ *Ib.*, 48.

¹¹⁸ En esta línea cita Böckle un texto de M. Müller, autor que él sigue muy de cerca en su análisis de la libertad: “la elección de las acciones y del ser al que estas acciones se refieren presupone una opción fundamental que en sentido estricto cabe llamar decisión: la elección de aquello que queremos ser, el proyecto de nuestra propia forma constitutiva” (*ib.*, 49).

en relación con la soberanía de Dios en el mundo sin que ello suponga una confrontación entre dos rivales situados en un mismo plano. En este sentido es de una importancia capital la respuesta de Böckle: “La acción creadora de Dios abarca trascendentalmente el proceso categorial del mundo. Mundo y hombre son sustentados por la soberana libertad creadora de Dios, sin que por ello Dios dependa en modo alguno del mundo. En el mundo, en cambio, no puede haber nada que no dependa de Dios porque el mismo Dios fundamenta al mundo y al hombre en su propio ser y obrar. Ahí encuentra el hombre como ser moral autónomo su plena ratificación”¹¹⁹.

Dios no es, por tanto, un rival de la autonomía humana, sino su fundamento, de modo que el hombre en cuanto criatura se encuentra bajo el imperativo de disponer de sí mismo con libertad, y tan sólo se realiza como ser moral en cuanto que se atiene a la exigencia fundamental de su autodeterminación libre cuyo fundamento está en Dios. De ahí que diga Böckle que “la religación vinculante al Dios incondicionado-infinito es lo único que no rebaja ni lesiona a nadie, no compite con nada, no excluye ningún valor de este mundo, ninguna posibilidad válida, ninguna forma o grado de autorrealización humana. Más bien permite situar los hombres y las cosas, los acontecimientos y los proyectos en el orden correcto, en su debido lugar; ofrece la perspectiva adecuada y justa”¹²⁰.

Pero si por un lado la autonomía es esa libertad trascendental de abrirse ó cerrarse a Dios, por el otro se refiere también a la realización de aquellas máximas que el ser humano se da a sí mismo. La pregunta es por ello la siguiente: ¿en qué sentido fundamenta Dios la autonomía legisladora del hombre? Pues simplemente en

cuanto que el hombre participa de la *ratio* divina como imagen y reflejo, una consecuencia de su ser creado por Él, pero sin embargo es la actividad creadora de la razón la que debe descubrir la importancia de los bienes para la convivencia humana¹²¹. Con ello Böckle otorga un papel muy importante a la subjetividad humana, que participa también del ordenamiento divino del mundo, algo que según él está presente en la interpretación que Tomás de Aquino hace de la ley natural. La razón tiene un papel verdaderamente esencial en la realización humana en cuanto muestra, por un lado, la íntima vinculación del hombre a Dios y, por el otro, la capacidad autolegisladora y autónoma del hombre. En este sentido la libertad humana es dependiente, en cuanto que recibe la libertad como don, e independiente, en cuanto que no tiene más posibilidad que su propia libertad, la entrega y responsabilidad consigo mismo. De ahí que “el dualismo de autonomía y heteronomía sólo se supera realmente cuando la propia heteronomía otorga la autonomía, cuando el Espíritu de Dios sale al encuentro del hombre y le confiere la libertad: en una *autonomía teónoma* del hombre”¹²².

5.2. El *ethos* cristiano y la realización de la libertad

Se trata de consideraciones importantes porque significa que el *ethos* cristiano no es ni la creación de normas éticas particulares ni tampoco la aceptación crítica de valores y normas previas seculares para configurar cristianamente un *ethos* ya existente. De hecho, en su análisis de la moral bíblica, Böckle analiza cómo las normas éticas son fruto de un proceso histórico de conformación en el que influyen muchos factores, pero que en ningún caso rebasan “en sus

¹¹⁹ Ib., 80.

¹²⁰ En realidad es una cita de un artículo de W. Kern titulado *Über den humanistischen Atheismus*: cit. por ib., 84. En esta línea rechaza Böckle cualquier forma de absolutización de realidades finitas y de juicios éticos categoriales.

¹²¹ Böckle se basa en la tesis de Merks sobre el tratado de la ley de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (cf. ib., 86-90).

¹²² Ib., 152 (cursiva nuestra).

contenidos materiales el horizonte de comprensión del hombre. En este sentido no tienen nada de misterioso o exclusivo¹²³, sino que son fruto de su experiencia y de su reflexión racional. Ahora bien, lo que sí es importante es que la ética cristiana “tiene que ser desde la raíz, desde su fundamento en Cristo, *paraklesis*”¹²⁴, un modo de proclamación del Evangelio, en donde la heteronomía –entendida como espíritu de Dios– interpela al hombre y le concede la libertad. Tal es el sentido de lo que él llama “autonomía teónoma del hombre”¹²⁵.

Todo ello significa que la fe y la moral expresan verdades con una inteligibilidad distinta en cada caso, pero que sin embargo están íntimamente relacionadas. De ahí que tanto las palabras de Jesús como la predicación de la Iglesia primitiva, si bien no formulan nuevas normas concretas, sí conllevan una nueva actitud fundamental que repercute de manera decisiva sobre el comportamiento de los individuos, es decir, que la referencia a Dios da lugar a un nuevo *ethos* del cristianismo que no deja de ser humano y comunicable, pero en el cual “su peculiaridad no obedece a la exclusividad de las proposiciones normativas, sino a la *actitud global fundada en la fe, a un nuevo horizonte de comprensión* que da a las normas particulares de conducta un determinado valor”¹²⁶, hasta el punto de que incluso la fe puede destacar algunos bienes o valores que la sola razón no vería como irrenunciables como, por ejemplo, la dignidad humana o la fidelidad conyugal. De ahí que diga Böckle que “la *fe* en la acción salvífica de Dios por medio de Jesucristo *constituye el fundamento y el sentido de la realización*

ética de la libertad”¹²⁷. Merece la pena transcribir un párrafo muy clarificador: “En el ejercicio de la libertad, el hombre está creado para una tarea; la cual no queda cumplida por el hecho de una opción entre diversos objetos, sino por la realización del hombre objetivamente en el acto de la opción. Es el hombre en su integridad quien está llamado a disponer libremente de sí mismo. No es a través de las leyes y de las normas que nos encontraremos en primer lugar con Dios; es más bien por la reivindicación incondicional que yace en el corazón de la libertad”¹²⁸.

6. Matices posteriores a la *moral autónoma*

Fuchs, Auer y Böckle son los tres teólogos moralistas que más influencia han ejercido en la renovación de la Teología moral posconciliar en lo que a la problemática de la autonomía moral se refiere. Con ellos se abre una manera de entender la moral cristiana que a partir de entonces no ha dejado de explorarse, sobre todo en un contexto en el cual la exigencia de racionalidad se hacía cada vez más apremiante, tanto por la expansión de la secularización de la moral en el mundo occidental, como también por el imparable auge del pluralismo con la consecuente variedad de comprensiones éticas nacidas en los últimos tiempos. Aunque son muchos los autores que rápidamente se aproximaron a la corriente denominada de la moral autónoma, merece la pena, aunque sea en una somera revisión, referirse a algunos de los más reconocidos.

¹²³ Ib., 224. Por ello dice él que la cuestión acerca de si existen mandatos o prohibiciones que tan sólo el cristiano puede conocer a la luz de la fe es algo que apenas reviste importancia práctica, dado que el cristianismo aspira a ser un mensaje universal.

¹²⁴ Ib., 224.

¹²⁵ Ib., 225.

¹²⁶ Ib., 283. Es más rotundo incluso en su artículo “Moral autónoma y exigencia de revelación”: *Proyección* 32 (1985) 83-95.

¹²⁷ Ib., 283. Por ello sostiene que “*el influjo de la fe pasa por la antropología teológica y por su doctrina sobre los bienes y valores*” (ib., 286).

¹²⁸ F. BÖCKLE, “El Magisterio de la Iglesia en materia moral” en: F. ABEL – E. BONÉ – J. C. HARVEY (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioética de científicos y moralistas*, UPCO-IBB, Madrid 1989, 270-271. Además recuerda que las normas son producto de la inteligencia normativa en el curso de un proceso histórico de la cultura y de la revelación, en el cual el sujeto responsable es el hombre, al que Dios le ha dado la razón para que estructure la convivencia.

6.1. La autonomía en Marciano Vidal

También el teólogo moralista español Marciano Vidal opta de manera clara por el modelo de la “autonomía teónoma” como el más adecuado para formular el significado y la función de la Teología moral en la actualidad¹²⁹. Ahora bien, él mismo añade que se trata de un paradigma que necesita una nueva reinterpretación: “no puede ser entendido única o principalmente desde las teologías del primer mundo. Las categorías de ‘autonomía’ y de ‘teonomía’ han de ser leídas desde las claves interpretativas de las teologías del tercer mundo”¹³⁰. Por ello propone un modelo denominado de “autonomía teónoma en clave de liberación”. ¿En qué consiste? Pues simplemente en reafirmar la fuerza crítica de la autonomía teónoma reinterpretándola mediante las aportaciones provenientes de la teología de la liberación, especialmente latinoamericana.

6.1.1. La aportación de la autonomía teónoma

El modelo de la autonomía teónoma consta de dos momentos indisolublemente unidos, el autónomo y el teónomo. En cuanto al primero hay que entenderlo –según Vidal– mediante la cate-

goría ética de “*personalismo de alteridad política*”¹³¹, tomando la racionalidad ética en su más nítida autonomía. Con tal expresión quiere subrayar tres elementos que a su juicio forman parte de la autonomía correctamente entendida, como son el personalismo, la alteridad y la mediación política. Con el personalismo alude al valor de la persona o del sujeto como fundamento y meta de todo quehacer moral. Con la alteridad pone de relieve la apertura del sujeto moral hacia el otro, es decir, una visión no individualista de la persona. Y la mediación política se refiere a la necesidad de recuperar la dimensión social de las decisiones personales asumiendo el personalismo y la alteridad. Su conclusión es que “el lugar normativo y el valor nuclear de la moral es el hombre autónomo, secular y concreto; el fundamento y el contenido de todo compromiso ético se justifica desde esa ‘protocategoría’, que es al mismo tiempo origen y mera del quehacer de los hombres”¹³².

Ahora bien, Vidal asume también que la moral cristiana, en cuanto religiosa, “no puede ser reducida a una ética puramente intramundana”¹³³, es decir, que las mediaciones de la ética autónoma quedan condicionadas por la dimensión religiosa. De ahí que el segundo momento sea el de la cosmovisión propiamente teónoma o, en este caso, cristiana de la moral, que Vidal entiende con la categoría de “referencia”, en cuanto que “proyecta unas determinadas ‘referencias’ sobre el momento autónomo que se convierte en ‘referenciado’ dentro del conjunto del modelo teológico-moral”¹³⁴.

Esta cuestión acerca de las referencias teónomas de la autonomía moral coincide para Vidal con el problema de la especificidad de la moral cristiana, dado que según él tal especificidad se situaría en las referencias fundamentales aportadas por la nueva

¹²⁹ Dice él: “la autonomía es la categoría y el ideal de la Ilustración. La teología moral reciente ha tratado de responder, aunque con evidente retraso, al reto de la modernidad ilustrada, la cual parece haberse constituido en juez insobornable de la plausibilidad del discurso teológico-moral” [M. VIDAL, “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación”: *Concilium* 192 (1984) 286]. Cf. su aproximación general a los paradigmas de la autonomía y ética de la fe en M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 540-556. Una primera aproximación general al tema la había realizado ya en M. VIDAL, *Modelos de una ética cristiana*, Mañana editorial, Madrid 1977.

¹³⁰ M. VIDAL, *Moral de actitudes I. Moral Fundamental*, Covarrubias, Madrid 1990, 260.

¹³¹ Ib., 261 (cf. también 261-266 para lo que sigue).

¹³² Ib., 266.

¹³³ Ib., 266. Ya antes había dicho que “el hombre autónomo, secular y concreto es, al mismo tiempo, espacio de la fe comprometida”.

¹³⁴ Ib., 267.

cosmovisión religiosa ¿De qué referencias se trata? La primera de ellas es la referencia normativa de la comunidad, que él denomina “eclesionomía”: “la racionalidad del *êthos* cristiano ha de ser asumida en y desde la vida real de los creyentes en cuanto constituye una instancia comunitaria dentro de la creatividad histórica-mundana”¹³⁵. Es lo que también se denomina el carácter eclesial de la moral católica, pero entendida desde la necesidad de realizar un discurso racionalmente inteligible y creativo en un contexto creyente y comunitario.

La segunda es la referencia normativa de Jesús, también denominada “Cristonomía”: “la racionalidad crítica del *êthos* real de los creyentes actuando sobre la realidad histórico-mundana solamente puede ser constituido a través del *topos* normativo que es la actuación de Cristo Jesús quien tiene una forma de existencia pancrónica en la vida de los que en Él creen y por Él actúan”¹³⁶. Esto no significa la aceptación de la “enseñanza moral” de Jesús y la validez permanente y universal de sus normas concretas en cuanto revelador de la voluntad del Padre, sino aceptar la carga cristológica que el mundo lleva consigo. “Cristo no es el ‘modelo moral’ de los cristianos; es la plena racionalidad de la estructura ética de los creyentes”¹³⁷. Y la tercera es la referencia normativa de Dios, propiamente la “teonomía”: “la urgencia totalizadora de lo humano que relativiza activamente las realizaciones intramundanas abriéndolas a una esperanza escatológica adelantada como memoria y narración subversiva en la confesión de Cristo Resucitado por los creyentes”¹³⁸. Se trata de una triple referencia integrada en una sola dimensión religiosa que es el momento teónimo proyectado hacia la realidad concreta del mundo. Merece la pena su párrafo conclusivo:

¹³⁵ Ib., 267.

¹³⁶ Ib., 268.

¹³⁷ Ib., 269. Y continúa: “Los cristianos se comprometen éticamente en el mundo porque aceptan el ‘compromiso cristológico’ que el mundo ya tiene; hacen operativa la inteligibilidad cristológica del *êthos* mundano”.

¹³⁸ Ib., 271.

“la dimensión específicamente religiosa y propia de la eticidad cristiana queda asumida críticamente a través de la categoría del *Absoluto que se hace presente en Cristo y que, dentro del contexto histórico-real de la comunidad creyente, cuestiona radicalmente lo humano con una esperanza activamente escatológica*”¹³⁹.

Ambos momentos, autónomo y teónimo, se integran en la unidad del único modelo teológico-moral. Ahora bien, según Marciano Vidal, la normatividad humana es autónoma e incluso anterior a su especificidad cristiana, que debe aceptar la racionalidad ética autónoma para redimensionarla en el marco de las referencias teónomas¹⁴⁰.

6.1.2. La aportación de la ética de la liberación

Marciano Vidal se sitúa, por tanto, en la línea de los autores de la moral autónoma. Ahora bien, a su juicio la autonomía, siendo una categoría irrenunciable ya de la Teología moral actual, es también una categoría que se sigue moviendo con demasiada frecuencia en el marco de la moral Ilustrada y que, por ello, no ha asumido las críticas realizadas a los planteamientos sociohistóricos de la Ilustración. Dicho de otra manera, la ética de la autonomía ha justificado y favorecido una “moral burguesa, ligada a las clases medias ascendentes y acompañante fiel del liberalismo económico, social y político”¹⁴¹, corriendo así el peligro de convertirse en una moral insolidaria y con una visión del sujeto de la razón cerrada:

¹³⁹ Ib., 272.

¹⁴⁰ “el *êthos* cristiano encuentra su racionalidad crítico-constructiva en la ‘presencia operativa del Absoluto en Cristo y en el contexto histórico-real de los creyentes en cuanto redimensiona la normativa intramundana del personalismo de alteridad política’” (ib., 274-275). Cf. también M. VIDAL, “¿Existen verdades morales cristianas reveladas? Afirmaciones desde la reflexión ético-teológica”: *Iglesia Viva* 233 (2008) 95-102.

¹⁴¹ M. VIDAL, “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación...”, 287.

“La autosuficiencia y la insolidaridad de la ‘autonomía’ genera una moral individualista, privatística, falsamente personalista, elitista, idealista, vinculada al poder de la ciencia, de la cultura, de la economía, etc.”¹⁴². El resultado además es un tipo de moral que no es consciente del “reverso” de la historia y que sufre una pérdida de aliento mesiánico.

Ese es el marco, por tanto, en el cual se sitúa la aportación crítica de la ética de la liberación, es decir, aplicar los planteamientos surgidos de la teología de la liberación a la Teología moral y, en concreto, a la ética de la autonomía teónoma¹⁴³, evitando así los riesgos siempre presentes de una autonomía cerrada que derive hacia el individualismo y el solipsismo¹⁴⁴. Así termina Vidal: “*Autonomía y liberación* son dos polos ineludibles del discurso teológico-moral. La autonomía es la estructura de lo humano y el supuesto imprescindible de la ética. La liberación es el horizonte ético-religioso de la existencia cristiana. Las dos categorías encajan dentro de la unidad estructural y funcional de un modelo de moral. Modelo de moral que denominamos como paradigma de *autonomía teónoma en clave de liberación*”¹⁴⁵.

¹⁴² M. VIDAL, *Moral de actitudes I...*, 279 (más detalles en ib., 277-279).

¹⁴³ En concreto, dice Vidal, se nutre de las grandes orientaciones de la teología de la liberación como el significado integral de la salvación cristiana, la dimensión estructural del pecado y la gracia, los pobres como lugar preferencial del discurso teológico, etc. (ib., 275).

¹⁴⁴ Al mismo tiempo señala Vidal también los riesgos y críticas que se le pueden hacer también a las éticas de la liberación. Cf. en este sentido M. VIDAL, “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación...”, 289-295. En realidad la crítica más fuerte se encuentra en la debilidad del estatuto epistemológico.

¹⁴⁵ M. VIDAL, *Moral de actitudes I...*, 284. En otro lugar lo denomina como “*ética de la emancipación solidaria*” (“La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación...”, 295).

6.2. La autonomía en Dietmar Mieth

6.2.1. Autonomía y teonomía: moral autónoma y éticas de la fe

Dietmar Mieth es otro de los autores importantes en el debate de la autonomía moral. La cuestión que se plantea podría formularse del siguiente modo: ¿cómo articular la relevancia ética del evangelio con la afirmación de la autonomía de la moralidad humana? En el fondo reside de nuevo el problema de la especificidad de la moral cristiana en su relación con una moral simplemente humana, la relación entre las éticas de la fe y las éticas de la autonomía. De ahí su postura: “El interés del planteamiento está en que la ética teológica actual desea mantener dos premisas: por un lado, afirma decididamente la relevancia ética del evangelio, excluyendo así que éste sea éticamente neutral; por otro, defiende incondicionalmente la autonomía de la ética, porque le parece el único modelo para mantener la ‘moral autónoma’ o, si se quiere, la ética de la libertad posibilitada por el evangelio. Manteniendo ambas premisas se logra —ésta es mi tesis— que sean compatibles entre sí”¹⁴⁶.

Ciertamente las éticas de la fe o de la revelación no son uniformes, pero sí coinciden en sostener la aportación específica de la moral cristiana en contenidos concretos, aunque sea a niveles muy diferentes¹⁴⁷. En realidad se trata de un modelo en donde la relación entre fe y razón en la moral cristiana no se resuelve de forma satisfactoria, de modo que “aunque son conscientes de las limitaciones de la razón y del peligro de reducir el evangelio a una función

¹⁴⁶ D. MIETH, “¿Autonomía de la ética y neutralidad del evangelio?”: *Concilium* 175 (1982) 198.

¹⁴⁷ Él se refiere fundamentalmente a tres variantes que denomina la posición “dogmático-moral”, la “biblicista” y la “ortopráctica” (ib., 200-201). Más adelante trataremos las éticas de la fe.

reforzadora de las convicciones morales en curso, no existe para ellas ninguna otra salvación de la dependencia de su propia razón que la huida ‘hacia atrás’, refugiándose en la autoridad, o la huida ‘hacia delante’, apelando a la crítica escatológica. Pero ambas soluciones escapan a una comprobación razonable”¹⁴⁸. La consecuencia general es que con frecuencia la ética es considerada más como una cuestión de adhesión a un credo que como el fruto de un conocimiento argumentativo sobre la vida moral cristiana y humana.

Por otro lado, la moral autónoma, surgida de alguna manera también como reacción ante lo anterior y que afirma lo humano como criterio fundamental de la moral cristiana, puede tener algunas objeciones que Mieth sintetiza del siguiente modo: “primero, la dignidad del hombre no puede comprenderse en toda su profundidad sin el mensaje del pecado y la redención; el humanismo moderno defiende, por tanto, una imagen racional y recortada del hombre; segundo, la autonomía del sujeto ha llevado en la época moderna a la ideología de que el hombre puede disponer moralmente de sí mismo sin necesidad de orientación alguna”¹⁴⁹. En realidad se trata de sospechas que a juicio del profesor de Tübingen se deben a malentendidos, dado que no se trata de una concepción autárquica de la autonomía ni de reducirla a la arbitrariedad, en donde uno puede disponer de sí ilimitadamente, sino todo lo contrario. La moral autónoma significa que “la razón humana, como criterio de lo moral, llega con su luz más allá de sus propias fronteras y deja un espacio abierto a la esperanza que brota de la fe”¹⁵⁰. De esta manera la moral autónoma ni exalta el valor supremo de la libertad de elección ni se cierra a los enuncia-

dos procedentes de la fe, sino que los sitúa en niveles diferentes aunque íntimamente relacionados.

6.2.2. *Lo específico cristiano y la autonomía*

Desde esta perspectiva es desde la que Mieth interpreta el sentido de la moral natural en contexto cristiano, intentando evitar los extremos del voluntarismo divino y la moralización de la fe: “el principal sentido teológico de la ‘moral autónoma’ consiste en que, teológicamente, la libertad y la dignidad del hombre son el fundamento último de la ley moral”¹⁵¹. Lo que significa que las normas morales no necesitan la autoridad de los enunciados teológicos para que sean razonables. La pregunta es evidente: ¿qué aporta entonces el cristianismo a la vida moral humana? ¿Cuál es el sentido del Sermón de la montaña y las demás máximas morales de la Escritura?

Pues, según Mieth, existen cinco perspectivas que serían las específicas del *ethos* evangélico, a saber: “1) lo importante no es la exclusividad moral, sino la radical intensidad de las máximas; 2) el que quiera obrar éticamente bien y con rectitud no debe quedarse en la ética, sino que ha de incluir también la cuestión (religiosa) del sentido y la de la esperanza de nuestra existencia; 3) en el *ethos* cristiano no pueden separarse la libertad y el amor, pero se comienza por este último; 4) la radicalidad de las máximas éticas del evangelio tiende a una catarsis de la conciencia, que vislumbra en la ley su salvación; 5) la prescripción minuciosa de una conducta es sustituida por una inspiración radical, que es signo de seguimiento”¹⁵².

¹⁴⁸ Ib., 201.

¹⁴⁹ Ib., 202. Por tanto, se trataría de un modelo sospechoso de agnosticismo y falso liberalismo.

¹⁵⁰ Ib., 203. En otro lugar afirma que, en realidad, la tesis teológica de la moral autónoma se sitúa en continuidad con el principio tomista “secundum rationem agere” [D. ΜΙΕΤΗ, “Teología ed etica / Lo específico cristiano” en: J. P. WILS – D. ΜΙΕΤΗ (eds.), *Concetti fondamentali dell’etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 281].

¹⁵¹ D. ΜΙΕΤΗ, “¿Autonomía de la ética y neutralidad del evangelio?”, 204. Dice él: “Para dar gloria a Dios no es necesario recortar la dignidad del hombre. Entre Dios y la humanidad del hombre no hay oposición”. Un poco más abajo es aún más rotundo: “el *ethos* cristiano es un *ethos* de libertad: las normas son para el hombre, y no el hombre para las normas”.

¹⁵² Ib., 206. La característica, por tanto, de la relación entre la ortopraxis de la fe y

La conclusión es que en la Escritura no se encuentra un sistema ético de normas concretas que el cristiano ha de cumplir, sino lo que él denomina “ortopraxis de la fe”, en donde la autonomía –lo humano– pasa a ser el criterio necesario de la existencia moral cristiana.

6.2.3. Autonomía y liberación

Para Mieth el modelo de la moral autónoma es el punto de partida de la ética cristiana actual, a pesar de las variantes que se puedan dar en sus comprensiones. Por otro lado, el propio Mieth reconoce que el principio de la autonomía moral puede derivar hacia una concepción excesivamente individualista: “los límites de una libertad concreta, su condicionamiento por ‘el pecado del mundo’, por los pecados de las estructuras sociales y por los pecados históricos no parecen ser tenidos suficientemente en cuenta por la idea de autonomía”¹⁵³. Algo que se debe a poner como punto de partida la razón situada en la *experiencia* práctica y a no partir de las *experiencias de contraste*, es decir, a poner el énfasis en una razón instrumental y no en conexión con la praxis de liberación. Dice Mieth: “desde este planteamiento, el carácter individual de lo personal cede su puesto a los elementos de un personalismo dialogal y de una filosofía dialéctica de la historia. El punto de partida no es la autonomía, sino la idea de una libertad solidaria y comunicativa. La misma razón humana se halla sometida al proceso histórico y debe comenzar por ser rescatada a través de un proceso de liberación”¹⁵⁴. Desde aquí se abren nuevas vías para

la autonomía de la ética es su identidad real, en donde la fe presupone la humanidad plena (cf. ib., 209). Cf. también D. ΜΙΕΤΗ, “Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale”, 92-94.

¹⁵³ D. ΜΙΕΤΗ, “Autonomía o liberación: ¿dos modelos de ética cristiana?”, 300.

¹⁵⁴ Ib., 302. En esa línea interpreta él la historia del *ethos* israelita, como una experiencia de contraste de la que nace el *ethos* (cristiano), pero determinada por la fe en la

la fe cristiana, en cuanto que la comprensión de la salvación se interpreta también desde la clave de liberación, como un proceso aún no acabado en camino hacia lo escatológico, en donde la historia es el lugar de decisión a favor de la plena humanización del hombre.

Con ello la autonomía no es entendida de una forma individualista, sino en vinculación con la opción decidida por la solidaridad, por la opción por los pobres, lugar principal de la liberación. La autonomía tiene, por tanto, no sólo una dimensión personal, sino ante todo política, dado que lo individual no puede quedar al margen del ámbito solidario de las actuaciones políticas. Es importante notar, con todo, que no se trata de dos actitudes concretas ante la fe, sino simplemente de dos formas de entender el *ethos*, pero cuya esencial diferencia reside en que ponen el acento en cosas distintas: “el *ethos* de la autonomía es una opción personal por los derechos humanos, que en cuanto tal está dispuesta a colaborar, independientemente de la fe, con todos los hombres de buena voluntad”¹⁵⁵. Ahora bien, su principal interés está en fundamentar la moralidad y en la liberación concreta del hombre. En cambio, “el *ethos* de la liberación es la actitud solidaria de los oprimidos; intenta descubrir los nuevos pasos hacia una liberación concreta y lograr de este modo una transformación progresiva del hombre”¹⁵⁶. En su vinculación quedan integrados lo individual y lo social en el único *ethos* cristiano, pero en el cual la autonomía debe estar al servicio de los intereses de la liberación.

liberación realizada por Dios.

¹⁵⁵ Ib., 305-306.

¹⁵⁶ Ib., 306.

7. Conclusiones a la moral autónoma: autonomía y libertad de elección

Las aportaciones a las que nos hemos referido reflejan los rasgos esenciales de la moral autónoma que hay que tener en cuenta para una adecuada comprensión de la autonomía desde tal perspectiva, a pesar de los matices que otros autores han ido señalando en el transcurso de los años¹⁵⁷. Tal es el caso, por ejemplo, del que fue profesor de la Universidad Gregoriana de Roma Klaus Demmer, para quien a pesar de que la Revelación no nos da una serie de normas operativas en la realización de los bienes, sin embargo la razón sí es iluminada por la fe y genera una opción fundamental y una perspectiva específica hacia esos bienes con implicaciones propias de los creyentes. Por ello “la autonomía de la razón moral está condicionada por esta relación trascendental. El carácter analógico del término ‘autonomía’ no se puede perder de vista: una verdad física es autónoma de una manera y en un grado distinto a una verdad ética. La revelación, a través de sus implicaciones antropológicas, determina y penetra todos los estratos de la realidad humana; no hay razón moral independiente de la fe”¹⁵⁸. Se trata de una observación interesante dado que además de distinguir los diferentes órdenes a los que se refiere la autonomía —y que ya indicamos en algún momento—, subraya también su carácter analógico y la ineludible vinculación de la fe y la moral en la existencia cristiana, algo que para la comprensión de la autonomía resulta de una enorme importancia. Aún así, y a pesar de los matices, no se

¹⁵⁷ Evidentemente cabría mencionar, entre otros muchos, a autores como Enrico Chiavacci, Bruno Schüller o López Azpitarte, éste último ya mencionado. En este sentido, es interesante, en línea general con los autores tratados, la síntesis que realiza Chiavacci de su propia posición en *Teologia morale 2. Complementi di morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, 245-246.

¹⁵⁸ K. DEMMER, “El hombre como fiel administrador de su naturaleza biológica” en: F. ABEL – E. BONE – J. C. HARVEY (eds.), *o.c.*, 229. En esta línea interpreta también la ley natural.

puede obviar el ingente esfuerzo de la moral autónoma por hacer razonable y comunicable la moral cristiana en un mundo cada vez más pluralista, y también por la gran valoración y confianza que ponen en la razón humana y su libertad a la hora de buscar lo mejor para la propia realización a lo largo de la existencia terrena. Por eso merece la pena recoger la convicción general de la moral autónoma tal como la formula el moralista V. Eid: “la tesis de una moral autónoma se refiere precisamente a este carácter creador y responsable de la acción moral. Destaca que los hombres ordenan y realizan su moral en todos los sectores de la existencia, y que tienen la posibilidad y el deber de buscar y determinar el éxito de su vida y convivencia. Así pues, el concepto de libertad indica precisamente que el hombre está referido a sí mismo, tiene una auténtica responsabilidad en su propia realización y un derecho a decidir y actuar sin coacciones extrañas”¹⁵⁹.

Vemos así cómo la moral autónoma pretende evitar que la moral humana caiga presa de la heteronomía al afirmar normas concretas y comportamientos cuya obligatoriedad sea impuesta desde instancias externas al propio sujeto. Pero el problema está en armonizar dicho intento con la fácil tendencia a caer presos del subjetivismo y, con ello, de una moral víctima de los simples deseos humanos individuales. Por ello, continúa diciendo Eid, “el hombre no es autárquico, pero tiene derecho a ser libre de intromisiones heterónomas en los ámbitos en que debe decidir y realizarse con su peculiaridad característica”¹⁶⁰. Con lo cual las preguntas que surgen pueden ser muy variadas: ¿hasta dónde el ser humano es libre para decidir? ¿En dónde se manifiesta lo auténticamente cristiano de la moral humana? ¿Pueden distinguirse en los seres humanos dos dimensiones de la vida moral, por un lado la humana y, por el otro, la cristiana? ¿No afecta el ser cristiano a

¹⁵⁹ V. EID, “El concepto de autonomía y su importancia ético-social”: *Concilium* 192 (1984) 207.

¹⁶⁰ *Ib.*, 208.

la totalidad de la vida humana? ¿A qué dimensión o ámbito concreto se refiere la autonomía?

Aunque tendremos ocasión de volver sobre estas cuestiones, sí es interesante notar en este momento al menos dos de los presupuestos que parecen comunes al conjunto de la moral autónoma y que son relevantes para la comprensión de la autonomía moral.

El primero es la afirmación radical de la fe en la creación, y ello con todas sus consecuencias. Si el ser humano ha sido creado por Dios eso significa no sólo que es distinto de él, sino que es libre con respecto a su creador. O dicho de otra manera: el ser humano, en la creación, ha sido entregado a sí mismo y a su libertad. Y el segundo presupuesto es la confianza en las posibilidades de la razón, es decir, que en cuanto criatura de Dios, creado a su imagen y semejanza, el ser humano es un ser dotado de razón, con la suficiente capacidad creativa para descubrir aquello que mejor se corresponde a lo que Dios espera de él. De esta manera la revelación de Dios en Jesucristo representa el culmen de la moral cristiana, pero no en lo que se refiere a los contenidos concretos o a la realización de la libertad en momentos particulares, sino en cuanto actitud global ante la existencia terrena. La autonomía moral tiene a Dios como referente trascendental de las actuaciones, pero es la razón autónoma en su libertad de actuación categorial la que elige aquello que mejor responde a los deseos humanos de plenitud en los diferentes avatares de la historia, algo que puede ser común con todos los demás seres humanos.

Evidentemente en nuestra opinión tales afirmaciones no suponen una desvinculación de la autonomía moral respecto de la verdad moral humana, tal como enseguida veremos, pero sí comportan en cierto sentido dos peligros difícilmente evitables: por un lado el peligro de escindir al ser humano en dos mundos separados aunque relacionados, el mundo de lo cristiano y el mundo de lo humano. Y, por otro lado, el peligro de reducir la verdad y con ello la moral a una simple consideración de preferencias dependientes

de la historia y las culturas sin un sustrato que las trascienda, con lo cual el peligro del subjetivismo e historicismo acecha con demasiada facilidad. En el fondo sería tanto como realizar en la práctica moral la infinita diferencia entre Creador y criatura además de la consecuente escisión entre esencia y existencia, algo que con frecuencia ya ha sucedido a lo largo del pensamiento moderno.

En este sentido no deja de ser interesante la valoración crítica realizada por E. Molina: “nos parece que se puede concluir que las líneas de pensamiento moral anteriormente expuestas se apoyan en una antropología existencialista en la que el hombre viene considerado como un ser esencialmente histórico, carente de un sustrato objetivo y permanente. Como se ve, tras todo esto hay una fuerte crisis, de orden cultural, de la noción y de la fuerza de la verdad en la vida del hombre. La negación de una verdad objetiva del hombre, reflejo del plan de Dios sobre él –sea porque se niega directamente la existencia de esa verdad, sea porque se considera más o menos imposible su conocimiento– ocasiona la ruptura entre libertad y verdad. Ruptura que propicia una libertad que goza de una autonomía poco menos que absoluta, constituyéndose en creadora de los valores concretos, sin referentes realmente vinculantes”¹⁶¹.

De hecho, y aunque sin duda los matices no deberían obviarse, el peligro tampoco está del todo ausente, y las escisiones señaladas asoman con gran facilidad poniendo en cuestión, a nuestro juicio, el ser mismo de una moral cristiana, si es que desde estas consideraciones puede hablarse de ella. El propio Molina continúa diciendo que esta ruptura ilustrada ocasiona también la ruptura en la consideración del hombre al introducir dos dimensiones casi independientes entre sí, la trascendental y la categorial. Es la ruptura entre fe y moral en la Teología moral, deudora de la ruptura entre verdad y libertad en el ámbito filosófico.

¹⁶¹ E. MOLINA, “La encíclica ‘Veritatis Spondor’...”, 151.

8. Las reacciones a la moral autónoma desde la ética de la fe

A pesar de todo ello, no se puede olvidar que la corriente de la moral autónoma es un intento determinado de reconciliar la ética moderna basada en la autonomía con la Teología moral cristiana. No se trata de una mera aceptación de la categoría de la autonomía procedente de Kant –o de una determinada interpretación de Kant–, cosa que prácticamente todos los autores se encargan de remarcar, sino de reinterpretarla en lo que de positivo pueda tener para la fe y la moral cristiana. En ese sentido se puede decir que las distintas comprensiones de la autonomía son un reflejo también de las distintas maneras de entender las relaciones entre la fe y la moral cristiana con el conjunto de la sociedad moderna¹⁶².

El problema para algunos autores está en convertir esa idea de la autonomía en idea programática del mundo actual, hasta el punto de hacer de ella el motivo de impugnación de toda moral fundada sobre la base de la religión. Tal es la sospecha lanzada por Hilpert, dado que una autonomía desvinculada de su origen y fundamento puede llevar hacia realizaciones que resultan inhumanas al suprimir de la razón los caracteres de universalidad y validez permanente, hasta el punto de que incluso la existencia del prójimo y de uno mismo quedan al arbitrio de la libertad del individuo en el aspecto normativo. Dice él: “una libertad que, en el sentido de la autonomía moderna, aspirara únicamente a la autorrealización del individuo, sin tener en cuenta el bien de la comunidad, conduce a deficiencias en la convivencia humana, ya que es incapaz de deducir del concepto de autonomía un principio a que atenerse en la edificación de la sociedad y en la compensación de

las ineptitudes de los más débiles”¹⁶³. Es más, añade Hilpert que “la razón a la que se refiere la moral teológica autónoma no sólo no coincide sin más con las exigencias cognitivas de la fe, sino que ni siquiera es compaginable con la realidad histórica y social. Existe una pluralidad de pretensiones racionales que se enfrenta con el logro de la universalidad”¹⁶⁴. Por ello, según Hilpert, la Teología moral no debe limitarse a defender sus posiciones tan sólo sobre la base de la razón, sino que debe hacer de alguna forma también verificable su propia fe, lo que no significa entregarse al irracionalismo ni al voluntarismo positivista, sino simplemente buscar la verificación de la fe “con la mirada puesta en la historia que arranca de Jesús y en conexión con la comunidad de quienes viven el espíritu de tal historia”¹⁶⁵.

En el fondo se vislumbra la cuestión que también los autores de la moral autónoma se habían planteado: ¿es posible conciliar la autonomía de la moral con la teonomía sostenida por el cristianismo? ¿Qué aporta lo cristiano a la pretendida autonomía humana de la sociedad actual? ¿Cómo entender la revelación de Dios en Jesucristo con la autonomía de la racionalidad humana? Si los autores de la moral autónoma habían situado la aportación específica del cristianismo en la dimensión trascendente, motivacional o actitudinal de la persona, no es esa la única posibilidad de entenderlo. Es más, diversos autores sostienen que la especificidad llega también hasta contenidos concretos, de forma que la autonomía queda desvirtuada si no se vincula con esa aportación específica del cristianismo tal como aparece en los muchos preceptos presentes en la Escritura y, sobre todo, en el Decálogo. Merece la pena, en este sentido, referirse a algunos de los autores y aportaciones más representativas.

¹⁶² Lo subraya especialmente Hilpert en su artículo ya citado. Es interesante ver las distintas formas de recepción de la autonomía que el autor señala (cf. K. HILPERT, *a.c.*).

¹⁶³ *Ib.*, 188.

¹⁶⁴ *Ib.*, 188.

¹⁶⁵ *Ib.*, 189.

8.1. *La intervención de la Comisión Teológica Internacional en 1974: La moral cristiana y sus normas*

8.1.1. *Una preocupación de Pablo VI: fe, moral y pluralismo*

Ya en la Audiencia General del 26 de julio de 1972 dedicada a la búsqueda de los principios morales para la vida cristiana, Pablo VI se hacía eco del problema de “la relación entre la vida natural, profana, secular y la vida cristiana”¹⁶⁶. Según él existen corrientes de pensamiento y de acción que intentan desconectar la moral de la teología, corrientes para las cuales la moral debe ocuparse tan solo de las relaciones entre los hombres y de la conciencia personal del hombre, pero en donde no es necesario reconocer ningún dogma religioso. En el fondo se encuentra el problema de la relación entre fe y razón, que conlleva también el problema de la relación entre fe y moral. La cuestión que Pablo VI se plantea entonces es la siguiente: “¿existe una moral cristiana?” Y si existe “¿qué es?” Su respuesta es clara: “es una manera de vivir según la fe, a la luz de la verdad y del ejemplo de Cristo que hemos aprendido del Evangelio y de su primera irradiación apostólica, el Nuevo Testamento”.

No mucho después, el 30 de agosto de 1972, se refería de nuevo a la cuestión de la Teología moral afirmando que se notaba la existencia de un fenómeno individual y social notable: “la incertidumbre moral”¹⁶⁷. Se trata de un hecho ideológico motivado por múltiples factores, entre los que destaca la reivindicación de la autonomía personal: “el hombre moderno, con todos sus logros, está impregnado de la duda sobre la norma moral que debe orientar y dirigir su vida, por lo que camina al azar, o llevado por la corriente colectiva, siguiendo la moda del pensamiento y las cos-

tumbres de las que se siente rodeado. Se declara libre, reivindica su propia autonomía para liberarse de ciertos vínculos tradicionales o ambientales [...]”. Es un momento de liberación en el sentido más radical del término, en donde cada quien desea hacer aquello que le parezca. Dicho de otra manera: la característica más notable de la situación posconciliar es la del surgimiento del fenómeno del pluralismo moral, con todas sus riquezas pero también con enormes riesgos para la vida cristiana.

Estas palabras de Pablo VI constituyen un sencillo reflejo de la situación moral posconciliar, en la cual el pluralismo se deja sentir muy claramente no solo en las corrientes secularizadoras de la moral sino también en las comprensiones de la autonomía que reducen el ámbito de la teología o, más exactamente, de la fe, a dimensiones ajenas al propio actuar, al menos en tanto en cuanto éstas tienen que ver con la realización de actos concretos.

8.1.2. *La primera reacción de la CTI: el pluralismo moral y el comentario de Ph. Delhaye*

Ciertamente el fenómeno del pluralismo teológico no es nuevo en la época posconciliar, pero sí tiene unas nuevas dimensiones que se perciben sobre todo en occidente y, más en concreto, en la Teología moral católica surgida tras el CVII y que han focalizado en la problemática concreta de la autonomía. Ese fue el motivo por el cual la CTI tratara también en sus trabajos sobre el pluralismo teológico del año 1972 la parte referente a la Teología moral. De hecho, de las quince tesis aprobadas por la Comisión en pleno del 5 al 11 de octubre de ese mismo año, las tres últimas corresponden a cuestiones morales, redactadas en su forma definitiva y comentadas por el teólogo belga Philippe Delhaye¹⁶⁸. Merece la pena transcribirlas:

¹⁶⁶ *Udienza Generale*, 26 de julio de 1972.

¹⁶⁷ *Udienza Generale*, 30 de agosto de 1972.

¹⁶⁸ En concreto se trata de las tesis 13-15. Están recogidas en CTI, *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976.

“13. El pluralismo en materia de moral aparece ante todo en la aplicación de los principios generales a circunstancias concretas. Y se amplifica al producirse contactos entre culturas que se ignoraban o en el curso de mutaciones rápidas en el seno de la sociedad. Sin embargo, una unidad básica se manifiesta a través de la común estimación de la dignidad humana, la cual implica imperativos para la orientación de la vida. La conciencia de todo hombre expresa un cierto número de exigencias fundamentales (cf. Rom 2, 14), que han sido reconocidas en nuestra época en afirmaciones públicas sobre los derechos esenciales del hombre.

14. La unidad de la moral cristiana se funda sobre principios constantes, contenidos en las Escrituras, iluminados por la Tradición y presentados a cada generación por el Magisterio. Recordemos como principales líneas de fuerza: las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios, que revela el corazón de su Padre, la conformación con su muerte y con su resurrección, la vida según el Espíritu en el seno de su Iglesia, en la fe, la esperanza y la caridad, a fin de renovarnos según la imagen de Dios.

15. La necesaria unidad de la fe y de la comunión no impiden una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de abordar el misterio de Cristo y de vivirlo. La libertad del cristiano (cf. Gal 5, 1.13), lejos de implicar un pluralismo sin límites, exige un esfuerzo hacia la verdad objetiva total, no menos que la paciencia para con la humana debilidad (cf. Rom 14; 15; 1 Cor 8).

El respeto de la autonomía de los valores humanos y de las responsabilidades legítimas en este campo implica la posibilidad de una diversidad de análisis y de opciones temporales en los cristianos. Esta diversidad puede ser asumida en una misma obediencia a la fe y en la caridad (cf. GS 43)¹⁶⁹.

Delhaye, en su comentario posterior, decía que hay que tener en cuenta los diferentes niveles del compromiso moral, de forma que no todas las leyes se sitúan en un mismo plano. Ahora bien, él

¹⁶⁹ Ib., 13-14.

mismo sostenía que tal reconocimiento no significa que no existan obligaciones precisas y con un valor permanente que superan la diversidad y la pluralidad de valores. Tal unidad reside en lo que denomina –tomando la expresión de Pablo VI– “moral de la fe”, que “implica una exigencia de unidad en la ‘vida en Cristo’¹⁷⁰. Ello no significa que no tengan que existir perspectivas y sensibilidades diferentes, como de hecho ha sucedido a lo largo de la historia de la Teología moral, pero teniendo en cuenta que “la diversidad de morales trascendentales tiene unos límites, por debajo de los cuales no puede descender, si se pretende verdaderamente mantenerse en las perspectivas de la moral cristiana y –digámoslo así– ante ciertas aberraciones, actuales y pasadas, en el campo de la moral propiamente dicha”¹⁷¹.

La cuestión se vuelve aún más problemática cuando desde el plano trascendental se pretende hacer el tránsito al nivel categorial y concreto en el que hay que precisar las obligaciones o deberes a realizar. En este sentido también los autores y corrientes de pensamiento buscaron caminos distintos: “La escuela tomista ha preferido clasificar preceptos y pecados según el orden de las virtudes teologales y morales. Franciscanos y jesuitas, por el contrario, potencian el decálogo. Una tradición alemana, por su lado, ha repartido las actitudes morales en deberes para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres”¹⁷². Otros autores recurren al derecho natural, algo que también ha entrado en la misma Teología moral¹⁷³. Lo cierto es que, con frecuencia, partiendo de perspectivas distintas se llega a conclusiones similares en lo que a la moral categorial se refiere, hasta el punto de que

¹⁷⁰ Ib., 78.

¹⁷¹ Ib., 79. De ahí su rechazo del “pluralismo moral radical” y su defensa del “pluralismo moderado si nos mantenemos en el marco de las grandes inspiraciones de la moral cristiana y humana” (ib., 91).

¹⁷² Ib., 80.

¹⁷³ Delhaye recuerda especialmente la importancia de Grocio y de la RN de León XIII. Cf. ib., 80 (y nota 24).

algunos autores llegan a poner en duda, a juicio de Delhaye, la especificidad del *ethos* cristiano en este campo¹⁷⁴.

Por último, el pluralismo se vuelve todavía más complejo a la hora de valorar la aplicación de normas categoriales a situaciones concretas, es decir, a la realización de los actos particulares, en donde últimamente se ha revalorizado enormemente la moralidad privada. En estos casos –dice Delhaye– “se hablará de aprehensión individual de los valores, se apelará a la responsabilidad personal, se disminuirá el número de leyes positivas, se las atenuará, se será sensible al carácter único de la situación en la que el hombre se encuentra en el momento de actuar”¹⁷⁵. En este sentido adquiere una importancia fundamental el situacionismo, en el cual el carácter único de cada situación permite también la más amplia disparidad de soluciones posibles, con lo que cada cual se inventa su respuesta a los acontecimientos¹⁷⁶.

Lógicamente, el reconocimiento del pluralismo moral y de su diversidad histórica, cultural y personal, no significa según Delhaye que no existan valores objetivos en un plano humano y cristiano. Antes bien, al contrario: “la axiología personalista cristiana en modo alguno pretende aceptar la tesis nietzscheana de una creación absoluta de los valores por el subconsciente colectivo de una clase social, y sostiene que los valores son objetivos, ‘trascendentales’, en el sentido de que sobrepasan al hombre y a la sociedad, o, si se

¹⁷⁴ Tal es el caso de Josef Fuchs, cuya única diferencia está en los influjos que recibe, la intencionalidad, pero para el que el *ethos* final “será un *ethos* fundamentalmente del *humanum christianum*” (ib., 82).

¹⁷⁵ Ib., 85. Es interesante en este sentido la referencia que hace Delhaye a los elementos tradicionales del juicio moral (cf. ib. 85, nota 34).

¹⁷⁶ Delhaye analiza el situacionismo desde la presentación llevada a cabo por Schillebeeckx: “Lo que de nuevo tiene la moral de situación –hace notar el P. Schillebeeckx– es que, para ella, la norma objetiva de la conciencia no es una forma abstracta, válida para todos, sino una norma concreta; una situación particular en la que cada fiel se compromete de una forma única; forma que para la persona interesada representa la norma objetiva según la cual debe regular su conducta y la revelación de la voluntad de Dios a su respecto” (ib., 85-86). Asimismo se refiere a las distintas formas que adquiere en Sartre, Heidegger, Thielicke y Fletcher.

quiere, también, ‘objetivos’. Pero, por otra parte, es más sensible que en otro tiempo a las condiciones personales del conocimiento de los valores; en cierto sentido, y conforme al vocabulario corriente en la escuela, son ‘inmanentes’”¹⁷⁷. Se trata de algo que viene a ser una consecuencia de la idea de la creación, desde la cual los valores morales son bienes que participan, a su modo, del Bien supremo, en donde tienen su fuente y su sentido último.

En definitiva, para la CTI el pluralismo en materia moral no significa una puerta abierta al libre arbitrio o al subjetivismo¹⁷⁸, sino su legitimidad siempre y cuando se reconozca la unidad en ciertos puntos de partida esenciales, que para la Comisión Teológica derivan de las fuentes fundamentales de la moral cristiana, distanciándose así de una moral puramente filosófica o sociológica¹⁷⁹. De este modo el carácter propio de la Teología moral no proviene ni del rechazo de los valores humanos ni de la supresión de la moral natural, sino de la aportación específica de la fe a través de la cual la autonomía queda fortalecida. Esta es la conclusión de Delhaye: “es, pues, indicado buscar en la Escritura y en la tradición, puestas de relieve por el magisterio, las normas esenciales de la praxis humana, que, como decíamos antes, asegura a un tiempo la unidad de la moral en el marco de un sano pluralismo”¹⁸⁰. De esta manera el reconocimiento de la obediencia a los mandamientos no proviene de un mandato exterior sino de la conciencia iluminada por la fe, de una vida según el espíritu.

¹⁷⁷ Ib., 86.

¹⁷⁸ En su análisis de la moral paulina afirma Delhaye que “la libertad cristiana no puede confundirse con el subjetivismo, que permite a cada cual seguir sus propias opiniones y sus intereses bajo pretextos aparentemente nobles” (ib., 95).

¹⁷⁹ Afirma Delhaye que la CTI “no pretendió hacer una completa exposición ni sobre la especificidad de la moral cristiana ni sobre sus métodos y sus fuentes, ni tampoco su contenido” (ib., 92), pero al mismo tiempo se refiere al discurso ya mencionado de Pablo VI sobre el carácter propio de la Teología moral y a las afirmaciones del número 9 de la *DV*.

¹⁸⁰ Ib., 96. Cf. también ib., 100-104 para ver su comentario de la relación con los derechos naturales.

8.1.3. *El documento de 1974: La moral cristiana y sus normas o Los principios de la moral cristiana*

Ciertamente el documento sobre *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* de 1972 no está centrado en problemas de Teología moral, aunque le reserva una parte bastante considerable en el conjunto de las quince tesis aprobadas. Ello es una muestra de que en realidad la moral era una temática que sí preocupaba tanto a Pablo VI como a la propia CTI. De hecho ya desde el año 1969 la Subcomisión de Moral comenzó sus trabajos sobre *Las fuentes del conocimiento moral cristiano* y se venía pensando ya en la posibilidad de dedicar uno de los documentos a cuestiones específicas de la fundamentación de la moral, aunque el desacuerdo en los temas y la gran complejidad de los problemas hicieron que hubiera que esperar hasta el año 1974 para que la Comisión aprobara *in forma generica tantum* dos de los textos más significativos de todos los trabajos sobre la moral, uno de Hans Urs von Balthasar y el otro de Heinz Schürmann¹⁸¹. Dicha sesión, inicialmente dedicada a *Las fuentes del conocimiento moral*, terminaría por concretarse en el análisis de *La moral cristiana y sus normas*, posteriormente más conocida como *Los principios de la moral cristiana*.

Esta decisión de tratar los principios de la moral tampoco ha sido casual. De hecho, en la misma alocución de Pablo VI a la CTI el 16 de diciembre de 1974 se refería a la puesta en duda de la moral cristiana así como de sus mismos principios, con la consecuente pérdida de confianza en la moral natural, el Magisterio y

¹⁸¹ Una gran parte de los trabajos previos de los peritos y expertos fueron publicados en *Studia Moralia* 12 (1974). Los textos de Balthasar y Schürmann aprobados por la Comisión se encuentran en CTI, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC (ed. preparada por C. Pozo), Madrid 2000 (87-102 y 108-116). El texto de Schürmann sería más desarrollado en una publicación posterior recogida en J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR – H. SCHÜRMAN, *Principios de moral cristiana. Compendio*, Edicep, Valencia 2005 (la versión original es de 1979, aunque no añade cambios significativos a la versión primitiva).

la Revelación, abriendo así el camino a la entrada del pragmatismo y el relativismo. En todo ello ha influido notablemente, a juicio de Pablo VI, el secularismo, la pseudo-liberación del laicismo, el reclamo del derecho a la libertad indiscriminada ajena al deber y la obligación y, sobre todo, a algo que verdaderamente es lo que está en la raíz de la nueva situación: “Nós pensamos que una de las causas, y acaso la principal, de esta degeneración de la mentalidad del hombre moderno se debe a la separación radical, más bien que la distinción, de la doctrina y de la práctica moral, de la religión, negando a ésta toda razón de ser y privando a la primera de sus fundamentos ontológicos y de sus finalidades supremas”¹⁸². De ahí que el recurso a las fuentes de la revelación sea de nuevo una tarea urgente para la Teología moral, dado que la revelación no contiene tan sólo “verdades que hay que creer, sino también actitud de vida y contemplación del fin, es decir, verdades según las cuales hay que vivir: ‘fe que hay que creer y que hay que aplicar a las costumbres’, para usar palabras de los Padres del Concilio”¹⁸³. Este fue el intento realizado por la CTI, de la que merece la pena ver las aportaciones más relevantes de los dos textos aprobados.

8.1.3.1. *Las Nueve Tesis de H. U. von Balthasar*

Balthasar parte de lo que en realidad resulta una obviedad: “El cristiano que vive de la fe debe fundar su conducta moral sobre su fe”¹⁸⁴, es decir, el cristiano es aquel que determina sus opciones de vida a partir de la fe en la Revelación de Dios en Jesucristo. Esto no significa que la moral deba ser ni descendente ni ahistórica, sino simplemente la manera de “considerar la moral en su brotar primero, que es el misterio de Cristo, dentro de la historia de la

¹⁸² PABLO VI, “Alocución a la CTI (16 de diciembre de 1974)” en: CTI, *o.c.*, 620.

¹⁸³ *Ib.*, 622-623.

¹⁸⁴ *Ib.*, 87.

salvación y de la historia humana”¹⁸⁵. De esta afirmación primera se derivan las nueve tesis formuladas por Balthasar.

1º: Cristo como norma concreta: “Una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo. Él, como Hijo del Padre, realizó en el mundo toda la voluntad de Dios (todo lo que es debido) y lo hizo ‘por nosotros’. Así nosotros recibimos de él, que es la norma concreta y plena de toda actividad moral, la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de hijos libres del Padre”¹⁸⁶. Cristo no es, por tanto, tan sólo la norma formal universal válida para todos, sino el “imperativo categórico concreto”¹⁸⁷, una norma concreta y personal, que por su Pasión y el don de su vida nos hace interiormente capaces de cumplir con él la voluntad del Padre. Por ello “el imperativo cristiano se sitúa más allá de la problemática entre la autonomía y la heteronomía”¹⁸⁸. El Hijo de Dios es “otro” [...] con respecto al Padre, pero no “otra cosa” [...], es “uno que, en cuanto Dios, responde a su Padre de manera autónoma (su persona coincide con su procesión y, por lo tanto, con su misión)”¹⁸⁹. Pero, en cuanto hombre, tiene como presupuesto de su existencia “el querer divino o su propio consentimiento a él”¹⁹⁰. Si bien las directrices a veces aparecen como opresoras, en realidad tienen el sentido de sacar al creyente de las ataduras del pecado para llevarlo a la verdadera libertad e identidad como hijo de Dios.

2º: La universalidad de la norma concreta: “La norma que está constituida por la existencia concreta de Cristo, es personal y al mismo tiempo universal, porque en Él el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, insuperable y concreta. Dicha norma se extiende a toda la diversidad de las personas y de sus situaciones morales, así como reúne en la persona de Cristo a

todos los hombres con su unicidad y su libertad. En la libertad del Espíritu Santo, ella reina sobre todos para introducirlos en el Reino del Padre”¹⁹¹. En Cristo queda abolida toda diferencia entre las personas, dado que todos reciben la misma libertad de hijos de Dios. En él se asumen todos los sistemas éticos de manera que el actuar cristiano es responsable ante Él, “que nos presenta el prototipo de la perfecta obediencia a Dios Padre”¹⁹². No existe dualidad entre lo antiguo y lo nuevo, sino que él es la síntesis y la personificación del encuentro.

3º: El sentido de la “Regla de oro”: “En la boca de Cristo y en el contexto del Sermón de la Montaña, la ‘Regla de Oro’ (Mt 7, 12; Lc 6, 31) no puede ser considerada como el resumen de la Ley y de los profetas sino porque funda sobre el don de Dios (que es Cristo) lo que los miembros de Cristo pueden esperar unos de otros y dar mutuamente unos a otros. Ella sobrepasa, pues, la simple fraternidad humana para englobar el flujo interpersonal de la vida divina”¹⁹³. La novedad, por tanto, de la regla de oro está en la necesidad del diálogo entre Dios y la humanidad, que otorga a la moral un sentido nuevo y en donde la ley ya no es imposición, sino que brota del mismo corazón humano, en donde se hace presente el espíritu de Dios.

4º: El pecado: “Allí donde el amor de Dios ha ‘llegado hasta el extremo’, la falta humana se presenta como pecado. La disposición que ella representa, aparece como proveniente de un espíritu abiertamente opuesto a Dios”¹⁹⁴. Dado que la moral es la realización de la norma concreta que es Cristo, toda falta moral se refiere también siempre

¹⁸⁵ Ib., 88.¹⁸⁶ Ib., 88.¹⁸⁷ Ib., 88.¹⁸⁸ Ib., 89.¹⁸⁹ Ib., 89.¹⁹⁰ Ib., 89 (cf. también la nota 8).¹⁹¹ Ib., 90.¹⁹² Ib., 90. Dice él en el mismo lugar: “El mandamiento ‘nuevo’ del Señor (Jn 13, 34), que en su realización cristológica sobrepasa el mandamiento primordial de la Antigua Alianza (Dt 6, 4-5), es más que la suma de todos los mandamientos particulares del Decálogo y más que todas sus aplicaciones. La síntesis de la totalidad del querer del Padre, realizado en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable. Esa síntesis es, pues, *a priori* universalmente normativa”.¹⁹³ Ib., 91.¹⁹⁴ Ib., 92.

a él, es pecado, con todas las consecuencias escatológicas que ello supone¹⁹⁵.

5º: La Promesa (Abrahán): “*El sujeto moral (Abrahán) está constituido por la llamada de Dios y por la obediencia a esta llamada (Heb 11, 8).*”

1. Después de este acto de obediencia, el sentido de la llamada se revela como una promesa ilimitada y universal (‘todos los pueblos’), pero recapitulada en singular *semini tuo* (Gál 3, 16). El nombre dado al que obedeció, es el nombre de su misión (Gén 17, 1-8). Puesto que la promesa y su cumplimiento proceden de Dios, Abrahán se ve dotado de una fecundidad sobrenatural.

2. La obediencia es fe en Dios y por eso es una respuesta valedera (Gén 15, 6), que no solamente alcanza al espíritu, sino también a la carne (Gén 17, 13). Abrahán debe, pues, llegar hasta la restitución del fruto que le fue acordado por gracia (Gén 22).

3. Abrahán se sitúa dentro de una obediencia que, volviendo su mirada hacia las estrellas inaccesibles, está en espera de una promesa¹⁹⁶. Todas las leyes bíblicas dependen de la acción de Dios directa o a través de mediadores en relación con Él. Por tanto, la ética bíblica se funda en la llamada de Dios y la respuesta de fe del hombre, como es el caso de Abrahán, cuya existencia es entendida como una adhesión a Dios en la fe, en actitud de espera por el cumplimiento de la promesa.

6º: La Ley: “*El don de la Ley en el Sinaí sobrepasa la promesa hecha a Abrahán en cuanto revela en forma explícita, aunque sea a título provisional, desde lo alto, la disposición íntima de Dios y su intención de profundizar la respuesta a la Alianza: ‘Yo soy santo; por lo tanto, también vosotros debéis ser santos’. Este ‘debéis’ encuentra su fundamento en el ser íntimo de Dios mismo y se dirige a la disposi-*

ción interior del hombre. Que sea posible responder a esta exigencia es algo que descansa sobre la veracidad absoluta de Dios, que propone su Alianza (Rom 7, 12). Sin embargo a esta veracidad de Dios no corresponde aún, por parte del hombre, una veracidad igualmente absoluta; ésta no se encuentra sino en la promesa a Abrahán, que se articula de nuevo y en forma más explícita en las promesas proféticas”¹⁹⁷. La ley aparece como la determinación de la actitud de espera de la fe; responde a las estructuras naturales del ser humano, pero su motivo último está en la revelación de la santidad de Dios. En realidad la ley refleja el ofrecimiento a vivir en conformidad a la proximidad concedida por la Alianza que encuentra su perfección en Cristo. Ahora bien, la ley no se puede convertir en un absoluto abstracto que usurpe el lugar de Dios¹⁹⁸, ni tampoco diluirla hasta el punto de convertirla en algo extraño e impuesto¹⁹⁹, sino que debe ser reconciliada con la libertad de la persona que vive de la fe en la realización de la promesa en Cristo.

7º: La conciencia: “1. *El hombre, considerado fuera del espacio bíblico, despierta a la conciencia teórico-práctica de sí gracias a una llamada libre y amante de su prójimo. Respondiendo a ella, reúne en el cogito-sum dos hechos inseparables. El Ser simplemente, bajo su aspecto de verdad y de bondad, se le revela y le permite un libre acceso hacia sus profundidades. Percibe también el carácter de comunión interhumana, de la cual su libertad lleva el sello.*

2. *El hombre está marcado por una orientación ([...], conciencia*

¹⁹⁷ Ib., 95.

¹⁹⁸ En este sentido se refiere Balthasar a la ética neokantiana, la estructuralista y la fenomenológica: “Todos estos sistemas tienden a hacer del hombre, a fin de cuentas, su propio legislador, ya que él es el sujeto idealmente autónomo que se limita a sí mismo a fin de poder realizarse. La preparación de estos sistemas se encontraba ya en el formalismo ético de Kant” (ib., 96).

¹⁹⁹ Dice él: “Siendo la Ley una cosa impuesta desde fuera y que declara la culpabilidad en el corazón del hombre (Kafka), no puede ser ya la emanación de un Dios fiel y misericordioso, sino sólo la de un demiurgo tiránico (de ahí la alianza de Ernst Bloch con la gnosis; cf. el ‘super-yo’ de Freud). Por eso se cree preciso sobrepasar la Ley así concebida, como una ilusión del pasado, en virtud de una esperanza orientada hacia el futuro que el hombre saca de su propia autonomía” (ib., 97).

¹⁹⁵ Así lo expresa Balthasar: “La presencia del amor absoluto en el mundo da al ‘no’ culpable del hombre la dimensión de un ‘no’ demoníaco más negativo de los que el hombre tiene conciencia y que lo arrastra al abismo de lo anticristiano” (ib., 93).

¹⁹⁶ Ib., 94.

primordial) incondicionada (necessitate naturalis inclinationis) hacia el bien transcendental. Aun en las partes sensibles de su ser, todas ellas dominadas y penetradas por el espíritu, existen inclinaciones hacia este bien.

Ni el hecho de que la iluminación primordial se nuble, ni el atractivo de los bienes que solicitan inmediatamente al hombre, ni, en fin, el oscurecimiento por el pecado de la gratuidad del Bien, pueden poner trabas a la orientación del hombre hacia su luz. Así puede decir San Pablo: los paganos mismos son juzgados ‘por Jesucristo según mi Evangelio’ (Rom 2, 16). Las formulaciones abstractas en términos de ‘ley natural’ orientan al hombre hacia el bien –por ejemplo, la fórmula de la comunión interhumana como ‘imperativo categórico’–, pero son de un orden derivado y llevan el carácter de simple recuerdo”²⁰⁰. Cuando el hombre, en el diálogo con el otro, experimenta su identidad como sí mismo y como realidad total, lo hace también como identidad no absoluta sino recibida, como “apertura transcendental”, a través de la cual descubre tres cosas: 1) “el ‘ser entregado’ de la identidad absoluta entre Espíritu y Ser, y así la posesión absoluta de sí en plenitud y libertad”²⁰¹; 2) “la exigencia de responder libremente al don absoluto”²⁰²; y 3) la experiencia de que también el prójimo es un ser que ha sido despertado y, por tanto, “la unidad trascendental primordial de los dos atractivos”²⁰³. De igual modo que existe unidad entre la disposición de sí (libertad) y la participación concedida (gracia), también la identidad despertada y derivada o la libertad e inclinación hacia el bien son inseparables. Se trata de una inclinación que penetra al ser humano en su totalidad, y de ahí que “la obra propiamente moral que incumbe al hombre es la moralización integral de todo su ser espiritual-corporal [...]; el

²⁰⁰ Ib., 98.

²⁰¹ Ib., 98: “esta posesión absoluta de sí da una participación a ella misma (y a este absoluto ‘le llamamos Dios, qui interius docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit’).”

²⁰² Ib., 98.

²⁰³ Ib., 98.

resultado se denomina virtud”²⁰⁴. Todo ser humano lleva impresa la apertura primordial al Bien, de la cual la norma viene a ser como un recuerdo manifestado como “ley natural”, cuya misión es hacer ver el carácter viviente del Bien y del don que él hace de sí mismo. En realidad, a juicio de Balthasar, esto es lo que intenta también el imperativo categórico kantiano, mostrar la disposición hacia el bien absoluto por encima de las inclinaciones naturales.

8º: Orden prebíblico de la naturaleza: “*Cuando falta la autorrevelación del Dios libre y personal, el hombre busca su orientación para el ordenamiento moral de su vida en el orden del cosmos que lo rodea. Como el hombre debe su existencia a un conjunto de leyes cósmicas, se comprende fácilmente que para él el campo del Origen o de lo divino se confunde con aquel de la Naturaleza. Semejante ética teocosmológica se desmorona cuando el hecho bíblico toma una resonancia histórica*”²⁰⁵. La ética prebíblica fundada en la *physis* busca un orden humano análogo de los seres naturales, de forma que en la medida en que manifiesta un valor absoluto abre ciertas posibilidades para una acción moral ordenada, no permitiendo que la libertad de decisión se expanda plenamente; en el conocimiento de las leyes del universo aparecen también los valores más deseables. Ahora bien, con el hecho bíblico el hombre es dotado por Dios con una libertad que ya no puede tomar sus modos de acción de la naturaleza infrahumana. Es una libertad deudora del Dios de la gracia y que, por tanto, en ella tiene su fundamento²⁰⁶.

9º: Ética antropológica poscristiana: “*Una ética poscristiana, pero no cristiana, no puede buscar fundamentos sino en la relación dialogante de las libertades humanas (Yo-Tú, Yo-Nosotros). En este caso, la acción de gracias dirigida a Dios, en la que nos reconocemos deudores de nuestro ser mismo, no es ya la opción fundamental y permanente de*

²⁰⁴ Ib., 99.

²⁰⁵ Ib., 100.

²⁰⁶ Balthasar reconoce asimismo que “si esta libertad no quiere reconocerse deudora del Dios de la gracia, necesariamente va a buscar su fundamento en sí misma y a comprender la acción moral como una autolegislación” (ib., 101).

la persona libre. El reconocimiento mutuo entre las diferentes personas no es entonces más que secundario, un acto de valor relativo. Los límites que se imponen mutuamente los sujetos dotados de una libertad de suyo ilimitada, aparecerán como un apremio impuesto desde fuera. La síntesis entre la realización del individuo y la de la sociedad permanece irrealizable²⁰⁷. Cuando de la naturaleza se extrae lo característico cristiano, permanece la reciprocidad de libertades, que tan sólo se despiertan a sí mismas por la llamada que otro les dirige, pero “la libertad interpelada no puede reconocerse simplemente deudora de sí misma a otra también humana so pena de ser, en último análisis, heterónoma”²⁰⁸. De esta manera lo que se hace es excluir la llamada de Dios, que es el fundamento de las dos libertades. Tan sólo Dios es el fundamento de la fraternidad humana y el que hace posible el vínculo entre la realización personal y la integración social de los individuos; en Él se resuelve, por tanto, la aporía de la fraternidad y de la muerte, en donde la ética intramundana encuentra su fundamento más firme: “Frente a la carencia de sentido que caracteriza a la muerte y, al mismo tiempo, a la vida que se escurre hacia la muerte, el hombre puede, pues, rehusar toda adhesión a leyes éticas. Los valores de la realización personal y de integración social se reúnen solamente en la resurrección de Cristo, prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y, por ella, del mundo. Así, sin aniquilar al mundo, Dios puede ser “Todo en todas las cosas”²⁰⁹.

En definitiva, se puede decir que tras las nueve tesis de Balthasar se encuentra la convicción del necesario cristocentrismo humano, de que Cristo es el fundamento siempre actual de la moral cristiana y de que el conflicto entre la autonomía y la heteronomía se resuelve sencillamente en el hecho de ser hijos en el

Hijo²¹⁰. La moral es así la realización completa de lo humano bajo la norma universal y concreta de Cristo.

8.1.3.2. Las Cuatro tesis de H. Schürmann

El trabajo de Schürmann aprobado por la CTI trata de la repercusión de las normas morales cristianas primitivas para el mundo de hoy, es decir, analiza si las reglas de vida que aparecen en la Escritura son comprensibles tan sólo en el contexto en el cual fueron formuladas o si además trascienden la historia y exigen alguna actitud o comportamiento permanente también hoy en día. Dicho de otra manera: ¿la Escritura –en concreto el Nuevo Testamento– aporta alguna norma concreta o tan sólo modelos generales de conducta?²¹¹

Lo primero que afirma Schürmann es que para los autores neotestamentarios “la conducta y la palabra de Jesús valen como criterio normativo de juicio y como norma moral suprema, en calidad de ‘ley de Cristo’ [...] (Gál 6, 2; cf. 1Cor 9, 21) ‘inscrita en los corazones de los fieles’ (cf. Heb 10, 16)”²¹². Sus directrices tienen un valor decisivo en el contexto de la imitación del ejemplo del Jesús terrestre y aún más del Hijo de Dios preexistente. Desde este punto de partida establece Schürmann las cuatro tesis que señalamos a continuación.

1º: “La conducta de Jesús es el ejemplo y el criterio de un amor que sirve y se da”²¹³. La muestra más destacada de ello es la kénosis [...]

²¹⁰ Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997, 117-122.

²¹¹ Schürmann aclara que, en realidad, analiza de modo particular el *Corpus paulinum*, dado que es en él en donde esta problemática se refleja de un modo particular, aun sabiendo la diversidad de los escritos neotestamentarios que, sin embargo, convergen singularmente en el dominio de la moral (ib., 109). Tal reducción se debe también a la proximidad de estos escritos con la palabra y el comportamiento de Jesús.

²¹² Ib., 110.

²¹³ Ib., 110.

²⁰⁷ Ib., 101.

²⁰⁸ Ib., 101.

²⁰⁹ Ib., 102.

de Jesús, expresada de diversas maneras en los escritos del Nuevo Testamento, pero caracterizada por el amor que sirve y se entrega. De ahí que diga Schürmann que “el conjunto del comportamiento moral de los fieles se resume fundamentalmente en la aceptación e imitación de este amor divino; es, por tanto, vida con Cristo y en Cristo”²¹⁴. Esta *Sequela Iesu* y su imitación es la que determina la actitud moral de los creyentes.

2º: “*La palabra de Jesús es norma moral última*”²¹⁵. Se trata de una palabra que hay que interpretar a la luz de su persona. En este sentido hay que tener en cuenta que las palabras de Jesús no se presentan como leyes, sino como modelos de conducta que deben ser consideradas como paradigmas. Esto significa que si bien las palabras del Señor tienen una fuerza obligatoria definitiva y permanente, en ciertas situaciones se puede aconsejar que se observen siguiendo su intención profunda, pero no de manera legalista. Hay que tener presente que el carácter obligatorio de ciertas directrices en el Nuevo Testamento se debe al contexto de la cercanía con el Señor resucitado.

3º: “*Ciertos juicios de valor y ciertas directrices son permanentes debido a sus fundamentos teológicos y escatológicos*”²¹⁶. Esto quiere decir que lo más importante en materia moral de los escritos neotestamentarios se refiere a las directrices que exigen el abandono total a Cristo y una conducta conforme a la realidad actual escatológica, con lo cual la obligación permanente se refiere a esas directrices que están fundadas en dicha realidad. La exigencia está, sobre todo, en imperativos formales derivados del advenimiento de la salvación y de la proximidad del Reino.

4º: “*Los juicios de valor y las directrices particulares implican obligaciones diversas*”²¹⁷. Ciertamente también en el Nuevo Testamento

aparecen numerosas directrices sobre aspectos particulares que tienen una fuerza obligatoria permanente. La norma más característica es el “mandamiento del amor”, en el que se cumple la ley del Antiguo Testamento. “Sin embargo –dice Schürmann–, cuando el mandamiento del amor se ‘encarna’ en directrices concretas particulares habrá que verificar si, y de qué manera, juicios condicionados por la época o circunstancias históricas particulares matizan la exigencia fundamental hasta el punto que se podría exigir de ella, en circunstancias diferentes, sólo una aplicación analógica, aproximada, adaptada o intencional”²¹⁸. En la misma línea cabe interpretar también las demás normas, en especial los catálogos de vicios y virtudes o incluso las tablas domésticas junto a otras normas de conducta concretas²¹⁹, sin ignorar el hecho de que muchas de ellas están condicionadas por la época²²⁰. Lo más importante de las exigencias del Nuevo Testamento está en el horizonte teológico–escatológico en el cual se sitúa, y de ahí la gran importancia de la hermenéutica para precisar qué dicen los juicios de valor y las directrices neotestamentarias en todo momento de la historia: “Si esta hermenéutica toma en serio el alcance moral de la Escritura, no puede actuar ni de una manera simplemente ‘biblicista’ ni según una perspectiva puramente racionalista, al establecer los caracteres morales de los actos. Sólo obtendrá resultados positivos dentro de un espíritu de ‘encuentro’, es decir, en la confrontación siempre renovada de los conocimientos críticos de hoy con los datos morales de la Escritura”²²¹. Se trata de

²¹⁸ Ib., 113-114.

²¹⁹ Dice Schürmann que en cuanto a éstas “se establecerá su carácter obligatorio, considerando de qué manera están motivadas por exigencias fundamentales teológico–escatológicas o de alcance moral universalmente obligatorio, o qué *Sitz im Leben* tienen en las comunidades” (ib., 114).

²²⁰ Es muy claro el ejemplo que pone: “Si, por ejemplo, los escritores del Nuevo Testamento consideran a la mujer en su subordinación al hombre (cf. 1Cor 11, 2-16; 14, 33-36ss) –lo que es comprensible para la época–, nos parece, sin embargo, que sobre esta cuestión el Espíritu Santo ha llevado a la cristiandad contemporánea, junto con el mundo moderno, a una mejor inteligencia de las exigencias morales del mundo de las personas” (ib., 115).

²²¹ Ib., 116.

²¹⁴ Ib., 111.

²¹⁵ Ib., 111.

²¹⁶ Ib., 112.

²¹⁷ Ib., 113.

caer en la cuenta de que Cristo nos llama y obliga siempre, y de que es deber del cristiano realizar el discernimiento oportuno para responderle adecuadamente.

8.1.4. *Un añadido: la aportación de Joseph Ratzinger*

Joseph Ratzinger pertenecía a la CTI cuando se aprobaron los documentos de Balthasar y Schürmann, aunque ni formaba parte de la Subcomisión de Moral ni tampoco presentó documento alguno sobre la temática a tratar. Sin embargo, su relevancia dentro de la propia Comisión es indiscutible, así como su papel dentro de la teología católica de las últimas décadas. Por ello es significativo también un texto suyo aparecido en *L'Osservatore Romano* en 1979 y publicado posteriormente en una obra conjunta al lado de los trabajos de Balthasar y Schürmann, lo cual es una muestra de su complementariedad²²². Por ello merece la pena referirse a su aportación específica.

El diagnóstico de Ratzinger se centra en la crisis de fe reflejada en la crisis de la conciencia acerca de los valores básicos de la vida, que afecta de algún modo incluso a la manera de concebir el cristianismo mismo y al papel del Magisterio en el ámbito de la moral humana. Dice él: “Frente a la corriente de pensamiento, que quisiera definir y realizar el cristianismo como ortodoxia, está en el otro extremo (y naturalmente incidiendo inevitablemente ahí) una postura contraria, que dice que no se da una moral específicamente cristiana; el cristianismo tiene que sacar más bien sus normas de comportamiento de los conocimientos antropológicos de su tiempo. La fe no ofrece ninguna fuente de normas morales

consistentes, sino que en este punto encamina estrictamente hacia la razón, y todo lo que no puede ser descubierto desde ella, tampoco se puede deducir desde la fe”²²³. En realidad desde este punto de vista las normas de los escritos bíblicos no supondrían novedad alguna y la razón sería la única fuente de las normas morales, con lo cual tampoco el Magisterio eclesiástico tendría espacio en los temas de moral. A juicio de Ratzinger, con estas afirmaciones se pone en el debate, por un lado, la pregunta acerca de la verdad e incluso del primer artículo de la fe y, por el otro, la cuestión acerca de la especificidad de lo cristiano frente a sus cambiantes configuraciones históricas. En el fondo, de alguna manera, se trata de la relación entre fe y razón en el ámbito de la moralidad.

Es interesante la observación metodológica preliminar de Ratzinger acerca de lo recibido y lo propio, dado que a su modo de ver la grandeza de una cultura está, además de en otras cosas, en su capacidad para aceptar y asimilar lo recibido dentro de lo propio. De ahí que la originalidad cristiana no haya que buscarla en la cantidad de juicios sin paralelos, sino “en la nueva configuración total, en la cual ha sido amasado lo que la búsqueda y la lucha humanas han ido recogiendo de ese medio orientador como es la fe en el Dios de Abraham y el Dios de Jesucristo”²²⁴. Lo que sí se produce es la inseparable unidad entre la fe y la vida del creyente, manifestada claramente en tres ejemplos: el Decálogo, el nombre cristiano y la exhortación apostólica.

En cuanto al Decálogo –la formulación central de la voluntad de Yahvé sobre Israel–, no es novedoso por su contenido, sino por su vinculación “a la fe en el Dios de Israel, al Dios de la Alianza

²²³ Ib., 47. En este sentido cita a Hans Küng (cf. ib., nota 1).

²²⁴ Ib., 51. Y aún añade: “desde el punto de vista histórico, es incorrecto decir que la fe bíblica ha tomado la moral existente en su ambiente, o digamos el nivel alcanzado por el conocimiento moral racional. Pues no se dio el ambiente moral como tal ni existió una cantidad moral única, que con facilidad se pudiera asumir” (ib., 51). Según él, lo que se hizo fue separar del ambiente aquellos elementos que podían ser asimilados bajo el criterio de la fe en Dios, descartando el resto.

²²² J. RATZINGER, “Foi, éthique et magistère” en: J. RATZINGER – PH. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Culture et Vérité, Namur 1979, 103-132. Nosotros seguimos la traducción castellana titulada *Magisterio eclesiástico, fe, moral* y recogida en J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR – H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 43-69.

y a su voluntad de Alianza²²⁵. Es más, el Decálogo aparece en conexión con la autorrevelación fundamental de Dios en Ex 3, con lo cual se convierte en parte de la idea misma de Dios. El Decálogo “no está junto a la fe, junto a la Alianza, sino que en él se muestra quién es el Dios, con el cual Israel está en Alianza”²²⁶.

El segundo ejemplo escogido por Ratzinger es el del nombre “Cristiano” procedente de la esfera del cristianismo primitivo. Es probable que fuera a los creyentes de Antioquía a los primeros a los que se les llamó cristianos y con unas connotaciones no demasiado positivas, de modo que tan sólo poco a poco será motivo de orgullo para las comunidades. Tanto para bien como para mal, el calificarse de cristiano suponía el vivir de una determinada manera: “los cristianos no sólo toman de Jesucristo una teoría, sino que comparten y a su manera reproducen su decisión de vida y de muerte”²²⁷. Es interesante además el análisis que hace Ratzinger del concepto “chrestos” (bueno), expresado con la letra “i” (“christos”), una coincidencia asumida por Ignacio de Antioquía “cuando a la frase ‘aprendamos a vivir conforme al cristianismo (christianismos)’, antepone las palabras ‘no seamos insensibles frente a su bondad’ (chrestotes, hablado christotes)”²²⁸. Ello significa que, al igual que en el Decálogo, también en el concepto de cristiano aparece una clara vinculación entre Dios y la moral: “El nombre cristiano significa comunidad con Cristo, pero también con ello disposición para tomar sobre sí el martirio del bien”²²⁹.

²²⁵ Ib., 53.

²²⁶ Ib., 53. Según Ratzinger el desarrollo del concepto de lo “Santo” en la religión bíblica coincide con esto, dado que significa el Ser totalmente otro, de donde se deducen las reglas para el acceso a la divinidad. La santidad se convierte en una categoría moral “cuya respuesta consiste en el actuar moral del hombre conforme a los Diez Mandamientos” (ib., 54).

²²⁷ Ib., 57.

²²⁸ Ib., 58. Cita una frase de Tertuliano: “La palabra cristiano es tomada de la palabra ser bueno”.

²²⁹ Ib., 58. Y continúa: “Cristianismo es una conjuración para el bien; la cualidad teológica y moral está precisamente en el nombre, y más profundamente: implicada indisolublemente en el mismo concepto fundamental de cristiano”.

Y el tercer ejemplo que toma Ratzinger es el de la exhortación apostólica, en la que, sin duda, numerosos escritos ponen en estrecha conexión el sentimiento de Jesús y la existencia cristiana. De nuevo los textos más significativos son los de Pablo. En este sentido Ratzinger no pone en duda que Pablo recoja elementos procedentes de su ambiente. Lo que rechaza es que esto signifique que el kerigma no tenga un contenido propio. De hecho, según él, Pablo no sólo recogió normas, sino que hizo “una segregación crítica, en la cual la fe cristiana, a partir del criterio de la tradición veterotestamentaria y especialmente del ‘sentir de Jesucristo’, configuró sus nuevas decisiones, que desde fuera fueron juzgadas como un ‘perjurio’ y desde dentro fueron mantenidas tanto más decididamente cuanto mejor reflejaban el verdadero ‘Bien’”. Y, por otro lado, la conciencia no es una magnitud variable, sino el lugar de descubrimiento de lo permanente que lleva al sentir de Jesucristo. Es paradigmático el primer capítulo de la carta a los Romanos, en donde Pablo reproduce claramente la vinculación de lo moral con el concepto de Dios. “En realidad el apóstol sigue con ello el modelo de Jesús, el cual, en las inclusiones y exclusiones respecto del Reino de Dios, conectó indisolublemente este tema central de su predicación con las decisiones morales fundamentales, que surgen de la imagen de Dios y pertenecen íntimamente a ella”²³⁰.

Con las afirmaciones precedentes, Ratzinger pretende subrayar el vínculo indisoluble que existe entre la fe y la moral, entre la ortodoxia y la ortopraxis²³¹. Romperlo significa una tergiversación

²³⁰ Ib., 61-62. Aunque Ratzinger afirma que no trata la discusión acerca de la fundamentación de la moral, sí lanza una crítica a Josef Fuchs en su concepción de lo *intrinsece malum* y de la *recta ratio*: “habría que preguntar qué es ‘realidad humana concreta’ y qué ‘recta ratio’; en tales expresiones ambos aspectos son meramente formales y en definitiva no dicen nada, incluso cuando, como hace B. Schüller en el l.c. 173, procura rellenarlo y concretarlo con el sentido del imperativo categórico de Kant” (ib., 62, nota 13). Según Ratzinger el problema de todo esto está en la neutralidad abstracta del concepto de razón.

²³¹ Dice él: “pertenecer a la fe cristiana la praxis de la fe; ortodoxia sin ortopraxis pierde el centro de lo cristiano: el amor que procede de la fe [...]. La praxis de la fe se

de la razón que o declara la fe como irracional o la razón como incrédula, cuando no las dos cosas juntas. Por el contrario, la fe de los Apóstoles –dice Ratzinger– “tal como aparece en Rm 1 y 2, tiene un concepto más elevado de la razón”²³²; cree que ésta es capaz de la verdad y que encuentra su lenguaje en la comunicación con la tradición: “Esto significa que tanto el proceso de asimilación como el proceso de negación y de crítica tiene que ir adelante desde la decisión fundamental de la fe y en definitiva ahí tiene su punto firme de relación. La capacidad de verdad por parte de la razón significa a la vez la persistencia objetiva de la verdad, que coincide con la persistencia de la fe”²³³.

En definitiva para Ratzinger el vínculo indisoluble entre fe y razón se refleja en la igual inseparabilidad de la ortodoxia y la ortopraxis, entre la fe y la acción moral. Solo el actuar que procede de la fe es auténticamente cristiano. De ahí que también la autonomía moral humana no sea una mera forma de autodeterminación arbitraria, sino una condición de ser que presupone la fe²³⁴. Merece la pena terminar con un texto suyo, que aunque es un poco extenso resulta clarificador:

“A la luz de la experiencia cristiana de Dios, queda claro que la arbitrariedad ilimitada del poder absoluto tiene como modelo a un ídolo, no a Dios. El verdadero Dios es en sí mismo relación de

apoya en la verdad de la fe, en la cual la verdad del hombre se hace visible mediante la verdad de Dios y es elevada a un grado superior” (ib., 65-66).

²³² Ib., 67.

²³³ Ib., 67. De aquí extrae Ratzinger, basándose en la continuidad apostólica, la tarea del Magisterio en los asuntos de moral, en cuanto que la fe también incluye decisiones fundamentales de la vida moral.

²³⁴ En otro lugar, lo dice más claramente al tratar de la libertad: “la libertad es ante todo una condición de ser, que se caracteriza positivamente mediante la consistencia de determinados derechos. Los derechos presuponen el derecho, y adquieren su realidad solamente en la conexión vinculante con el derecho. A su vez, el derecho presupone valores morales, y ciertamente –como orientación fundamental de la existencia– presupone la fe” (J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 219).

amor trinitario, y de este modo es igualmente la perfecta libertad. La vocación del hombre es ser esta imagen de Dios, ‘llegar a ser como Él’. El hombre no está definitivamente recluido en su limitación. Ciertamente debe aprender a aceptar esta limitación; debe reconocer que no es un ser autárquico ni autónomo. Debe abandonar la mentira de la independencia, que no conoce vínculo alguno y la mentira de la arbitrariedad. Debe aceptar su dependencia, su necesidad de los otros y de la creación, sus límites, el destino de su propio ser. No es todavía libre el que sólo puede elegir entre un deseo u otro. Sólo es libre aquel que toma la medida de su comportamiento únicamente dentro de sí mismo y no tiene que obedecer a coacciones externas. Libre es aquel que se ha identificado con su propia esencia, con la misma verdad; pues quien es una sola cosa con la verdad no tiene que actuar conforme a necesidades o coacciones exteriores; en él se identifican esencia, voluntad y comportamiento”²³⁵.

8.1.5. *Anotaciones conclusivas a la autonomía moral en los textos de la CTI*

Tras este recorrido por las afirmaciones más relevantes de la CTI, tan sólo resta subrayar dos de sus aportaciones más relevantes en relación con la problemática de la autonomía moral.

En primer lugar destaca el reconocimiento del pluralismo moral como un signo de los tiempos, algo que en sí mismo es positivo. El problema es que el pluralismo frecuentemente deriva hacia situaciones de “incertidumbre moral” en donde bajo diferentes formas la moral aparece caracterizada por el relativismo, sea el situacionismo o sea el pragmatismo, y en donde la reivindicación de la autonomía es una de sus señas de identidad. Es una autonomía moral concretada en la libertad para decidir.

²³⁵ Ib., 300-301.

Contra ello, y en segundo lugar, la CTI afirma dos cosas de gran envergadura. Por un lado, el necesario vínculo entre fe y moral, es decir, entre el ser cristiano y su realización concreta en las distintas esferas de la vida, dado que la autonomía moral engloba también a la totalidad de la persona y no sólo en su dimensión trascendental. Y, por otro lado, el cristocentrismo moral, es decir, la afirmación de Cristo como norma concreta de moralidad, pues es en él en donde la vida moral adquiere unidad y plenitud. De ahí que no se pueda decir que la moral cristiana de Jesús sea una simple asunción de normas culturales, sino que a pesar de utilizar algunas de su propio contexto tiene una peculiaridad y novedad específica que el cristiano debe asumir en su vida²³⁶. La autonomía moral cristiana es así una autonomía moral bajo la ley del Espíritu de Dios en el fondo del corazón humano.

8.2. La aportación de Martin Rhonheimer a la autonomía moral

En realidad la CTI tan sólo realizó una aproximación general a la problemática moral de la autonomía, pero sin establecer un diálogo ni un enfrentamiento directo con los autores de la moral autónoma, que tan sólo en ocasiones puntuales fueron citados por algunos de los miembros en trabajos individuales pero no directamente por ella. Tal enfrentamiento se produciría poco más tarde por los autores afines a la denominada “ética de la fe”, como es el caso, desde el ámbito filosófico, de Martin Rhonheimer y algunos otros moralistas a los cuales nos vamos a referir en las siguientes páginas.

²³⁶ Es de notable interés, en este sentido, la aportación de Delhaye sobre la moral paulina, que viene a resumir su pensamiento y, con ello, el conjunto de la moral bíblica: PH. DELHAYE, “La exigencia cristiana según san Pablo”: *Scripta Theologica* 15 (1983) 669-738.

Rhonheimer está de acuerdo con los autores de la “moral autónoma” en la demanda “de la evidencia y racionalidad de unas exigencias humanas con respecto a la moral que sean independientes en relación al conocimiento de la fe y la fundamentación teológica”²³⁷. Con lo cual, en principio, acepta plenamente la tesis ética de Auer, algo que llega a considerar incluso como un logro de la ética tomista: la racionalidad autónoma. Ahora bien, según el teólogo suizo el problema de Auer está en que se sigue situando en una “ética tradicional del ser” que lleva a unas consecuencias insostenibles desde un punto de vista filosófico y teológico, al igual que la apelación a Tomás de Aquino como defensor de una autonomía teónoma de la cual la moral autónoma no sería sino su desarrollo consecuente. Veamos su análisis.

8.2.1. La crítica al concepto de autonomía de Auer: razón práctica y deber

Lo primero que hace Rhonheimer es analizar el concepto de autonomía utilizado por Auer y entendido como “conformidad de la razón a leyes propias”²³⁸. Con ello se corre el peligro de reducir el concepto de orden de la razón al orden de la naturaleza, algo que Auer intenta corregir diciendo que la ley natural no es tan sólo una ley de la naturaleza, sino una ley que la razón formula de una manera creativa sobre la base de las inclinaciones naturales, estableciendo posteriormente las obligaciones morales.

²³⁷ M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000, 183 (el original alemán es de 1987). Además de esta obra tenemos en cuenta su análisis de la autonomía en la *VS*: ID., “Autonomía y teonomía moral según la encíclica ‘Veritatis Splendor’” en: G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la ‘Veritatis Splendor’*, BAC, Madrid 1994, 543-578.

²³⁸ ID., *Ley natural y razón práctica*, 184. No se trata aquí de la autonomía respecto del orden natural o de la metafísica, sino expresamente a la autonomía respecto de la fe, es decir, ante la Revelación y el Magisterio.

La principal crítica que Rhonheimer le dirige en este caso a Auer es su caída en una formulación dualista al separar el orden de la razón del orden de la naturaleza y, con ello, el orden de los bienes humanos y naturales²³⁹. La consecuencia es que es el poder de disposición de la razón el que formula autónomamente el *bonum humanum*, el ser realizado del hombre, aunque tenga en cuenta para ello las disposiciones naturales, pero dejando a la *razón práctica* el gran papel de descubrir las posibilidades humanas y sus obligaciones²⁴⁰. Ahora bien, “¿qué es la razón práctica?”, se pregunta Rhonheimer: “¿Es pura libertad, o tiene ella misma una ‘naturalis inclinatio’ al orden del bien?”²⁴¹ Se trata de una cuestión que, a juicio de Rhonheimer, Auer no aclara, de modo que su concepto de autonomía permanece en la imprecisión oscilando entre ser concebida como “órgano de lectura” y “razón creadora”, que lo que intenta es autoafirmar la razón frente a la posibilidad de caer en una heteronomía²⁴².

Con ello la autonomía se daría tanto respecto de la fe como respecto de las estructuras objetivas de la realidad, quedando supeditadas al poder de la razón creadora. En realidad, a juicio de Rhonheimer, Auer no hace sino actualizar la ética del ser según las aportaciones de Josef Pieper, pero sin dejar de caer en un nuevo naturalismo. De hecho, recoge algunas de las afirmaciones de Auer en ese sentido: “El verdadero ser de la realidad, la verdad interna

²³⁹ El orden de la naturaleza sería el orden de las cosas, de los mecanismos biológicos en los cuales está envuelta la existencia humana, y por tanto no pueden ser traducidos directamente en obligaciones morales. La razón se serviría de las inclinaciones naturales como instrumentos, con lo cual se diferencian de modo dualista los bienes humanos de los bienes naturales (cf. *ib.*, 185; también 210ss).

²⁴⁰ Cita Rhonheimer un texto significativo de Auer: “El *bonum hominis* se funda en la libertad –el hombre es ‘causa sui’, es ‘principiorum suorum propriorum actuum’, tiene la ‘potestas suorum operum’– y se hace real de modo efectivo mediante el cumplimiento racional de la existencia, mediante el ‘secundum rationem vivere’” (*ib.*, 186).

²⁴¹ *Ib.*, 186.

²⁴² Su juicio es tajante: “no es posible determinar qué quiere decir realmente Auer con autonomía de lo moral respecto al orden de la naturaleza. El concepto de autonomía es utilizado de un modo demasiado irreflexivo y poco preciso” (*ib.*, 211).

de las cosas, se convierte en la medida y en la norma del obrar’; el ser y lo moralmente bueno son convertibles, pues ‘el ente (das Seiende) se presenta precisamente como debiendo ser (Seinsollendes)’; lo ‘moral es el sí a la realidad’”²⁴³. Por eso la moral autónoma, que es diferente de la fe y la precede, lo que hace es articular los conocimientos de la realidad a través de la obligatoriedad, de modo que la razón práctica se limita a hacer suya y cumplir esta legalidad objetiva inmanente a las cosas, pero sin ninguna tarea constitutiva en la formulación del deber moral. Con ello, a juicio de Rhonheimer, “la ‘moral autónoma’ olvida [...] la razón práctica en su especificidad. Olvida que la ética es, en primer lugar, una teoría de la razón práctica, una teoría del *hombre*, en su dimensión operativa, y no una teoría de la obligatoriedad moral de estructuras objetivas de la realidad y de procedimientos científicos de fundamentación de normas”²⁴⁴.

Pero la crítica de Rhonheimer va todavía más allá al sostener que la concepción de Auer falsea la perspectiva de lo moral, dado que la dualidad no deja de romperse ni siquiera al darle cabida al *ethos* salvífico, lo cual no hace sino llevarla por la senda de la heteronomía²⁴⁵. En realidad deja ya de ser autonomía, algo que Rhonheimer fundamenta en varias razones: en primer lugar, “falta el concepto de una razón práctica como facultad del ser humano, en virtud de la cual pueda orientar sus acciones al bien humano”²⁴⁶. En segundo lugar, “falta el concepto de una razón humana que sea ella misma criterio y medida para el bien humano”²⁴⁷. En tercer lugar, la moral autónoma “no posee ningún concepto adecuado

²⁴³ *Ib.*, 187.

²⁴⁴ *Ib.*, 190-191.

²⁴⁵ A su modo de ver, la concepción de la autonomía de Auer se sitúa en una compleja alternativa: si es autónoma no es moral, y si se convierte en moral por la integración del *ethos* salvífico ya no es autónoma.

²⁴⁶ *Ib.*, 193.

²⁴⁷ *Ib.*, 193. Hasta el punto de que el criterio moral no es más que el resultado de las investigaciones de las ciencias.

de ‘acción moral’²⁴⁸. En cuarto lugar, los conceptos de “modos de comportamiento” y de “normas” caerían dentro de una determinación sociológica, pero no ética, son regulaciones sociales con tendencia hacia el mínimo ético. En quinto lugar, “lo *proprium* de lo moral’ –la orientación del obrar humano a su perfección específica en la virtud– es identificado con lo ‘*proprium* cristiano’²⁴⁹, con lo cual el *ethos* del mundo queda ya privado de su autonomía moral. Y, por último, “la moral autónoma no recoge un concepto de autonomía que quiera significar una legislación moral inmanente a la persona humana, sino el concepto de autonomía como *independencia*”²⁵⁰. Con ello la moral autónoma se deriva hacia una ética que pretende ser independiente de la fe pero que acaba por perder también su propio carácter moral.

8.2.2. El concepto de autonomía según Rhonheimer

En el fondo, Rhonheimer le critica a Auer que no aclare adecuadamente lo que entiende por autonomía, así como los distintos niveles a que se refiere. A su juicio, la autonomía se puede entender fundamentalmente de tres maneras: como autonomía personal, como autonomía funcional y como autonomía constitutiva²⁵¹.

La autonomía personal “se refiere a la característica de las acciones humanas en tanto que actos autodeterminados, conscientes, realizados en razón de una elección de la voluntad y de

un conocimiento racional del bien”²⁵². Es por tanto el dominio (*dominium*) y la potestad (*potestas*) sobre la libertad de decisión, el *actus humanus*, que constituye una expresión de la personalidad del hombre y la autodeterminación frente a presiones externas. Se trata de la condición para el surgimiento de la dimensión moral del obrar, del deber²⁵³, hasta el punto de que con la autonomía personal está dada también la “autonomía personal del deber”, es decir, el conocimiento sobre el bien que se ha de realizar. Por ello para Rhonheimer –siguiendo la estela de Aristóteles– se obra autónoma y virtuosamente “cuando se actúa en base al propio conocimiento del bien”²⁵⁴.

El segundo significado de la autonomía es el que denomina autonomía funcional. Así la explica: “se puede caracteriza el obrar humano-moral por su seguimiento de una cierta ‘lógica’ o legalidad propias; pues no puede ser reducido a categorías científico naturales, sociológicas o de otro tipo. Posee una autonomía que le corresponde específicamente, con una racionalidad y consistencia propias, inmanentes”. A este aspecto lo llamo *autonomía funcional*²⁵⁵. Ello se deriva de la legalidad propia inmanente de las realidades creadas, aunque no por ello es del todo ajena a la autonomía personal. De hecho, según Rhonheimer, ésta pertenece a aquélla, de forma que, en último término la autonomía personal es condicionada o creada, reposa sobre una estructura condicional que se determina a sí misma y de la que podemos disponer, la “naturaleza”²⁵⁶. De este presupuesto se desprende también que la autonomía personal es una autonomía funcional del deber, en

²⁴⁸ Ib., 193. De ese modo las consecuencias del acto no afectan primariamente a los sujetos, sino a la estructura objetiva del mundo. Las normas serían cambiantes según modos sociales, culturales, etc.

²⁴⁹ Ib., 194. Sobre ello es especialmente insistente en M. RHONHEIMER, “Moral cristiana y desarrollo humano. Sobre la existencia de una moral de lo humano específicamente cristiana” en: A. SARMIENTO (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1987, 919-938.

²⁵⁰ Id., *Ley natural y razón práctica*, 194.

²⁵¹ Cf. ib., 197-207.

²⁵² Ib., 197.

²⁵³ El propio Rhonheimer sostiene que verdaderamente el deber tan sólo existe cuando no se está guiado desde fuera, de modo que “sólo se puede ‘deber’ cuando no se ‘tiene que’, es decir, cuando el obrar no está sujeto a una determinación operativa” (ib., 199).

²⁵⁴ Ib., 200.

²⁵⁵ Ib., 200.

²⁵⁶ Ib., 201.

tanto en cuanto que el deber –o la exigencia del bien– posee una legalidad propia inmanente y es independiente de la realización personal fáctica; “a esto se alude cuando se dice que el bien está fundado en la realidad del ser o que resulta de la ‘naturaleza’ del hombre y de su estructura de fin, es decir, que reivindica una pretensión ‘objetiva’”²⁵⁷.

Por último, el tercer concepto de autonomía es el de la autonomía constitutiva o de competencia. Se trata, en realidad, del concepto originario y fundamental de la autonomía, y en cuya analogía se construyen los significados señalados anteriormente. Aquí se concibe la autonomía como “*indeterminación absoluta o relativa* de un ámbito o de un obrar con respecto a otro ámbito superior o antepuesto a él”²⁵⁸. Con ello no se quiere decir que la autonomía sea independencia sin más, sino que dicha independencia se realiza dentro de un determinado marco normativo, y por ello está condicionada en referencia a ese ámbito concreto. De ahí que no se trate de soberanía ni de emancipación, sino de una autocompetencia para la regulación dentro de un ámbito determinado.

Es importante diferenciar claramente la autonomía constitutiva de la funcional, a pesar de tratarse de dos sentidos íntimamente relacionados. Para ello Rhonheimer se basa en la aportación del teólogo moralista T. Styczen en relación a la estructura del conocimiento de lo moralmente debido o bueno. Las cuestiones que se plantea son las siguientes: “¿Se encuentra en el sujeto mismo el fundamento sobre el que se edifica lo debido/el bien morales, o hay que buscarlo fuera del sujeto?”. “¿Depende del sujeto mismo el fundamento que actúa constitutivamente en pro del bien moral o no?”²⁵⁹. Aunque a primera vista pueda parecer contradictorio,

²⁵⁷ Ib., 201. Hay que tener en cuenta, por tanto, que aquí la autonomía no equivale a independencia.

²⁵⁸ Ib., 202-203. Él mismo indica su procedencia del ámbito político y jurídico.

²⁵⁹ T. STYCZEN, “Autonome Ethik mit einem christlichen ‘Propium’ als methodologisches Problem” en: D. MIETH – F. COMPAGNONI (eds.), *Ethik im Kontext des*

Rhonheimer afirma que se puede responder afirmativamente a la primera pregunta y negativamente a la segunda, dado que a su juicio el hombre, en cuanto sujeto moral, “desarrolla mediante su experiencia moral y en un modo autónomo (funcionalmente) una normatividad moral (como ‘lex naturalis’) cuya verdad, al mismo tiempo, no depende (constitutivamente) del sujeto humano”²⁶⁰. Para explicarlo Rhonheimer cita un largo texto de Styczen del que merece la pena recoger lo esencial de sus afirmaciones: “en cuanto yo que conoce y actúa libremente, el sujeto puede descubrir su mismidad como algo que le es ónticamente dado con anterioridad y le es axiológicamente encomendado [...]. Considerada noéticamente, la propia mismidad del sujeto que (se) conoce no depende con ello entera y absolutamente del sujeto, aunque esta mismidad es su propia mismidad. Pero de ello también se sigue que el sujeto agente tiene que estar sometido noéticamente a la verdad de sus propios juicios sobre la concordancia de los actos que ha de realizar libremente con su propia mismidad óntico-axiológica. Puede aceptar esta verdad, o también falsearla, pero no puede disponer de un modo creador sobre ella, lo que, precisamente, significaría establecerla. La potencia creativa del sujeto se refiere únicamente al hallazgo de la verdad. Sin embargo, como sólo el sujeto constata (puede constatar) esta concordancia –o al menos cree constatarla–, él mismo establece juicios morales, los cuales necesariamente son considerados, entonces, como *suyos propios*. No se puede reemplazar en esta función al sujeto. En esta medida, puede decirse que el sujeto establece los mismos juicios morales que también le obligan (moralmente) a un determinado obrar. Así entendida, se justifica plenamente un discurso de la autonomía en tanto que legalidad propia e incluso como autolegalidad. [...] [La verdad y el carácter obligatorio de estos imperativos dependen] exclusivamente de

Glaubens, Freiburg – Wien 1978, 79: cit. por M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, 204-205.

²⁶⁰ Ib., 205.

la mismidad axiológico-ontológica del sujeto en cuanto que su fundamento y criterio de verdad. Con ello, la supuesta contraposición entre ‘autonomismo’ y ‘heteronomismo’ se muestra como un malentendido”.

La consecuencia de las palabras anteriores es que la autonomía tan sólo llega a su plena expresión en la medida en que el sujeto sea libre para obedecer a aquello que él mismo reconoce como obligatorio, pero siempre reconociendo al mismo tiempo el carácter trascendente de lo bueno y verdadero, de modo que ello no es creación del propio sujeto sino un descubrimiento del mismo, una categoría inmanente: “me obliga *porque es verdadero*”²⁶¹. Este es el único modo de que el sujeto conserve el derecho a su racionalidad, es decir, el derecho al por qué del deber, y “ni el heteronomismo ni el autonomismo de Kant o de Sartre le confieren este derecho. Sin este derecho, un ‘yo’ ya no sería un ‘yo’, y su autonomía, una ilusión”²⁶².

Estas palabras de Styczen son las que llevan a Rhonheimer a sostener que la autonomía funcional es en realidad un desarrollo de la teonomía, dado que al fin y al cabo lo moralmente bueno o debido está noéticamente determinado y no depende constitutivamente del arbitrio humano, es decir, la mismidad del sujeto está teónomamente determinada. Esto es lo que él denomina “autonomía teónoma”, “una teonomía que el sujeto humano posee como una ‘teonomía participada’”. La autonomía humana se muestra con ello como creaturalidad (*Geschöpflichkeit*), y precisamente por ello se convierte en medio de aprehensión de la teonomía de esta legalidad propia”²⁶³.

²⁶¹ Ib., 206.

²⁶² Ib., 206.

²⁶³ Ib., 206. Incluso afirma que podría ser más correcto denominar a esta mismidad como “teofanía” y a la autonomía teónoma como “autonomía del hombre en Dios”, tal y como hace Styczen (cf. ib., 206, nota 16).

8.2.3. La crítica al concepto de autonomía de la “moral autónoma”

Con las anteriores distinciones de las varias formas de la autonomía, Rhonheimer intenta clarificar la confusión que, según él, está presente en la concepción de Auer, que a su juicio acaba por concebir la relación entre la autonomía y la teonomía de forma antropomórfica y a no relacionar adecuadamente la autonomía con la obediencia, que tan sólo sería una manera de heteronomía en cuanto fuera fruto de alguna distorsión en la manera de concebir la autonomía o incluso en el motivo mismo de dicha obediencia a determinadas normas. En realidad, según Rhonheimer, el concepto de autonomía utilizado por Auer ni siquiera es adecuado para entender las relaciones entre la razón y la naturaleza, dado que, al fin y al cabo, tanto la razón como todas las demás inclinaciones naturales son aspectos de *lo humano*, de modo que cualquier intento de separación trae como resultado una imagen dualista y espiritualista del hombre²⁶⁴. Y lo mismo ocurre en el intento de afirmar la autonomía de lo moral con respecto a la metafísica, que en último término provoca un desgarramiento entre el ser del hombre y su realización moral, es decir, que desde la visión de Auer “la ética comienza allí donde acaba la antropología”²⁶⁵.

Todo ello se debe, según Rhonheimer, a tres razones claramente diferenciables. La primera es el “uso indiferenciado del concepto de autonomía”²⁶⁶, mezclando así ámbitos a los cuales hace referencia. La segunda es “una razón de carácter político-ideológico”²⁶⁷, en concreto el intento de refutar el rechazo de la contracepción por parte del Magisterio. Y, en tercer lugar, “el descuido, y aún la franca exclusión metódica, de un análisis de la

²⁶⁴ Cf. ib., 211.

²⁶⁵ Ib., 214.

²⁶⁶ Ib., 215.

²⁶⁷ Ib., 215.

acción moral en el sentido del tratado clásico sobre el *actus humanus* y de la antropología filosófica²⁶⁸. Todo ello conduce a una reducción de la autonomía desligada del propio ser de la persona, que acaba por ser concebida como “subjetividad pura”²⁶⁹, al contraponer la antropología y la moral, algo que a juicio de Rhonheimer proviene de una determinada recepción de la filosofía kantiana realizada por la generalmente denominada “moral autónoma”. Ciertamente que reconoce que tales intentos no constituyen una asunción total y acrítica de la idea kantiana de la autonomía. Ahora bien, al mismo tiempo señala la enorme influencia de su formalismo en la configuración de la moral cristiana, que ha llevado no sólo a cometer algunos de los mismos errores del propio Kant, sino también a la búsqueda de un equilibrio entre la autonomía y la teonomía que a juicio de Rhonheimer no lleva sino por las sendas de un nuevo antropomorfismo, dado que al fin y al cabo la idea de autonomía no puede ser utilizable para la comprensión de las relaciones de la dependencia del hombre de su Creador.

8.2.4. *El antropomorfismo de la “autonomía teónoma” según Rhonheimer*

El concepto de autonomía teónoma, como ya vimos, se viene utilizando para caracterizar las relaciones entre la moralidad humana y Dios en el ámbito de nuestras actuaciones. Según Rhonheimer, con este concepto “se quiere significar que la moralidad humana, el obrar humano y sus normas correspondientes están, sin duda, sujetos a una normativización teónoma y son establecidos por ella, pero que, no obstante, este obrar moral del hombre se mueve

en un ‘espacio libre’ autónomo en el cual a la razón humana le incumbiría una tarea ‘creadora’²⁷⁰. Dicho de otra manera: la razón práctica es una razón creadora en lo referente a la normatividad moral, es autónoma con respecto a la Creación, algo que asimismo se puede entender con ligeras variantes, tal como ha sucedido en los autores analizados por Rhonheimer.

El que más centra su atención es, como acabamos de ver, Alfons Auer, que se refería a esta problemática como “autonomía de lo moral con respecto a la fe”²⁷¹, es decir, que según su concepción la dependencia del hombre con respecto a Dios tan sólo atañe a la Revelación y tan sólo es comprensible, por tanto, para los creyentes, algo que según Rhonheimer supone una reducción de la teología, de la religión e incluso de la misma moral. Por ello rechaza la separación que Auer establece entre el *ethos* del mundo y el *ethos* de la salvación al afirmar que “la cuestión de la teonomía, de la relación que con Dios mantiene la realidad terrena, el hombre y su obrar, pertenece de un modo esencial también al *ethos* del mundo”²⁷². Es más, a juicio de Rhonheimer la concepción sostenida por Auer no sólo mezcla diferentes comprensiones de la autonomía, sino que además proyecta en la relación entre el hombre y Dios categorías procedentes de ámbitos interhumanos y lleva, por tanto, a un antropomorfismo en la idea de Dios y, lo que todavía es más grave, tal insistencia en la autonomía del obrar humano se aproxima “a la interpretación del Dios-arquitecto deísta”²⁷³. En realidad lo que se produce es una reducción de la inmanencia efectiva de Dios en todo lo que el ser humano es y hace en el mundo, con la consecuente distorsión en el ser “imagen y semejanza”. Por ello para Rhonheimer la mejor categoría para la

²⁶⁸ Ib., 215.

²⁶⁹ Dice él: “lo importante es, como subraya Böckle, el ‘ser-sujeto del hombre’, así como la ‘inclinación natural de la razón a la actividad del establecimiento de normas’ como tal y, consecuentemente, una determinación trascendental de la libertad humana” (ib., 215).

²⁷⁰ Ib., 221.

²⁷¹ Ib., 221.

²⁷² Ib., 222. Él mismo se encarga de señalar la continuidad de su concepción con el texto de GS 36, llegando a acusar a Auer de realizar un “ateísmo metódico” (cf. ib., 222, nota 36).

²⁷³ Ib., 223. En este contexto cita en nota el texto de Hech 17, 28 y el de GS 36.

expresión de la relación entre el ser humano y Dios no es el espacio libre de la autonomía, sino la de “participación”, que refleja más adecuadamente la autonomía personal como establecida *ad imaginem Dei*. Merece la pena transcribir sus palabras: “La relación de la autonomía (constitutiva) caracteriza una relación típicamente interhumana; la de la participación traza el modo y manera en que Creador y criatura se relacionan entre sí. La autonomía, bajo las condiciones de las relaciones humanas jurídicas o de dominio, constituye espacios de libertad entre los hombres y por medio de los hombres; la participación constituye una libertad creatural mediante el Creador, una libertad que sin esa inmanencia de Dios en la criatura hecha posible por la participación, sin el carácter de *imago* de la libertad humana, volvería a hundirse en la nada”²⁷⁴.

Tal antropomorfismo aparece también según Rhonheimer en las aportaciones de Franz Böckle y su discípulo Karl-Wilhelm Merks. Según el primero la autonomía es una consecuencia de la Creación, que abarcaría de modo trascendental el desarrollo categorial del mundo, algo similar a lo ya anteriormente afirmado por Auer²⁷⁵. Desde aquí el hombre –ó mejor su razón autónoma y creadora– se concibe como autocompetente para el establecimiento de normas. Dios sería la *causa prima* y la criatura la *causa secunda*, cada una independiente en su orden determinado, algo que a juicio de Rhonheimer es del todo incoherente dado que en el fondo se produce una nueva escisión en el interior del ser humano. De un lado el ser humano es dependiente de Dios, en cuanto recibe de Él el don de la libre elección, pero, de otro lado, es completamente independiente, en tanto que realiza esa libertad en la actividad normativa de la razón creadora: “con ello, por tanto, no hay ninguna inmanencia participativa de la ratio divina

²⁷⁴ Ib., 225.

²⁷⁵ Evidentemente Böckle no trata de la “participación”, algo que Rhonheimer también señala. De hecho, insiste en que la participación no constituye autonomía alguna, dado que se trata de la inmanencia de lo trascendental en la estructura categorial de la realidad creada (ib., 226).

y de su *ordinatio*, ninguna inmanencia de la *lex aeterna*, en el acto de la ratio humana”²⁷⁶. En el fondo el hombre sería totalmente independiente y autónomo respecto de Dios, hasta el punto de que la teonomía no es más que la posibilidad otorgada por Dios para la independencia total de la razón con respecto de Él. Tal es lo que Böckle denomina “libertad creatural”²⁷⁷, y que Rhonheimer concibe como autonomía constitutiva, pero que de nuevo antropomorfiza la idea de la autonomía al mezclar –de manera similar a Auer– los ámbitos a los cuales se aplica.

El mismo error de interpretación se produce también según Rhonheimer en K.-W. Merks, para el que Dios no haría más que establecer el marco en el cual el hombre realiza su moralidad, reduciendo así la inmanencia o la presencia de la ley eterna en la razón a la fundamentación de las obligaciones establecidas por la propia razón. Al igual que para Böckle la autonomía teónoma significa que el hombre está obligado a seguir su razón con independencia y libertad.

8.2.5. *La autonomía como participación*

Una y otra podemos vez cómo insiste Rhonheimer en que los autores de la moral autónoma distorsionan el concepto de autonomía por dos motivos fundamentales. En primer lugar porque confunden los ámbitos a los cuales la aplican, y en segundo lugar porque no tienen en cuenta la importancia de la “participación”, es decir, la necesaria vinculación entre la autonomía y la ley natural en cuanto presencia de la ley eterna en el ser humano, algo de capital importancia para una adecuada comprensión de la moral. De hecho, a su juicio, es inseparable la comprensión de la

²⁷⁶ Ib., 228.

²⁷⁷ Ib., 228. Se queja Rhonheimer de que en esa concepción desaparece totalmente la idea de participación (cf. ib., 228-229).

autonomía sin tener en cuenta la relación entre la ley eterna y la ley natural en clave de participación, algo que fundamenta en la comprensión de Tomás de Aquino: “el hombre lleva en sí la ley eterna mediante la ley natural; es posesión suya, y la conoce exactamente en la medida en que la ley natural se desarrolla a través de los actos de su razón práctica”²⁷⁸.

Con lo cual para Rhonheimer la ley eterna lo regula todo –*in particulari e in universali*– pero de un modo distinto en cada caso, algo que nosotros conocemos en la ley natural²⁷⁹. Es más, según él conocemos la ley eterna en la ley natural, al menos en cuanto a nosotros nos concierne. Este es el sentido de la participación: “si la ley natural es efectivamente la *misma* ley que la *lex aeterna*, pero en la criatura se ha convertido de un modo participativo en posesión propia, ello significa también que muestra las mismas propiedades que todas las realidades creadas constituidas por participación. Revela un orden dado con anterioridad, fundamentado en Dios (en este caso, en la *lex aeterna*) en base a la propia facultad a ella inmanente (es decir, autónoma desde el punto de vista funcional). El carácter de participación de la *lex naturalis* indica mucho más, según todo ello, que sólo el hecho de que la *lex naturalis* se funda en Dios. Indica que en la *lex naturalis* se manifiesta y hace efectiva una ‘*ordinatio*’ del obrar humano hacia su fin presente en la sabiduría divina desde toda la eternidad”²⁸⁰.

Con esta comprensión Rhonheimer no sólo vincula estre-

²⁷⁸ Ib., 230. Con más detalle lo trata en las pags. 238ss al relacionar, tomando como base al propio Aquinate, la autonomía con la *imago Dei* a través del concepto de participación. Su conclusión es clara: “el hombre no es un soberano ‘autónomo’ y dueño de sí en el reino de su propia indigencia, sino que, dada su *natura intellectualis*, en su autonomía personal participa a modo de imagen en la perfección divina” (ib., 243).

²⁷⁹ La ley natural adquiere así una importancia fundamental en su comprensión de la autonomía, en cuanto que por ella participamos de la ley eterna. Se extiende sobre ello en su comentario al documento de la CTI titulado *En busca de una ética universal. Nueva perspectiva sobre la ley natural*: M. RHONHEIMER, “Natural Law as a ‘Work of Reason’: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy”: *American Journal of Jurisprudence* 55 (2010) 41-77.

²⁸⁰ Id., *Ley natural y razón práctica*, 232.

chamente la autonomía con la ley natural, sino que además rechaza frontalmente las afirmaciones de los autores de la moral autónoma acerca de la autonomía en cuanto ámbito de libertad normativa y creativa, es decir, que la ley natural no puede ser tan sólo un arrojamiento de la criatura a su propia autonomía, sino que es una *ordinatio* de los actos a un fin determinado por la sabiduría divina, cosa que refleja bien el concepto de participación. De ahí su conclusión: “en la ley natural se manifiesta la *ordinatio* eterna y universalmente válida de las acciones humanas a su fin por la sabiduría de la razón divina”²⁸¹. En el fondo lo esencial para Rhonheimer es salvar la relación existente entre la razón humana y la Providencia divina, que a su juicio tan sólo se logra no a través de la autonomía sino a través de la idea de participación.

8.2.6. Conclusión: la autonomía moral en Rhonheimer

Es evidente que Rhonheimer se opone de manera frontal a los autores de la moral autónoma, aunque focalice su atención en Auer como uno de sus representantes más insignes. Además realiza una crítica al detalle y a través de un extenso trabajo de fundamentación filosófica, cuyos resultados cabe tener en cuenta. En este sentido, y aunque tendremos que volver sobre algunas de las afirmaciones que a nuestro modo de ver pueden ser discutibles, merece la pena en este momento rescatar al menos tres de sus muchas aportaciones.

La primera es la clarificación conceptual al tratar de la autonomía moral, distinguiéndola de otras formas de autonomía. En este sentido se trata de una notable aportación, dado que ya dijimos en varias ocasiones el error de aplicar la autonomía a realidades

²⁸¹ Ib., 233. Llega a decir que los actos personales no son tan sólo actos de la providencia humana, sino también de la Providencia divina (cf. ib., 244).

que son diferentes, como ha sucedido en nuestra opinión con la interpretación de GS 36.

La segunda aportación importante de Rhonheimer es la vinculación que establece entre la antropología y la moral, o mejor, en la introducción de la moral dentro de la antropología, dado que se trata de realidades inseparables en una visión integral del ser humano.

Por último, es importante la insistencia de Rhonheimer en los límites del concepto de autonomía para tratar de la relación entre el ser humano y Dios, con todos los riesgos que ello conlleva. De ahí su intento de evitarlos a través del concepto de participación y de ley natural, insertando de este modo la moral y al ser humano en su conjunto en el plan salvífico de Dios, de su ley eterna y su Providencia sobre las criaturas mundanas.

8.3. La aportación de Livio Melina

8.3.1. El punto de partida

Otra aportación interesante es la de Livio Melina, que es el presidente del Instituto Juan Pablo II de Roma²⁸². Aunque su comprensión de la autonomía se puede vislumbrar a lo largo de la amplia bibliografía que ha desarrollado, podemos recoger sus ideas principales en uno de los capítulos de su obra *Participar de las vir-*

²⁸² Desde hace varios años viene publicando gran parte de su obra en colaboración con José Noriega y Juan José Pérez-Soba, con quienes forma un grupo de trabajo. De ahí que, en realidad, su aportación sea extensible también a sus dos colaboradores. Sus tres obras principales son *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva de la moral*, Palabra, Madrid 2001; *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006; *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007. Hay que tener en cuenta que sus contribuciones más significativas son posteriores a *VS*, aunque lo introducimos aquí por razones metodológicas.

tudes en Cristo publicada originalmente en 2001²⁸³, y que lleva por título *Una moral de la fe. La relevancia salvífica de la acción moral*, lo cual es ya muy expresivo en la orientación de su visión. De hecho no es casual que empiece recordando la oposición de la *VS* a la absoluta autonomía de la moral y la afirmación programática de Balthasar en sus *Nueve Tesis*: “El cristiano que vive por la fe tiene derecho a motivar su conducta moral a la luz de su fe”²⁸⁴. En realidad esta afirmación se convierte también en el punto de partida de la comprensión que Melina tiene de la autonomía moral y en la clave de solución de la relación entre la fe y la acción, entre la dimensión trascendental y categorial de la vida moral, en definitiva entre la relación entre Dios y el ser humano en la realización de la vida moral cristiana.

8.3.2. La crítica de Melina a la separación de niveles

Según Melina, la crisis de la moral se debe, entre otras razones, a una previa crisis de valores que ha llevado a la reivindicación de la libre autodeterminación con consecuencias drásticas para la moral: “El ‘yo’ fragmentado en momentos y áreas de la vida, distintos entre sí, se convierte en un ‘yo’ frágil, fácilmente dominado por leyes distintas y opuestas que le son impuestas de tanto en tanto por la organización social. El individuo se reduce a interpretar diferentes personajes en diversos escenarios, con diferentes papeles y reglas: una esfera es la economía, otra la familia, otra la política, otra el tiempo libre. El ‘yo’ fragmentado e individualista, incapaz de ser un sujeto libre de acción, es la víctima que desea todo poder

²⁸³ L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology In Light of Veritatis Splendor*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001. Nosotros utilizamos la traducción española *Participar de las virtudes en Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor*, Cristiandad, Madrid 2004.

²⁸⁴ Cit. por ib., 127.

burocrático”²⁸⁵. Se trata de un riesgo del que tampoco la teología se ha librado, especialmente a partir del CVII, en donde ha surgido una corriente de pensamiento que “ha entendido la autonomía moral de la razón como el elemento sustancial que da contenido a cualquier norma moral”²⁸⁶, de modo que el papel de Dios queda suplantado por el de la “razón creadora humana”.

En el fondo lo que existe es una crisis del sujeto cuyo punto de partida reside en la separación entre dos órdenes de la moral –*Heilsethos* (moral de salvación) y *Weltethos* (moral mundana)– que proviene, sobre todo, de la secularización realizada por el luteranismo. De hecho, dice él, la justificación por la fe defendida por Lutero, fundamental para la salvación, tiene como consecuencia que “las acciones y las obras morales del hombre no contribuyen en absoluto a ello”²⁸⁷. Desde aquí sostiene que para Lutero la moral pierde relevancia en relación con la salvación quedando reducida a un problema secular, es decir, que se ocuparía de las relaciones sociales con el objetivo del bienestar terrenal y temporal pero sin relevancia salvífica alguna. De este modo, “en la perspectiva luterana, a la moral, desconectada de la salvación y desarraigada de la fe, se le abren dos caminos: por un lado se convierte en un utilitarismo social, y por el otro, en un altruismo filantrópico”²⁸⁸. En el fondo sería una moral del aquí y ahora, pero desvinculada del contexto de la salvación.

Tal comprensión tendría un influjo notable en la ética moderna

²⁸⁵ Ib., 32-33. Se extiende sobre ello en *Moral: entre la crisis y la renovación*, Ediciones Internacionales Universitarias, Navarra 1996, especialmente en pags. 19-29.

²⁸⁶ L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, 299. Y continúan: “el contenido de las normas morales no tendría fundamento en la verdad de la creación, sino únicamente en el discernimiento humano”.

²⁸⁷ *Participar de las virtudes en Cristo...*, 129. En este proceso recuerda también la influencia del nominalismo y la constitución del tratado autónomo de Teología moral. Ello no quita, a su juicio, el papel esencial de Lutero en la disminución de la importancia de la moral para la salvación. En este sentido recuerda una de sus frases: “las buenas obras no hacen bueno al hombre, pero un buen hombre hace buenas obras”.

²⁸⁸ Ib., 130. Él se basa en los estudios de Giuseppe Abbà.

y, en concreto, en la visión de la autonomía moral, incluso en el ámbito del catolicismo, algo que Melina –siguiendo a VS– ve claramente en el método proporcionalista. Merece la pena transcribir una de las consecuencias más importantes extraídas desde este análisis:

“El orden de la salvación está vinculado a la bondad moral de la persona y su actitud ‘trascendental’ hacia el Bien como tal. En el ámbito interior y formal de la intención, de la aceptación o no de Dios y de sus hermanos, se juega el destino eterno y la salvación del hombre. Y en este ámbito también pueden proponerse los absolutos morales que son válidos sin excepción, pero que se referirían sólo a actitudes generales. En este nivel obraría una libertad fundamental que se refiere a la libre elección del sujeto como un todo y es, por lo tanto, atemática: el nivel que habitualmente suele llamarse ‘opción fundamental’.

El orden de esta acción ética mundana que se mueve en un plano horizontal, está vinculado en cambio con la dimensión de la rectitud de las acciones concretas. Se encuentra en la proporción en que las acciones promueven un mejor estado de cosas en este mundo y depende de un cálculo racional de las ventajas y desventajas que derivan de la acción”²⁸⁹.

Y es en este segundo nivel en donde la autonomía tendría su papel esencial. En él la razón es completamente autónoma en el establecimiento de normas particulares para la acción, normas que luego tendrían aún que ser aplicadas a las situaciones concretas teniendo en cuenta las circunstancias que se presenten. Con lo cual no existiría nada específicamente cristiano sino la pura autonomía de la moral. Y aquí es donde Melina ve el punto verdaderamente crítico de la “moral autónoma”, sobre todo por las

²⁸⁹ Ib., 131. Evidentemente Melina está recogiendo aquí la tesis de Josef Fuchs.

consecuencias eclesiológicas que de ello se derivan, dado que la Escritura apenas diría nada sobre la actividad humana, sino que tan sólo ofrecería exhortaciones generales de carácter parenético. De ahí que tampoco la Tradición ni el Magisterio podrían tener para la moral autónoma fuerza autoritativa en relación a normas concretas de actuación, sino que el papel fundamental corresponde a la razón autónoma.

8.3.3. *La bondad de la persona y la rectitud de los actos*

Tal y como Melina expone, los autores proporcionalistas distinguen entre el plano trascendental de la bondad moral de la persona (*goodness*) y el plano categorial de la rectitud de los actos (*rightness*)²⁹⁰, según los cuales el primero se referiría a las disposiciones o motivaciones interiores del sujeto que actúa y el segundo a la corrección de los actos según las circunstancias y la finalidad que se busque²⁹¹. De este modo un acto podría ser correcto y, sin embargo, subjetivamente malo en cuanto que la voluntad que lo guía no es buena. Y lo mismo ocurre a la inversa, es decir, que en realidad se produce una ruptura entre el plano de las intenciones y el de los actos, entre “el lado racional (la prudencia calculadora) y el lado volitivo (la intención de caridad) de las acciones”²⁹². La

²⁹⁰ En este caso Melina cita, además de las obras más conocidas de autores de la “moral autónoma” como Fuchs o Schüller, al norteamericano James F. Keenan, criticando sobre todo la lectura que éste hace de Tomás de Aquino.

²⁹¹ La diferencia se ve claramente en los ejemplos clásicos utilizados por el propio Melina, el de una conciencia invenciblemente errónea y el de la hipocresía farisaica: “se puede llevar a cabo un acto moralmente equivocado (*wrong*) sin comprometer la bondad interior (*goodness*): es el caso de quien actúa guiado por un juicio que no es culpablemente erróneo. También se puede hacer algo moralmente correcto (*right*) desde un punto de vista exterior, pero con disposiciones interiores y motivaciones subjetivas moralmente negativas (*badness*): es la situación de la hipocresía farisaica tantas veces denunciada en el Evangelio. Pero los casos límite se convierten en un instrumento hermenéutico para la interpretación de las acciones” (ib., 133-134).

²⁹² Ib., 134. Es más, llega a decir que en este tipo de éticas “la bondad formal

consecuencia última es no tener en cuenta el vínculo de las intenciones ni las virtudes con las acciones exteriores realizado a través de la *elección*, la cual queda reducida a un mero cálculo de probabilidades sin tener en cuenta el corazón mismo de la praxis humana: “es en las elecciones donde se realizan las intenciones, y donde las acciones exteriores adquieren su importancia humana”²⁹³.

8.3.4. *La elección fundamental y los actos concretos*

Otro punto especialmente problemático de la moral autónoma lo ve Melina en su concepción de la “opción fundamental”²⁹⁴, al menos en la manera de articular dicha opción con la realización y relevancia moral de los actos concretos. El principal problema es, de nuevo, la relación entre la libertad trascendental y la libertad de elección categorial, cuyo vínculo es tan sólo ocasional o, en numerosos casos, puede incluso dejar de ser necesario. De esta manera existiría una diferencia estructural entre ambos niveles y la autodeterminación definitiva del sujeto ante el Absoluto sería ajena a las determinaciones históricas. De ahí que afirme que “la característica sobresaliente de esta posición es la afirmación de que existe una libertad diferente a la de elección, una libertad más importante que ella, y que precisamente esta libertad es la decisiva para la identidad moral de la persona”²⁹⁵. Tal es la libertad trascendental realizada en la opción fundamental.

de la voluntad es así independiente de la rectitud material de los actos, y solamente pasa a depender de la evaluación racional de su eficacia” (ib., 135; cf. también 154, en donde se refiere a la dicotomía entre fe y moral y las pretensiones de hacer una moral autónoma).

²⁹³ Ib., 134.

²⁹⁴ Señala también algunas de las diferentes nomenclaturas que recibe: “planificada opción de vida”, “profunda orientación a nivel intencional”, “opción atemática de la libertad trascendental” y “opción final” (cf. ib., 135).

²⁹⁵ Ib., 138. Es obvio que Melina se refiera también a la influencia en esta visión de la antropología trascendental de Karl Rahner.

Al igual que ocurre con la diferencia entre la bondad y la recitud, también aquí Melina critica el dualismo que se produce al separar la persona –concebida como espíritu puro– de la naturaleza, incluyendo en ella las determinaciones históricas y corporales del ejercicio de la libertad y en donde, en último término, la bondad de la conducta se daría siempre y cuando ésta sea la expresión de la autodeterminación de la persona a través de su libertad fundamental. Por el contrario, dice él, “la *autodeterminación*, que actúa de tal manera que cada decisión libre es, ante todo, una decisión sobre uno mismo, es pues, un aspecto constitutivo de la elección al mismo nivel que la *intencionalidad* e implica la apertura de la voluntad hacia su objeto”²⁹⁶. Esto significa que las intenciones y las elecciones son dos caras de una misma moneda que no se pueden separar, dado que la libertad tan sólo se realiza a través de la conducta libremente elegida.

8.3.5. *La cuestión teológica de fondo: verdad moral y verdad de salvación*

En repetidas ocasiones se refiere Melina al dualismo o escisión producida en el sujeto con las premisas de la “moral autónoma”. Por ello él sostiene que, en el fondo, la raíz de la problemática está en desvincular la “verdad moral” de la “verdad de salvación”, cuando entre ambas existe un vínculo indivisible, hasta el punto de que los contenidos concretos pertenecen también a la verdad de salvación. Es más, llega a decir que “la verdad moral coincide con la verdad de la salvación”²⁹⁷ en la medida en que convergen en el bien de la persona. Ahora bien, cabe precisar –y así lo hace Melina– que la verdad moral no sólo se refiere a la intencionalidad de las acciones, sino también a los contenidos concretos y referidos

a bienes morales específicos.

Por ello, la verdad de salvación implica su verificación existencial en el sentido de que afecta la vida y necesita expresarse en actuaciones: “esta verdad que se debe hacer (‘praxis cristiana’) no es sólo formal, sino que tiene contenidos específicos y definidos. Esta conclusión deriva necesariamente de la doctrina según la cual la salvación cristiana es una salvación integral, que abarca al hombre entero y no solamente a su espíritu o su intencionalidad...”²⁹⁸. Es más, según Melina “la salvación no se realiza en la interioridad de las intenciones, sino en la concreción ‘categorial’ de las elecciones libres de la existencia concreta”²⁹⁹. Es en esta línea en la que interpreta también la relación existente entre el *fides qua* y el *fides quae*, de forma que la relación personal con Cristo no puede reducirse a mero asentimiento intelectual de verdades de fe, sino que pide una respuesta que queda expresada en la fidelidad a los mandamientos. De hecho –dice él– “el cambio metodológico que se impone consiste en empezar por la *fides quae*, por el contenido objetivo de la fe, para entender luego la *fides qua*, el acto de opción fundamental de nuestra libertad”³⁰⁰. De esta manera se percibe con claridad el nexo entre la moral y la fe no sólo a nivel intencional sino también en las acciones categoriales, con lo cual la autonomía sólo es verdadera en su referencia a Dios y al Dios encarnado en Jesucristo.

²⁹⁸ Ib., 145. El propio Melina, citando a *VS* 76, afirma que también en la Escritura se enseña la observancia de preceptos particulares como medio indispensable para la salvación (cf. ib., 145-146).

²⁹⁹ Ib., 149, donde continúa diciendo que “es allí [en la existencia concreta] donde la fe se expresa en el obrar”.

³⁰⁰ Ib., 147.

²⁹⁶ Ib., 141. Sigue fundamentalmente a *VS*.

²⁹⁷ Ib., 143.

8.3.6. *Autonomía moral y cristocentrismo de las virtudes*

Ciertamente Livio Melina es muy crítico con algunas de las pretensiones de la moral autónoma, bien es cierto que en un análisis muy general de la misma, sobre todo en la separación que se establece entre fe y moral al distinguir dos ámbitos de la vida moral. Desde esta perspectiva la autonomía pertenecería a la razón humana en el ámbito intramundano y, de alguna manera, estaría desvinculada de la referencia normativa específicamente cristiana. Sería una razón creadora de normas e incluso de valores.

Ahora bien, Melina tampoco pretende comprender la moralidad cristiana desde lo que él denomina el “minimalismo de una ética de la norma”³⁰¹, sino desde lo que se ha dado en llamar “cristocentrismo de las virtudes”, una moral centrada en la relación del ser humano con Cristo pero mediada a través de las virtudes, en la línea de san Buenaventura y Balthasar, convertidos junto a *VS* en sus principales referentes. De esta manera, Cristo se convierte en el origen, fin y forma ejemplar de la vida cristiana, en donde las virtudes permiten superar la moral de la obligación uniendo la dimensión natural y sobrenatural y en donde los mandamientos se integran de forma subordinada en la perspectiva de las virtudes: “en la perspectiva cristocéntrica, lo humano y lo divino en moral se unen ‘sin confusión y sin separación’”³⁰².

Ahora bien, es importante notar que para Melina las virtudes no representan sólo un aspecto subjetivo del obrar humano, algo que él mismo le reprocha a las teorías que separan “bondad” y “rectitud”. Por el contrario, la virtud “hace buenos al mismo tiempo al que actúa y a sus acciones”³⁰³. Se trata de una precisión interesante porque contiene lo que a su juicio sería una visión integral del hombre, que es sujeto de la acción en su ser “*corpore*

et anima unus”³⁰⁴, algo que para la autonomía no es una cuestión baladí en tanto en cuanto vincula las exigencias de la naturaleza con el don de la gracia. De hecho, dice él: “el sujeto moral no es pura razón o pura libertad autónoma: también es corporal, con instintos, emociones, sensibilidades, pasiones”³⁰⁵, elementos que han de integrarse en un todo que encuentra su punto de referencia en la razón que a la luz de la verdad lo ordena hacia su fin. Y es aquí en donde las virtudes tienen su papel esencial, dado que son ese “principio de integración en el compuesto humano, que no sacrifica ningún componente, sino que ordena todo en una jerarquía establecida por la razón con vistas al fin”³⁰⁶. Así es como el hombre se orienta en su vida moral librándose del peligro de subjetivismo, de la autosuficiencia y del relativismo histórico llevando la libertad a su máxima realización. Por eso la elección se convierte verdaderamente en un acto de expresión y realización personal. La autonomía se realiza así asemejándose a Cristo a través de las virtudes.

8.4. *Los matices introducidos por Servais Ph. Pinckaers*

Pinckaers es también otro de los teólogos moralistas más reconocidos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a raíz de la publicación en 1985 de su obra titulada *Las fuentes de la moral cristiana*³⁰⁷. Es interesante, ante de abordar directamente su comprensión de la autonomía moral, referirse a la cuestión con la que

³⁰⁴ Ib., 77.

³⁰⁵ Ib., 77.

³⁰⁶ Ib., 77. Las virtudes son así el lugar de integración de lo corporal y lo espiritual en la razón humana. Melina llega a denominarlas “*habitus electivus*” (ib., 79).

³⁰⁷ S. TH. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Editions Universitaires, Fribourg 1985. Nosotros utilizamos la edición española *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona 2000. En realidad ya había tenido un acercamiento al tema en su artículo “Existe-t-il une morale chrétienne?": *Sources 2* (1975) 11-23 y 49-59, algo que desarrolla posteriormente en la obra citada.

³⁰¹ Ib., 181.

³⁰² Ib., 182.

³⁰³ Ib., 76 (cf. también la nota 34).

empieza ya la primera parte de la introducción, y es la siguiente: ¿qué es la Teología moral? Se trata de una pregunta importante dado que, en realidad, la manera de entender la autonomía de la moral tiene que ver también con una determinada forma de entender la Teología moral. De ahí que Pinckaers decida, ya desde el comienzo, proponer una definición más o menos clara: “la teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos para ordenarlos a la visión amorosa de Dios, como bienaventuranza verdadera y plena, al fin último del hombre, por medio de la gracia, de las virtudes y de los dones, y esto *a la luz de la Revelación y de la razón*”³⁰⁸. Más allá de los posibles comentarios y discrepancias que tal definición pueda generar, nos interesa en este momento remarcar la última parte de la misma, dado que conlleva algunas dificultades que el propio Pinckaers se encarga de señalar, y que residen en las relaciones entre moral y revelación, que en el fondo está también en la problemática de la autonomía: “No debería hoy la moral, comprendida dentro de la teología, reivindicar su autonomía como ciencia tomando por fundamento únicamente las normas racionales, en cuyo caso la Revelación no le aportaría más que una confirmación y una inspiración exterior, o bien, debería mejor considerar a la Revelación como la fuente principal y directa de la moral cristiana?”³⁰⁹. Su respuesta no se hace esperar: “adoptamos resueltamente esta segunda concepción. Tenemos, sin embargo, que precisar que la prioridad dada a la Escritura y a la fe no entorpece en modo alguno, en nuestra opinión, el uso de la razón, antes bien lo fortifica”³¹⁰. Vamos a verlo con un poco más de detenimiento.

³⁰⁸ S. TH. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, 32 (cursiva nuestra). Cf. la explicación completa de tal definición en las pags. 33ss.

³⁰⁹ *Ib.*, 38-39.

³¹⁰ *Ib.*, 39. De hecho, un poco más adelante especifica todavía más su definición: *ib.*, 75.

8.4.1. *El problema de la especificidad de la moral en Pinckaers y su crítica a Josef Fuchs*

Conviene tener en cuenta que la opción tomada por Pinckaers no significa negar el carácter humano de la moral, en cuanto que hace referencia a los actos libres de los cuales el hombre mismo es su dueño³¹¹. Lo que a su modo de ver está en juego es, al mismo tiempo, el carácter cristiano de la moral humana, dado que “si la moral cristiana se confundiese con una moral simplemente humana, el teólogo perdería totalmente su razón de ser en este dominio y debería convertirse en filósofo”³¹². Por tanto, en la cuestión de la especificidad –surgida, según él, como resultado de la apertura conciliar a la sociedad secularizada– se juega la entidad y el carácter teológico mismo de la moral, la razón de ser, en definitiva, de la Teología moral. Y en esa misma alternativa se sitúa también el debate acerca de la autonomía y su relación con las normas concretas o el papel del Magisterio de la Iglesia, sobre todo en una sociedad marcadamente pluralista³¹³, en la cual la reivindicación de la autonomía desacredita la existencia o interpretación de la ley natural favoreciendo la incertidumbre y relativización de los casos y principios de la moral.

Y en esta problemática se enfrenta Pinckaers con uno de los autores más representativos de la moral autónoma como es Josef Fuchs, cuya solución trata de moderada, pues “tiene en cuenta el conjunto de los elementos que componen la moral cristiana”³¹⁴.

³¹¹ Sobre ello se extiende en el capítulo III: *ib.*, 79-133.

³¹² *Ib.*, 137.

³¹³ En referencia a los autores de la moral autónoma reconoce que “los moralistas que reducen la moral cristiana a una moral humana y racional no niegan que la Revelación, la fe en Cristo y la caridad puedan aportar una inspiración específica; pero, según ellos, esto no modifica las normas de actuación y, por consiguiente, no interviene directamente en el plano moral” (*ib.*, 138).

³¹⁴ *Ib.*, 142. Y continúa: “Presenta el mérito de sacar a la luz el papel de la fe, de la caridad, del tema de la imitación de Cristo, etc., en toda la vida moral, algo que los moralistas de los últimos siglos habían descuidado demasiado al seguir los dominios

Ahora bien, en la distinción fuchsiana de la dimensión trascendental y categorial de la vida moral, se hace según Pinckaers una concesión demasiado grande a la dimensión categorial y a la conciencia individual, que es en donde se sitúan la mayor parte de los problemas hoy debatidos. Se trata de una distinción que a pesar de todos los matices introducidos por Fuchs “no permite en realidad mostrar cómo lo que hay de específicamente cristiano penetra y actúa en los actos concretos, en los dominios regidos por las virtudes y las normas particulares, o sea cómo la fe y la caridad, en particular, son virtudes verdaderamente prácticas, capaces de asumir, y a la vez, transformar las virtudes y los valores humanos”³¹⁵. En el fondo se ve que el interés principal de Fuchs es –según Pinckaers– garantizar más la autonomía de lo humano que lo específico de lo cristiano, con la consecuente escisión entre ambos, entre la espiritualidad y la moral.

Al mismo tiempo tal distinción conlleva también una separación demasiado grande entre los actos y las actitudes, algo todavía más explicitado en la teoría de la opción fundamental. Por eso según Pinckaers es necesario restablecer la unidad de lo cristiano y lo humano a través de la introducción de la distinción clásica entre las virtudes teologales y morales, en donde las primeras integran a las segundas perfeccionándolas y transformándolas según exigencias más grandes y profundas. Es desde esta perspectiva desde la que él analiza la aportación de la Escritura para la configuración de la Teología moral cristiana.

particulares determinados”.

³¹⁵ Ib., 143.

8.4.2. *La aportación de la Escritura a la moral*

8.4.2.1. *El método de los conjuntos*

Pinckaers no duda en criticar de manera general el uso que muchos moralistas hacen de la Escritura a la hora de analizar su aportación específica para la moral. Dice él: “el método que se utiliza habitualmente es, a grandes rasgos, el siguiente. Se examina si existen en el testamento mandamientos, leyes, imperativos morales que no se encuentren en otros lugares, en el Antiguo Testamento, en la filosofía griega o en otras religiones y que puedan, por consiguiente, calificarse de específicas. El método parece imponerse: deducir por comparación lo que es propio del cristianismo al eliminar lo que tiene de común con otras doctrinas”³¹⁶. Lógicamente según tal método se pueden encontrar paralelos de prácticamente todos los preceptos morales veterotestamentarios o judíos en otros ámbitos distintos, con lo cual desde ese punto de vista no resulta muy complicado sostener la no especificidad de una moral cristiana.

El problema es que según Pinckaers tal modo de argumentar adolece de, al menos, dos defectos metodológicos graves. El primero de ellos está en proyectar sobre la Escritura –en especial sobre san Pablo– una clave de lectura que le es extraña: “la concepción de la moral como el dominio de las obligaciones, de los imperativos, de los mandamientos, concepción que entraña una separación entre el dogma y la moral, después entre la moral y lo que se llama parénesis”³¹⁷. En realidad estas divisiones y categorías no son más que proyecciones de nuestras comprensiones morales, pero que aplicadas a la Escritura resultan anacrónicas. La moral

³¹⁶ Ib., 146.

³¹⁷ Ib., 147. Se trata de una separación agudizada sobre todo al constituirse la moral como un tratado autónomo refiriéndose sobre todo a las obligaciones (cf. la nota 1 de la misma página).

bíblica no se puede reducir a los simples imperativos, sino al conjunto de la vida cristiana en su unidad de fe y moral, y en donde la aportación principal reside en la enseñanza de las virtudes.

Y el segundo defecto está en el recurso a lo que él denomina método del residuo y de los pequeños fragmentos: “Para llegar a descubrir la originalidad de la moral cristiana, se comparan textos del Nuevo Testamento que se considera que la expresan, con los del Antiguo Testamento, de la filosofía o de otras religiones, y se elimina todo lo que ya está presente en estos últimos documentos, a fin de extraer un eventual residuo que sería lo propiamente cristiano. El método implica asimismo una partición de los textos neotestamentarios, su reducción a pequeñas unidades que son sometidas a sucesivas comparaciones”³¹⁸. Igualmente se trata de una manera de proceder que a su juicio lleva al fracaso, dado que la originalidad de una moral frente a otra tan sólo surge cuando se comparan conjuntos organizados y estructurados, no simples elementos residuales. Es lo que él denomina método de los conjuntos³¹⁹, que no es tan sólo el más fiel a la integración de la moral humana en la enseñanza específicamente cristiana presente en la moral paulina, sino también una manera de seguir sosteniendo la existencia de una Teología moral cristiana. De ahí su crítica tan radical: “El fracaso de los moralistas modernos en su estudio del Nuevo Testamento en lo referente a la moral cristiana se explica por la conjunción de las dos faltas que acabamos de exponer: la reducción de los textos morales a los mandamientos, obligaciones e imperativos, y su

³¹⁸ Ib., 149.

³¹⁹ Es interesante el ejemplo que utiliza: “si se desea comparar la cara de una persona con otra eliminando las partes y los rasgos que tienen en común, no se consigue más que desfigurarla. La originalidad de una cara sólo aparece cuando se la compara como conjunto con otra semejante, según la composición y el orden de los rasgos y de las partes que le son propias” (ib., 149). El ejemplo bíblico paradigmático lo encuentra él en la oración del Padrenuestro, cuya originalidad no está en sus peticiones, sino en su estructura, en su expresión, en su inserción en el Sermón del Monte, en el Evangelio de Mateo, etc.

explicación demasiado material y fragmentaria por el método del ‘residuo’”³²⁰.

Por tanto, el método de los conjuntos nos hace descubrir la aportación moral bíblica en su totalidad y especificidad, de la que san Pablo es el ejemplo más claro. En sus cartas, sobre todo a los Corintios y a los Romanos³²¹, no aparece un todo sistemático de normas y obligaciones, sino que se sirve de muchas de ellas, y sobre todo de las virtudes, para transformarlas interiormente desde la fe en Jesucristo. Es una moral cristológica y trinitaria, en la cual las divisiones entre dogma y moral, moral y espiritualidad, trascendental y categorial, simplemente no existen, sino que son el resultado de un esfuerzo teológico posterior que ha concentrado la moral alrededor de la obligación, cosa que para Pablo no tenía sentido. La moral es cristiana porque tiene su fundamento en la fe en Jesucristo, de la cual necesariamente brota una nueva forma de vida moral.

8.4.2.2. *El Sermón de la Montaña (Mt 5-7)*

No hay duda de que además de la moral paulina, el Sermón de la Montaña ha sido uno de los textos más importantes en la configuración de la moral cristiana. En él se encuentra compendiada toda la moral evangélica en labios del propio Jesús. Al menos así se ha entendido en prácticamente toda la historia de la Teología moral, desde el cristianismo primitivo hasta la actualidad. Ahora bien, aunque nunca estuvo exento de dificultades, tal vez hoy el Sermón de la Montaña se ha vuelto más problemático que nunca, sobre todo –según Pinckaers– debido a las exigencias tan fuertes que hace, al menos desde una interpretación de la moral como de un conjunto de obligaciones impuestas al cristiano por la voluntad de Dios.

³²⁰ Ib., 150-151.

³²¹ Cf. su análisis en ib., 151-177.

Ciertamente el Sermón de la Montaña puede tener y de hecho ha tenido diversas interpretaciones: como una moral de consejos, del ideal, de un tiempo de excepción, etc.³²². Lo que está claro es que en todas ellas el Sermón aparece como un conjunto de exigencias morales que son prácticamente imposibles de realizar. Por ello tal vez, a juicio de Pinckaers, ha perdido presencia hoy en la Teología moral cristiana, cuando debería ser uno de sus textos y fuentes más fundamentales, más incluso que el Decálogo, que la ley natural o que la propia razón humana. El Sermón de la Montaña debe ser la línea maestra de la Teología moral y ésta debería ser un fruto del Sermón de la Montaña³²³. Esto supone que la moral no se base tanto en la obligación cuanto en la virtud y la felicidad. Su conclusión es tajante: “Desde que se admite que la moral no se limita al ámbito restringido de las obligaciones y de los imperativos, sino que incluye, como la mejor de sus partes, una doctrina sobre la felicidad y las virtudes, la enseñanza moral del Nuevo Testamento se manifiesta en toda su amplitud y su riqueza”³²⁴.

8.4.3. *Conclusión: la autonomía moral en Pinckaers*

A nuestro modo de ver la aportación realizada por Pinckaers reviste una importancia decisiva para la Teología moral y para la comprensión de la autonomía, al menos según las orientaciones

³²² Pinckaers recoge cinco interpretaciones, aunque cita la obra de W. S. Kissinger titulada *The Sermon on the Mount* en la cual se dan hasta treinta y cuatro posibles (cf. *ib.*, 181ss).

³²³ Cf. *ib.*, 209. Pinckaers fundamenta sus afirmaciones en el Comentario al Sermón de la Montaña de san Agustín (cf. *ib.*, 186-208). Luego hará también lo propio con santo Tomás, para decir que según él lo específicamente cristiano no se encuentra en los preceptos de la ley natural, “sino que han de hallarse principalmente en la virtudes y en los actos interiores, que forman la materia directa del Sermón de la Montaña” (*ib.*, 233; cf. también 215-238).

³²⁴ *Ib.*, 211.

que guían esta investigación. Por ello, además de tener presente la continuidad en muchas cosas –por ejemplo en la vinculación entre fe y moral– con los autores estudiados anteriormente, merece la pena ahora subrayar dos aspectos de su propia comprensión que nos parecen relevantes.

El primero de ellos se refiere al uso de la Escritura en la Teología moral. En este sentido la superación del anacronismo y de la arbitrariedad a través del método de los conjuntos ahorraría muchos esfuerzos en los cuales la convergencia a todas luces será difícil, dado que dependerá de los presupuestos que cada autor utilice, cosa que varía considerablemente de unos a otros. La lectura fragmentaria de la Escritura debe ser sin duda realizada, pero al mismo tiempo superada por la plenitud y novedad que adquiere en su unidad total.

Y en segundo lugar nos parece importante su interés en superar una moral reducida a la obligación, algo que para la autonomía moral es de una capital importancia. Esto quiere decir que la Teología moral no puede reemplazar el deber que el hombre tiene de ejercitar las virtudes en los juicios y actos morales, lo que significa concebir la autonomía no como mera arbitrariedad ni tampoco como una mera receptora de obligaciones externas, sino como la actuación del espíritu de Dios en el interior humano. La autonomía moral no es libertad arbitraria o carnal, sino sobre todo espiritual. De ahí sus propias palabras: “la autonomía que ella engendra está fundada sobre el amor al bien verdadero del cual el juicio moral es la manifestación concreta”³²⁵. De nuevo lo esencial reside en la vinculación de la fe y la moral en la unidad de la vida cristiana.

³²⁵ “L'autonomie qu'elle engendre est fondée sur l'amour du vrai bien dont le jugement moral est la manifestation concrète”: S. PINCKAERS, “Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin” en: AAVV, *Autonomie, dimensions éthiques de la liberté*, 123.

8.5. Conclusiones a las éticas de la fe

Como hemos tenido ocasión de ver, la ética de la fe aglutina a muchos autores que también tienen divergencias entre ellos, tal y como sucede con la moral autónoma. De hecho, el propio Joseph Ratzinger ha tenido opiniones incluso más matizadas ya como Papa Benedicto XVI, como lo muestra su discurso del 17 de septiembre de 2010 en el Westminster Hall al referirse a la política: “La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel ‘corrector’ de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales”³²⁶. Aunque ya a lo largo del recorrido realizado hemos ido señalando las aportaciones y matices más relevantes, sí es importante notar el interés siempre presente de acentuar la especificidad cristiana de la autonomía moral y, con ello, la entidad propia de la Teología moral cristiana como tal. La repetida vinculación entre fe y moral y entre naturaleza y gracia son muestras profundas de ello, además de la indivisibilidad de las dimensiones trascendental y categorial

³²⁶ El texto se encuentra publicado en *L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española* 39 (2010) 3-4. Cf. el interesante estudio comparativo entre Rawls, Habermas y Ratzinger de J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “La religión en la democracia liberal: debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger”: *Estudios Eclesiásticos* 337 (2011) 291-327.

en la vida moral humana, oponiéndose así directamente a las tesis de la moral autónoma. Por eso la libertad de elección no es desvinculable de la autonomía participada, en el sentido de que conlleva la obligación de atenerse a determinados comportamientos revelados que el Magisterio de la Iglesia interpreta y propone de forma autoritativa.

Ciertamente no nos interesa en este momento analizar el papel del Magisterio en cuanto a su competencia en asuntos de moral y de ley natural³²⁷, pero sí es importante notar la insistencia que los autores hacen en la obligatoriedad de determinadas normas de conducta concretas, a pesar de los matices introducidos por autores como Pinckaers. En realidad es una cuestión que genera muchas dificultades tanto por la imprecisión a la hora de determinar de qué contenidos concretos se trata como por los intentos de justificar su originalidad y distancia con respecto a un contexto y a una cultura determinada. Lógicamente es complicado eliminar la percepción de arbitrariedad en la formulación de tales normas de conducta –si es que existen– y que no sean simplemente el fruto de una racionalidad humana común.

Se trata de una cuestión importante porque no sólo afecta de manera directa a la interdisciplinariedad de la Teología moral, sino también a la racionalidad de la misma, que es una de las preocupaciones que pretende solucionar la moral autónoma. Por eso son interesantes en esta línea las afirmaciones realizadas hace años por Philippe Delhay: “el *ethos* cristiano no ha pretendido nunca rechazar los valores morales humanos. A los que por otra parte no se juxtapone en la vida de los fieles, puesto que esta moral puramente humana no tiene finalidad propia en la economía actual de la salvación, ya que todos los hombres están llamados a la vida divina. Entre la moral de la divinización y de la humani-

³²⁷ Sin duda uno de los estudios más destacados es el de F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, San Pablo, Madrid 1998, especialmente el capítulo 12 (pags. 265-286).

zación se da la misma relación que entre la gracia y la naturaleza, la naturaleza y la razón. La moral natural no queda, pues, absorbida ni suprimida, sino que la búsqueda de los legítimos valores humanos se ve, por el contrario, reforzada³²⁸. Esta es la línea en la que él interpreta el texto de GS 36, es decir, que la autonomía del hombre se enmarca en la gracia de Dios a través de la vocación divina, pero no como sometimiento a unas leyes positivistas más o menos arbitrarias, sino como expresión de la Sabiduría y gracia de Dios en nosotros³²⁹.

Por último, nos interesa ahora señalar también el problema de la insistencia en la obligación moral, sobre todo cuando ello se refiere a normas concretas. A nuestro juicio, y aunque lo trataremos más adelante, se corre así el riesgo no sólo de reducir el sentido de la Teología moral a un legalismo en principio ya superado, sino también contradecir las afirmaciones que algunos de esos mismos autores como Melina realizan sobre las virtudes³³⁰. En el fondo existe el riesgo de contradecirse a sí mismos y además oscurecer elementos de primera magnitud e importancia en la Teología moral cristiana, que es la llamada a la santidad anticipada plenamente en Jesucristo.

³²⁸ PH. DELHAYE, "Unité et diversité en morale": *Esprit et Vie* 83 (1973) 340: cit. por T. TRIGO, "El Espíritu Santo y la vida moral según Ph. Delhaye" en: P. RODRÍGUEZ (ed.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 453. En esta línea se pronunciaba ya en PH. DELHAYE, "Morale et moralismo": *Supplément de la Vie Spirituelle* 17 (1964) 243-271.

³²⁹ Así se expresa en PH. DELHAYE, "Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II" en: J. L. ILLANES (ed.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980, 57.

³³⁰ Cf. la aproximación a la virtud realizada por J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, "Virtudes" en: *NDP*, 1584-1594.

9. La autonomía moral en la encíclica *Veritatis Splendor*

VS, publicada por Juan Pablo II en 1993, es la única encíclica monográfica de Teología moral fundamental. En ella no sólo se hace una valoración de las principales corrientes de Teología moral surgidas tras el CVII³³¹, sino que se expone de una manera decidida la posición del Magisterio católico en aquellas cuestiones de fundamentación que mayores discrepancias han suscitado en las últimas décadas³³². En concreto, se puede decir que la problemática de la autonomía moral humana constituye el fondo de la discusión sobre la verdad, la ley o la libertad, temas que centran gran parte de la atención de la encíclica. Por eso el interés de *VS* es, en realidad, mostrar y fundamentar lo que denomina "teonomía participada", una consecuencia al fin y al cabo de una determinada comprensión de la relación entre Dios

³³¹ Cf. la panorámica realizada por D. COMPOSTA, "Tendencias de la Teología Moral en el postconcilio Vaticano II" en: G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *o.c.*, 301-340. Para el contexto general cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, "La libertad, esplendor de la verdad. Contexto teológico de la *Veritatis splendor*" en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la 'Veritatis splendor'*, San Pablo, Madrid 1995, 13-48: "la *VS* pide ser entendida en el horizonte del 'diálogo de salvación' con el mundo moderno en el que se encuentra empeñada la Iglesia, siguiendo al concilio Vaticano. Un diálogo que tiene como tema fundamental el de la libertad, por un lado, amenazada por el antropocentrismo exagerado de nuestra cultura y, por otro, redescubierta por la conciencia eclesial de hoy" (p. 48).

³³² Cf. G. Russo (ed.), *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994 (en especial el primer capítulo de J. RATZINGER, "Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della 'Veritatis splendor'"). Para una aproximación detallada al texto de *VS* cf. la obra de A. BONANDI, "Veritatis Splendor". *Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid 2003; y también M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica 'Veritatis Splendor'*, PPC, Madrid 1994. Para una introducción más sucinta, entre las muchas existentes, cf. J. GAFO, "Una lectura escolástica de la 'Veritatis Splendor': *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 3-21; P. KNAUER, "Conceptos fundamentales de la Encíclica 'Veritatis splendor': *Razón y Fe* 229 (1994) 47-63. Algo más centrado en nuestra problemática es el estudio de J. R. LÓPEZ DE LA OSA, "Libertad y autonomía moral. Contexto y texto en la 'Veritatis splendor': *Moralia* 17 (1994) 31-50.

y el hombre³³³. Por su importancia merece la pena tratarla con detenimiento.

9.1. Notas preliminares: la Teología moral

9.1.1. El deber y la verdad

Sin mencionar siquiera la autonomía, *VS* empieza diciendo algo que, sin embargo, es fundamental para una adecuada comprensión del significado y el alcance del concepto de la autonomía moral que tratará en páginas posteriores: “Llamados a la salvación mediante la fe en Jesucristo, ‘luz verdadera que ilumina a todo hombre’ (Jn 1, 9), los hombres llegan a ser ‘luz en el Señor’ e ‘hijos de la luz’ (Ef 5, 8), y se santifican ‘obedeciendo a la verdad’ (1Pe 1, 22)” (*VS* 1). Dicho de otra manera: la santidad a la que toda persona está llamada sólo se alcanza a través de la obediencia a la verdad, algo que la misma encíclica reconoce que “no siempre es fácil” (*VS* 1) debido a la debilidad de la condición humana que tantas veces le hace presa del relativismo y del escepticismo.

Con todo, el desarrollo de la ciencia y de la técnica no hace sino incrementar las ansias de la búsqueda de la plenitud y del sentido de la vida, estimulando al hombre a un encuentro consigo mismo, con su corazón y su conciencia moral. “¿Qué debo hacer?, ¿cómo puedo distinguir el bien del mal?” son cuestiones que nadie puede eludir y cuya respuesta sólo se encuentra “gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano” (*VS* 2), es decir, tan sólo Jesucristo ofrece la respuesta a todo interrogante religioso y moral del ser humano. De ahí que *VS* recoja la afirmación tan importante de *GS*: “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio*

³³³ De ahí que diga M. Rhonheimer que “la idea fundamental de la encíclica consiste en que toda concepción referente a la autonomía tiene que preservar la fundamental dependencia del hombre respecto de Dios” (M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral según la ‘Veritatis Splendor’”, 545).

del Verbo encarnado” (*VS* 2), Él es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6).

En realidad, el núcleo de la problemática que *VS* afronta y que además forma parte de las deficiencias que las diversas corrientes de pensamiento plantean, reside en la relación entre verdad y libertad, algo que es de fundamental importancia para tratar la autonomía moral desde un punto de vista teológico y cristiano. La propia *VS* formula la problemática en una doble preocupación: en primer lugar “se plantea la cuestión de si los mandamientos de Dios, que están grabados en el corazón del hombre y forman parte de la Alianza, son capaces verdaderamente de iluminar las opciones cotidianas de cada persona y de la sociedad entera. ¿Es posible obedecer a Dios y, por tanto, amar a Dios y al prójimo, sin respetar en todas las circunstancias estos mandamientos?” (*VS* 4). Y, por otro lado, algo todavía más interesante en lo que a nuestro tema respecta: “Está también difundida la opinión que pone en duda el nexo intrínseco e indivisible entre fe y moral, como si sólo en relación con la fe se deban decidir la pertenencia a la Iglesia y su unidad interna, mientras que se podría tolerar en el ámbito moral un pluralismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de condiciones sociales y culturales” (*VS* 4). En el fondo, lógicamente, reside la comprensión de la autonomía moral y su vinculación con el ámbito de la fe cristiana, algo que no se puede desvincular de la relación entre verdad y libertad³³⁴.

³³⁴ En este sentido es interesante la tesis de Ruiz de la Peña sobre *VS*: “Esta debería ser leída como el desarrollo de una línea argumental tendente a recuperar el nexo entre los órdenes epistemológico (o de la verdad), axiológico (o de los valores) y ontológico (o del ser). Y ello desde la convicción de que la solución de continuidad entre dichos órdenes está en el origen de la actual crisis de la ética, que en consecuencia sólo podrá ser remontada si se procede a la soldadura de los conceptos de verdad, bien y ser” [J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis splendor*” en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, 263]. En esa línea interpreta él las aportaciones de teólogos como H. Küng y W. Pannenberg e incluso de otros autores como L. Kolakowski y A. Cortina entre otros.

9.1.2. *Entre los mandamientos y las bienaventuranzas: bondad y vida eterna*

“Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?” Esta cuestión tomada del Evangelio de Mateo (19, 16), con la que da inicio el primer capítulo de *VS* (n. 6), es puesta como la pregunta esencial de la vida moral humana, es la auténtica “pregunta moral”. Ahora bien, ¿se refiere tan sólo a determinados actos que uno debe realizar o tiene un alcance más amplio? En este sentido me parece interesante subrayar algo que la propia *VS* en su exégesis de este pasaje bíblico afirma un poco más adelante: “para el joven, más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una *pregunta de pleno significado para la vida*. En efecto, ésta es la aspiración central de toda decisión y de toda acción humana, la búsqueda secreta y el impulso íntimo que mueve la libertad” (*VS* 7). Dicho de otra manera: la esperanza en la vida eterna constituye el núcleo esencial y el referente último de toda la vida moral humana. Por eso tan sólo Dios, el sumo Bien, puede responder a la pregunta acerca de lo bueno, siendo así imposible desvincular las acciones moralmente buenas de su referente religioso: “Jesús relaciona la cuestión de la acción moralmente buena con sus raíces religiosas, con el reconocimiento de Dios, única bondad, plenitud de la vida, término último del obrar humano, felicidad perfecta” (*VS* 9): “sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo” (Lev 19, 2).

Esta conexión que se establece entre el bien moral y el destino último del ser humano, conlleva también la mutua interacción existente entre los mandamientos y las bienaventuranzas, algo que *VS* pone muy de relieve, dado que en último término posibilita la no reducción de la moralidad a simples normas de comportamiento ni de la religión a mera experiencia de fe sin ninguna repercusión existencial. De ahí que el siguiente párrafo de *VS* sea realmente esencial:

“Las bienaventuranzas no tienen propiamente como objeto unas normas particulares de comportamiento, sino que se refieren a actitudes y disposiciones básicas de la existencia y, por consiguiente, *no coinciden exactamente con los mandamientos*. Por otra parte, *no hay separación o discrepancia* entre las bienaventuranzas y los mandamientos: ambos se refieren al bien, a la vida eterna. El Sermón de la Montaña comienza con el anuncio de las bienaventuranzas, pero hace también referencia a los mandamientos (cf. *Mt* 5, 20-48). Además, el Sermón muestra la apertura y orientación de los mandamientos con la perspectiva de la perfección que es propia de las bienaventuranzas. Éstas son ante todo *promesas* de las que también se derivan, de forma indirecta, *indicaciones normativas* para la vida moral. En su profundidad original son una especie de *autorretrato de Cristo* y, precisamente por esto, son *invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con Él*” (*VS* 16).

Normas y actitudes de comportamiento surgen de la adhesión a la persona misma de Jesús, que es el fundamento esencial de la moral cristiana. La frase de la obra agustiniana *De spiritu et littera* recogida en *VS* viene a ser así una magnífica síntesis de lo dicho en su primer capítulo: “la Ley ha sido dada para que se implorase la gracia; la gracia ha sido dada para que se observase la ley” (*VS* 23). Gracia y libertad, don y tarea, son términos inseparables en la moral cristiana: “*Da quod iubet et iube quod vis*”³³⁵, oraba San Agustín (*VS* 24). Con tales afirmaciones *VS* establece, creo yo, el punto decisivo de la existencia de la moral cristiana y de la autonomía moral, de manera similar a como lo había hecho Pinckaers. En fondo se trata de reafirmar la unidad de la vida moral superando la escisión producida con la distinción de órdenes: el ser humano, si es cristiano, lo es en todo su ser, algo que iremos reafirmando en nuestro recorrido posterior.

³³⁵ “Da lo que mandas y manda lo que quieras”.

9.2. *La Teología moral según VS y las nuevas concepciones de la libertad*

De lo dicho hasta este momento se puede extraer ya una concepción de lo que es la moral en su especificidad y distinción *teológica*, es decir, la moral propiamente cristiana. En este sentido la definición de VS es clarividente: “La teología moral es una reflexión que concierne la ‘moralidad’, o sea, el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología*, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en Aquel que ‘sólo Él es bueno’ y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina” (VS 29).

Se trata de una definición absolutamente fundamental si realmente la Teología moral ha de tener algún sentido que, además, conlleva ya una determinada comprensión de la autonomía moral no reducida ni a la mera libertad de elección ni tampoco a la simple autoridad de la conciencia individual. Es moral, pero es también “teológica”, y en este sentido trasciende el hecho mismo de cualquier otra moral humana. El problema está en conciliar ambos aspectos, algo que según VS no todas las teorías recientes han sabido hacer de una manera adecuada. En el fondo reside el problema crucial de la libertad del hombre y su relación con la verdad, que no siempre se ha resuelto de manera adecuada.

De hecho, VS se hace eco de la presencia de algunas corrientes de pensamiento que exaltan la libertad “*hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores*” (VS 32). Se trata de aquellas doctrinas que o bien desconocen el sentido de lo trascendente o son explícitamente ateas, con lo cual atribuyen a la conciencia individual un valor absoluto y el papel esencial en la determinación del bien y del mal, lo que conduce a una concepción subjetivista del juicio moral. Evidentemente en esta comprensión subyace según VS un problema de fondo que es el de

la “*crisis en torno a la verdad*” (VS 32), o mejor dicho, la negación de la existencia de una verdad universal capaz de ser conocida por el hombre. El resultado de ello es que se concede “a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a las extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana” (VS 32).

Por tanto, la reducción de la libertad a la mera autonomía de la conciencia unida a la crisis en la idea de verdad y al surgimiento del pluralismo de valores, han provocado la caída en una “concepción relativista de la moral” (VS 33), a la cual tampoco la Teología moral ha sido del todo ajena³³⁶. De hecho, para VS existen algunas tendencias que bajo el influjo de este subjetivismo e individualismo hacen una relectura de la relación entre libertad y ley y entre naturaleza y conciencia, coincidiendo con variantes en “debilitar o incluso negar *la dependencia de la libertad con respecto a la verdad*” (VS 34)³³⁷.

³³⁶ Cf. la síntesis de los errores desvelados por VS según A. MACINTYRE, “¿Cómo aprender de la *Veritatis splendor*? El punto de vista de un filósofo” en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, 71-75. En concreto, se señalan el subjetivismo, el utilitarismo y el relativismo.

³³⁷ Lo que se produce es, en realidad, una distorsión acerca de la libertad y la autonomía. Dice MacIntyre: “Una expresión de esas concepciones es el apego a una noción del yo personal como constituido fundamentalmente por sus elecciones preracionales y premorales; apego que a veces se expresa en resentimiento e indignación porque las normas morales puedan tener otra autoridad que no sean esas mismas elecciones” (A. MACINTYRE, “¿Cómo aprender de la *Veritatis splendor*? El punto de vista de un filósofo”, 72).

9.3. “En manos de su propio albedrío” (Eclo 15, 14): la verdadera libertad y sus errores

Ciertamente para *VS* la libertad depende fundamentalmente de la verdad: “conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 32). De este modo el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al mero arbitrio humano, sino tan sólo a Dios. Esto no quiere decir que el hombre no sea libre, ya que de hecho es el hombre quien decide optar por el bien o por el mal. Ahora bien, se trata de una libertad limitada, pues mientras por un lado no es ella la creadora del bien y del mal, por el otro tan sólo en la aceptación de la ley moral encuentra su verdadera realización. Por ello la ley de Dios “no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y promueve” (*VS* 35). Recogiendo un párrafo de *GS* 17, *VS* sintetiza el sentido de la verdadera libertad de la siguiente manera: “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Pues quiso Dios ‘dejar al hombre en manos de su propia decisión’ (cf. *Eclo* 15,14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección” (*VS* 34). La verdadera libertad se alcanza en la realización de la imagen divina, en la participación de su soberanía (cf. *VS* 39-36).

El problema surge, precisamente, cuando se introduce un conflicto o un enfrentamiento entre ley y libertad al atribuir a la libertad del individuo la facultad de decidir sobre el bien y el mal, es decir, al elevar la autonomía moral a soberana absoluta en la creación de la verdad. Tal absolutización de la autonomía moral, presente en numerosas corrientes de pensamiento a lo largo de la modernidad, ha ejercido también una gran influencia en la Teología moral católica, sobre todo en el tratamiento de aquellas normas de la moralidad que hacen referencia al comportamiento intramundano. Para *VS* tal influencia no ha sido en todos los casos negativa, sino que más bien responde a la mejor tradición

del pensamiento católico. El problema surge cuando de aquí se deriva hacia una “*completa autonomía de la razón* en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo” (*VS* 36). Esta es su conclusión: “Tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente ‘humana’, es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado Autor de esta ley, sólo en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legisladora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre” (*VS* 36).

De este modo la determinación de contenidos normativos concretos correspondería a la propia razón autónoma, pero no derivarían de la Revelación, es decir, que no existirían contenidos específicos de la moral cristiana, sino que se trataría tan sólo de exhortaciones o parénesis generales. Para reflejar esta visión es por lo que algunos autores vienen distinguiendo entre el *orden ético* y el *orden de la salvación*, “para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo” (*VS* 37). Dicho de otra manera: es la razón autónoma la encargada de establecer normas objetivas para la vida en las distintas situaciones concretas, de forma que la especificidad cristiana estaría simplemente en el orden de las motivaciones últimas.

9.4. La “justa autonomía” del ser humano y la ley

Contra esta visión de una autonomía moral absoluta en la determinación de los contenidos concretos, *VS* defiende lo que denomina como “justa autonomía” (*VS* 40), recogiendo de nuevo el concepto ya utilizado en *GS* 41. Con tal expresión se pretenden subrayar dos cosas intrínsecamente unidas. Por un lado, el papel necesario de la razón humana para la aplicación de la ley moral

a lo largo de la vida. Y, por otro lado, se subraya que la razón no se agota en sí misma ni tiene en ella el origen de la ley, sino que encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna (cf. *VS* 40). Dicho de otro modo: la ley moral proviene de Dios y tiene en Él su origen, siendo al mismo tiempo una ley propia del hombre en virtud de la razón natural que deriva de la misma sabiduría divina. Esto es lo que la tradición cristiana ha conceptualizado bajo el concepto recogido ahora por *VS* de “ley natural”, que “no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación” (*VS* 40)³³⁸. Es decir, la ley natural no se concibe simplemente como “orden natural” sino como plan de la sabiduría divina, “la razón ordenadora de Dios mismo”³³⁹ que el ser humano debe descubrir con creatividad. De ahí que la “justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador” (*VS* 40), lo que excluye la creación de los valores y normas morales concretas.

En realidad tal concepción de la autonomía moral humana es una consecuencia de la fe en la creación por Dios, algo que en el ser humano implica algo más que la simple continuidad biológica de las especies, dado que es creado “a imagen y semejanza del Creador”³⁴⁰. Por ello la verdadera autonomía se realiza en el des-

³³⁸ Así se dice un poco más adelante: “como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la *ley natural*: ‘la criatura racional, entre todas las demás –afirma santo Tomás–, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural” (*VS* 43).

³³⁹ M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral según la ‘Veritatis Splendor’”, 552.

³⁴⁰ De hecho, la misma *VS* rechaza las acusaciones de fisicismo y naturalismo que algunos autores han hecho a la comprensión magisterial de la ley natural, y lo hace, fundamentalmente, insistiendo en el carácter unitario del ser humano. En la misma línea formula las características de universalidad e inmutabilidad de la ley natural, lo que no conlleva el prescindir de la singularidad de los seres humanos y las culturas (cf. *VS*

cubrimiento y aceptación de la ley moral impresa por Dios en la creación. Así prosigue *VS*: “*La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí*, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Y por tanto, la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una *heteronomía*, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad” (*VS* 41).

La autonomía moral así concebida no implica la negación de la autodeterminación ni la imposición de normas por Dios, algo que caería bajo la denominada “heteronomía”. De ahí que *VS* introduzca los conceptos de “teonomía” o “teonomía participada”, “porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios” (*VS* 41), es decir, la presencia de Dios en lo más profundo de la razón humana. En este sentido, la ley natural no es una ley impuesta, sino una ley que actúa desde dentro mismo de la naturaleza humana, en la cual actúa la voluntad de Dios³⁴¹. Es en esta obediencia en donde la libertad permanece en la verdad y se realiza conforme a la dignidad del ser humano. Así lo expresan las palabras de *GS* 17 recogidas ahora en *VS* 42: “la dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un

50-53). De ahí la importancia del siguiente pasaje: “es necesario buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad” (*VS* 53).

³⁴¹ Dice Rhonheimer: “el enunciado fundamental de la *VS* puede resumirse del siguiente modo: hay una verdadera autonomía del hombre; ésta tiene su fundamento en una dependencia respecto de Dios que es de carácter originario-ontológico. Precisamente eso es lo que deja abierta la vía para un recto juicio de la razón práctica, entendida ésta como aquella capacidad propia –esto es, ‘autónoma’– del hombre, a la que compete discernir entre lo que está bien y lo que está mal” (M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral según la ‘Veritatis Splendor’”, 550).

ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello”. Ahora bien, en sus elecciones el ser humano no puede ni prescindir de su naturaleza ni tampoco de su referencia al fondo creador del que ella misma procede³⁴².

9.5. *Autonomía moral y conciencia:* *“el espacio santo donde Dios habla al hombre”*

De lo dicho hasta aquí se desprende que la libertad humana no se puede desvincular del reconocimiento de la ley de Dios. Es más, sólo en ella se realiza plenamente su libertad. En este contexto *VS* se refiere a la conciencia moral como lugar interior en el cual esa ley se hace presente³⁴³, hasta el punto de que la relación entre ley y libertad depende en último término de la comprensión de la conciencia moral. Por eso *VS* señala que, al igual que ocurre con la autonomía moral, no todas las teorías son igualmente adecuadas en su interpretación de la conciencia. De hecho, sostiene que para algunos la conciencia ha sido considerada simplemente como mera instancia para aplicar normas morales generales a situaciones particulares, algo que no respeta la especificidad y complejidad de personas y

³⁴² Es desde aquí desde donde se dice que “el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservación” (*VS* 50). Las inclinaciones naturales adquieren relevancia moral en tanto en cuanto se refieren a la persona humana y a su realización auténtica.

³⁴³ A este respecto cita otro pasaje de *GS* 16: “En lo profundo de su conciencia –afirma el Concilio Vaticano II–, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal [...]. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana según la cual será juzgado (cf. *Rom* 2, 14-16)” (*VS* 54).

situaciones. Por el contrario pretenden otorgarle a la conciencia un valor creativo considerándola referente último de las decisiones personales, que solo en ella adquieren la madurez moral propia del ser humano: “sólo tomando ‘autónomamente’ estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral” (*VS* 55), algo para lo cual el Magisterio habría sido un obstáculo. En esta línea tales teorías defenderían un “doble estatuto de la verdad moral”, el del nivel doctrinal y abstracto y el de la concreción existencial, que podría incluso justificar la excepción de las reglas generales y permitir la realización de los considerados como actos “intrínsecamente malos”. Serían, por ejemplo, las denominadas como soluciones pastorales, que para *VS* ponen en discusión la “*identidad misma de la conciencia moral* ante la libertad del hombre y ante la ley de Dios” (*VS* 56).

Contra ello *VS* recuerda el pasaje de la Carta a los Romanos (2, 14-15³⁴⁴), leyéndolo desde la vinculación que establece entre ley y conciencia. Y para hacerlo se sirve de un texto de san Buenaventura que viene a ser como una síntesis excepcional de la comprensión magisterial: “la conciencia –dice san Buenaventura– es como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey. Y de ellos deriva el hecho de que la conciencia tiene la fuerza de obligar” (*VS* 58). Es decir, la conciencia, además de testigo de la rectitud o maldad del hombre ante el hombre mismo, es sobre todo testimonio de Dios vivo, cuya voz se hace presente en el interior del ser humano para invitarlo “*fortiter et suaviter* a la obediencia” (*VS* 58)³⁴⁵. De esta forma la conciencia se vincula también especialmente con la verdad y con la ley moral.

³⁴⁴ “cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden”.

³⁴⁵ Así llega a definir la conciencia: es “el espacio santo donde Dios habla al hombre” (*VS* 58).

De hecho, el papel de “testigo” que tiene la conciencia se realiza de una manera particular cuando enjuicia al hombre y sus actos a la luz de la ley y la verdad. Por eso, afirma *VS*, “el juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él. Es un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal” (*VS* 59).

La conciencia no es creadora autónoma de la verdad ni del bien, sino la encargada de aplicar a las situaciones concretas las obligaciones derivadas de la ley moral natural. Por eso el juicio de conciencia tiene un carácter imperativo, en cuanto que afirma la autoridad de la ley natural en el caso particular: “el juicio de la conciencia muestra ‘en última instancia’ la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley; formula la norma próxima de la moralidad de un acto voluntario, actuando ‘la aplicación de la ley objetiva a un caso particular’” (*VS* 59)³⁴⁶. De ahí que el juicio de la conciencia no sea simplemente una “decisión arbitraria”, sino un reflejo de la verdad sobre el bien.

Con todo, *VS* no obvia la posibilidad de decisiones equivocadas, es decir, que la conciencia pueda errar en su juicio sobre los actos humanos, cosa que ocurre por ejemplo en el caso de una “conciencia errónea”. Ello es consecuencia, al fin y al cabo, de los propios límites de nuestra condición humana, en la cual la conciencia tampoco es un “juez infalible” (*VS* 62). Ahora bien, no todos los errores son consecuencia de meros juicios arbitrarios, y en este sentido *VS* recuerda la teoría acerca de la “ignorancia invencible”

³⁴⁶ De ahí que la conciencia no sea creadora de la ley ni del bien. El texto del documento *Dominum et vivificantem* citado por *VS* es ilustrativo: “La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano” (n. 60).

³⁴⁷, una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo” (*VS* 62). En esos casos no siempre existe culpabilidad, de modo que la conciencia no pierde su dignidad, es decir, que permanece el compromiso con la búsqueda y realización de la verdad, aunque objetivamente uno esté en el error³⁴⁸, lo que no significa que el mal deje de serlo por resultar de una conciencia invenciblemente errónea³⁴⁹. De ahí las palabras tan importantes de *VS*: “la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la *verdad objetiva* acogida por el hombre; en el de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera *subjetivamente* verdadero. Nunca es aceptable confundir un error ‘subjetivo’ sobre el bien moral con la verdad ‘objetiva’, propuesta racionalmente al hombre en virtud de su fin, ni equiparar el valor moral del acto realizado con una conciencia verdadera y recta, con aquél realizado siguiendo el juicio de una conciencia errónea” (*VS* 63).

Cosa distinta ocurre en el caso de la conciencia “erróneamente culpable”, es decir, “cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito al pecado” (*VS* 63). Dicho de otra manera: la conciencia es recta cuando en sus juicios existe el compromiso auténtico con la verdad y el bien, aunque objetivamente se pueda equivocar. De ahí la importancia que *VS* otorga a la formación de la conciencia, algo en lo que el propio Magisterio de la Iglesia ofrece una gran aportación en cuanto “servidora de la conciencia”.

³⁴⁷ En este sentido *VS* recuerda de nuevo las palabras de *GS* 16 acerca de la “ignorancia invencible” (*VS* 62).

³⁴⁸ Resuenan las frases de *DH* acerca de la libertad religiosa: es la persona la que es sujeto de derechos, no la verdad ni el error, de forma que incluso uno tiene derecho a equivocarse siempre que permanezca su compromiso por la verdad. Cf. el análisis de J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “La Declaración sobre la libertad religiosa. La importancia excepcional de un documento menor”: *Sal Terrae* 92 (2004) 511-523 (esp. 516-517).

³⁴⁹ Cf. una aproximación a las diferentes nociones de la conciencia moral en M. VIDAL, *Moral de actitudes I...*, 555-564.

9.6. *El problema de la elección fundamental y los actos concretos*³⁵⁰

Todo lo dicho hasta el momento conlleva ya una determinada manera de comprender la autonomía moral que depende fundamentalmente de la verdad presente en el interior mismo del ser humano y no es reductible a la simple libertad de elección. En este sentido, el problema de la relación entre la elección fundamental y los actos concretos se convierte ahora en la consecuencia más importante y decisiva de la vida moral cristiana. A mi modo de ver, en la manera de entender esta relación se juega la parte más esencial de la configuración de una ética específicamente cristiana. En realidad también para *VS* se trata de un punto verdaderamente central de su análisis, cuya solución se anticipa ya en el párrafo siguiente: “la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, *decisión sobre sí* y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia a favor o en contra de Dios. Justamente se subraya la importancia eminente de algunas decisiones que dan ‘forma’ a toda la vida moral de un hombre determinado, configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares” (*VS* 65).

Con estas palabras *VS* nos introduce en uno de los temas más importantes de la moral fundamental en los últimos decenios como es el de la relación entre la persona y sus actos, y en este sentido la crítica que realiza a los autores que a su modo de ver desvinculan la “libertad fundamental” de la “libertad de elección” es demoledora. En efecto, para *VS* existen algunos autores que atribuyen la función clave de la vida moral a una “opción fundamental” por la cual la persona decide globalmente sobre sí misma

³⁵⁰ Cf. para este punto el análisis de A. SARMIENTO, “Elección fundamental y comportamientos concretos”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 179-197.

en forma trascendental y atemática, no a través de sus elecciones concretas o categoriales. De esa forma, los actos concretos no determinarían la libertad de la persona en su totalidad, con lo cual el bien y el mal se circunscribirían a la dimensión propia de la opción fundamental, no a las elecciones concretas. El resultado de esta visión, según *VS*, “es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola –o atenuándola– a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos” (*VS* 65). Es decir, lo que se produce es una escisión en el ser humano al separar el orden del bien y del mal dependiente de la voluntad, de los comportamientos concretos³⁵¹.

Evidentemente *VS* no niega la importancia de la opción fundamental en la vida cristiana. Es más, refiriéndose a sus raíces bíblicas “reconoce la específica importancia de una elección fundamental que cualifica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios” (*VS* 66). Es lo que se conoce como “elección de fe” por la que el ser humano se entrega totalmente a Dios y se compromete con Él en todo aquello que hace, es decir, una fe que fructifica en las obras que la persona realiza³⁵². Por ello, lo que rechaza absolutamente son las teorías que desvinculan esta elección fundamental y propia también de la libertad de la elección de los actos particulares. Ambas son para *VS* decisiones de la libertad, y “precisamente por esto, la opción fundamental es

³⁵¹ Esta escisión ó dualismo es especialmente destacado por M. RHONHEIMER, “Autonomía y teonomía moral según la ‘Veritatis Splendor’”, 571-576.

³⁵² Cf. el número 66 para la fundamentación bíblica que realiza *VS*, en donde termina por decir que la libertad sufre la esclavitud –interpretando las palabras de Pablo en Gal 5, 1– cuando el acto de fe se disocia de la elección de los actos particulares. Cf. el comentario a la distinción entre trascendental y categorial de S. PINCKAERS, “Lo que está en juego: el capítulo segundo de la *Veritatis splendor*” en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, 110-111, en donde termina con una valoración fulminante: “asistimos así a un primer estrechamiento de la moral que se separa, de hecho, de sus fuentes específicamente cristianas y les vuelve la espalda, orientándose en el sentido de una moral racional y secular”.

revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave” (VS 67). Por ello, separa la opción fundamental de los actos concretos es provocar una escisión en el ser humano unitario: “Una opción fundamental, entendida sin considerar explícitamente las potencialidades que pone en acto y las determinaciones que la expresan, no hace justicia a la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas. [...] La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana” (VS 67).

En toda elección deliberada va siempre implicada la persona en su totalidad, aunque tal vez no en todas ellas quede comprometida de la misma manera, dado que al fin y al cabo los actos humanos revisten una distinta importancia y gravedad. Por ello también VS se refiere a la distinción tradicional entre pecado mortal y venial. Ahora bien, tal distinción no puede conllevar según VS limitar el pecado mortal —a diferencia de los autores que critica— a su referencia a la “opción fundamental”, sino también considerando que se puede cometer en elecciones gravemente desordenadas³⁵³: “*la orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares*” (VS 70).

³⁵³ Cf. todo el número 70, en donde además se refiere a la influencia en la imputabilidad subjetiva del pecador de los aspectos psicológicos en algunas situaciones complejas. Ahora bien, para VS ello no significa el cambio en la consideración del pecado mortal. Dice así al final: “Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*‘conversio ad creaturam’*). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave”.

9.7. *La importancia de los actos humanos: el intrinsece malum*

Con las anteriores consideraciones VS se adentra en una de sus aportaciones más polémicas y que más críticas ha levantado desde su publicación. Se trata del análisis que realiza del acto moral y su afirmación de la existencia de “actos intrínsecamente malos”³⁵⁴.

Evidentemente el acto humano tiene una importancia decisiva en la vida moral de la persona. A través de él se expresa su libertad y también su opción fundamental, siempre en cuanto que se trata de actos realizados de forma deliberada, es decir, que son libremente elegidos con conocimiento de su significado. De ahí que VS afirme que “los actos humanos son morales porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos” (VS 71). No producen tan sólo cambios hacia el exterior, sino que determinan también el ser mismo de la persona que los realiza, y en este sentido son moralmente buenos en tanto en cuanto están en conformidad con el verdadero bien del ser humano, es decir, con la verdad: “el obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano tal y como es reconocido en su verdad por la razón. Si el objeto de la acción concreta no está en sintonía con el verdadero bien de la persona, la elección de tal acción hace moralmente mala a nuestra voluntad y a nosotros mismos” (VS 72). De aquí se deriva el carácter “teleológico” de la vida moral, dado que en último término los actos humanos se ordenan al bien supremo, a Dios.

Ahora bien, tales afirmaciones plantean una serie de cuestiones sobre las fuentes de la moralidad que también VS afronta: “¿de

³⁵⁴ Cf., en la línea de VS, el estudio de W. E. MAY, “Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica ‘Veritatis Splendor’”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 199-219.

qué depende la cualificación moral del obrar libre del hombre? ¿Cómo se asegura esta *ordenación de los actos humanos hacia Dios*? ¿Solamente de la *intención* que sea conforme al fin último, al bien supremo, o de las *circunstancias* —y, en particular, de las *consecuencias*— que contradistinguen el obrar del hombre, o no depende también —y sobre todo— del *objeto* mismo de los actos humanos?” (VS 74). Dicho de una forma sintética: ¿de qué depende la valoración del acto moral, de la intención, de las circunstancias, de las consecuencias o del objeto mismo de la acción?

En ese sentido VS se muestra especialmente dura con las teorías que llega a calificar de “teleologistas”, tanto en su forma *consecuencialista* como *proporcionalista*³⁵⁵. En ambas la voluntad libre no estaría ni sometida a obligaciones determinadas ni vinculada por sus elecciones, hasta el punto de que sostienen que no existen prohibiciones absolutas que no dependan de circunstancias ni de culturas. Ahora bien, VS reconoce que tales teorías pretenden distanciarse del utilitarismo y del pragmatismo reconociendo que existe un orden moral establecido por la ley natural y que es accesible a la razón humana, una “moral racional”, también conocida como “moral autónoma”. En realidad, su error más profundo estaría de nuevo en la desvinculación que establecen entre los actos concretos o normas de comportamiento y la intención del sujeto una vez consideradas las consecuencias y su proporción con los bienes esperados: “Sobre la especificidad moral de los actos, esto es, sobre su bondad o maldad, decidiría exclusivamente la fidelidad de la persona a los valores más altos de la caridad y de la prudencia, sin que esta fidelidad sea incompatible necesariamente con decisiones contrarias a ciertos preceptos morales particulares.

³⁵⁵ Así las define: “El primero pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión. El segundo, ponderando entre sí los valores y los bienes que persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del *bien mayor* o del *mal menor*, que sean efectivamente posibles en una situación determinada” (VS 75).

Incluso en materia grave, estos últimos deberán ser considerados como normas operativas siempre relativas y susceptibles de excepciones. En esta perspectiva, el consentimiento otorgado a ciertos comportamientos declarados ilícitos por la moral tradicional no implicaría una malicia moral objetiva” (VS 75).

Contra ello vuelve de nuevo VS a afirmar la inquebrantable unidad de la fe con los mandamientos, calificando tales teorías como no fieles a la doctrina de la Iglesia. Por eso, a pesar de reconocer la importancia de la intención, de las circunstancias y de las consecuencias para las acciones humanas, sostiene con rotundidad que “*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*” (VS 78). La razón es que el objeto de cualquier acto que se realiza es elegido de una forma libre, es el fin de una elección deliberada, de forma que pueden existir actos cuyo objeto no sea ordenable a Dios. Por ello tan sólo puede ser bueno un acto en la medida en que su objeto “es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes” (VS 78)³⁵⁶. Es el objeto del acto y su ordenación o no al fin último del hombre el criterio decisivo en la valoración moral de las acciones humanas. La cuestión que a continuación se plantea será lógicamente la de aclarar qué actos son ordenables ó no a Dios, para lo cual VS recurre al papel de la razón humana a la hora de aprehender la verdad integral del ser humano y sus dinamismos, algo concretado en los contenidos de la ley natural reflejados en los mandamientos. Desde aquí se concluye la existencia de actos denominados “intrínsecamente malos” (*intrinsece malum*), que “lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias” (VS

³⁵⁶ De aquí deduce lo siguiente: “*hay que rechazar la tesis*, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, *según la cual sería imposible calificar como moralmente mala según su especie —su ‘objeto’— la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas*” (VS 79).

80). Se trata de una de las afirmaciones más rotundas de *VS*, con la que, sin negar la influencia que diversos factores pueden tener sobre la moralidad, afirma la existencia de actos que son siempre gravemente ilícitos en razón de su objeto³⁵⁷. Lógicamente tales factores podrán en ciertos casos atenuar la malicia de esos actos, pero jamás la suprimen, “son actos ‘irremediabilmente’ malos, por sí y en sí mismos no son ordenables a Dios y al bien de la persona” (*VS* 81), y nada hay que pueda volver bueno un acto que en sí mismo es malo³⁵⁸.

9.8. “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (*Jn* 8, 32)

Tras las críticas anteriores a las teorías generalmente denominadas “teleologistas”, *VS* vuelve al punto de partida. Se trata, a su modo de ver, de teorías que introducen una escisión en el propio sujeto moral al disociar la *libertad* de la *verdad* y la *moral* de la *fe*. En el fondo se encuentra una visión de la autonomía moral reducida a la simple capacidad de decisión en el ámbito intramundano, pero ajena a las estructuras que conforman al sujeto en su totalidad y su referencia última al Dios revelado en Jesucristo, algo propiciado a su modo de ver por el auge del relativismo y el secularismo³⁵⁹.

Por el contrario, la fe “es una decisión que afecta a toda la existencia” (*VS* 88), de modo que ha de tener un contenido moral si quiere de algún modo ser verificable, algo que *VS* concreta en

³⁵⁷ En este sentido *VS* recoge una serie de actos señalados en el número 27 de *GS*, entre los cuales se encuentran la eutanasia y el suicidio voluntario (*VS* 80). Es de importancia también la referencia que hace a la teoría del mal menor en el caso de la anticoncepción, pues aunque se acepta tolerar un mal menor por evitar un mal mayor, no sería lícito cometer un acto malo por conseguir un efecto bueno.

³⁵⁸ Con lo cual “el respeto a las normas que prohíben tales actos y que obligan ‘semper et pro semper’, o sea sin excepción alguna, no sólo no limita la buena intención, sino que hasta constituye su expresión fundamental” (*VS* 82).

³⁵⁹ Cf. los números 84, 88 y 106.

la obligación de los mandamientos y en la existencia de actos intrínsecamente malos, que reflejan el respeto incondicionado por la dignidad de cada persona³⁶⁰. Ser cristiano no es simplemente un conjunto de “proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una verdad que se ha de hacer vida. Pero, una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica” (*VS* 88).

9.9. Conclusión general a *VS*

VS es una de las encíclicas más comentadas y discutidas de las últimas décadas³⁶¹. Ello se debe a que, sin lugar a dudas, más allá de problemas coyunturales acerca de cuestiones que también podrían ser de gran relevancia moral, *VS* se adentra en los fundamentos mismos de la moral cristiana, y en donde la comprensión de la autonomía de la moralidad humana es uno de sus aspectos fundamentales. Lo que se discute es el sentido cristiano de la libertad y la autonomía moral más allá de una comprensión deci-

³⁶⁰ *VS* llega a afirmar que tan sólo “una moral que reconoce normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional” (*VS* 97).

³⁶¹ A este respecto la bibliografía es inmensa. Cf. G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *o.c.*, IX-XXXII. Merece la pena señalar también, además de los comentarios recopilados en el libro anterior, dos obras con contribuciones de distintos especialistas y también de diferentes líneas teológicas: D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1996; J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, en donde se recoge una selección bibliográfica (pags. 292-304). Cf. también la interesante recopilación de reacciones aparecidas en distintos medios de comunicación realizada por M. A. VELASCO, *Los derechos de la verdad*, Palabra, Madrid 1994. Más relevante es el trabajo de R. A. McCORMICK, “Some early reactions to *Veritatis Splendor*”: *Theological Studies* 55 (1994) 481-506, en donde analiza las reacciones también en revistas especializadas y en diversos autores como Fuchs o Knauer, así como las cuestiones más problemáticas de la encíclica. También de interés es el comentario, de distinto signo al anterior, de A. RODRÍGUEZ LUÑO, “‘Veritatis Splendor’ un anno dopo. Appunti per un bilancio”: *Acta Philosophica* 4 (1995) 223-260; consta de una segunda parte con el mismo título publicada también en *Acta Philosophica* 5 (1996) 47-75.

sionista presente en muchas de las teorías nacidas a lo largo de la modernidad.

A nuestro modo de ver se trata de una encíclica valiente, que no evade la delicadeza de ciertos temas reafirmando los sólidos fundamentos de la Teología moral cristiana más allá de lo espúreos y hasta escépticos de algunos de los actuales planteamientos filosófico-morales. Ciertamente que puede ser demasiado genérica en algunas de sus valoraciones y cierto también que existen elementos criticables que todavía necesitan de una más profunda reflexión. Probablemente la encíclica podría haber sido más concisa en las valoraciones de autores y teorías³⁶². Probablemente podría haber sido más matizada en el análisis de las fuentes de la moralidad o en la afirmación de actos intrínsecamente malos³⁶³. Probablemente incluso podría haber clarificado algo más el sentido de las elecciones deliberadas y haber tenido una visión más positiva de la moral actual o de las nuevas comprensiones de la autonomía moral³⁶⁴. Por eso las críticas que desde la moral autónoma ha recibido no deben ser pasadas fácilmente por alto, críticas que a mi modo de ver se pueden centrar en algo que para la autonomía es capital, y se trata del objetivismo moral. La razón es muy sencilla, y es

³⁶² Especialmente tajante ha sido la reacción de Merks al referirse al documento *VS*: “Lo que en él se describe es una caricatura. Ignoro que moralista católico puede reconocerse en sus páginas. A veces puede redescubrirse, hasta en la formulación misma de la E, a qué autores se refiere. [...] Por lo demás, este juego sucio no alcanza sólo a los autores aludidos. Afecta al gremio entero de los moralistas que, de esta manera, quedan identificados con opiniones que nunca han defendido y que rechazarían con energía tales imputaciones” [K.-W. MERKS, “Moral autónoma” en: D. MIETH (dir.), *o.c.*, 61-62; cf. también su conclusión en las pags. 76-78. En realidad toda la obra editada por Mieth constituye una aproximación crítica al tratamiento que *VS* hace de los diferentes temas].

³⁶³ De una importancia capital en este sentido es el trabajo crítico de J. FUCHS, “El acto moral: lo intrínsecamente malo” en: D. MIETH (dir.), *o.c.*, 199-217. Aunque previa a *VS* y desde una perspectiva más amplia resulta de gran interés también J. FUCHS, “Diritto naturale o fallacia naturalistica”: *Rassegna di teologia* 29 (1988) 313-337.

³⁶⁴ Cf. la visión crítica de CH. E. CURRAN, “Veritatis splendor: A Revisionist Perspective” en: ID., *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, Continuum, New York 1996, 216-238.

que por momentos la *VS* corre el riesgo de caer por un lado en el mismo error que critica por el otro al insistir tanto en la existencia de normas objetivas de carácter inmutable y válidas siempre sin excepción alguna, con lo cual la escisión se produce por el otro lado, es decir, desvinculando los comportamientos concretos de obligatoriedad absoluta del propio sujeto moral cristiano, algo que asoma más claramente cuanto más concretas son las normas de las que se trate³⁶⁵. En este sentido parece que reconocer los límites del propio ser humano en su conocimiento de la verdad³⁶⁶ y los conflictos existenciales provocados por el sometimiento a las propias condiciones de la existencia finita, podrían haber supuesto importantes observaciones positivas para el conjunto de la vida moral cristiana, no ya sólo en la problemática de la autonomía sino también en la concepción de la conciencia o incluso del pecado. Y, al mismo tiempo, en referencia directa a las decisiones al final de la vida, la insistencia que *VS* hace en los actos intrínsecamente malos conlleva también algo que no deja de ser relevante en la vida moral humana, que es la debilidad de su condición y la posibilidad del sufrimiento. De hecho, me parece que no se puede juzgar adecuadamente una decisión en esta frontera de la vida si no se tienen en cuenta las condiciones de sufrimiento que la caracteriza. En realidad se trata, como ya dijimos, de la importancia de las diversas fuentes de la moralidad para el juicio moral de los actos y decisiones concretas.

Al mismo tiempo, nos parece que ello no obsta para dejar de reconocer todo lo que de positivo tiene su aportación para la Teología moral y para la cuestión concreta de la autonomía y su relación con la libertad de elección, que es quizá uno de los temas mejor logrados del documento. En este sentido, tal y como

³⁶⁵ Cf. en este sentido la crítica realizada por M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, 141-150, en donde recoge también alguna bibliografía representativa de diferentes posturas.

³⁶⁶ En este sentido me parece importante el artículo de M. GARCÍA-BARÓ, “Verdad y deber” en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, 221-247.

habían hecho también algunos de los autores de la ética de la fe, es interesante señalar el nexo establecido por *VS* entre la fe y la moral y entre verdad y libertad. Esto se vuelve más importante aún al situar la pregunta moral en el contexto de la pregunta por el sentido mismo de la vida humana, dado que es a través de decisiones morales como esta se realiza en las dificultades de nuestra limitación mundana. Por último, y en relación con la problemática concreta de la autonomía, es importante notar el intento que hace *VS* de evitar tanto una visión de la autonomía cerrada en sí misma como la caída en la heteronomía con la introducción del concepto de “teonomía participada”, algo de una importancia capital dado que viene a significar nada más y nada menos que el papel protagonista del ser humano en el plan salvífico de Dios, que es en donde la autonomía se realiza de una forma plena, liberada definitivamente de su sometimiento a los vaivenes de la imperfección humana³⁶⁷. La teonomía participada, como ha señalado Rhonheimer, refleja la dependencia de la razón humana respecto de la razón divina: la razón descubre, halla y comprueba, pero no crea: del fruto del bien y del mal no comerás. La autonomía es así la participación del hombre en el gobierno divino del mundo y en la providencia de Dios respecto del hombre mismo. Es más, el hombre posee autonomía porque lleva en sí mismo la ley eterna de Dios como algo propio, como razón práctica que distinga el bien del mal. Eso es lo que permite que el sujeto no se diluya en la pura relatividad histórica y cultural.

³⁶⁷ Es significativo que un autor crítico con *VS* como es Marciano Vidal llegue a reconocer que el punto concreto sobre la autonomía “es uno de los más lúcidos de la encíclica, al conectar con lo más valioso de la tradición teológico-moral, al dialogar con la afirmación nuclear de la cultura ética moderna (autonomía) y al ser sensible a determinados planteamientos de la Teología Moral postconciliar, que han tratado de integrar la racionalidad moderna con la revelación cristiana mediante la propuesta de una ética teológica basada en la ‘autonomía teónoma’” (*La propuesta moral de Juan Pablo II*, 81).

10. Visión general del debate sobre la autonomía moral

Tras este largo recorrido en el cual hemos ido analizando las aportaciones más relevantes de la Teología moral para la comprensión de la autonomía, hemos podido percatarnos del punto de fricción existente entre dos maneras de entender la autonomía moral y su relación con la libertad de elección, en donde entran en juego prácticamente todos los elementos esenciales de la moral fundamental. En nuestro análisis hemos podido además comprobar que mientras la moral autónoma pretende defender la racionalidad de las normas evitando la heteronomía, la ética de la fe se empeña en combatir el autonomismo mostrando la originalidad y especificidad del mensaje teónomo de Jesús para la vida concreta del ser humano en el mundo. Klaus Demmer llega a decir que en realidad se trata de un pseudoconflicto que “se debe a diferentes intereses que en cada caso están justificados. La moral autónoma se preocupa de la comunicabilidad universal, y la moralidad cristiana no debe condenarse a la irrelevancia. Por el contrario, el objetivo de la ética de la fe tiende hacia la conservación de la identidad: la razón moral no es una razón cualquiera, sino que pretende –como razón iluminada por la fe– una posición privilegiada que contraste con la del increyente. Se revela entonces un ‘algo más’ que hay que introducir en la comunicación universal”³⁶⁸.

En el fondo se vislumbra una posible diferencia en la manera de entender la revelación y, con ello, la relación entre el ser humano y Dios, al menos en su repercusión y relevancia para la vivencia moral, dado que en último término la afirmación de la autonomía conlleva la pregunta por el ser mismo del hombre y el sentido de su existencia mundana. Por ello el teólogo luterano

³⁶⁸ K. DEMMER, *Introducción a la Teología Moral*, Verbo Divino, Estella 1994, 50-51. Cf. para algunas notas a propósito del debate J.-M. AUBERT, “Débats autour de la morale fondamentale”: *Studia Moralia* 2 (1982) 195-222.

Paul Tillich afirmaba que “la cuestión de heteronomía y autonomía se ha convertido en el problema del criterio último para la existencia humana”³⁶⁹, es decir, del criterio para su quehacer cotidiano y sus decisiones morales desde una visión cristiana de la existencia. Por ello es importante, y lo veremos en el siguiente capítulo, interpretar adecuadamente la relación entre el ser humano y Dios sin caer en los peligros de la unicidad ni perderse en la imprecisión de una comprensión equívoca, algo en lo que la analogía nos puede servir de ayuda.

Al mismo tiempo cabe preguntarse si esta contraposición en la manera de entender la autonomía moral y su relación con la libertad de elección no es en realidad el fruto de una desviación del objeto de la moral cristiana que la ha llevado a focalizar su atención en cuestiones que son accesorias con respecto a lo que sí es esencial, es decir, que se han elevado a un primer término elementos que –aunque importantes– no pueden dejar de ser secundarios desde una visión cristiana de la vida moral humana. Por ello, a mi modo de ver, la Teología moral ha insistido tanto en el pecado, en los mandamientos, en la normatividad, en la obligación..., que en cierto sentido ha ensombrecido el polo verdaderamente importante del mensaje cristiano, que es la dimensión soteriológica de la vida moral humana anticipada en el ser mismo de Cristo, en donde la autonomía moral logra su realización más plena y en donde la contraposición con la libertad de elección simplemente desaparece. La autonomía moral cristiana es la reconciliación de la libertad con su propia esencialidad, en donde “esencia, voluntad y comportamiento coinciden definitivamente”³⁷⁰. Ahí reside el sentido moral de ser “imagen de Dios”, en “llegar a ser como Él”.

En el fondo, tanto la moral autónoma como la ética de la fe terminan por caer en los mismos defectos, que son no sólo

³⁶⁹ P. TILlich, *En la frontera*, Studium, Madrid 1971, 28.

³⁷⁰ Se trata de una paráfrasis de las palabras de J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 301.

la reducción de la Teología moral a instancia justificadora de normas y comportamientos, sino también la escisión interna del ser humano, bien sea por distinción de órdenes o bien por la búsqueda de su integración en la concreción del ejercicio de la libertad. De ahí que me parezca tan interesante la conclusión de Aubert a su gran obra sobre la ley: “ley de Dios, leyes de los hombres. Esta dualidad, lejos de entrañar una oposición, se nos ha presentado a lo largo de las páginas precedentes como expresión de una continuidad (no histórica, sino ontológica), de una inervación de lo humano por lo divino, que viene a penetrarlo para transformarlo y levantarlo a su nivel, en una dialéctica de participación. El pensamiento cristiano expresa esta simbiosis viendo en ella la prolongación de la encarnación, que hace de las realidades humanas terreno de trabajo de la gracia y, consiguientemente, la manifestación y mediación de la actividad en la humanidad”³⁷¹. Es en la autonomía moral humana en donde se revela nuestro ser en Cristo y la llamada a la santidad de la vida divina, que a mi modo de ver no es sólo una vocación religiosa sino también una exigencia moral. Por eso, en cada acto moral se realiza la progresión humana hacia Dios³⁷²; es en nuestras elecciones libres en donde verificamos la actuación del Espíritu en el corazón humano, la realización de la más radical autonomía. De ahí que me parezcan tan significativas las palabras de Balthasar que transcribo a modo de conclusión: “no existe, pues, en el sentido de la revelación, ninguna verdad real que no deba ser encarnada en una acción, en un ‘camino’, hasta tal punto que la encarnación de Cristo pasa a ser el criterio de toda verdad real (1 Jn 2, 22; 4, 2)”³⁷³.

³⁷¹ J.-M. AUBERT, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, 279.

³⁷² Cf. el tratamiento de J.-M. AUBERT, “La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser” en: J. L. ILLANES (ed.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980, 145-160.

³⁷³ H. U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad” en: ID., *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 236.

La autonomía moral del cristiano y el ser de la Teología moral

1. Introducción

En los capítulos precedentes hemos realizado un minucioso análisis de la autonomía moral contemplada desde la filosofía y la teología cristiana con la convicción de que se trata de una categoría irreductible a la libertad de elección, que la incluye como un momento preciso de su expresión externa. El problema es que la autonomía ha pasado a entenderse en muchos casos como la simple libertad de elección y, en ese sentido, ha dejado de ser una categoría moral para convertirse en una reivindicación social¹.

Al mismo tiempo hemos tratado de la autonomía desde la idea de Dios, pudiendo así comprobar la importancia que la comprensión de Dios y de la relación del ser humano con Él ha tenido para las diferentes maneras de entender la autonomía moral y que, aunque aquí no podemos tratarlo, la abren a su dimensión intersubjetiva. Para ello nos centramos de manera especial en dos autores de singular relevancia en la filosofía moderna, como son René Descartes e Immanuel Kant.

En el capítulo precedente hemos tenido ocasión de acercarnos a la problemática de la autonomía en la Teología moral, sobre todo en las dos corrientes más importantes tras el Concilio Vaticano II como son la moral autónoma y la ética de la fe. En el análisis de sus aportaciones fundamentales de la mano de algunos de los

¹ Cf., por ejemplo, J.-R. FLECHA, "Sobre el derecho a disponer de la vida humana", 383-406.

autores más representativos pudimos ver cómo, en el fondo de la problemática, se trata no sólo de la relación del ser humano con Dios, sino también de la significación moral y existencial de los primeros artículos del Credo, es decir, de la significatividad de la fe y de la Revelación para la vida moral cristiana.

Tras todo este recorrido ha llegado ya el momento de tratar la idea de la autonomía moral desde una perspectiva esencialmente teológica y no reductiva, de manera que pueda entenderse como una categoría que trasciende la mera libertad de elección al situarse como capacidad constitutiva de la persona en su realización mundana. Esto significa que la autonomía moral define al ser humano y tan sólo es radical en la medida en que no se somete a las condiciones negativas de la existencia y se reconcilia con el fondo creador del que procede, es decir, con Dios, tal y como se prefigura y anticipa en el ser mismo de Jesucristo, la autonomía perfecta. Esto es lo que desarrollaremos en este último capítulo partiendo de la posición de la Iglesia Católica y remitiendo posteriormente a los necesarios fundamentos teológicos sin los cuales la autonomía no puede ser adecuadamente comprendida en la Teología moral fundamental.

2. La posición del Magisterio Católico ante la problemática del argumento de la autonomía en la toma de decisiones

2.1. *El principio general: Dios como señor de la vida y la muerte*

Nos hemos referido ya al CVII y a la encíclica *VS*, que ponen las bases fundamentales para la comprensión de la autonomía que sustenta el Magisterio de la Iglesia Católica. Ahora bien, es preciso, en orden a clarificar la problemática y su aplicación,

referirse brevemente a las afirmaciones y argumentos que utiliza el propio Magisterio eclesial para determinar con exactitud cuáles son los problemas básicos que se plantean desde una comprensión reduccionista de la autonomía moral en su relación con la libertad de elección desde una óptica teológica. A mi modo de ver se trata de algo que se hace muy visible al analizar la toma de postura de la Iglesia ante las problemáticas de la vida y sus críticas al argumento de la autonomía como recurso para justificar determinadas elecciones sobre ella. Por eso, sin adentrarnos en los numerosos textos sobre cada una de las situaciones conflictivas, sí merece la pena referirse a los argumentos de fondo que se utilizan.

En este sentido se puede decir que la posición de la Iglesia Católica ante la vida humana queda magníficamente sintetizada en el número 2258 del *Catecismo* de 1992 al tratar del quinto Mandamiento: “*la vida humana ha de ser tenida como sagrada*, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término; nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente”. Incluso un poco más adelante, en el número 2280 y hablando del suicidio, se afirma que “cada cual es responsable de su vida delante de Dios que se la ha dado. Él sigue siendo su soberano Dueño. Nosotros estamos obligados a recibirla con gratitud y a conservarla para su honor y para la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella”². En realidad, aunque se traten de textos recientes, vienen a recoger lo esencial de la posición cristiana ante la vida humana a lo largo de la historia, a pesar de las dificultades

² La bibliografía sobre esta cuestión es abundante. Basta señalar simplemente las siguientes obras: J. GAFO, *Bioética teológica*, 99-139; J.-R. FLECHA, *Bioética. La fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2005, 21-44; M. VIDAL, *Moral de actitudes II-1º...*, 333-359.

surgidas en algunas ocasiones a raíz de las posibles situaciones de conflicto³. Con todo, se puede decir que las discrepancias siempre han sido minoritarias y que, en cualquier caso, la comprensión teológica de la vida humana en cuanto creada por Dios, dependiente de su Creador y llamada a la comunión con Él, constituye la base de las afirmaciones acerca del *valor fundante* de la vida y el deber que el ser humano tiene de respetarla siempre⁴. Desde aquí es desde donde cabe entender la afirmación de la “sacralidad de la vida”⁵, dado que se trata de un don de Dios que tan sólo a Él pertenece.

3. La crítica del Magisterio al argumento de la autonomía

Las breves consideraciones anteriores nos hacen ver ya la convicción cristiana del valor de la vida humana en cuanto creada por Dios y, con ello, el deber que el ser humano tiene de respetarla siempre: “sólo Dios es el señor (dueño) de la vida y de la muerte”. Desde tal presupuesto –cuya formulación habrá que entender

³ De hecho siempre se han buscado salidas a las posibles situaciones de conflicto que podrían surgir en el transcurso de la vida. Incluso el precepto de “no matar” se entendió como “no matar deliberadamente” o “no matar al inocente”, lo que ya introduce un matiz importante en el deber de respetar la vida siempre. Algo similar ha ocurrido también con la introducción de los criterios de la guerra justa, la distinción entre medios ordinarios y extraordinarios, o el recurso al conocido como “principio del doble efecto”.

⁴ Cf. CH. THEOBALD, “El Señor que da la vida’. Punto de partida de una teología de la ‘vida’”: *Concilium* 284 (2000) 77-95; R. A. McCORMICK, “Theology and Biomedical Ethics”: *Logos* 3 (1982) 25-45; entre otros muchos textos magisteriales cf. en especial *Evangelium vitae* 29ss. Me permito remitir también a J. M. CAAMAÑO LÓPEZ, “La vida humana y la teología. El valor de un misterio sustentado en la infinitud” en: J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCO, Madrid 2011, 511-526. También M. VIDAL, “Ética fundamental y coherente de la vida humana: revisión de la tradición teológica y propuestas de futuro” en: AAVV, *Teología de la vida: comienzo y final*, PPC, Madrid 2009, 79-101.

⁵ Cf. J. FUCHS, “Christian faith and the disposing of human life”: *Theological Studies* 46 (1985) 664-684.

en su adecuada significación– se rechaza cualquier acción que conduzca de forma directa a la eliminación de un ser humano inocente, sea cual sea la fase de su desarrollo o la situación de su vida, pues la dignidad humana permanece inalterada.

Por ello no es de extrañar que en prácticamente todos los documentos de los distintos organismos se realice una crítica a los intentos que basándose en el reclamo de los derechos de las personas pretenden legalizar prácticas que atentan contra el derecho básico a la vida, como es el caso de la eutanasia o el aborto entre otros. De hecho ya la *Declaración “Iura et bona” sobre la eutanasia* empezaba diciendo que “los derechos y valores inherentes a la persona humana ocupan un puesto importante en la problemática contemporánea. A este respecto, el Concilio Ecuménico Vaticano II ha reafirmado solemnemente la dignidad excelente de la persona humana y de modo particular su derecho a la vida. Por ello ha denunciado los crímenes contra la vida, como ‘homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado’”. En el fondo, la reivindicación del derecho al aborto o del derecho a morir no son tan sólo el fruto del cambio global con respecto a la valoración social de los derechos humanos, de la igualdad de la mujer, del dolor y de la calidad de vida, sino que se debe también a algo quizá más importante como es la introducción de una mentalidad autonomista que considera tales reivindicaciones como una expresión –cuando no la culminante– de la libertad individual.

En este sentido, y aunque las declaraciones magisteriales son abundantes, es probable que nadie se expresara con tanta rotundidad como Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae*, hasta el punto de que llega a hablar de una actitud prometeica del hombre “que, de este modo, se cree señor de la vida y de la muerte porque decide sobre ellas” (n. 15). Es importante notar que el Papa reconoce que el sufrimiento y otras circunstancias pueden atenuar la culpabilidad subjetiva de determinadas acciones contra la vida,

pero recalca que el problema en realidad va más allá, dado que “está también en el plano cultural, social y político, donde presenta su aspecto más subversivo e inquietante en la tendencia, cada vez más frecuente, a interpretar estos delitos contra la vida como *legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos*” (n. 18). De esta manera se incurre en la contradicción de, por un lado, defender los derechos del ser humano cuando, por el otro, se niegan en la práctica al eliminar al propio sujeto. Es una libertad individualista que exaltando de modo absoluto al sujeto acaba por destruirse a sí misma⁶. La consecuencia no es tan sólo ya la emancipación de la tradición, de la autoridad e incluso de la verdad objetiva común, sino la aparición de una autonomía absoluta negadora de valores esenciales de la vida social y de los otros seres humanos, dado que en realidad es también la libertad de los más fuertes contra los más débiles. La conclusión de Juan Pablo II es contundente: “Entonces *todo es pactable, todo es negociable*: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida”. “Reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un *significado perverso e inicuo*: el de un *poder absoluto sobre los demás y contra los demás*. Pero ésta es la muerte de la verdadera libertad: ‘En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo’ (Jn 8, 34)” (EV 20).

Como vemos la comprensión de una determinada idea de

⁶ El texto merece la pena: “no se puede negar que semejante cultura de muerte, en su conjunto, manifiesta una visión de la libertad muy individualista, que acaba por ser la libertad de los ‘más fuertes’ contra los débiles destinados a sucumbir”. “[...] cuando la libertad es absolutizada en clave individualista, se vacía de su contenido original y se contradice en su misma vocación y dignidad. / Hay un aspecto aún más profundo que acentuar: la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su *vínculo constitutivo con la verdad*. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho” (EV 19).

la autonomía reducida a la simple libertad para decidir, es un argumento que para el Magisterio de la Iglesia está en la matriz ideológica de la que denomina como “cultura de la muerte”. De hecho, ya con anterioridad la Academia Pontificia para la Vida en su documento *Respetar la dignidad del moribundo. Consideraciones éticas sobre la eutanasia* (9-12-2000) y refiriéndose expresamente a la legalización de la eutanasia en Holanda, afirmaba que al lado de la convicción más o menos explícita de la insostenibilidad e inutilidad del dolor, el principal argumento para su justificación había sido “el *principio de autonomía* del sujeto, que tendría derecho a disponer, de manera absoluta, de su propia vida”. Con lo cual, de nuevo, el argumento de la autonomía en cuanto libertad de elección individual, se volvería otra vez contra sí mismo. Por ello continúa diciendo el documento que “la autonomía personal tiene como primer presupuesto el hecho de *estar vivos* y exige la responsabilidad del individuo, que es *libre para* hacer el bien según la verdad; sólo llegará a afirmarse a sí mismo, sin contradicciones, reconociendo (también en una perspectiva puramente racional) que ha recibido *como don* su vida, de la que, por consiguiente, no es ‘amo absoluto’; en definitiva, suprimir la vida significa destruir las raíces mismas de la libertad y de la autonomía de la persona”. En realidad la autodeterminación absoluta acaba por destruir la autonomía y al propio ser humano⁷.

Especialmente clara y contundente ha sido también en este sentido la posición manifestada por el Episcopado español en sus

⁷ También Benedicto XVI hacía referencia a la reducción del concepto de autonomía en su Discurso del 20 de octubre de 2008 al Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Cirugía: “También la insistencia con que hoy se subraya la autonomía individual del paciente debe orientarse a promover una manera de ver al enfermo que no lo considere como antagonista, sino como colaborador activo y responsable del tratamiento terapéutico. Es necesario mirar con sospecha cualquier tentativa de entrometerse desde fuera en esta delicada relación entre médico y paciente. Por una parte, es innegable que hay que respetar la autodeterminación del paciente, pero sin olvidar que la exaltación individualista de la autonomía acaba por llevar a una lectura no realista, y ciertamente empobrecida, de la realidad humana”.

respectivos documentos, que en repetidas ocasiones se ha referido a la influencia de una determinada idea de la autonomía en la aceptación y petición de la eutanasia. Ahora bien, si ya en la *Nota sobre la Eutanasia* de 1986 incluía la absolutización de la libertad junto a la secularización y la crisis de valores como factores influyentes en la eutanasia y en el derecho a la disponibilidad de la propia vida (cf. n. 1), sus críticas más explícitas las encontramos en el texto de 1998 *La eutanasia es inmoral y antisocial* y en su reciente *Declaración con motivo del “Proyecto de Ley Reguladora de los Derechos de la Persona ante el Proceso Final de su Vida”* de 2011.

En el primero de ellos señala que uno de los motivos de la aceptación de la eutanasia se debe al “extendido individualismo y de la consiguiente mala comprensión de la libertad como una mera capacidad de decidir cualquier cosa con tal de que el individuo la juzgue necesaria o conveniente. ‘Mi vida es mía: nadie puede decirme lo que tengo que hacer con ella’. ‘Tengo derecho a vivir, pero no se me puede obligar a vivir’” (n. 7). Bajo este derecho, a veces camuflado de “muerte digna” se reclama en realidad el derecho a matarse, lo que denota un egocentrismo mortal en donde los individuos se erigen “en falsos ‘dioses’ dispuestos a decidir sobre su vida y sobre la de los demás” (n. 7)⁸.

Y el segundo de los documentos, además de retomar el argumento de la “calidad de vida”⁹, elabora una crítica radical de la concepción autonomista que está detrás de los intentos de legalización de la eutanasia, algo que aunque el referido Proyecto de Ley rechaza de forma declarada, acaba por aceptar en su desa-

⁸ A esto se une además, según el texto de la CEE, el argumento extendido de la *calidad de vida*, pero entendido como vida sin dolor e incluso como simple ocasión de disfrutar, de modo que el resultado serían justificaciones del siguiente tipo: “yo decido cuándo mi vida no merece ya la pena’ o ‘a nadie se le puede obligar a vivir una vida sin calidad” (n. 8).

⁹ “Cuando la existencia se rige por los criterios de una ‘calidad de vida’ definida principalmente por el bienestar subjetivo medido sólo en términos materiales y utilitarios, las palabras ‘enfermedad’, ‘dolor’ y ‘muerte’ no pueden tener sentido humano alguno” (n. 7).

rollo debido a la concepción absoluta que otorga a la autonomía de la persona (n. 21). Esto es lo que lleva –según el episcopado español– a reducir la autonomía a la “mera capacidad de realizar los propios deseos, [sin referencias al bien objetivo]” (n. 7), hasta el punto de que desde aquí el suicidio se convierte en un acto heroico y la eutanasia como un acto de la “elección del individuo sobre lo suyo” (n. 7)¹⁰.

En realidad lo que vemos es que detrás del reclamo del derecho a morir existe según el Magisterio una visión reduccionista de la autonomía moral humana reducida a la simple libertad de elección, algo que también se podría extender a la problemática del aborto, al que además se añaden otros argumentos de tipo ideológico, social y político. De hecho, en múltiples ocasiones parece existir una contraposición entre la afirmación cristiana de la santidad de la vida y la defensa de la autonomía de las personas, algo que desembocaría en un conflicto de muy difícil cuando no imposible solución. En este sentido es interesante mencionar un texto del 2 de septiembre de 2004 que constituye una propuesta conjunta de la Iglesia Anglicana y la Conferencia Episcopal Católica de Inglaterra sobre *El problema de la eutanasia*¹¹ y que dedica uno de sus apartados a esta cuestión. De hecho la propuesta se hace eco del conflicto que algunos ven entre la afirmación del carácter especial que los cristianos otorgan a la vida concedida por Dios y el derecho que el ser humano tiene a determinar su muerte, afirmando que se trata de un contraste que es objeto de una presentación falsa, dado que ninguna de las dos iglesias defiende el mantenimiento de la vida a toda costa durante el máximo tiempo posible (n. 11). Ahora bien, el documento recalca que el derecho a la autonomía personal no puede ser considerado

¹⁰ Cf. también el número 22 y 23.

¹¹ En realidad se trata de una actualización de un texto que habían publicado el 7 de julio de 1993 sobre el mismo problema (el texto original está en el archivo de la Iglesia de Inglaterra: HL Paper 21-1, 19941, p. 21-29).

de forma absoluta y que debe ser limitado, “de forma que los seres humanos puedan vivir juntos en una armonía razonable” (n. 12), es decir, que la autonomía personal es un derecho siempre y cuando presuponga otros valores morales como es el del respeto por la vida humana¹².

Estos y otros textos manifiestan la preocupación que el Magisterio de la Iglesia tiene por el uso del argumento de la autonomía en las decisiones sobre la vida, sobre todo cuando la libertad para decidir se pone como contraargumento de la santidad de la vida y su pertenencia última a Dios¹³. En el fondo, lo que se produce es una distorsión del sentido de la autonomía moral humana al situar la libertad para decidir sobre la vida en un nivel por encima del propio sujeto a que esa libertad hace referencia. Con ello el Magisterio no dice que no haya razones para desear poner fin a la propia vida ni que a veces tales razones no sean importantes. Lo que sí sostiene es que la defensa y el derecho a la autonomía no constituye una de ellas, dado que es en realidad el presupuesto de cualquier otro tipo de derecho.

¹² Las consecuencias las saca en el número 13: “The right of personal autonomy cannot demand action on the part of another. Patients cannot and should not be able to demand that doctors collaborate in bringing about their deaths, which is intrinsically illegal and morally wrong”.

¹³ Cf. en este sentido el trabajo de M. MANNING, *Euthanasia and Physician Assisted Suicide. Killing or Caring?*, Paulist Press, New Jersey 1998, en especial las pags 26-39.; también J. BOYLE, “Sanctity of Life and Suicide: Tensions and Developments within Common Morality” en: B. A. BRODY (ed.), *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 221-250; por último A. FISHER, “Aspectos teológicos de la eutanasia” en: J. KEOWN (comp.), *La eutanasia: perspectivas éticas, clínicas y legales*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, 413-434 (es significativo el título de uno de sus apartados: “La agonía en el huerto: autonomía liberal *versus* ‘hágase’ tu voluntad”).

4. El argumento de la autonomía moral y la relación con Dios

Tras lo dicho hasta aquí, es evidente que a nuestro modo de ver el argumento de la autonomía para reclamar el derecho a decidir en los problemas concretos de la vida constituye una distorsión del sentido cristiano de la autonomía moral humana, que acaba por ser reducida a la libertad de elección o a una mera capacidad psicológica convertida en derecho y reclamo moral. Es probable que a ello contribuyera también un uso equivocado del argumento de la santidad de la vida como don de Dios, lo que pudo haber influido en lo que podríamos llamar la “revancha de la autonomía” en cuanto respuesta de autoafirmación de la libertad del ser humano sobre su vida y su muerte. Creo que en cierto sentido éste fue el intento de los diferentes ateísmos y que en el plano moral también resulta muy significativo. La pregunta que está en el fondo es la siguiente: ¿qué queremos decir con la afirmación de que Dios es el único Señor de la vida y que el ser humano es un mero administrador? (cf. *EV* 39). Se trata de una cuestión importante para la moral y que la remite ineludiblemente a sus propios presupuestos teológico-dogmáticos, dado que de las imágenes que se tengan de Dios y de su relación con la creación se derivan respuestas muy diferentes.

Me parece interesante en este sentido la crítica realizada por Eugen Drewermann a los argumentos que la Teología moral ha utilizado contra la presunta voluntariedad del acto suicida, también aplicables en la cuestión de las elecciones individuales. Dice él: “Ordinariamente se argumenta que sólo Dios es el dueño de la vida, el único con derecho a determinar la manera y el momento de la muerte. El hombre acata el derecho divino cuando se doblega humildemente a recibir la muerte de manos de su creador. Este argumento se emplea a menudo para estigmatizar el suicidio como un empecatado querer-ser-como-

Dios”¹⁴. Tal argumentación resulta a juicio de Drewermann nada convincente cuanto menos por dos motivos fundamentales. Por un lado, porque su estructura lógica presenta la relación entre el hombre y Dios en términos voluntaristas y autoritarios y, por el otro, porque pretende explicar las causas de la muerte como el resultado de una disposición divina especial. Por ello su valoración final resulta de una enorme contundencia:

“Teológicamente es razonable considerar la vida humana como querida por Dios, de una manera general, desde el nacimiento hasta la muerte; pero se raya en el absurdo cuando se relacionan detalladamente las casualidades fácticas del origen de cada individuo con un designio positivo de la voluntad creadora de Dios. El que reconoce a Dios como su padre y creador, habla del fundamento existencial de su vida, no de las causas biológicas, que son de cabo a rabo contingentes. Y lo mismo ocurre con el hecho y las circunstancias del morir. Es sencillamente absurdo afirmar, con los ojos puestos en las causas externas de la muerte, que Dios ha llamado a sí a un hombre, salvo que se vuelva a una mundovisión donde el rayo, los terremotos, las inundaciones, el plutonismo o la pestilencia son juicios de Dios. No hay que engañarse: en el decurso de millones de años colisionan, en el universo, vías lácteas enteras con miles de millones de soles... ¿No puede ser un ‘error’ la vida de galaxias enteras? En el plano de los hechos exteriores, los hombres mueren tan azarosamente como nacen y la única voluntad directamente eficaz de su muerte tiene que ser la suya propia. El que admite estas premisas teológicas, o simplemente filosóficas, no pasará por alto los innumerables tipos de muerte que hay, completamente absurdos, crueles a juicio humano, indignantes, escandalosamente injustos, descalabrados, vergonzantes,

¹⁴ E. DREWERMANN, *Psicoanálisis y teología moral III. En los confines de la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 126. Es curiosa su crítica al uso que el Magisterio de la Iglesia hace del concepto de “deliberadamente” cuando lo aplica a la eutanasia, dado que según Drewermann también los médicos trabajan a diario “deliberadamente” por alargar la vida (ib., 125).

y que son incompatibles con algún designio particular de un Dios bondadoso y sabio”¹⁵.

A mi modo de ver la crítica de Drewermann contiene algunos elementos que no se pueden pasar fácilmente por alto y que ya en diversas ocasiones hemos señalado. En primer lugar es importante no equiparar la idea de la autonomía moral con el concepto de autonomía referido a las causas del desarrollo del mundo en sus diferentes esferas. El propio Drewermann critica a la Teología moral la confusión de ámbitos a los cuales la autonomía se refiere. Ahora bien, cabe tener en cuenta que si la afirmación de que Dios es el único señor de la vida y el único con derecho a quitarla conlleva una comprensión autoritaria del mismo, igualmente la afirmación de la autonomía en cuanto derecho que el ser humano tiene de disponer de su vida frente a Él tropezaría también en antropomorfismo, bien es cierto que ahora con una visión autoritaria no ya de Dios, sino del hombre frente a Él, es decir, al fin y al cabo se trataría de una relación de confrontación entre dos seres iguales. Y, en segundo lugar, me parece importante notar el acierto de Drewermann en su advertencia contra ciertas imágenes de Dios resultantes de su frecuente e inconsciente introducción en el sistema de causas intramundanas, algo que para la Teología moral puede resultar nefasto, sobre todo cuando la soberanía de Dios se lleva hasta la deducción de normas morales concretas¹⁶. En este sentido no es superfluo algo que al propio Drewermann

¹⁵ Ib., 126-128.

¹⁶ Así sucede, por ejemplo, en algunas comprensiones de la ley eterna. En este sentido me parecen de gran importancia las observaciones que hace años hiciera Amor Ruibal a las teorías que la sustentan, dado que corren el riesgo de caer o en la heteronomía o en el autonomismo. De hecho, dice él que propiamente hablando la ley eterna ni siquiera podría ser ley, dado que ni puede tener actos que se refieran a ella ni sujetos sobre los que recaiga de hecho. Por eso él, más que de ley eterna, prefiere hablar de “ordenación eterna”. Me permito remitir al estudio que he realizado en J. M. CAAMAÑO LÓPEZ, “Necesidad y libertad. La ley natural en la obra de Ángel Amor Ruibal” en: *Estudios Eclesiásticos* 320 (2007) 60-61.

se le pasa por alto y que se vuelve contra él, y se trata del problema del lenguaje teológico aplicado a la relación del ser humano con Dios y las afirmaciones analógicas, cosa esencial para una visión adecuada de la Teología moral.

Con todo vemos fácilmente que lo que se produce, a mi modo de ver, es una distorsión del sentido de la autonomía moral, de manera que se acaba por establecer una rivalidad entre el hombre y Dios a la hora de elaborar pautas morales para nuestras actuaciones concretas, cosa que la propia *analogía* pretende resolver. De nuevo las preguntas son variadas: ¿qué es la autonomía? ¿Qué es la libertad de elección? ¿Es posible ser moralmente autónomo y cristiano a la vez? ¿No es el cristianismo una restricción de la autonomía humana? ¿Se puede seguir siendo autónomo al considerar a Dios el Soberano de nuestra vida? ¿Es la libertad de elección la realización más plena de la autonomía?

En el fondo, afirmaba ya Walter Kasper, “el eje de la discusión es siempre la pregunta sobre cómo el mensaje cristiano, de carácter necesariamente teonómico, puede compaginarse con las pretensiones de autonomía de una cultura, de determinados intereses políticos y, sobre todo, con las pretensiones autonómicas de la conciencia humana”¹⁷. A ello dedicaremos las siguientes páginas de esta obra.

5. La autonomía moral cristiana y la Teología moral

5.1. La autonomía moral: su definición

Llegados a este punto es el momento de ir concluyendo nuestro recorrido y de aventurarnos en una de las convicciones que ha guiado este trabajo, a saber: que, a pesar de todo, existe una salida

¹⁷ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 207. Él mismo recogía las principales salidas o modelos que se han dado para solucionar esta cuestión (cf. ib., 226-240).

en la que Dios y la autonomía moral humana puedan estar reconciliados. Es más, la idea que me ha guiado es que la autonomía moral sólo es verdaderamente auténtica y radical cuando se vuelve a su propia esencialidad sustentada en el ser mismo de Dios revelado en Jesucristo.

Con ese presupuesto nos adentramos en este momento en una aproximación más constructiva y que no podrá tener aquí más que un carácter casi preliminar, aunque con la intención de aportar el fundamento previo que sienta las bases para un más extenso desarrollo ulterior, en el que se debe dar cuenta de las consecuencias para los distintos temas concretos: decisión, norma, acto moral, conciencia, pecado, etc.

Para ello merece la pena, antes de continuar, recordar la definición de la autonomía moral que dábamos al inicio de la obra: es *la capacidad constitutiva de la persona por la cual puede elaborar o asumir principios morales haciéndolos propios y actuar según ellos de acuerdo con un proyecto de vida previamente representado*.

De tal definición conviene, antes de proseguir, notar al menos dos cosas importantes para nuestro posterior desarrollo. La primera de ellas es que la autonomía moral depende siempre de la persona y de su proyecto de vida. Es más, la autonomía es así la expresión de una determinada manera de entender al ser humano en su realización histórica y, por lo tanto, trasciende la libertad de elección. En este sentido “también los paganos son ley para sí mismos” (cf. Rom 2, 14ss). Y, en segundo lugar, tenemos que remarcar que nuestra aproximación se hace desde la Teología moral cristiana, es decir, partiendo de una visión concreta del ser humano y un proyecto de vida derivado de una existencia cristianamente configurada, y es eso precisamente lo que determina todo lo demás, con lo cual la autonomía, en cuanto capacidad constitutiva, es inseparable del ser humano cristiano, es decir, del ser humano referido en su esencialidad al Dios revelado en Jesucristo: “yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”

(Mt 28, 20). De esta manera la libertad de elección no es sino un segundo momento de la autonomía moral humana¹⁸ derivado del hecho de “vivir en Cristo” (Gal 2, 20).

5.2. *Las aportaciones de Descartes y Kant*

No vamos a repetir aquí lo ya dicho en los apartados que hemos dedicado a Descartes y a Kant. A ellos debemos remitirnos para no caer en vanas repeticiones. Simplemente nos bastará con recuperar algunas de sus aportaciones en orden a continuar nuestro desarrollo.

Sobre el valor de Descartes para la filosofía y la teología modernas se ha dicho ya mucho. Y sin duda es un autor cuya principal tarea fue, a mi modo de ver, la de abrir una ventana que haría vislumbrar un mundo nuevo lleno de inquietudes e inseguridades, pero también de grandes esperanzas en la capacidad humana y su anhelo de plenitud. Descartes descubrió un ser humano frágil situado en una realidad que nunca llega a abarcar. Pero descubrió también un ser humano que al menos es real, que piensa, que siente, que sueña... Y, lo que es más importante, un ser humano que busca, porque a pesar de la fragilidad se trata de un ser humano que es real, que existe y que, por tanto, tiene un suelo firme en el que sustentarse. Por eso su *método* no es un fin, sino un camino hacia la verdad última, en definitiva hacia Dios. Él es el verdadero sustento de la existencia, y la subjetividad humana sólo es auténtica cuando llega a reconocerlo. Es cierto que a Dios tan sólo *a posteriori* se le reconoce. Ahora bien, lo que es verdad en el orden cronológico a través de las pruebas

¹⁸ En realidad tal concepción no está demasiado lejos ni de la de *VS* ya estudiada ni de la de Joseph de Finance, que llega a decir que “notre autonomie est en nous l’expression d’une Ontonomie, qu’une réflexion métaphysique reconnaîtra comme Théonomie”: J. DE FINANCE, “Autonomie et Théonomie”: *Gregorianum* 56 (1975) 223.

de su existencia no tiene por qué ser así en el orden ontológico. Es más, no podría conocer a Dios si éste no me precediera, dado que Él es la garantía más sólida de mi propia existencia. Dios crea, y el ser humano no vive si no es en el ser mismo de Dios. Por ello, si Descartes abre la nueva vía de la subjetividad, se trata de una subjetividad no subjetivista, sino dependiente en su finitud del ser infinito de Dios. Por ello el ser humano tan sólo es auténtico en su subjetividad cuando cae en la cuenta de la existencia de Dios representada en lo más profundo de su ser esencial, cuando deja que sea la voz de Dios la que resuene en todo lo que dice y hace.

Bien es cierto que las derivaciones de la filosofía poscartesiana fueron muy variadas, en concreto en lo que a su repercusión para el tema de la autonomía se refiere, que con frecuencia se identificaría con el subjetivismo, cosa que en Descartes no tiene cabida. Ahora bien, de lo que no se puede dudar es de que su comprensión del sujeto y de la subjetividad abría una ventana muy difícil ya de volver a cerrar, y que encontraría su culminación en la obra de Immanuel Kant.

Al igual que con Descartes tampoco ahora vamos a repetir todas sus aportaciones, aunque sí conviene tener presente sus ideas más centrales. Y, sin duda alguna, una de sus intuiciones más interesantes para nosotros es el replanteamiento que hizo de la cuestión moral y el ponerla en un lugar preeminente de la existencia humana, a saber: “¿Qué hay que hacer si la voluntad es libre, si Dios existe y si hay un mundo futuro?”. Esta es para él la pregunta que ha de guiar toda la Teología moral y a cuya respuesta, en el fondo, responde también el conjunto de su esfuerzo filosófico. Con lo cual no es extraño que insistiera de una manera cuasi absoluta en la necesaria vinculación entre la moral y Dios, en lo que se ha venido a denominar como *fe práctica o moral*. Esto es importante no perderlo de vista en la obra kantiana, porque al fin y al cabo lo que está en juego es la verosimilitud y la legitimidad de la existen-

cia de una Teología moral propiamente dicha, con su especificidad epistemológica en el conjunto de saberes científicos.

Ciertamente, cuando la obra de Kant se observa con la perspectiva que ofrece una visión total y de conjunto, uno no puede dejar de sorprenderse ni con las furibundas críticas de que ha sido objeto en la Teología moral contemporánea al ser visto como la raíz del autonomismo moral, ni tampoco de la apropiación que diversas corrientes han hecho de su idea de la razón para la afirmación de la autonomía de la misma. Y es verdad que una obra tan compleja, tomada desde una u otra perspectiva y desde visiones parciales, puede dar lugar a ambas e incluso a más interpretaciones. Pero lo que no se puede olvidar es la unidad que vertebraba el fondo de su propio pensamiento, que no es sino el anhelo de plenitud en el ser mismo de Dios: la humanidad se merece que Dios exista.

Y es desde esta clave desde la que hay que leer la afirmación de la autonomía como principio supremo de la moralidad humana. En ningún lugar de su obra la vincula Kant a las posibilidades de una razón creadora ni al mero hecho de la libertad para decidir. Por el contrario la autonomía constituye más bien una llamada a la cual el ser humano tiene el deber moral de responder a lo largo de su vida y que tan sólo es auténtica cuando la voluntad está reconciliada consigo misma y en donde la contraposición entre ley y libertad simplemente desaparece. Y esto tan sólo ocurre plenamente en el seno de una voluntad perfectamente santa, es decir, en Dios. En este sentido el concepto de santidad adquiere una dimensión no sólo religiosa sino intrínsecamente moral.

De alguna manera se puede decir que Kant realizó ya desde la crítica del conocimiento un primer intento de la "*conversio intellectus ad phantasma*" desarrollada mucho más tarde por Karl Rahner en la que él mismo denomina "metafísica del conocimiento"¹⁹.

¹⁹ A ello consagra su obra *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963, 16.

Con ello el sujeto se colocaba en el centro de la realidad haciendo que ésta *realmente* fuera y tuviera algún sentido. De ahí que la deducción trascendental y el esquematismo hayan sido elementos imprescindibles de su primera *Crítica*: aunque el conocimiento empiece en la sensibilidad, en realidad todo lo que conocemos es porque los objetos los revestimos de nuestros instrumentos del conocimiento, son "apareceres". Ahora bien, al mismo tiempo su intento ha situado al ser humano en una posición verdaderamente inquietante porque, a diferencia de lo que muchas veces parece, la razón es finita y tiene innumerables límites en su búsqueda de la verdad. Es más, la razón misma debe darse cuenta de ello, pues de lo contrario no haría sino cometer antinomia tras antinomia, ilusiones de la razón. De alguna manera esto es lo que pretende evitar su crítica de las pruebas de la existencia de Dios, que la teología especulativa sea consciente de sus límites y que no se recurra a la comodidad de una "razón perezosa": Dios no es un fenómeno al lado de otros fenómenos, sino que Él es el radical "en sí" de la realidad, "la voz detrás de la voz" decía Paul Ricoeur. Si la razón no tiene esto en cuenta caerá inevitablemente en el abismo de la ilusión trascendental.

Pero a pesar de todo el ser humano vive y actúa, y en ello trasciende la frontera marcada por el propio conocimiento. Ahí es donde más claramente se descubre, como dirá luego Rahner, como "esencialmente dual. Siempre referido al mundo y ya siempre por encima de él y fuera de él"²⁰. Es más, tal vez pueda dejar de reflexionar, pero lo que jamás podrá dejar de hacer es dejar de actuar. Éste es el lugar privilegiado de su autoconocimiento, y de ahí que la razón tenga también un uso práctico, es decir, que nos oriente en el quehacer de nuestra vida. Por eso Dios, que en el ámbito especulativo nos había colocado en nuestro lugar real, es decir, sometidos a los límites del espacio y del tiempo sin posibili-

²⁰ *Ib.*, 386.

dad de dar saltos si no es cayendo en ilusiones de la razón, aparece ahora como el verdadero sustento de la moral y, con ello, de la autonomía del sujeto que actúa.

Curiosamente gran parte de las veces los intérpretes aún más reconocidos de la obra de Kant se han centrado en la vinculación de la autonomía de la voluntad con las fórmulas del imperativo categórico y han analizado las maneras de poder buscar una armonización satisfactoria. Todo ello, siendo adecuado, olvida sin embargo un aspecto esencial que da sentido definitivo a todo cuanto dice el propio Kant en su obra sobre *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y se trata precisamente de la vinculación de la autonomía con la santidad. Es más, me aventuro a sostener que si no fuera por ello la autonomía que tanto afirma quedaría sin un sustento último que la fundamentara. El concepto de santidad limita y a la vez da sentido a la autonomía moral humana, por cuanto la sitúa propiamente en el corazón mismo de la pregunta moral que formulábamos más arriba. En el fondo la cuestión es la siguiente: Dios, el Santo, que nos ha creado libres, nos conserva y nos promete la vida eterna ¿qué es lo que espera de nosotros? Y la respuesta no es sino la siguiente: la santidad. Eso es, en definitiva, la llamada cristiana a “asemejarse a Él”.

Evidentemente Kant es consciente de las dificultades que la vida finita supone para la realización de la llamada realizada. El mal radical sitúa siempre a la autonomía en una tensión en la cual el ser humano se juega su destino. Es fácil sucumbir a las tentaciones del egoísmo, del interés o de la propia autojustificación ante Dios. Por eso mismo ni siquiera la buena voluntad –siendo importante– basta, dado que los resortes nos afectan incluso cuando no lo pretendemos. Hay que ser consciente de que uno jamás se libera a sí mismo, sino que todo se lo debe a otro. Y por ello la moral debe ayudar a las personas a ser merecedoras de esa gracia divina, no a conseguir ser santos, sino a que Dios les conceda la anhelada santidad perfecta. Por ello la autonomía se desvía de su ser cuando

cede a las tentaciones del subjetivismo, cuando busca en sí misma su sentido último. El deber no sólo evita este desvarío de la razón práctica autónoma, sino que se convierte así al mismo tiempo en la ayuda inestimable que el ser humano tiene en su camino hacia la santidad. No es imposición o heteronomía, sino la conciencia de los límites de su propio arbitrio, la conciencia de que la libertad de elección arrojada en sus propias manos acaba por destruir a las personas; la conciencia, en última instancia, de la necesidad de un sustento que de sentido a todo cuanto hacemos. Eso es lo que nos hace vernos además como partícipes de un mundo inteligible y moral, el cuerpo místico de todos los seres y *fin final* de toda la creación.

De esta manera Kant anticipa ya la cuestión de la autonomía teónoma que vimos en el capítulo anterior, aunque lo hace, a mi modo de ver, de una manera muy particular, pues Kant no sitúa la especificidad teónoma en el plano de lo motivacional o de las intenciones ni tampoco en la concreción de normas de conducta reveladas, sino en la vocación propia del hombre a la vida divina, en la felicidad plena de la santidad ofrecida por Dios. No en vano rechaza Kant la denominación de moral teológica por su riesgo de heteronomía al presuponer el concepto de Dios, es decir, por dar la impresión de producir una escisión en el propio sujeto al afirmar la moral propiamente dicha a la que se añadirían los contenidos teológicos o los preceptos y obligaciones derivados de la voluntad de Dios. Y de ahí que prefiera hablar de Teología moral por cuanto que responde más adecuadamente también a su comprensión de la autonomía. En ella el principio y fundamento de la moralidad está en la propia autonomía del sujeto moral que tiene el deber de buscar hacerse digno de la santidad divina. Por ello la autonomía tan sólo se da de forma radical y en sentido pleno en la voluntad de Dios, en donde ya no existe contradicción ni inclinación al mal porque Él es el único Santo. De esta forma –de similar manera que para Descartes– el ser humano será más

autónomo según Kant en la medida en que deje que sea la voz de Dios –la voz santa– la que hable a través de él y la que se exprese a través de sus elecciones. De nuevo son elocuentes las palabras conclusivas de Karl Rahner: “El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*”²¹.

6. Los presupuestos teológicos de la autonomía moral

6.1. Creación, Jesucristo y la autonomía moral

Escribía hace unos años González de Cardedal que “la sustitución del *Dios creador* por el *hombre creador* fue el gran intento y el gran susto de la conciencia moderna”²², algo que en la moral tuvo mucha importancia como ya hemos tenido oportunidad de señalar. Evidentemente no es nuestro interés, ni tampoco corresponde a la Teología moral, hacer especulaciones sobre la teología de la creación y su significación actual. Ahora bien, la Teología moral no puede prescindir del presupuesto básico afirmado en los primeros artículos del Credo, y es que todo cuanto existe, también el ser humano, es creación de Dios. Tal convicción tiene enormes y también variadas consecuencias e interpretaciones, pero sí es importante no perder de vista el carácter de criatura del ser humano, que por tanto no encuentra en sí mismo el sentido último de su existencia sino que lo recibe de Otro. Por eso la autonomía radical, en cuanto valor supremo y libertad de deci-

sión personal en el ámbito existencial es, más que liberación, la expresión de la alienación más profunda del ser humano, porque acaba sometido a las condiciones de la existencia finita. De ahí que “la vida individual necesita una norma preexistente que no esté sujeta a su capricho y arbitrio. Tan sólo de esta manera adquiere la vida individual contenido sustancial y sentido. Quien no quiera perder la promesa de la libertad, tendrá que reconocer que hay una realidad, una sola desde luego, que de manera radical y completa es anterior a nuestros propios juicios y valores, a saber, la realidad de Dios”²³.

En este sentido, la doctrina de la creación indica, más que un acontecimiento concreto de arrojamiento, “la relación existente entre Dios y el mundo”²⁴, es decir, “la situación de creaturalidad, e indica que la creaturalidad es correlativa a la creatividad divina”²⁵. En realidad la afirmación de la autonomía parte del presupuesto fundamental de ser creados por Dios a su imagen y semejanza, pero en una creación teísta en la que por tanto Dios no deja de estar presente en una *creatio continua*. Dicho de otra manera: en la experiencia de su finitud creatural el ser humano se experimenta al mismo tiempo como sustentado en la infinitud de la vida divina desde su origen hasta su final, como aquel que en su soledad siempre está acompañado, como “*sujeto singular, único e irrepetible cuya vida se teje con los hilos del espacio y del tiempo*”, pero “*en el telar de la eternidad de Dios*”²⁶.

En este sentido me parece importante insistir de nuevo en el acontecimiento de Jesucristo como figura y referencia esencial

²³ W. PANNENBERG, *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Sígueme, Salamanca 1981, 30.

²⁴ P. TILICH, *Teología sistemática*, I, Sígueme, Salamanca 1981, 324.

²⁵ *Ib.*, 324. De ahí deriva Tillich los tres modos de tiempo para simbolizar el carácter creador de la vida divina: “Dios *ha* creado el mundo, Dios *es* creador en el momento actual, y Dios *plenificará* creativamente su *telos*”.

²⁶ Las expresiones entrecomilladas son de P. CASTELAO, “El cuerpo y su apertura a lo intangible” en: C. ALONSO BEDATE (ed.), *El cuerpo humano. Enigmas y desafíos*, UPCO, Madrid 2010, 158 (la cursiva también es suya).

²¹ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 387.

²² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La nueva racionalidad teológica” en: L. RODRÍGUEZ (ed.), *La fe interpelada. Jornadas de estudio y diálogo entre profesores universitarios*, UPKO-UPSA-PCESJ, Salamanca 1993, 298 (cursiva nuestra; cf. también 295-297).

de la autonomía moral cristiana, también contemplado desde la teología de la creación, dado que es en él y a través de él en donde la naturaleza y la autonomía esencial del hombre se realiza anticipada y plenamente. De hecho, ya Wolfhart Pannenberg ha insistido y desarrollado la idea de que “en el Hijo se encuentra el origen de todo lo distinto respecto al Padre, por consiguiente también el origen de la autonomía de las criaturas frente al Creador”²⁷. De esta manera la autodistinción del Hijo se convierte en el punto de partida de la alteridad y la autonomía del ser creado: “En la libre autodistinción del Hijo respecto del Padre se funda el ser autónomo de una creación distinta de Dios, y así puede entenderse la creación como un libre acto no sólo del Padre, sino del Dios trinitario: no procede necesariamente de la esencia del amor paternal eternamente orientado al Hijo. La razón de su posibilidad es la libre autodistinción del Hijo respecto al Padre, que en su mismo salir de la unidad de la Divinidad sigue en unión con el Padre por el Espíritu, que es Espíritu de libertad”²⁸.

Esto es interesante porque si, por un lado, se insiste en la autonomía de las criaturas frente al Dios creador, por el otro, esta autonomía no significa independencia, sino que el Espíritu aparece como el elemento de comunión que mantiene unidos al Padre y al Hijo a pesar de su autodistinción. Es más, esto supone no sólo la presencia del Dios trascendente en el seno de su creación, sino también la participación de la criatura en la misma vida divina, y por eso la autonomía moral humana no puede entenderse sin esta actuación del Espíritu de Dios en la total dinámica de la vida.

Esto supone algo de mucha relevancia para la Teología moral, sobre todo en la problemática que nos ocupa, y ello porque afecta de una manera directa a la relación existente entre la acción de

Dios y las actuaciones de las criaturas, es decir, que en el fondo está la problemática de cómo entender la autonomía moral humana sin por ello negar lo que Pannenberg llama *concurso* divino o simplemente dependencia última de las criaturas en Dios. De hecho el propio Pannenberg ofrece su clave de solución al afirmar que “lejos de oponerse a la persistencia y autoconservación de las cosas finitas, la actuación conservadora de Dios es la que posibilita esa autonomía de las criaturas que se expresa en su capacidad y en su actividad de autoconservación”²⁹. Tal afirmación, que de alguna manera establece el marco teológico general, es importante no olvidarla en la comprensión concreta de la autonomía moral, dado que constituye de alguna manera el punto de partida a una relectura del debate en torno a las éticas de la fe y las éticas de la autonomía, algo que iremos viendo en las páginas que siguen. Obviamente en el fondo está la manera de comprender la Revelación y, con ello, las relaciones entre Dios y el ser humano en el ámbito de nuestras actuaciones concretas.

6.2. *Naturaleza y gracia en la problemática de la autonomía*

Dice el CVII en la *DV* que “dispuso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad [...] mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina” (n. 2). El problema es cuando la revelación de la voluntad divina se concibe de manera heterónoma, es decir, como algo ajeno a la propia naturaleza humana y que determinaría normas concretas añadidas a su propia estructura y constitución, algo así como un añadido sobrenatural a la razón

²⁷ W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, UPCO, Madrid 1996, 22. De ahí su pregunta: “¿No habría que buscar [...] en la autodistinción del Hijo eterno respecto del Padre la *razón de ser* (*Seinsgrund*) de la existencia de la criatura en su distinción con el único Creador?” (ib., 23).

²⁸ Ib., 31.

²⁹ Ib., 55.

finita. Detrás de tales afirmaciones resuena, sin duda, el problema tradicional de la relación entre naturaleza y gracia y cuya solución acarrea importantes consecuencias para nuestra temática.

De hecho es ya lugar común la alerta realizada hace años por el teólogo alemán Karl Rahner contra el extrinsecismo que supone una naturaleza pura y la gracia como un piso añadido a ella, algo que tiene mucha relevancia en la problemática de la autonomía. Si esto fuera así habría que conceder –siguiendo a Rahner– que “el hombre hubiera podido existir, también en el orden de la naturaleza pura, tal como se experimenta de hecho a partir de sí mismo”³⁰. En consecuencia habría que deducir también cosas que son verdaderamente muy problemáticas desde el punto de vista religioso, como por ejemplo que “si el hombre, *tal* como se experimenta existencialmente desde sí mismo, es realmente sólo naturaleza pura, está también en peligro de entenderse, de hecho, meramente como tal, y de obrar en consecuencia”³¹. La llamada de Dios podría ser así un estorbo que le llama a algo para lo que no está hecho, sería heterónimo, un dato y no una realidad. Por ello Rahner da la vuelta a la cuestión y se pregunta: “Lo que Dios dispone sobre el hombre, ¿no *debe* ser más bien, *eo ipso*, ‘terminativamente’ un constitutivo ontológico interno de su esencia concreta, aun cuando no lo sea de su naturaleza”³². La cuestión es realmente clave para una correcta interpretación de la autonomía moral humana desde un punto de vista cristiano, y por ello merece la pena detenerse un poco en ello.

Según Rahner la teología común entendió la gracia como una realidad óptica, independiente y lejana, una realidad en sí sobre-

natural situada a extramuros de la conciencia. De esta manera el ámbito en el cual el hombre se experimenta a sí mismo no estaría en principio lleno de esta gracia, por “lo que de sus actos espirituales y morales él experimenta como su propia realidad –a diferencia de los objetos, distintos de tales actos, a que intencionalmente aspira– es exactamente igual a como sería y podría ser si no existiera una ‘elevación’ sobrenatural de dichos actos”³³. La consecuencia de esta visión es, como más arriba recordamos, un dualismo ontológico de espacios ajenos el uno al otro, un espacio natural y un espacio sobrenatural añadido heterónomamente a la vida natural del hombre (extrinsecismo). Esto no significa que ambos espacios no tuvieran algún tipo de relación o contacto. De hecho, según Rahner, los actos éticos naturales a veces serían elevados en vistas a nuestra salvación, de modo que la relación entre naturaleza y gracia se concibe de forma que aparecen como dos estratos colocados uno encima del otro compenetrándose lo menos posible. En tal situación el hombre no debe cerrarse a la gracia que le invade, pero este no cerrarse se reduce de forma negativa a que por medio de su *potentia oboedientialis* no contradiga la elevación de su naturaleza en orden a someterse a la voluntad de Dios con el fin de salvarse. Es decir, el objetivo del ámbito del mundo natural del hombre sería llegar a la perfección pura de la naturaleza. El problema es que tal objetivo da la impresión de que es un *a priori* para que *a posteriori* aparezca la gracia, es decir, un añadido ajeno a la misma estructura de la realidad humana. La consecuencia es que con esta concepción se llega a la “esquizofrenia” de disociar la vida del hombre en dos ámbitos o espacios, el natural y el sobrenatural, dando así lugar además a dos formas de actuar: una cuando el hombre lo hace a partir de sus propias posibilidades (por naturaleza) y otra cuando en determinadas situaciones necesita el plus sobrenatural para asegurar ciertos objetivos³⁴.

³⁰ K. RAHNER, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia” en: ID., *Escritos de Teología*, v. I, Taurus, Madrid 1967, 330. Cf. como introducción a la problemática general en la historia L. LADARIA, “Naturaleza y sobrenaturaleza” en: B. SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 281-308.

³¹ Ib., 330.

³² Ib., 333.

³³ K. RAHNER, “Naturaleza y gracia” en: ID., *Escritos de Teología*, v. IV, Cristiandad, Madrid 2002, 200. Seguimos este artículo en todo este apartado.

³⁴ Ib., 202-203. Por ejemplo, dice Rahner, en un ámbito uno podría amar a Dios

Con lo cual vemos que el problema de fondo es el de cómo hablar de la naturaleza y la gracia sin tener que recurrir ni a una naturaleza pura ni a un intervencionismo sobrenatural, dado que aunque consintamos que la estructura del hombre no pueda exigir de suyo la gracia, lo que no podemos es concebir que esta sea recibida como algo ajeno a dicha estructura. De hecho, para Rahner, todo ser humano está ya transido por la gracia de Dios al tratarse de un existencial sobrenatural: todo es gracia. Y por ello es preciso recuperar la experiencia de la gracia en la vivencia de la vida de tal manera que no se conciba como algo ajeno sino todo lo contrario: ver que en el fondo de la vida late la gracia de Dios, dado que es ella la que la sustenta y la posibilita, algo que en el misterio de Jesucristo aparece de una manera clara.

Evidentemente, además de las consecuencias que ello tiene para el conjunto de la teología, nos interesa destacar aquí su importancia para la comprensión de la autonomía moral y su realización en cada acto que hacemos, porque viene a indicar que ningún acto natural o autónomo es distinto del acto sustentado sobrenaturalmente, de manera que todo acto del hombre moralmente bueno es en el orden real de salvación también un acto sobrenatural de salvación porque está ya tomando posición ante la totalidad de su existencia³⁵. Dicho de otra manera: la gracia de Dios recorre la vida del hombre. Merece la pena transcribir un párrafo del propio Rahner: “si se piensa, por tanto, que en este sentido la libertad humana moral que dispone de sí existe constantemente en la posibilidad, dada previamente por la gracia, de actos sobrenaturales, se podrá decir: aquella trascendencia sobrenatural está dada siempre en cada hombre capaz, por edad y desarrollo, del uso de la razón moral. No está, por tanto, necesariamente justificado, puede

con amor natural y en otro con amor sobrenatural, una diferencia que habría en cualquier caso que aclarar. Una crítica que, a mi modo de ver, es extensiva a la generalidad de la moral autónoma.

³⁵ En este sentido llega Rahner a decir que “actos sustentados sobrenaturalmente por la gracia no sólo se dan en el hombre justificado” (ib., 215).

ser pecador e incrédulo; pero siempre que, y en cuanto, está en la posibilidad concreta de obrar moralmente bien está, de hecho, constantemente dentro del horizonte abierto de la trascendencia al Dios de la vida sobrenatural, opere en su acto libre de acuerdo o contra esa objetividad previa de su existencia espiritual sobrenaturalmente elevada”³⁶.

Por tanto, como decíamos, todo acto moralmente bueno del hombre en el orden real de salvación es también un acto sobrenatural de salvación, dado que la gracia conforma toda la vida humana y no es un añadido a ella. Es más, toda nuestra vida espiritual humana se desarrolla en el ámbito de la voluntad salvífica del Dios creador y de su gracia previamente dada, de su llamada que deviene eficaz aunque tan sólo *a posteriori* se haga consciente³⁷. La conclusión rahneriana es clara: “La naturaleza de hecho no es *nunca* una naturaleza ‘pura’, sino una naturaleza en un orden sobrenatural, del cual el hombre –incluso como incrédulo y pecador– no puede salirse, y una naturaleza conformada siempre –lo cual no quiere decir: justificada– por la gracia de la salvación, la gracia sobrenatural que le es ofrecida”³⁸. En el fondo, la escisión entre la autonomía y la fe es fruto o de un malentendido o de una errónea comprensión de la existencia cristiana unitaria.

Las palabras anteriores no significan no reconocer algo importante en la realización existencial de la libertad humana como es la posibilidad del error, del mal y con ello del pecado. En realidad

³⁶ Ib., 215-216.

³⁷ Ib., 216. Desde aquí interpreta él también la relación con los no creyentes o lo que desde su inclusivismo teológico denomina como cristianos anónimos: “El hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna, aunque no lo ‘sepa’ y no lo crea, es decir, que aunque no pueda convertirlo en objeto singular de su saber por una reflexión meramente hacia dentro, Dios es el ‘hacia-donde’, inexpresable pero dado, de la dinámica de toda vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de su existencia fundada de hecho por Dios, es decir, elevado sobrenaturalmente, un ‘hacia-donde’ dado ‘meramente *a priori*’, pero siempre dado, con-sabido sólo inobjetivamente pero por ello y sin embargo dado” (ib., 216).

³⁸ Ib., 219.

si la Teología moral existe es precisamente por el hecho de que la libertad, en su realización práctica, está sometida a unas condiciones de existencia que hacen imposible realizar todas las posibilidades al mismo tiempo y es preciso elegir. Si fuéramos santos –como ya dijera Kant– no habría en nosotros contradicciones, polaridades ni conflictos, y nuestra voluntad sería absolutamente buena. Pero el problema es que esto no ocurre a pesar de poseer una naturaleza conformada por la gracia. Por eso el propio Rahner precisa que *conformada* no quiere decir *justificada*, algo que depende de la propia libertad humana, también para decir *no* a Dios. Tan radical es la libertad ofrecida por Él que llega a la posibilidad del mal e incluso del rechazo a la salvación ofrecida. Por eso la perdición definitiva es una opción que no se puede descartar y que depende tanto de la realización de nuestra vida (Mt 25, 34ss) como de nuestra respuesta última ante Dios.

6.3. Creación, revelación y autonomía

En este sentido me parece interesante referirse a una de las aportaciones más significativas del panorama teológico español como es la de Torres Queiruga, cuya preocupación recurrente es la de conciliar la revelación de Dios con la autonomía humana, algo urgente tras el cambio de paradigma experimentado con la Ilustración y el Modernismo³⁹. De hecho, dice él, la “autonomía” pasó a ser la palabra clave de la modernidad, el criterio decisivo de la libertad⁴⁰, algo que supuso grandes avances en muchos sentidos.

³⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realização do home*, Galaxia, Vigo 1985, 90ss (existe una nueva edición actualizada y ampliada en castellano titulada *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008). Cf. también ID., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Cantabria 2000.

⁴⁰ *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Cantabria 1997, 176.

La intuición fundamental de la obra queiruguiana la sintetiza él mismo en el “Epílogo” a una de sus principales publicaciones tituladas *La revelación de Dios en la realización humana*, donde dice: “Dios, como puro amor siempre en acto, está ya siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es posible; de modo que los límites de la revelación histórica no se deben a una reserva divina sino a una incapacidad humana”⁴¹. De este modo la historia de la revelación, que comienza con la creación, encuentra su plenitud en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, que es en donde no sólo se descubre el verdadero rostro del Dios amor, sino también en donde el ser humano encuentra las claves fundamentales de su propia existencia⁴².

El problema reside ahora en cómo entender la relación entre Creador y criatura manteniendo al mismo tiempo su irreducible diferencia, algo que en la problemática de la autonomía aparece con suma claridad. La solución la expone él mismo, de nuevo, en otra de sus obras más conocidas: “Dios actúa *en la* misma acción de la criatura, y ésta actúa sostenida *por la* acción divina, la cual es de orden trascendente y sólo toma cuerpo empírico y categorial en cuanto actuando a través de aquélla, que a su vez sólo existe en cuanto apoyada en la divina: actuamos porque Dios actúa (orden trascendente); y Dios actúa de manera eficaz en el mundo porque actuamos nosotros (orden categorial)”⁴³.

De esta manera Torres Queiruga intenta evitar el supranaturalismo y la heteronomía de una visión de Dios intervencionista actuando en momentos particulares de la historia humana o en acciones puntuales de las criaturas. “Dios crea creadores” (Henri Bergson), de modo que es el que hace posible y sustenta la libertad humana, pero respetando su autonomía. Y es desde aquí desde

⁴¹ Ib., 402. Cf. también ib., 5ss. Por ello, toda la realidad es manifestación de Dios (cf. ib., 406).

⁴² Ib., 409.

⁴³ *Recuperar la creación...*, 114-115. La justificación de su solución la realiza con detalle en las páginas anteriores.

donde extrae las consecuencias para la moralidad, en especial para la teonomía.

De hecho, partiendo de su idea de la creación y de lo que considera una concepción no fundamentalista de la revelación, sostiene que consecuentemente la religión no aporta a la moral contenidos concretos nuevos, sino que su misión “*consiste tan sólo en prestar una ayuda positiva*”⁴⁴, tanto de *descubrimiento* de pautas morales como de *cumplimiento* de las mismas⁴⁵. Pero es el ser humano el que tiene que ir descubriendo aquello que es bueno y, por tanto, querido por Dios. Por eso puede decir que “la exigencia moral no nace del hecho de ser creyente o ateo, sino de la *condición simplemente humana* de querer ser una *persona auténtica y cabal*”⁴⁶. De lo que se trata, en el fondo, es de buscar aquellas pautas de conducta que nos ayuden a ser más humanos individual y colectivamente, y eso es a lo que él denomina como “autonomía de la moral”: “tal autonomía significa justamente que la moral tiene sus leyes propias, que deben ser buscadas por sí mismas, apoyándose en sus razones intrínsecas, y sólo en ellas, sin interferencias externas”⁴⁷. Evidentemente Torres Queiruga se refiere a los contenidos concretos, no al marco general u horizonte de sentido de la vida moral humana. De ahí que el concepto que mejor refleja el equilibrio entre tal autonomía y la dependencia absoluta de Dios sea el

⁴⁴ Ib., 164 (cf. para lo que sigue todo el capítulo 4 titulado “Moral y religión: teonomía”). Desde aquí interpreta él los mandamientos, evitando la tentación de considerarlos como dictados divinos: “Dios no ‘dictó’ nada literalmente: fueron los distintos legisladores bíblicos los que, recordando la alianza e impregnados de su espíritu, fueron descubriendo lo que era mejor para el pueblo, y así reconociéndolo como voluntad de Dios” (ib., 166).

⁴⁵ La religión viene a ser así –recogiendo la tradición de Kant– una *partera* que ayuda al descubrimiento ético y moral (cf. ib., 180-183). Por ello “*la religión –bien vivida– no solo no impone la carga de la moral, sino que, por el contrario, no tiene otro sentido en este campo que el de ayudar a llevarla con ánimo y esperanza*” (ib., 185). Incluso sostiene que conceptos como los de “mandamiento” u “obligación” deberían ser desterrados del ámbito teológico (ib., 196).

⁴⁶ Ib., 173: “*no existe nada que a nivel moral debe hacer un creyente y no un ateo, con tal de que tanto uno como otro quieran ser honestos*” (ib., 173).

⁴⁷ Ib., 174.

de “teonomía”: “el concepto de *teonomía* representa justamente la nueva síntesis, porque, situando en su justo nivel y sentido la llamada divina, la muestra no como anulación heterónoma, sino como fundamento de la misma autonomía”⁴⁸. Así Torres Queiruga se sitúa en la línea de la moral autónoma, situando la especificidad cristiana en la dimensión trascendental de la vida moral humana, pero no en los contenidos concretos encomendados a la propia autonomía de la razón.

Con ello Torres Queiruga pretende llevar sus presupuestos teológicos hasta las últimas consecuencias. Es decir, si se parte de la idea de que el hombre es una criatura de Dios, que es creada sólo por amor, está claro que la ley que le gobierna y la voluntad de Dios sobre él son una e idéntica cosa, dado que Dios tan sólo quiere la realización del individuo. De esa manera “realizar el propio ser” y “cumplir la “voluntad de Dios” son términos intercambiables. Este es el sentido que él da a la frase del salmista: “hacer tu voluntad, mi Dios, es lo que yo quiero; / tu ley está en el fondo de mí mismo” (Sal 40, 9). Es Dios quien funda y sostiene la libertad y la autonomía, pero para que sea la propia criatura la que se realice a sí misma.

Con tales afirmaciones Torres Queiruga se sitúa, como acabamos de decir, en la línea de los teólogos de la moral autónoma, intentando evitar al mismo tiempo la concepción de un Dios voluntarista y antropomórfico. Con todo, cabe preguntarse si no cae también en una de las mismas limitaciones que hemos señalado a propósito de autores como Fuchs, dado que si, por un lado, sostiene que todo es gracia, creación continua y revelación, por el otro, acaba por reducir la autonomía moral a la simple determinación de contenidos concretos de la moralidad, desvinculándola así del ser sujeto cristiano y equiparando la autonomía moral a cualquier otra forma de autonomía de las realidades intramun-

⁴⁸ Ib., 178. La dependencia de Paul Tillich (al que luego nos referiremos) en esta idea es señalada por el propio Torres Queiruga (ib., 179ss).

danas. Dicho de otra manera: el cristiano lo sería en una de sus dimensiones y en otras sería simplemente humano, algo que ya el propio Rahner había rechazado. A pesar de ello me temo que tal limitación, más que en el fondo, está en el uso y la significación del concepto de autonomía que se está manejando, que no deja de ser un antropomorfismo y, al mismo tiempo, aparece reducido a la determinación de normas concretas de comportamiento.

6.4. *La solución de Walter Kasper: “sólo la teonomía puede fundamentar y consumir la autonomía”*

A mi modo de ver las observaciones anteriores son de una importancia extraordinaria para una adecuada comprensión de la autonomía moral humana, cosa que también el teólogo Walter Kasper acertó a ver. Ahora bien, reconociendo lo valioso de su intento, me parece que su solución tampoco escapa del todo al riesgo de un dualismo entre la naturaleza y la gracia trasladado a idéntica escisión entre la autonomía y la teonomía.

Kasper parte del axioma clásico que dice que “la gracia presupone y consume la naturaleza”⁴⁹. Ciertamente en tal expresión no se habla de dos ámbitos coexistentes sino, según él mismo dice, de una “relación interna de presuposición y de sobrepujamiento”⁵⁰. Con todo, y aceptando los matices de Kasper, me parece complicado que tales conceptos pueden ser fácilmente esquivos a un dualismo de realidades diversas, por muy mitigado que parezca. Si hay presuposición es porque hay algo que presuponer, y si hay sobrepujamiento es porque existe una realidad necesitada de sobrepujar. Y lo mismo ocurre al afirmar que la teonomía presupone la autonomía y que ésta tan sólo a través del reconocimiento de Dios y de la comunicación con Él se realiza y consume plena-

mente. Con ello Kasper reduce la teonomía a la apertura que el hombre tiene hacia el misterio infinito, afirmando que “sólo en el horizonte de lo infinito puede experimentar el hombre lo finito como finito y contingente; sólo en el horizonte de lo infinito es posible la libertad”⁵¹. De ahí que “la teonomía consume a la autonomía. La creciente unidad con Dios significa la creciente libertad del hombre”⁵², cosa que en Jesús aparece en su forma más plena.

A pesar de ello, como dije anteriormente, no deja de dar la impresión de la existencia de dos dimensiones humanas de manera que una tan sólo en la otra encuentra su verdadera realización. Esto queda aún más claro en las conclusiones que extrae el propio Kasper de los presupuestos teológicos señalados: la primera es su actitud positiva ante la autonomía como contrapuesta a la heteronomía: “en la medida en que la crítica moderna a la religión ha tomado postura, en nombre de la autonomía, contra una teonomía entendida de forma heterónoma merece el aplauso cerrado y sincero de la teología. La teonomía entendida rectamente es el fundamento de la autonomía y lleva a ésta a su consumación”⁵³.

La segunda conclusión es la importancia de la profundización en el problema de la autonomía y la subjetividad a lo largo de la modernidad, que ha ayudado a clarificar la afirmación de que “la naturaleza presupuesta por la gracia es libertad”⁵⁴ con el consecuente reconocimiento teológico del derecho a la libertad, tal como ha sucedido en el CVII, en especial cuando en *Dignitatis humanae* se pasa de los derechos de la verdad a los derechos de la persona.

Y la tercera conclusión es la doble concretización crítica de la comprensión de la autonomía. Por un lado, “la teonomía del orden de la creación recuerda en primer lugar las relaciones dadas

⁴⁹ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 234-235.

⁵⁰ *Ib.*, 235.

⁵¹ *Ib.*, 235.

⁵² *Ib.*, 236.

⁵³ *Ib.*, 237.

⁵⁴ *Ib.*, 237.

previamente al hombre y que son constitutivas de su existencia”⁵⁵, es decir, que la autonomía se inserta en el plan de Dios sobre el mundo, en el orden de su creación, con lo cual se excluye una visión emancipadora de la misma, es algo que el ser humano debe cultivar y realizar como criatura de Dios que es. Y, por otro lado, “la teonomía del orden de salvación recuerda [...] que el hombre no puede alcanzar la consumación por sus propios medios”⁵⁶. El problema es que, de nuevo, Kasper parece casi contradecirse a sí mismo al afirmar a continuación la distinción entre el *ethos* del mundo y el *ethos* de la salvación, es más, al sostener que tal distinción es esencial e irrenunciable, aunque no sea posible separarlos por principio. De ahí que termine diciendo que no se puede deducir “del orden de salvación normas concretas para el comportamiento intramundano, pues la deducción presume conceptos unívocos, pero Jesucristo es, sin duda, el arquetipo, el tipo de la libertad cristiana consumada en el que aparecen con nitidez las actitudes básicas del cristianismo”⁵⁷.

Por ello incluso el axioma clásico reflejaría mejor su significación cuando se formula precisamente a la inversa: “es la naturaleza la que presupone la gracia”⁵⁸, dado que desde lo más ínfimo hasta lo más complejo la iniciativa es siempre de Dios. Él es quien nos crea, nos acompaña y quiere salvarnos en cada instante de nuestra vida y hasta el final de los tiempos. De ello se deriva además la no distinción entre dos *ethos* diferentes, sino que el *ethos* del mundo es ya el *ethos* de la salvación o de la perdición, dado que todas

⁵⁵ Ib., 238.

⁵⁶ Ib., 239.

⁵⁷ Ib., 240.

⁵⁸ También Juan Alfaro había escrito ya lo siguiente: “Pero no podemos ignorar que, si la gracia presupone la naturaleza, también la naturaleza a su manera presupone la gracia, en cuanto de hecho la gracia de Cristo soporta y determina al hombre y, por él, la creación entera en su propia esencia. La autocomunicación personal de Dios a Jesucristo en la encarnación y, por Cristo, a la humanidad entera y al mundo, es el último fundamento para la existencia del mundo y del hombre” (J. ALFARO, “Naturaleza y gracia” en: *SM*, v. 4, 885).

nuestras actuaciones las hacemos en y ante Dios, también nuestra autonomía. De nuevo cabe tenerlo presente: todo es gracia, otra manera de entender el “vio Dios que todo era bueno” de los primeros versículos del Génesis. O mejor: “lentos están el cielo y la tierra de tu gloria”.

6.5. *Autonomía moral y soberanía de Dios*

De las consideraciones anteriores se puede concluir fácilmente que Dios es el señor de la vida, su Soberano absoluto. Ahora bien, si esto se entiende adecuadamente, dejan de tener sentido aquí las críticas señaladas por Drewermann y que ya hemos recogido con anterioridad, dado que no se puede perder de vista la distancia ontológica existente entre Creador y criatura y la analogía de los conceptos utilizados, algo que para la moral podría ser nefasto e incluso temible⁵⁹. En el fondo la analogía es el intento de hablar de lo Infinito sin caer en la univocidad y destruir así la Infinitud al asimilarla a lo finito, ni caer tampoco en afirmaciones equívocas que acaban por perderse en el vacío como en un juego verbal. Por ello la autonomía implica también una relación de alteridad entre Dios y las criaturas, su distinción eterna, algo absolutamente necesario si ha de existir relación alguna entre Creador y criatura⁶⁰. Ahora bien, tal autonomía corre el riesgo de la deriva hacia la “independización”, algo que ocurre sobre todo cuando el hombre asume de manera radical la configuración activa de su existencia, sus condiciones y también sus decisiones. De hecho –dice Pan-

⁵⁹ Cf. en este sentido A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación...*, 39-54. Para la analogía, entre la múltiple bibliografía, cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980, 367-380.

⁶⁰ Cf. la interesante interpretación teológica de los números transfinitos del matemático Georg Cantor realizada recientemente por P. CASTELAO, “La dialéctica entre símbolo y concepto en la teología cristiana” en: C. ALONSO BEDATE (ed.), *La lengua y los lenguajes*, UPCO, Madrid 2012, 137-148.

nenberg— “en máxima medida sucede esto en el caso del hombre y su capacidad de elegir entre distintas posibilidades de la voluntad y la acción; capacidad que algunos llaman ya libertad, aunque sólo es una condición necesaria, pero en absoluto suficiente, de la verdadera libertad, que es la libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 21), para la cual libera el Hijo (Jn 8, 36) por su Espíritu (2 Cor 3, 17)”⁶¹. Por ello, la capacidad de decidir es una forma determinada de autonomía, un momento suyo, pero que fácilmente se convierte en destructora de la misma autonomía y conduce a lo que el mismo Pannenberg llama la esclavitud del hombre “bajo los poderes del pecado y la muerte”⁶².

En este sentido me parece importante reafirmar la soberanía de Dios sobre la totalidad de la vida y también en relación con la autonomía moral humana, de manera que ésta se destruye cuando se desvía del fondo creador del que procede. Resultan muy oportunas de nuevo las observaciones de Karl Rahner acerca de la relación entre la soberanía de Dios y la libertad humana: “Dios no es un enfrente categorial respecto de esa libertad, como si Dios y la libertad se disputaran mutuamente la plaza. La voluntad mala ciertamente contradice a Dios dentro de aquella diferencia que media entre Dios y la criatura en una singularidad trascendental, y esta diferencia —aquí Dios, allí el sujeto de tipo creado— alcanza precisamente en la acción de la libertad su auténtica esencia y la esencia de un ente dotado de subjetividad”⁶³. Por tanto esto significa que la relación entre Dios y el hombre en el ámbito moral “no puede pensarse según el modelo de una diferencia entre dos entes categoriales”⁶⁴, dado que es Dios mismo —en su soberanía absoluta— quien en este caso pone la diferencia y el hacia dónde de la libertad humana. De ahí que Rahner pueda decir lo que sigue:

⁶¹ W. PANNENBERG, *Teología sistemática III*, UPCO, Madrid 2007, 660-661.

⁶² *Ib.*, 661.

⁶³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1998, 134.

⁶⁴ *Ib.*, 134-135.

“precisamente esta diferencia es puesta por Dios, y por ello lo autónomo, que realiza por primera vez esta diferencia radical entre Dios y la criatura, no significa ninguna limitación de soberanía de Dios. Pues él no padece esta diferencia, sino que es el que la hace posible. Él la pone, la permite, le da en cierto modo la libertad de la propia autorrealización de esa diferencia”⁶⁵.

Ser autónomo es, precisamente, nuestra condición de ser entregados a nosotros mismos por Dios, y es en las decisiones, en el ejercicio de la libertad en donde nuestra autonomía se realiza o se destruye. Por eso la autonomía, que es una necesidad para el ser humano creado por Dios, es también una contingencia de su propia esencia, en donde a través de sus elecciones particulares decide su ser y su destino: “El hombre no tiene ni la posibilidad ni el derecho de devolver el billete de entrada en la existencia, un billete que sigue usando y no deja caducar incluso cuando intenta cancelarlo mediante el intento de suicidio”⁶⁶.

En el fondo lo que vemos es cómo subyace la comprensión de la relación entre el ser humano y Dios y la encarnación de Éste en Jesucristo, algo que conviene tener en cuenta. Al fin y al cabo el cristiano no lo es porque crea en Dios ni porque crea que Dios le ha creado y le salvará, sino porque cree que ya se ha reconciliado con Él a través de Jesucristo: “el cristianismo se entiende realmente en su esencia más propia como un acontecer existencial, a saber, como lo que llamamos relación personal con Jesucristo”⁶⁷. Y es ahí donde reside lo específicamente cristiano de la comprensión de la moralidad humana, algo demasiadas veces olvidado y que para la Teología moral cristiana es de capital importancia. La

⁶⁵ *Ib.*, 135, donde prosigue: “Y por eso Dios en su soberanía absoluta puede de todo punto —y sin ningún absurdo por lo menos desde nuestra perspectiva— poner la libertad como libertad buena o mala, sin destruir por ello la libertad misma”. En otro lugar hablará de “causalidad formal” para explicar su autocomunicación (cf. *ib.*, 152.154). En definitiva “el hombre es a una autónomo y dependiente de su fundamento” (*ib.*, 104).

⁶⁶ *Ib.*, 135.

⁶⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 357.

autonomía moral tan sólo se realiza plenamente en el ser mismo de Jesucristo, que es también el criterio último de nuestra vida, dado que es en Él en donde la autonomía aparece reconciliada con su propia esencialidad.

6.6. *La trascendencia inmanente: la aportación de Carlo Caffarra*

En este lugar merece la pena referirse a la aportación de uno de los autores más importantes de la moral fundamental reciente como es Carlo Caffarra, en concreto a un artículo publicado ya hace años pero que sigue resultando de gran interés para el problema de la autonomía moral y la conciencia⁶⁸. En dicho artículo Caffarra se pregunta por la determinación última del hombre, si lo es la relación con Dios o más bien la relación con lo creado en una especie de *trascendencia inmanente*. Para ello se fundamenta en tres principios, que son el principio de la creación, el cristológico y el pneumatológico.

Al primero lo denomina también “trascendencia metafísica”. Lo que significa es que Dios ha creado al hombre “consciente y libremente”, de modo que por este gesto creativo el hombre posee un significado y una vocación particular. Por lo tanto, el hombre tiene una finalización inscrita en su mismo ser que, si se le quitara, éste tendría que inventarla y decidirla por su libertad, resultando entonces que cualquier opción podría ser buena o mala según el arbitrio humano. Si, por el contrario, el hombre, gracias al libre gesto creador de Dios, posee inscrita en su ser una finalización, en cuanto Dios no puede ser menos de obrar con miras a un fin, que no puede ser más que Él mismo y, por tanto, el ser del hombre es un ser esencialmente significado, entonces el Bien último del

hombre es Dios mismo, y aquello a lo que naturalmente tiende el hombre como a valores humanos constituye la norma objetiva para la consecución de su fin.

La libertad no es así *libertas indifferentiae*, sino llamada a realizar su propia finalidad, y la obligación ética del hombre es la conjunción de dos verdades, la finalización intrínseca del hombre a Dios derivada de la Creación, y la libertad del ser humano. La naturaleza humana no se impone al hombre como tal, sino en cuanto que es expresión del proyecto creador de Dios. Asimismo la libertad humana no es como tal el *prius ontológico*, pero sus decisiones vienen ante una distinción absoluta que las precede y las juzga sobre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Por ello hablar de ley natural al margen de la creación resulta imposible, de igual modo que también es imposible hablar de objetividad desde el momento en que la negación de la trascendencia metafísica ha acabado lógicamente haciendo coincidir el ser con la presencia en la conciencia.

El segundo principio es el cristológico o de “trascendencia histórica”. Lo que dice Caffarra es que Cristo es la revelación objetiva, inmutable y definitiva del proyecto de Dios, es la ley del cristiano, y por ello la conciencia y la libertad del creyente encuentran en Cristo su norma de vida. La trascendencia metafísica halla una actuación sobrenatural en la trascendencia histórica y en la libertad, que se realiza en el reconocimiento y consenso de la ley de Cristo. Tal ley es la que queda indicada en la constelación Escritura-Tradición-Magisterio.

Y el tercer principio es el pneumatológico o de “libertad cristiana”, y lo que significa es que el Espíritu es el principio interno y último del obrar cristiano, con lo cual la verdad y la ley de Dios en Cristo no se sitúa sólo en el exterior sino en el interior mismo del hombre. Esto no quiere significar la primacía de la subjetividad sobre la objetividad, que conduciría a la identificación de libertad con verdad. La libertad ha de concebirse sobre la base de

⁶⁸ C. CAFFARRA, “La Iglesia y el orden moral” en: AAVV, *Algunas cuestiones de ética sexual*, BAC, Madrid 1979, 31-56.

la trascendencia metafísica, como poder de reconocimiento del bien y de las normas objetivas que de él derivan, y no como poder de constitución del bien mismo y de las normas. El Espíritu hace al hombre sujeto libre con plena libertad y la libertad cristiana es participación de la libertad de Cristo. Por eso, dice Caffara que “en el mismo acto creador, la persona humana está destinada a realizarse a sí misma en el Hijo, por medio del Espíritu, como hijo del Padre: está destinada a participar en la misma Vida intra-trinitaria de Dios. Esta orientación, impresa en toda persona humana, determina su mismo ser; toda persona humana es creada en vista de Cristo y en Cristo. Toda persona humana es ‘a imagen’, por su semejanza con Aquel que es ‘la imagen del Dios Invisible’⁶⁹.”

6.7. *La autonomía y el destino humano a la santidad*

Tras todo lo dicho en las secciones precedentes es obvio que para nosotros la autonomía moral es, por un lado, un concepto inadecuado para referirse a las relaciones de confrontación entre el ser humano y Dios si no se tiene en cuenta su sentido analógico y, por el otro, que se reduce al referirla a la mera libertad para decidir, que no es más que la expresión existencial concreta de su realidad esencial cristiana. Por ello creo necesario recalcar que la autonomía moral cristiana surge, precisamente, de un proyecto de vida basado en la confianza absoluta de ser hijos en el Hijo, de ser criaturas de Dios y de estar llamados a la salvación en cada instante de nuestra existencia bajo el amparo de la gracia⁷⁰. En

⁶⁹ C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 62. Llega a decir que la ética elaborada por la razón “está interiormente ordenada a la ética de la fe, encontrando en ésta su verdad *total*” (p. 55).

⁷⁰ De nuevo Pannenberg recalca la autonomía de las criaturas, su peligro de independización y, sobre todo, la constante voluntad reconciliadora de Dios: “Al destinar Dios su creación a la autonomía, aceptó para sí mismo un riesgo: que la independización de sus criaturas hiciera caer sobre él, el Creador, la apariencia de ser superfluo y hasta de

este sentido me parecen significativas las palabras de González de Cardedal: “la teología posconciliar ha sucumbido a la fascinación de una noción de autonomía, ingenuamente elaborada, como si la naturaleza del hombre pudiera tener una consistencia y su libertad tener un fundamento al margen, por un lado, de la acción permanente creadora de Dios y, por otro, al margen de la real vocación a la comunión divina. No hay humana naturaleza sin divina creación. No hay humana autonomía, sustraída e ignorada de la vocación a la unión con Dios en su misterio trinitario. Por eso el hombre es autónomo en la medida en que se extiende hasta donde llega su vocación posible por la gracia. Lo contrario no es autonomía sino negación de realidad. La realidad y el hombre son en la medida en que Dios los ama, y crecen en autonomía en la medida de su cercanía ontológica y de su acercamiento personal al origen, entendido no sólo cronológica sino entitativamente, no sólo como *initium* sino como *arché*”⁷¹.

Por tanto la autonomía lo es en la medida en que el ser humano realiza su ser esencial como criatura de Dios. En realidad esto es lo que para la Teología moral viene a significar el hecho de ser creados a su imagen y semejanza⁷², una llamada a la santidad de la vida divina: “partimos otra vez de la convicción, casi intensiva y directa, de que el cristiano debe llegar a ser santo, de que llega a serlo despacio, de que siempre puede hacerse más perfecto, de que puede crecer en santidad y amor a Dios, de que en su vida

no existir. El hecho del mal agrava, para la criatura que se emancipa de Dios, la apariencia de que éste no existe. Crea así para la ingratitud de la criatura en su independizarse contra Dios y su no querer aceptar la finitud de la propia existencia –ambas cosas van unidas– la buena conciencia de la protesta moral. El Creador, sin embargo, persevera en su creación mediante su acción reconciliadora, y lo hace de un modo que respeta la autonomía de la criatura” (W. PANNENBERG, *Teología sistemática III*, 661). Es en la consumación escatológica en donde la verdadera autonomía se realiza plenamente, no sometida ya a las condiciones de la temporalidad.

⁷¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La nueva racionalidad teológica”, 314-315.

⁷² Cf. la fundamentación así como las consecuencias de tal afirmación para la Teología moral en J. L. MARTÍNEZ, “Teología cristiana de la dignidad humana” en: J. DE LA TORRE (ed.), *Dignidad humana y bioética*, UPCO, Madrid 2008, 199-242.

religiosa y moral se mueve hacia una meta determinada, de la cual no se puede decir simplemente que ya la ha alcanzado o que no la ha alcanzado, sino que a ella se acerca progresivamente”⁷³. Y evidentemente se trata de algo que tan sólo será posible en la consumación final de los tiempos, cuando Dios sea verdaderamente “todo en todos”. Pero, y es importante notarlo, el destino humano a la comunión con Dios se realiza ya en la naturaleza humana a través de la autonomía moral, en el proyecto de vida humana que responde afirmativamente a la llamada continua de Dios a lo largo de su comportamiento moral. Esto es lo que pone de relieve también la comprensión escatológica del cristianismo, y es que “el hombre, y el mundo en su relación al hombre, son considerados, no tanto por lo que son o por lo que han sido, sino ante todo por lo que están llamados a ser, es decir, el punto de vista de su futuro”⁷⁴.

Esto último es de capital importancia también para la autonomía moral cristiana y para la Teología moral, porque supone reafirmar no sólo la significación eterna del individuo como tal, sino también de la realización de su propio proyecto existencial a través de sus elecciones y sus actos morales. Dicho de otra manera: significa tanto como decir que la moral tiene una importancia decisiva no sólo en el aquí y ahora sino también en el desarrollo general de la historia de la salvación⁷⁵. De ahí que la autonomía es tanto más profunda en cuanto se libera del poder del pecado

⁷³ K. RAHNER, “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana” en: *Id.*, *Escritos de Teología*, v. III, 20.

⁷⁴ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, 15. De ahí que él se pregunte si las cuestiones planteadas por Kant (¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?) no tendrían que convertirse en “¿qué *debo* esperar?”. Porque la esperanza emerge en la conciencia del hombre como interpelación de su libertad, como llamada a la decisión radical y totalizante de la existencia” (*ib.*, 31).

⁷⁵ Merece la pena recordar en este sentido la crítica de Claude Bruaire: “Todos aquellos [cristianos] que separan el plan de la salvación de la acción humana no hacen sino aplicar las consecuencias prácticas de los nestorianos, para quienes lo divino y lo humano siguen siendo extraños lo uno a lo otro” (cit. por A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar-III*, Sígueme, Salamanca 2001, 157).

y se confía en su totalidad a las manos de su Creador: “el que obra conforme a la verdad se acerca a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras han sido hechas en Dios” (Jn 3, 21).

Entiendo que esto es lo que en el fondo venía a decir también Karl Rahner en su magnífico ensayo titulado “El problema de una ética existencial formal”⁷⁶. Allí el teólogo jesuita se distanciaba de la ética de situación y también de una ética basada en esencias universales para sostener que desde un punto de vista cristiano y teológico “el hombre está destinado a la vida eterna en cuanto individuo concreto. Sus actos, pues, no son como lo material de índole puramente espacio-temporal; tienen un sentido de eternidad no sólo moral, sino también *ontológicamente* [...]”⁷⁷. Por eso mismo se puede decir además que en cuanto el hombre subsiste en su propia espiritualidad del ser cristiano, también su obrar trasciende de alguna manera el espacio y el tiempo y adquiere un significado único de eternidad, una manera de comprender tanto la relevancia ontológica de los actos morales como también la pervivencia de la identidad tras la consumación definitiva⁷⁸.

Ahora bien, que la acción moral sea algo más que la mera realización de normas generales o de una esencia humana abstracta, no quiere decir que no sea objeto de una voluntad obligante de Dios. Lo absurdo es pensar que esa voluntad divina se refiere tan sólo a tales acciones en cuanto que son simplemente la realización de las normas generales y de la esencia universal. Por ello Rahner sostiene que, en efecto, la voluntad creadora de Dios se dirige directa y claramente a lo concreto e individual, pero no sólo en cuanto es realización de un caso de lo general, “sino que se dirige sencillamente a lo concreto como es, a lo concreto en su irrepitibilidad positiva, precisamente objetiva y material. A Dios

⁷⁶ En K. RAHNER, *Escritos de Teología*, v. II, Taurus, Madrid 1967, 233-251.

⁷⁷ *Ib.*, 242.

⁷⁸ Se trata de un problema importante de la teología que, sin embargo, no es de nuestra competencia. Cf. la salida de A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal. Da pone-roloxía á teodiceia*, Galaxia, Vigo 2010, 345ss.

le interesa la historia no sólo en cuanto es un continuo ejercicio real de formas, sino en cuanto es una historia única, sin igual y con un significado de eternidad”⁷⁹.

7. La autonomía moral como *teonomía*: la aportación de Paul Tillich

Tras el recorrido que hemos hecho por los presupuestos teológicos necesarios para una adecuada comprensión de la autonomía moral cristiana, es el momento de referirse a la aportación del teólogo luterano Paul Tillich y que, a mi modo de ver, supera tanto la heteronomía de una teonomía reducida a la revelación de normas concretas de comportamiento, como la escisión provocada por una autonomía reducida al ámbito de la autodeterminación de la razón. De este modo, y a pesar de las dificultades que su concepción protológica conlleva⁸⁰, creo que la aportación tillichiana de la escisión entre esencia y existencia refleja algo que para la Teología moral es capital, y se trata de las polaridades y conflictos que surgen en el ámbito intramundano y finito, en el cual la autonomía debe realizarse y que sólo se da plenamente cuando se reconcilia con su fondo creador en la teonomía. Merece la pena comenzar su análisis con un texto que se ha convertido ya en un lugar común de referencia para la reflexión teológica acerca de la autonomía moral cristiana y que no siempre ha sido adecuadamente comprendido. Dice así:

“La autonomía y la heteronomía están enraizadas en la teonomía y cada una de ellas se extravía cuando se quiebra su unidad teónoma.

⁷⁹ K. RAHNER, “El problema de una ética existencial formal”, 244. Por ello llega a decir que “existe un *individuum* moral de índole positiva que no se puede traducir en una ética material general” (ib., 245).

⁸⁰ Para ello cf. el magnífico trabajo de P. F. CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, UPCO, Madrid 2011.

La teonomía no significa la aceptación de una ley divina impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad. En una situación teónoma, la razón se actualiza en la obediencia a sus leyes estructurales y arraigando en el poder de su propio fondo inagotable. Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma. Pero no existe ninguna teonomía completa bajo las condiciones de la existencia”⁸¹.

¿Qué quiere decir Tillich? Ciertamente el texto –cuyos conceptos recorren toda su obra– puede dar lugar, y así ha sucedido, a diferentes interpretaciones. Ahora bien, creo que tomado desde su propia concepción de la razón humana es perfectamente asumible en la idea que nos guía en nuestro trabajo, y es que la autonomía no sólo es reductiva cuando se utiliza como contrapuesta a la acción de Dios sobre el mundo, sino también cuando se comprende como la simple libertad de elección o de forma autosuficiente. En realidad, la autonomía plena es verdaderamente teonomía, algo que tan sólo se realiza plenamente en el ser mismo de Dios, cuando no exista ya sometimiento a las condiciones de la existencia finita. En este sentido la teonomía es santidad. Merece la pena ver, desde nuestra clave, la interpretación de la aportación tillichiana.

Empieza el teólogo alemán distinguiendo dos conceptos de razón, el técnico y el ontológico, que entiende como dos maneras complementarias de concebir la estructura de la mente⁸², aunque

⁸¹ P. TILlich, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, 116.

⁸² El ontológico se refiere a la estructura de la mente para conocer y aprehender la realidad, es *logos* manifestado en las distintas funciones humanas (es el sentido, dice Tillich, que ha tenido en la tradición clásica desde Parménides a Hegel), mientras que el técnico se refiere a la capacidad de razonar, a la determinación de los medios, etc. Cf. sobre esto el estudio de P. F. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 42-54. También su referencia

teniendo en cuenta que “la razón técnica [...] deshumaniza al hombre si está escindida de la razón ontológica”⁸³. En este sentido la razón técnica tan sólo es adecuada y significativa cuando es expresión de la razón ontológica, que es la razón propiamente teológica, en donde se manifiesta el ser mismo de Dios, aunque se halle sometida a la finitud y a las fuerzas destructoras de la existencia. Por eso, al mismo tiempo, es preciso distinguir entre la razón ontológica en su perfección esencial –en cuanto idéntica al contenido de la revelación– y en su imperfección existencial –sometida al espacio y al tiempo (y a los conflictos) en las condiciones de la existencia–.

En sentido propio es esta última la que preocupa a la teología, especialmente a la moral, dado que es en donde se tiene que mostrar la significatividad del mensaje cristiano y la necesidad de la salvación divina. ¿Qué es entonces la razón ontológica en su imperfección existencial? Tillich la define como “la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad”⁸⁴, es decir, lo que la filosofía clásica había concebido como *logos*, a pesar de las distintas maneras de interpretar la relación entre la razón subjetiva y objetiva⁸⁵, entre la estructura racional de la mente y la estructura racional de la realidad⁸⁶. En cualquier caso, el *logos* se manifiesta tanto en la estructura racional del hombre como en la de la realidad, y por eso mismo existe algo

a la cuestión de la autonomía en ID., *La escisión de lo creado...*, 238-239.

⁸³ P. TILlich, *Teología sistemática I...*, 102.

⁸⁴ Ib., 104.

⁸⁵ La diferencia está en que la *razón subjetiva* es la estructura racional de la mente que la capacita para aprehender y modelar la realidad, mientras que la *razón objetiva* es la estructura racional de la realidad que la mente puede aprehender y modelar (cf. ib., 107).

⁸⁶ Tillich afirma que aunque el teólogo no esté obligado a tomar una decisión sobre ninguna de las maneras de interpretar dicha relación, sí debe tomar en consideración los presupuestos comunes. De hecho, dice que “los teólogos siempre lo han hecho así. Han hablado de la creación por el Logos o de la presencia espiritual de Dios en todo lo real. Han dicho que el hombre era la imagen de Dios debido a su estructura racional, y le han encomendado la tarea de aprehender y modelar el mundo” (ib., 105).

que se hace presente en todas las dimensiones humanas y que, sin embargo, no se agota en ellas. Es lo que denomina la *profundidad de la razón*, “la expresión de algo que no es la razón, sino que la precede y se manifiesta a través de ella. La razón, tanto en su estructura objetiva como en su estructura subjetiva, apunta hacia algo que aparece en estas estructuras, pero que las trasciende en poder y significación”⁸⁷. Es el ser *en sí* manifestado en el *logos* del ser, el fondo creador de toda la creación, la presencia inobjetiva del misterio.

Tillich llega a decir que “la profundidad de la razón es la cualidad por la que apunta al ‘amor en sí’, es decir, a una riqueza infinita y a una unidad última, a través de toda forma de amor actualizado”⁸⁸. De ahí que la profundidad de la razón apunte, en realidad, hacia la verdad misma, hacia Dios⁸⁹. En este sentido se puede decir que la Teología moral es el resultado, en realidad, de la pérdida de unión de la razón con su propia profundidad, en última instancia con el ser Santo, de tal manera que en la medida en que la autonomía se distancia de su fondo creador, tanto más heterónoma se hace y tanto más demoníaca puede resultar. Incluso llegará a decir Tillich que “la autonomía antidivina no es la autonomía en sí misma, sino la autonomía demoníaca y abusiva”⁹⁰.

Ahora bien, la razón ontológica está sometida a las condiciones de la existencia, dado que es en ella, en los distintos procesos de la vida, en donde se realiza, y la misma existencia es ambigua y autocontradictoria, características de las que participa también la propia razón humana. La estructura de esta finitud ha sido descrita ya en forma clásica en la “docta ignorancia” de Nicolás de

⁸⁷ Ib., 109.

⁸⁸ Ib., 110.

⁸⁹ Evidentemente a nosotros nos interesa en su aspecto moral, no teológico-fundamental referente a la revelación. Por eso no nos referimos al carácter metafórico de tales afirmaciones en la obra de Tillich ni a la relación entre finito e infinito, para lo cual él recurre a Nicolás de Cusa y Kant.

⁹⁰ Cit. por P. CASTELAO, *La escisión de lo creado...*, 238.

Cusa y en su manera más profunda y completa en la “ignorancia crítica” de Immanuel Kant⁹¹, para el que la experiencia moral –a juicio de Tillich– constituye la única salida de la finitud, porque es ahí en donde irrumpe lo incondicional en las condiciones de vida temporales y causales. Por tanto, a pesar de las fuerzas existenciales, tampoco dejan de estar presentes las fuerzas esenciales de la razón, produciendo lo que él denomina “polaridades” o “conflictos de la razón concreta”, es decir, oposición entre los elementos estructurales de la misma razón.

Tales polaridades, originadas por la oposición y el enfrentamiento de distintos elementos, pueden ser de diversos tipos⁹². Y entre ellos hay uno que nos interesa especialmente y es el que nace de la polaridad entre la estructura y la profundidad de la razón: se trata del conflicto entre la autonomía y la heteronomía bajo las condiciones de existencia, de donde surge la búsqueda de la teonomía. La autonomía no es para Tillich la libertad del hombre para constituirse en su propia ley, sino que “significa la obediencia del hombre a la ley de la razón, ley que el hombre encuentra en sí mismo como ser racional”⁹³. Se trata de una ley subjetivo-objetiva implícita en la estructura del *logos* de la mente y de la realidad. En este sentido la razón autónoma intenta liberarse de imposiciones de todo tipo para obedecer simplemente a su propia estructura esencial, a la ley de la razón, que es la ley divina enraizada en el fondo del ser humano.

Por el contrario la heteronomía pretende imponer leyes extrañas a la razón, “dicta órdenes desde ‘fuera’ acerca de cómo la razón

debería aprehender y modelar la realidad”⁹⁴. Es más, se trata de la afirmación y actualización de algo que pretende hablar en nombre de la profundidad de la razón y contra su realización autónoma. Por eso no se trata solamente de una ley “exterior”, sino de una ley que viniendo desde fuera tiene la pretensión de hablar desde la profundidad de la razón violentando las estructuras esenciales de la realidad⁹⁵.

Y es aquí, en la solución de tal polaridad, en donde cobra sentido el texto con el cual empezábamos este punto, y cuyo núcleo central es la afirmación del enraizamiento de la autonomía y la heteronomía en la *teonomía*, el estado de la razón en el cual sus estructuras esenciales permanecen autónomas pero se encuentran unidas a su propia profundidad, es la situación de reconciliación en Dios, que es la ley tanto de la estructura como del fondo de la razón. El problema es que la teonomía nunca es completa bajo las condiciones de la existencia, aunque tampoco ha estado del todo ausente. En este sentido es interesante la lectura de la historia del pensamiento realizada por Tillich desde esta polaridad, señalando entre los momentos de especial densidad teonómica la teología de Clemente, Orígenes, Buenaventura y Nicolás de Cusa, entre otros, algo sin embargo ya prácticamente desaparecido en los últimos tiempos, al menos desde la *Carta a los romanos* de Karl Barth. De ahí su valoración: “Guiada por la razón técnica, la autonomía venció todas las reacciones heterónomas, pero perdió por completo la dimensión de profundidad. Se hizo superficial, vacía, se despojó de toda significación última, y dio paso a un terrible desesepero consciente o inconsciente. En esta situación, poderosas heteronomías de carácter casi político llenaron el vacío creado por una autonomía que carecía de la dimensión de profundidad.

⁹¹ Es importante señalar que según Tillich la metafísica poskantiana se olvidó de esto, lo que supuso una deificación de la razón después de Hegel. Además esto contribuyó a la “entronización de la razón técnica en nuestro tiempo y a la pérdida de la universalidad y la profundidad de la razón ontológica” (ib., 113).

⁹² Cf. su enumeración en ib., 114-115; cf. también 118-127.

⁹³ Ib., 115. Eso sí, él mismo afirma un poco antes que la razón es autónoma en cuanto que afirma y actualiza su estructura pero sin tener en cuenta su profundidad.

⁹⁴ Ib., 115.

⁹⁵ Por eso dice Tillich que “el problema de la heteronomía es el problema de una autoridad que pretende representar la razón, es decir, la profundidad de la razón, contra su actualización autónoma” (ib., 116). En el fondo tiene la pretensión de hablar en nombre del fondo del ser y de un modo incondicional y último.

La doble lucha contra una autonomía vacía y una heteronomía destructora imprime hoy a la búsqueda de una nueva teonomía la misma urgencia que revistió a finales del mundo antiguo. La catástrofe de la razón autónoma es completa⁹⁶.

La teonomía es, por tanto, la razón autónoma unida a su profundidad. Dicho de otra manera: la autonomía es tanto más plena en cuanto permanece unida al fondo creador del que procede, algo que los conflictos bajo las condiciones de la existencia finita parecen poner muy difícil. Y es aquí en donde sitúa Paul Tillich el papel de la revelación de Dios en Jesucristo, en superar “el conflicto entre la autonomía y la heteronomía restableciendo su unidad esencial”⁹⁷. ¿Y cómo lo hace? Pues a través de la inclusión de dos elementos decisivos, que son “la completa transparencia del fondo del ser en aquel que es el portador de la revelación final, y el completo sacrificio del mediador al contenido de la revelación”⁹⁸. Mientras el primero de los elementos impide que la razón autónoma pierda su profundidad y ceda a las fuerzas demoníacas –tal como acontece en Jesucristo–, el segundo elemento impide que la razón heterónoma se levante en contra de la autonomía racional. Por ello, dice Tillich, “lejos de ser heterónoma y autoritaria, la revelación final es liberadora. ‘El que cree en mí no cree en *mi*’, dice Jesús en el cuarto evangelio, destruyendo así toda interpretación heterónoma de su autoridad divina”⁹⁹.

Con tales aportaciones intenta Paul Tillich evitar tanto la abso-

lutización de lo condicionado –en el caso de la autonomía– como el supranaturalismo resultante de una aceptación de elementos autoritativos –en el caso de la heteronomía–. De esta manera lo Santo no es ni lo Ideal ni lo Sobrenatural, sino lo Paradójico, es la gracia que atraviesa la forma inmediata sin forma alguna que le sea propia. Y este es el lugar propio de la teonomía. Por eso para Tillich es teónoma aquella ética en la cual los principios y los procesos éticos se describen a la luz de la presencia espiritual. Es más, a su juicio, la ética tan sólo puede ser autónoma en cuanto al método científico, pero no con respecto a su substancia religiosa, algo que en nuestra opinión es relevante si se quiere hablar propiamente de ética cristiana. En definitiva, la teonomía es aquella ética en la que se expresa la substancia religiosa del ser esencial humano, y por ello es una ética autónoma bajo la presencia espiritual¹⁰⁰, y en donde la ley moral ya no es ni creación autónoma ni imposición heterónoma, sino reconciliación del ser humano con su propia esencialidad de criatura de Dios: es gracia. Merece la pena terminar este apartado con un texto del propio Tillich a modo de resumen general de su aportación:

“El fundamento del carácter absoluto del imperativo moral está en que éste nos opone a nosotros nuestro ser esencial como exigencia. El imperativo moral no es una ley extraña, impuesta a nosotros, sino la ley de nuestro propio ser. El imperativo moral nos enfrenta a nosotros (en nuestro ser esencial) con nosotros mismos (en nuestro ser real). [...] El precepto moral es absoluto, porque en él nos exi-

⁹⁶ Ib., 118. Cf. el estudio de A. GARRIDO SANZ, “Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich”: *Estudios Agustinos* 12 (1977) 541-569.

⁹⁷ P. TILlich, *Teología sistemática I...*, 194.

⁹⁸ Ib., 194.

⁹⁹ Ib., 194. El problema es que “la heteronomía es la autoridad reivindicada o ejercida por un ser finito en nombre de lo infinito”, cosa que la revelación final no puede hacer. Es interesante notar que según Tillich la Iglesia es el lugar donde la nueva teonomía es real, y desde ella se derrama sobre el conjunto de la vida cultural humana. La Iglesia es, o debería ser, la comunidad del Nuevo Ser, aunque también ella está inmersa en los conflictos de la existencia y con ello sujeta a la tentación de convertirse en heterónoma y de suscitar reacciones autónomas. A pesar de todo, la Iglesia nunca se halla completamente despojada de su fuerza teónoma (cf. ib., 194-197).

¹⁰⁰ Desde aquí dice Tillich: “Esto significa, en relación con el material ético bíblico y eclesial, que no se puede tomar y sistematizar como una ‘ética teológica’, basada en una ‘información’ revelada acerca de los problemas éticos. La revelación no es información y ciertamente que no es información acerca de normas o reglas éticas. Todo el material ético, por ejemplo, del antiguo y del nuevo testamento, está abierto a la crítica ética bajo el principio de *ágape*, ya que el Espíritu no produce nuevas y más refinadas ‘letras’, es decir, mandamientos, sino que más bien el Espíritu juzga todos los mandamientos” (P. TILlich, *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu. La historia y el reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1984, 326).

gimos a nosotros mismos. La moral es la autoafirmación de nuestro ser esencial. Éste la hace absoluta, sea cual fuere su contenido. Esta autoafirmación es algo completamente distinto a la afirmación de la propia individualidad, tal como se representa en sus deseos y temores. Esta afirmación no tiene carácter absoluto. Una ética basada en ella es una ética del cálculo, que señala el mejor medio de cumplir los propios deseos y protegerse de lo que se teme. Pero la moral como autoafirmación del propio ser esencial es absoluta¹⁰¹.

8. La relación entre fe y moral desde la óptica de la autonomía

Escribía Adolphe Gesché que “confesar a Dios no es enunciar una proposición como las demás, aunque sea la más elevada; es –en el sentido primero y pleno que tenían en su mente cuando hablaban, en los primeros siglos, los confesores de la fe– llegar hasta el riesgo de la acción; es afirmar a Dios con la vida, con el comportamiento, con la actitud. Después de todo, la fe es una virtud (en el sentido fuerte que tiene la palabra *virtus*), un obrar (hablamos del *acto* de fe), y no solamente un conocer¹⁰². Tales palabras enuncian algo que para la teología cristiana es fundamental, y se trata de la necesidad de la verificabilidad de la fe en cada instante de la existencia, es decir, la irrenunciable vinculación entre los contenidos de la fe y su expresión en la vida de los creyentes: “a Dios nadie lo ha visto nunca; si nos amamos mutuamente, Dios está en nosotros y su amor llega a través del nuestro a la consumación” (1Jn 4, 12)¹⁰³.

De hecho, es un dato conocido no sólo la estrecha vinculación que siempre ha existido entre la religión y la moral, sino la fuerza

que las religiones han tenido como generadoras de unas morales particulares de signos diferentes¹⁰⁴. Es verdad que la religión no puede reducirse al *ethos* y que el *ethos* no puede convertirse en el elemento distintivo de la religión¹⁰⁵. En este sentido decía Robert Spaemann que la religión tiene “la particularidad de que precisamente sólo puede cumplir su función ética en la medida en que no es definida por ella”¹⁰⁶.

Ahora bien, a mi modo de ver entre los elementos característicos de las religiones se encuentra ineludiblemente la moralidad, algo que en el cristianismo es irrenunciable. Incluso un teólogo como Schillebeeckx, tan crítico con la identificación de lo religioso con lo ético, ha llegado a decir que la “fe no se manifiesta únicamente en la oración, la liturgia y el ritual, sino también en el *ethos* humano, como el lado de la vida teologal que hace feliz y libera al hombre y, al mismo tiempo, es prueba visible de la veracidad de la fe, la oración y la celebración, que, desatendidas de tal *ethos*, pueden empezar a llevar una vida propia, en una actitud descomprometida, sin implicaciones éticas personales y políticas”¹⁰⁷. Es más, el punto de partida del *ethos* no es simplemente la razón moral autónoma y universal, “sino la fe en Dios, que lleva a la

¹⁰⁴ Cf. para ello los magníficos estudios de J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral” en: *CFET*, 185-203; del mismo autor “Religión y moral”: *Isegoría* 10 (1994) 43-64; M. FRAIJÓ, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”: *Isegoría* 10 (1994) 65-84; J. GÓMEZ CAFFARENA, “Religión y ética”: *Isegoría* 15 (1997) 227-269; A. TORRES QUEIRUGA, “Moral e religión: da moral religiosa á visión religiosa da moral”: *Encrucillada* 136 (2004) 5-23; D. GRACIA, “Religión y ética” en: ID., *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastela, Madrid 2004, 129-196; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Cristiandad, Madrid 1977 (especialmente 283-329).

¹⁰⁵ Aún así resulta obvio que no podemos estar en acuerdo con las antinomias entre ética y religión señaladas por Hartmann. Cf. N. HARTMANN, *Ética*, Encuentro (presentación y traducción de J. Palacios), Madrid 2011, 840-852.

¹⁰⁶ Cit. por F. BÖCKLE, “Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 81.

¹⁰⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 64. Poco antes había dicho, sin embargo, no sólo que la ética cristiana no añade nada a la ética autónoma, sino también que lo propio de la ética cristiana es que no tiene una ética peculiar y que está abierta a lo *humanum* que todos los hombres buscan. Lo específico estaría así en lo *teologal*, en la intimidad con Dios (cf. ib., 63).

¹⁰¹ P. TILICH, “Moralismos y moral” en: ID., *En la frontera*, 150.

¹⁰² A. GESCHÉ, *o.c.*, 176.

¹⁰³ Cf. J. SASTRE GARCÍA, *Fe en Dios Padre y ética*, Ediciones San Pío X, Madrid 1995, 220-222.

empresa histórica de la praxis humana de liberación y que suscita reflexión”¹⁰⁸.

En ese sentido pocos autores han insistido y expuesto de manera tan clarividente la imbricación entre la fe y la moral como lo ha hecho Hans Urs von Balthasar, para quien fe y acción, ortodoxia y ortopraxis, brotan una de la otra y permanecen recíprocamente implicadas en la existencia cristiana¹⁰⁹. Merece la pena reproducir un texto de una brillantez exquisita:

“Todo lo que es necesario saber sobre la fe y la acción aparece claramente en el Evangelio. ‘Un árbol malo no puede dar buenos frutos. No todo el que dice: «¡Señor, Señor!» entrará en el reino de los cielos’. ‘Ve y haz tú lo mismo’. ‘Si permanecéis en mi palabra, seréis mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres’. ‘Un hombre tenía dos hijos. Y dijo al primero de ellos: hijo mío, ve a trabajar a la viña. Y él contestó: voy, Señor. Pero no fue. Entonces se dirigió al segundo y le pidió lo mismo. Este respondió: no voy; pero después pensó otra cosa y fue. ¿Cuál de los dos ha hecho la voluntad del padre? Ellos respondieron: el último’. Pero es interesante escuchar lo que sigue, pues está en íntima relación con el tema que llevamos entre manos: ‘Entonces Jesús les dijo: en verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de los cielos. Pues vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y los publicanos y las prostitutas han creído en él’. Y, para cerrar el círculo, escuchemos todavía estas palabras: ‘Dijéronle, pues: ¿qué haremos

para hacer obras de Dios? Respondió Jesús y les dijo: la obra de Dios es que creáis en aquél que él ha enviado”¹¹⁰.

De esta manera se puede ver cómo la ortopraxis penetra el corazón mismo de la ortodoxia, de manera que Dios es el verdadero sujeto de las obras que deben realizarse y en donde la fe del hombre es la que hace posible la operatividad de la obra divina en el creyente. Éste es así verdaderamente un correalizador de la praxis divina en el mundo.

Desde aquí extrae Balthasar cuatro consecuencias: la primera es que “una fe sin las correspondientes obras está muerta”¹¹¹. Comprender esto adecuadamente es fundamental para una correcta visión de la autonomía, pues de otra manera podría dar la impresión de caer presa de la heteronomía. Por eso Balthasar precisa que la fe es el origen de toda acción cristiana porque es el principio de la libertad que Dios otorga con su gracia. Esto es así hasta el punto de que el concepto de *mandamiento* o incluso el de *mandamiento nuevo* en boca de Jesús tiene un significado distinto al del Antiguo Testamento, y no significa sometimiento a una ley ajena a su propia persona, sino que lo entiende “en función de su propio comportamiento (‘como yo’ [Jn] 15, 10); a partir de la sobreabundancia del amor recibido, el cristiano actúa en el amor, obedeciendo a su ley”¹¹².

La segunda consecuencia es la conexión ineludible entre el *permanecer* en el origen y el *salir hacia* la acción concreta: “Permanecer’ en el origen supone la primacía del recibir sobre el responder y el transmitir, y esto significa (desde el punto de vista cristiano) una primacía del *logos* sobre el *ethos*. La aceptación primaria del *logos* divino (que revela de un modo decisivo su amor por el mundo)

¹⁰⁸ Ib., 64. Se trata, con todo, de un *ethos* autónomo, pero que “tiene su base en la aceptación del hombre por parte de Dios (*justificatio*) y, en consecuencia, en la total liberación de los hombres por Dios” (ib., 64). La razón se situaría así en un nuevo contexto y además preservaría del fanatismo religioso.

¹⁰⁹ También en el capítulo anterior hemos hecho referencia a la aportación de Ratzinger en este mismo sentido. Cf. además el artículo de J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Deus caritas est: ‘la verdadera moral del Cristianismo es el Amor” en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Sal Pablo-UPCO, Madrid 2009, 101-148 (especialmente 130ss). Cf. también J. DUQUE, *Homo credens. Para una Teología da Fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, 144-152.

¹¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979, 93.

¹¹¹ Ib., 95.

¹¹² Ib., 97-98.

garantiza la primacía de la unidad de la fe sobre la pluralidad de la acción, y da a esta pluralidad la unidad que todo lo aglutina”¹¹³.

La tercera consecuencia es la posibilidad de la unidad entre cristianos y no cristianos en tanto que ambos buscan lo mejor para la humanidad. De hecho, también los no cristianos pueden percibir la obediencia a unas normas que no provienen de sí mismos, sino que son normas de toda la humanidad, y “en esta conciencia de no ser el creador de la norma, de actuar, en definitiva, de acuerdo con un bien que ha sido impuesto al individuo a fin de hacer posible la convivencia entre los hombres de actuar, conforme al bien que el individuo espera del prójimo para corresponder, radica la posible comunidad de acción entre cristianos y no cristianos”¹¹⁴.

Y la última consecuencia es la tendencia a que la diferencia entre la fe y la acción desaparezca: “cuando más resplandezca la norma, que para el cristiano es la acción de Dios en y para él, tanto más fuertemente irradiará a través de su propio obrar”¹¹⁵. La autonomía se convierte así en verdadera teonomía, o mejor, en *teoautonomía*, dado que será Dios quien actúe a través de nuestro propio ser y nos libere de nuestra autoidolatría, de la fe absoluta en el hombre y su razón¹¹⁶.

En definitiva, podemos decir que desde una perspectiva cristiana fe y moral constituyen realidades inseparables y que también aparecen unidas al tratar de la autonomía moral. La moral brota de la fe y la fe es vacía si no tiene relevancia moral, y por ello de nuevo es interesante el axioma ya formulado más arriba: la autonomía presupone la teonomía¹¹⁷. Merece la pena la aplicación de

¹¹³ Ib., 99.

¹¹⁴ Ib., 101.

¹¹⁵ Ib., 101.

¹¹⁶ Cf. F. BÖCKLE, “Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 53.

¹¹⁷ Resulta interesante en este sentido la íntima unión existente entre las dos tablas del Decálogo, algo que con frecuencia se ha perdido de vista y que es urgente recuperar. Para ello cf. J. R. BUSTO, “Las obras en el Antiguo y en el Nuevo Testamento” en: J. A.

Karl Barth: “la fe que recibe y el amor que se da son dos momentos que no hay que separar, sino sólo distinguir, del mismo y único movimiento vital que caracteriza a la existencia cristiana”¹¹⁸. Solo así es comprensible hablar de pecado en nuestras actuaciones culpables, que no son tan sólo faltas morales sino también ofensas a Dios.

9. Autonomía moral, elección, actos y normas

9.1. Autonomía, acción y elección

Evidentemente la autonomía necesita su expresión en las decisiones concretas. Es en ellas en donde la autonomía se verifica y objetiva, con lo cual autonomía moral y libertad de elección son como las dos caras de una misma moneda. Ya Fidel Herráez, en su conocido estudio de la opción fundamental, escribía que “si una de las propiedades de la persona humana es la de ir autoconstruyéndose a partir de su libertad, traducida en decisiones que van configurando el núcleo básico que aquélla percibe en sí misma, es evidente la importancia de la decisión en el proceso de su vida”¹¹⁹.

MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad*, 131-148, donde dice: “al contrario de nuestra representación tradicional, los preceptos [del Decálogo] no se dividen entre las dos tablas según su contenido haga referencia a la relación con Dios o a las relaciones entre los hombres. Que las tablas sean dos se debe al hecho, supuesto el contexto de la alianza entendida como contrato bilateral, de que debieran escribirse sendas copias destinadas a cada uno de los contratantes, de modo que ambos pudieran depositar sendos ejemplares en sus respectivos santuarios” (ib., 139). Cf. también el análisis ya clásico de G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1971, 247ss y el reciente de E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, San Pablo-UPCO, Madrid 2008, 86-94.

¹¹⁸ Cit. por B. MARCONCINI, “Obras” en: *NDTB*, 1319.

¹¹⁹ F. HERRÁEZ VEGAS, *La opción fundamental. Estudio de una realidad constitutiva de la existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 24. Llegará a decir que esto explica, junto a otros elementos también importantes, que “toda auténtica decisión u opción afecta al hombre en su esencia y existencia. Deja siempre una huella en la persona”

Esto significa que en las decisiones concretas está implicado el sujeto en su globalidad y en ellas se refleja su proyecto de vida. Por eso no se pueden convertir las decisiones en fines en sí mismas, sino que siempre están en relación con el sujeto que las realiza¹²⁰, de igual manera que lo intencional o motivacional nunca puede ser un estrato previo y diferente a los actos en los que debe expresarse. Nicolai Hartmann llegó a decir que “la persona no es algo tras o sobre los actos, sino que siempre está contenida ya en ellos; es su unidad de ser no separable de la esencia de esos actos”¹²¹. Es más, la libertad de elección es el lugar más manifiesto de la autonomía moral.

Evidentemente la relación entre la autonomía moral y la libertad de elección bajo las condiciones de la existencia, en donde no es infrecuente la aparición de situaciones de conflicto, no es nada fácil. Ahora bien, hay que tener presente que en la libertad de elección se realiza en concreto la determinación esencial de la autonomía, de manera que en dicha realización la persona se constituye y define a sí misma ante su propio ser esencial, en último término ante Dios. Por eso el hecho de ser temporal y espacialmente condicionados no exime de la responsabilidad última ante uno mismo, sino que constituye precisamente una obligación a trascender los límites impuestos por la propia realidad. En las

(ib., 113). Todo el estudio es magnífico y merecería ser reeditado con las oportunas actualizaciones.

¹²⁰ Aunque desde otra óptica, decía ya Böckle que “no hay elección sin presupuestos. Estamos marcados por el nacimiento, la estructura y el medio ambiente; la sociedad ejerce un influjo permanente sobre nosotros. Ningún acto manifestativo de la libertad de elección supone un puro comienzo en nuestra realización vital. La elección brota más bien de una predeterminación ya acuñada y, a su vez, determina las elecciones posteriores. Todo acto sentido como libre está entretejido en una red de decisiones, actos y omisiones precedentes y limita también a su vez la libertad de todos los actos siguientes” (“Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 37).

¹²¹ N. HARTMANN, *Ética*, 265. En el mismo lugar cita un texto significativo de Scheler: “La persona no es un vacío punto de partida de actos, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca la esencia plena y adecuada de un acto”.

elecciones el ser humano no sólo opta por uno u otros objetos, actos o decisiones particulares, sino que en ellas hace la experiencia real y profunda de sí mismo: “la libertad de elección pone en juego al hombre mismo. El elegir no tiene sentido en sí mismo; el *liberum arbitrium* no es un colupio neutro sobre el que el hombre se pueda mover arbitrariamente, o pueda decir a voluntad sí o no a Dios y al mundo. La libertad de elección está enfocada al hombre; no se lleva a cabo en una elección entre objetos, sino como autorrealización del hombre al elegir objetivamente (en cuanto *reditio completa subiecti in se ipsum*)”¹²².

Esto es importante notarlo porque de lo contrario la autonomía moral podría quedar reducida a una mera realidad abstracta referente a una dimensión determinada de la persona, cuando en realidad es su propia identidad, lo que la define, y eso es inseparable de las elecciones que se realizan. El ser humano siempre tiene que objetivarse hacia fuera en sus diferentes elecciones y actos concretos, y es ahí propiamente cuando la realización interna termina con verdadera hondura y de forma auténtica. Ahora bien, en este sentido, una vez más resultan interesantes las palabras de Karl Rahner acerca de la distinción entre las acciones internas y externas, dado que aunque siempre vayan unidas y se necesitan, sin embargo no se identifican. Dice él: “si la acción externa y la interna no se identifican, resulta que la rectitud de la acción externa no decide unívocamente el valor del hombre o de sus acciones. Los valores morales tienen que brotar del corazón, de la libertad original; ése es el único lugar de que pueden venir. Cuando se decide desde el centro del corazón del espíritu libre, ayudados por la gracia de Dios, desde Dios y orientados hacia

¹²² F. BÖCKLE, “Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 40. Dice aún, citando a M. Müller, que “a la elección de las acciones y del ser al que hacen referencia esas acciones, precede una elección fundamental, única que podemos llamar elección en sentido estricto, la elección de los que propiamente queremos ser, el proyecto de nuestra propia configuración esencial” (ib., 41). Se refiere a lo que se denomina *opción* o *elección fundamental*.

Dios, nace la acción que puede permanecer eternamente”¹²³. Esto no significa que la disposición interna o incluso, para nuestro interés, la determinación de la autonomía de la moral humana cristiana, tenga un significado salvador propio al margen de las determinaciones concretas de la voluntad expresadas en elecciones y acciones, sino que ambas son distintos momentos de la realización global de la persona individual, y que como tal son en la práctica inseparables.

Es en este sentido por lo que los moralistas han establecido la distinción entre la intención actual y la virtual, algo de gran interés en relación con este problema. Lo que quiere decir es que mientras la intención actual afecta expresamente en el momento de realizar la acción, la virtual afecta de manera global a la persona. A juicio de Rahner “basta que un motivo de fe esté *virtualmente* detrás de un acto externo, como disposición de ánimo que causa el acto, para convertirlo en sobrenaturalmente meritorio. Prácticamente esto quiere decir, por tanto: cuando un cristiano cumple su deber en los actos externos de la vida, lo que hace en esta esfera es cristiano realmente, si puede decir honradamente que no obraría ‘así’ de no estar interiormente convencido de la verdad que le ofrece la interpretación cristiana de la existencia, si ésta no determinara su acción. Y esto es válido también cuando, en el momento de realizar los actos a que nos referimos, ‘no piensa en el buen Dios’, incluso cuando no le mueve expresamente un motivo de fe”¹²⁴. De hecho, cotidianamente se realizan multitud de acciones que tan sólo desde la intención virtual adquieren una buena valoración

¹²³ K. RAHNER, “Sobre la buena intención” en: ID., *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid 1967, 127-128. Ahora bien, él mismo precisa que no se trata de dos esferas separadas por una pared: “Dada la íntima solidaridad de las dos ‘esferas’, existe una reflectividad, concomitante o posterior, de la acción de la libertad, y por eso existen, naturalmente, la posibilidad y el deber de una moralidad pensada reflejamente, dirigida según principios y que rinde cuentas a los demás y a sí misma. Pero esta reflexión no alcanza adecuadamente lo que el individuo hace” (ib., 128, nota 2).

¹²⁴ Ib., 133.

moral, hasta el punto que si no fuera así serían sencillamente o superfluos o condenables. Por ejemplo cuando un padre castiga a su hijo o cuando un mandatario toma medidas a todas luces impopulares.

9.2. *Autonomía moral y normas concretas*

La autonomía necesita objetivarse en la realidad, hasta el punto de que no puede no hacerlo. Por ello es lógico que una parte de la moral deba tratar de las cuestiones referentes al actuar concreto, al deber y la norma. Aún así, conviene introducir un matiz con el objeto de evitar un problema que ha sido frecuente en la Teología moral a lo largo de su historia, y es el peligro de la juridización de la moral al poner demasiado el énfasis en la obligación y no tanto en la propia realización del ser. Por ello, el matiz que se ha de introducir es que propiamente la moral trata más del debería que del deber ser¹²⁵, es decir, que su sentido desde la óptica cristiana reside en que el ser humano ha sido creado por Dios y está llamado a la salvación de la vida divina, por tanto ha sido arrojado a un camino que debe realizar bajo las condiciones complejas y problemáticas de la existencia. Y en este sentido la ética cristiana es más una ética de la bondad que de la corrección, diferencia que aunque no está exenta de problemas, sí es importante tener en cuenta¹²⁶. La moral siempre tiende hacia lo bueno, hacia lo Santo. Y de ahí que la pregunta moral es para un cristiano no tanto “qué debo hacer” cuanto “qué espera Dios de mí”. En el fondo, la vida es un estado de continuo discernimiento para el que la Teología moral es una importante ayuda.

¹²⁵ Cf. D. GRACIA, “Bioética dos confins da vida”: *Encrucillada* 150 (2006) 11-13.

¹²⁶ Cf. J. VICO PEINADO, “Las categorías morales ‘bueno / malo, correcto / incorrecto / siempre incorrecto’” en: M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (eds), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido (Homenaje a Marciano Vidal)*, PS, Madrid 2003, 287-303.

Por ello la moral es más que una mera búsqueda de reglas de juego, de comportamiento social o de una manera de organizar la convivencia entre personas. Es más, si así fuera no tendría sentido la Teología moral cristiana, por cuanto que regular la convivencia lo pueden hacer las leyes y las constituciones. De ahí que, en sentido propio y más profundo, la moral “tiende al descubrimiento de último sentido y relación, última bondad y plenitud, definitiva afirmación, salvación y consumación del hombre. Es decir, para ser buenos y salvados en definitividad no basta la moral [...]. La moral no engendra salvación y ésta es la suprema necesidad humana, fundada no sólo en el acto final de salvamento ajeno sino naciendo y apoyándose en el propio quehacer humano. Este necesita así estar religado a su fundamento y remitido a su destinación”¹²⁷. Por ello, en realidad, hablar de moral de mínimos puede resultar contradictorio en este sentido¹²⁸, al menos si no se matiza lo suficiente lo que se quiere decir con tal expresión, y es que desde proyectos de vida distintos pueden existir concreciones comunes, es decir, mínimos compartidos, pero sabiendo que la moral es siempre de máximos.

Esto significa que las normas tienen en la Teología moral un lugar secundario con respecto a la autonomía moral¹²⁹, que sí es la expresión de la propia identidad cristiana. De esta manera la obligación es en realidad una consecuencia de ser hijos de Dios y de la esperanza puesta en la comunión con él. El deber moral surge cuando la autonomía realmente se sabe dependiente de su fondo creador y sustentador. Sólo así deja de ser heterónoma porque ya

¹²⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La nueva racionalidad teológica”, 315-316.

¹²⁸ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986.

¹²⁹ Creo que es en ese sentido en el que se puede entender la afirmación del documento publicado en 2008 por la Pontificia Comisión Bíblica titulado *Biblia y Moral* cuando dice que “la moral, sin ser secundaria, es segunda”, en cuanto que “lo primero y fundamental es la iniciativa de Dios” (n. 4). También de interés para el futuro puede resultar tratar del objetivismo moral, dado que frecuentemente el objetivismo que se critica para otros ámbitos sin embargo suele reclamarse para los actos o la moral, con la consecuente incoherencia que de aquí resulta.

no es imposición sino el resultado de un proyecto de vida llamado a la plenitud.

Lo mismo que sucede, por ejemplo, en la vida matrimonial o en el ministerio sacerdotal, en donde el mandamiento del amor o las normas disciplinarias no se viven como imposiciones, sino sencillamente como fruto de una vocación que lleva a la realización plena en el amor. Además, tales ejemplos muestran muy claramente la vinculación ineludible entre las normas y la persona, dado que siempre aquéllas dicen relación a ésta y dependen de ella, de su condición y estado. Sólo así es comprensible lo que se pueda decir acerca de la castidad, el celibato, la fidelidad, etc. Sólo así la autonomía puede ser verdaderamente liberadora, porque son los propios sujetos los que se imponen a sí mismos su deber: “hacer tu voluntad, Dios mío, me complace, y está tu Ley en el centro de mis entrañas” (Sal 40, 9)¹³⁰.

9.3. *Autonomía moral cristiana: Jesucristo*

En varias ocasiones nos hemos referido a Jesucristo como el acontecimiento en el cual la autonomía se realiza en su forma más plena y como el lugar propio de la especificidad de la autonomía moral cristiana. Joseph Ratzinger llegó a afirmar que “no se puede separar la moral de la cristología”¹³¹. Creo que al aproximarnos al final es obligado remarcarlo de nuevo: la moral cristiana lo es, ante todo, por su referencia a Jesucristo, por su *contemporaneidad esen-*

¹³⁰ Por eso me resulta interesante concebir la ética –como decía Aranguren– como una “segunda naturaleza”, una conversión incluso, por cuanto que engloba lo que uno hace con su vida, las opciones que toma y los actos que realiza (cf. J. L. ARANGUREN, *Ética*, Alianza, Madrid 2005, 133). García-Baró, interpretando a Heráclito, dice que el “*ethos* es, en efecto, el modo arraigado de vivir el hombre o su talante poco menos que inamovible ya” (M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004, 55).

¹³¹ J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005, 139.

cial con él. Sören Kierkegaard lo decía de una manera magistral: “si no logras superarte a ti mismo hasta ser cristiano en situación de contemporaneidad con Él, o no puede Él en situación de contemporaneidad moverte a atraerte a sí: entonces jamás llegarás a ser cristiano. Podrás honrar, ensalzar, agradecer, agasajar con todos los dones terrenos a quien te haga creer que a pesar de todo eres cristiano; te engaña”¹³². De ahí que incluso González de Cardedal haya dicho que la ética cristiana es “cristónoma”¹³³, en el sentido de que reconoce en Cristo la manifestación de la voluntad de Dios, la expresión del amor reconciliador de Dios para los hombres, el imperativo de asumir la vida en obediencia al Padre y en fiel solidaridad con los hombres, y el dador del Espíritu en orden a posibilitar una nueva existencia. También Bonhoeffer ha insistido repetidamente en el acontecimiento de Jesucristo como lugar en donde la vida recupera su unidad, dado que en Él se produce el encuentro original y esencial con el hombre y con Dios, hasta el punto de que “cuando Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, viene a ser el punto de unidad de mi existencia, la conciencia –desde el punto de vista formal– sigue siendo la voz que procediendo de mi ser auténtico impulsa a la unidad conmigo mismo, pero esta unidad ya no puede realizarse retornando a la autonomía que vive de la ley, sino en comunión con Jesucristo”¹³⁴.

Aún así hemos podido ver en algunos autores a los que nos hemos referido en el capítulo anterior las distintas maneras de entender tal cristonismo o cristocentrismo de la moral, algo que conviene alabar al conjunto de la renovación moral posconci-

¹³² S. KIERKEGAARD, *Obras y papeles I. Ejercitación del Cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1961, 113.

¹³³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión...*, 276-277.

¹³⁴ D. BONHOEFFER, *Ética*, Trotta (edición y traducción de L. Duch), Madrid 2000, 219. De ahí que haya dicho también que “la contrapposizione tra autonomia e eteronomia viene qui superata in un’unità superiore, che possiamo chiamare cristonoma” (cit. por A. AGUTI, *Autonomia ed eteronomia della religione. E. Troeltsch, R. Otto, K. Barth*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 5).

liar. En cualquier caso, lo que sí es seguro es que a Jesús, más que los preceptos particulares de la ley, lo que le interesaba profundamente era la obediencia liberadora a la voluntad del Padre, algo manifiesto hasta el último de sus días sobre la tierra. Incluso el gran biblista Rudolf Pesch ha escrito que “el autónomo y poderoso ‘pero yo os digo...’ de Jesús rompe la heteronomía de la religión dominante y libera al hombre de las proyecciones de sus angustias para una vida en el reino de Dios”¹³⁵.

La moral de Jesús es una moral liberadora, pero una moral inseparable de la gracia divina y que surge de la fe incondicional en el poder de Dios sobre el mundo. Tal es lo específico de su mensaje moral, la persona misma de Jesús en su dimensión histórica, salvífica y escatológica, en donde la primacía reside en el mandamiento del amor, el culmen de toda la vida moral¹³⁶, y en donde mandamientos y bienaventuranzas convergen en su unidad superior. Es en la experiencia de la intimidad con Dios, en la confianza absoluta en Él en las situaciones de gran sufrimiento vital, en donde Jesús llega a expresar lo más hondo y radical que se ha dicho nunca sobre el sentido de la autonomía moral cristiana: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). Es la autonomía más perfecta, liberada ya de las ataduras existenciales, del miedo. De ahí que me resulten tan elocuentes e importantes las palabras de Dodd: “podemos concluir que no se puede distinguir en el cristianismo lo moral de lo religioso. Lo moral se levanta sobre algo que la trasciende, así como el principio religioso que es el fundamento de toda la Teología cristiana, la definición de la naturaleza del mismo Dios, no puede establecerse al margen de esta realidad: ‘Dios es amor’”¹³⁷.

¹³⁵ Cit. por F. BÖCKLE, “Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 55.

¹³⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, 18-29.

¹³⁷ C. H. DODD, *El Evangelio y la ley de Cristo. Relaciones entre la fe y la moral en el cristianismo primitivo*, Dinor, San Sebastián 1967, 60.

10. Conclusión general: autonomía moral y santidad

Las decisiones son lugares de expresión y de realización del ser humano, pues es en ellas en donde se va haciendo y configurando su *ethos* y su destino. Al mismo tiempo hay que reconocer que las situaciones, los contextos y los momentos influyen de una manera muy fuerte en determinadas elecciones que se realizan y, en ese sentido, las decisiones tomadas en situaciones de especial vulnerabilidad como, por ejemplo, en el final de la vida, están vertebradas precisamente por multitud de factores que convierten ese momento en *situación límite*, una situación de especial densidad emotiva, religiosa y moral en la vida de las personas. A veces es la oportunidad última de cerrar la identidad existencial, en donde probablemente las decisiones no tienen ya marcha atrás ni posibilidad alguna de arrepentimiento y donde el ser queda ya definido y el futuro deja de depender de uno mismo. En esas situaciones se muestra con claridad la propia condición humana finita, vulnerable, dependiente, víctima del dolor y la angustia. Es el lugar donde con más nitidez el ser humano se experimenta como sometido a las condiciones de su existencialidad, con sus contradicciones y sus paradojas. Y es evidente que en tales situaciones la casuística no deja de ser importante y que resulta complicado generalizar soluciones ante personas y realidades únicas e insustituibles. Por ello el juicio sobre actos siempre va precedido del respeto ante personas, ante los que sufren, se desconsuelan y buscan salidas desesperadas, entre las cuales se encuentra incluso el deseo de la propia muerte. Ahora bien, lo que ya es discutible y preocupante es que ello se haga bajo el amparo de la autonomía entendida como derecho a decidir, es decir, que se convierta en reivindicación moral y derecho lo que es una capacidad constitutiva de realización vital, porque en último término la autonomía es también reflejo de la propia individualidad, de una vida realizada sin imposiciones ante el Dios creador.

Paul Tillich, autor tan agudo en su visión de los problemas de la cultura y de la modernidad, escribió algo que creo que refleja de una manera brillante la situación de fondo en la que se encuentra el ser humano de nuestro tiempo. Dice él: “si observamos con más detalle las señales que caracterizan por dentro al hombre de la actualidad inmediata, diremos que *es el hombre autónomo, que se ha vuelto inseguro en su autonomía*. Es indicativo de esta inseguridad de la autonomía el hecho de que el hombre actual no tiene ya una ideología en el sentido de un conjunto de convicciones seguras sobre Dios, el mundo y sí mismo. Se ha desvanecido el sentimiento de seguridad en un sistema de ideas teóricas y prácticas sobre el sentido de su vida y de la vida en general”¹³⁸. Evidentemente el problema no ha sido la revitalización de la subjetividad a partir de Descartes y el reclamo de la autonomía a partir de Kant, sino sobre todo la independización de ambas de su relación con Dios¹³⁹ y la consecuente absolutización del ser humano y su libertad de decisión.

Es más, la desvinculación de la autonomía con respecto a Dios o a otra realidad de carácter absoluto y previo o trascendente, ha situado al sujeto en el abismo de un pozo cuyo fondo no se vislumbra y por el que frecuentemente está a punto de precipitarse. La inseguridad, la fatiga, el desolamiento..., se hacen así dueños y señores de unos sujetos demasiado frágiles que buscan consuelo en las garras del poder, del placer, de la inmediatez y, con ello, también de una visión de la autonomía y el control excesivamente superfluo pero que llega a convertirse en ídolo demoníaco que le lleva a la destrucción. De otra manera escribió también Kasper que el punto de partida actual ya no es la naturaleza, ni la sustancia, ni Dios, sino el sujeto y su libertad¹⁴⁰. Y sin duda la problemá-

¹³⁸ P. TILlich, “La predicación protestante y el hombre actual” en: Id., *En la frontera*, 101-102.

¹³⁹ Cf. W. PANNENBERG, *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós, Madrid 1999, 59-60.

¹⁴⁰ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 41.

tica de la autonomía moral y la libertad de elección lo muestra de una manera bien clara.

Esto no significa que no sea posible una ética sin religión. García-Baró, en su edición del diálogo socrático del *Gorgias*, ha llegado a decir que “la existencia ética empieza cuando un hombre comprende y acepta que hay posibles actos que se deben omitir aunque nos cueste la vida el hacerlo”¹⁴¹, hasta el punto de que “la verdad que abre la puerta de la existencia ética es, pues, que resulta preferible ser maltratado que hacerse uno mismo un hombre perverso, o sea, que hay que escoger sufrir el mal a hacerlo, porque el auténtico mal que me alcanza y que sufro es precisamente el hacer yo mal, no que me lo hagan otros”¹⁴².

Expresado de una manera menos dramática aunque igualmente radical: hay cosas que tengo que hacer u omitir aunque me vaya la vida en ello. Esa es la puerta de entrada de la experiencia moral y lo que hace que sea absolutamente necesaria, algo que experimentan cada día personas de distinta condición y con proyectos de vida también diferentes, religiosos o no religiosos. En realidad gran parte de la filosofía moral de los últimos tiempos es una buena muestra de ello.

El problema es que la moral no consiste tan sólo en hacer u omitir actos, sino que trata en última instancia de la realización misma de la persona, de la cual la autonomía es su lugar central. La moral se convierte así en un discernimiento acerca de la propia autonomía humana, de su ser y su quehacer vital. Y por ello siempre presupone de alguna manera un proyecto de vida determinado que se convierte en la guía de toda actuación. El propio García-Baró lo decía de una manera brillante: “la existencia humana está tejida de acciones que siempre vienen a ser consecuencia de opciones generales, las cuales, a su vez, derivan de actitudes

globales ante sectores de la vida y, finalmente, de un modo básico de hallarse el hombre instalado en ésta. [...] Porque creemos determinada presunta verdad es por lo que decidimos hacer lo que hacemos. En el fondo de las actitudes hay creencias [...]. sigue siendo incommovible verdad acerca del hombre que éste hace lo que hace porque cree lo que cree; y como sólo las acciones, las opciones, los hábitos y las actitudes nos acercan o nos alejan de la plenitud posible de nuestra existencia, depende ésta de la solidez de las verdades sobre las que está toda construida”¹⁴³.

Por eso hablar de la autonomía moral desde un punto de vista cristiano significa introducir ya un matiz y una especificidad de fondo, y reside tanto en la procedencia como en el destino al que toda criatura está llamada, algo que se ha realizado ya en la vida y muerte de Jesucristo. Sólo así se entiende que Dios sea el soberano absoluto de la vida, no como imposición sino como llamada a la salvación definitiva.

En este sentido me parecen interesantes las palabras de Martin Buber cuando afirma que sólo de una relación personal con lo Absoluto puede surgir también el carácter absoluto de las coordenadas éticas, hasta el punto de que “lo religioso concede, lo ético recibe”¹⁴⁴. Esto no significa a su juicio caer en una heteronomía por oposición a la autonomía, dado que es el individuo el que descubre lo que es bueno para sí mismo. Por ello el Absoluto no da algo que comprender sino la comprensión misma, de modo que “en la teonomía, la ley divina te busca a ti mismo, y la verdadera revelación se te revela a ti mismo”¹⁴⁵. De esta manera la moral, más que obligación, constituye una llamada a la libertad, en donde las normas, los preceptos, las leyes y las orientaciones se convierten en elementos funcionales para la realización de la vida bajo las

¹⁴¹ M. GARCÍA-BARÓ - PLATÓN, *Gorgias. La paz es la búsqueda de la verdad (traducción y comentario filosófico)*, Sígueme, Salamanca 2010, 7.

¹⁴² *Ib.*, 7.

¹⁴³ M. GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007, 235-236 (el capítulo se titula “¿Ética sin religión?”).

¹⁴⁴ M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 132.

¹⁴⁵ *Ib.*, 132.



condiciones finitas de la existencia. Son una ayuda irrenunciable pero subordinada, dado que el auténtico motor y el ser mismo de la existencia cristiana es hacerse merecedores de la santidad de la vida divina. Incluso Schillebeeckx decía que “sin la espiritualidad de la vida de la fe en Dios –de la vida teologal–, la ética puramente humana con frecuencia impone al hombre preceptos excesivos. La ética sin espiritualidad teologal suele volverse inclemente, ‘ajena a la gracia’”¹⁴⁶.

Todo ello es algo esencial para una adecuada comprensión de la autonomía moral, que tan sólo cuando se concibe en su íntima vinculación al fondo del que procede puede resultar verdaderamente humana y libre de las tentaciones autodestructivas. Por ello la vida moral es el camino que debe conducir a la reconciliación del ser humano con su propia esencialidad, algo sólo posible cuando se superan las tentaciones egoístas de la propia existencia al introducirse en el horizonte de la santidad de Dios. Por eso me resulta muy significativo terminar con un texto del propio Schillebeeckx: “La ética precisa de un Dios que es más que ética. Cuanto más callamos –incluso callamos acerca de él como muertos, o lo silenciamos mortalmente– sobre este Dios ‘supra-ético’, fuente última y horizonte de toda ética, tanto más nos entregamos los hombres a ídolos o dioses fabricados por nosotros mismos, a una fe que no resulta en vida, sino en martirio, y muerte de muchos hombres”¹⁴⁷.

Conclusión

EL SER Y LA IDENTIDAD DE LA TEOLOGÍA MORAL

1. Teología moral y existencia humana

La Teología moral se ha definido de muy diferentes maneras, especialmente en las últimas décadas. Y evidentemente todas las definiciones tienen sus ventajas y también sus limitaciones. Yo creo que, en el fondo, la Teología moral no es sino *la reflexión teológica –y en su caso específicamente cristiana– acerca de la libertad en su realización existencial, es decir, en su realización efectivo-práctica bajo las condiciones de la existencia finita*. No es el momento aquí de desgranar en detalle las implicaciones que tal definición tiene para el conjunto de la Teología moral como, por ejemplo, para la conciencia, la opción fundamental, la ley o el pecado. Pero sí merece la pena destacar algunos aspectos que para nuestro tema resultan especialmente importantes.

El primero de ellos es el estatuto esencialmente teológico de la Teología moral, tal y como se encuentra en el acontecimiento mismo de Jesucristo y que aparece bien expresado en Mt 25, 31-46: “todo lo que no hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco me lo hicisteis a mí” (v. 45). La Teología moral, incluso en su dimensión práctica, es siempre una reflexión de la libertad *ante* Dios. Si pierde esto de vista podrá considerarse una teoría moral más entre otras muchas –una moral *humana* como la llamaba Congar–, pero consecuentemente dejará de ser teológica.

¹⁴⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, 65.

¹⁴⁷ *Ib.*, 66.

Por eso me parece importante no olvidar las palabras de Karl Rahner cuando afirma que “una cuestión es teológica sólo si mira el objeto individual en su origen y en su destino en Dios”¹. Se trata de algo fundamental por cuanto que es el riesgo siempre presente cuando la moral se vincula excesivamente a su dimensión normativa y preceptual, tal y como ha ocurrido a lo largo de los últimos siglos. En el fondo, gran parte de las reducciones de la autonomía moral se deben precisamente a esto, a una concepción de la razón exclusivamente referida al ámbito intramundano con el consecuente olvido del fondo creador del que procede y de su destino último, algo tentador por la exigencia también de las discusiones interdisciplinarias. Por eso siguen resultando actuales las palabras que el gran Theodor Steinbüchel escribía algunos años antes del Concilio: “La Teología moral católica vive hoy, sin disputa, un *nuevo despertar* que, al orientarse conscientemente hacia la divina revelación, asegura a esa ciencia su carácter teológico con una conciencia más firme y un rigor más exacto, volviendo a abrir al mismo tiempo a la vida cristiana las fuentes eternamente nuevas. Pero con ello vuelve a entrar, en forma clara y decidida, el hombre cristiano y concreto en su campo de observación. Cabalmente es esta nueva orientación teológica la que induce a la consideración filosófica del hombre a contemplar la eximia obra divina de la *humanitas* en la existencia cristiana y a esclarecer el ser y la esencia de esa obra como supuesto de dicha existencia, llamada por Dios a la santificación”².

Y el segundo de los elementos a destacar –y que resulta ineludible tener en cuenta al hablar de las decisiones concretas– es que la Teología moral trata de aquella dimensión de la libertad que está sometida a las necesidades y limitaciones de la existencia

¹ K. RAHNER, “Teología y antropología” en: T. P. BURKE (ed.), *Las cuestiones urgentes de la teología actual*, 24.

² TH. STEINBÜCHEL, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, v. I, Gredos, Madrid 1959, 19 (original de 1951).

finita, es decir, de una existencia *herida por el pecado* y en donde la bondad esencial frecuentemente parece oscurecida por situaciones de conflicto, polaridades, el mal, el dolor o la injusticia. El propio CVII, en su Constitución pastoral *GS* afirma que “toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas” (n. 13), hasta el punto de que frecuentemente uno mismo se siente como “aherrojado entre cadenas”. Esa es precisamente la condición creatural del ser humano, la que lo hace distinto de Dios y la que posibilita, por un lado, la necesidad constante de tener que elegir entre diferentes alternativas y de luchar en un combate continuo contra la tentación, tal y como hizo el mismo Jesús de Nazaret. Y, por otro lado, es esa misma condición la que hace inevitable que puedan surgir situaciones inmerecidas de dolor y sufrimiento, situaciones que nos hacen conscientes de la fragilidad del mundo y de la peculiar vulnerabilidad humana, que a pesar de todos sus esfuerzos frecuentemente se convierte en víctima de su propia condición.

Por eso me parece importante que la Teología moral no pierda de vista su referencia existencial en su doble vertiente, su carácter ambiguo y los contextos de sufrimiento, que encierra en sí mismo el misterio de la condición humana (*SD* 4). Unamuno decía que “quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí”³. Quizá no exista expresión tan radical de la desesperación que causa el sufrimiento como los autosacrificios del Holocausto o la imagen de las personas arrojándose por las ventanas de las Torres Gemelas el 11-S. ¿Cómo valoramos tales acciones? Aunque de distinta manera también en la enfermedad se experimenta la fragilidad humana, por cuanto que siempre supone de alguna forma una interrupción del periplo vital de la persona, una frustración de lo que Paul Ricoeur llamaba su iden-

³ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa, Madrid 1997, 225.

tividad narrativa, algo que interviene decisivamente en la elección humana y en la propia autonomía moral, que se insertan así dentro de ese contexto de sufrimiento existencial. En esas situaciones la autonomía se lleva hasta el límite de lo humano.

En el fondo se puede decir que la moral está destinada a las situaciones de conflicto, a aquellos momentos en los que la persona tiene que elegir entre alternativas que no pueden ser realizadas al mismo tiempo, muchas de las cuales se dan en contextos de sufrimiento en donde uno se enfrenta consigo mismo, algo que puede modificar su manera de enfrentarse al mundo, su manera de situarse ante los demás y ante Dios. En muchas de las situaciones la persona se sitúa desnuda ante una existencia que parece que le desborda. Por ello, el problema de la Teología moral es no tanto una cuestión del ser y la norma cuanto una cuestión de sentido, la búsqueda del valor y significado de la propia realidad humana y su mundo.

Precisamente uno de los límites de la autonomía kantiana, y que en distinta medida también se da en las teorías del objetivismo moral, es no tener en cuenta la radicalidad del sufrimiento humano y sus afecciones en la valoración de los comportamientos y juicios de valor. La elección es inseparable del elector y éste es inseparable de su propio ser vulnerable y sufriente, de la desesperación de su condición⁴. Decía Levinàs que “en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y el ser”⁵.

Por eso, en definitiva, la Teología moral debe partir del reco-

⁴ Merece la pena señalar las ya clásicas fases recogidas por Kübler-Ross y que son la expresión de las situaciones de sufrimiento por las que pasan muchas personas enfermas y moribundas: negación, ira, rabia, depresión y aceptación (cf. E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Grijalbo, Barcelona 1989, 330). Obviamente cada fase repercute también sobre la autonomía y la libertad de elección.

⁵ E. LEVINÀS, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona 1993, 109-110.

nocimiento de la propia condición humana, pues la misma autonomía se realiza necesariamente bajo las condiciones y límites impuestos por la finitud existencial, a pesar de su orientación teónoma y de su destino a la vida en Dios. El ser humano y su autonomía no pueden ser pensados al margen del sufrimiento provocado por su concreta situación. De hecho, me resulta significativo que en el año 1947, el médico alemán Viktor von Weizsäcker, uno de los principales representantes de la conocida como “medicina antropológica de la Escuela de Heidelberg” y buen conocedor de las prácticas realizadas durante el nazismo, publicase un polémico artículo en el primer número de la revista *Psyche* titulado *Eutanasia y experimentación humana* en el cual, entre otras cosas, criticaba una forma de medicina centrada exclusivamente en el valor de la vida biológica, hasta el punto de afirmar que “sólo una medicina que valore al hombre y no el hecho de la vida es una medicina digna de tal nombre; ella debe trascender el hecho biológico”⁶. Parafraseando las palabras de Weizsäcker podríamos decir que sólo una Teología moral que tenga en cuenta al ser humano en su globalidad –también en su sufrimiento– es una teología digna de tal nombre; ella trasciende los errores y equivocaciones, porque el Padre jamás reniega de un hijo aunque éste le abandone (Lc 15). Ratzinger incluso llegaba a decir que “la moral conserva su seriedad solamente si existe perdón; un perdón real, eficaz; de lo contrario cae en el puro y vacío condicional”⁷. La autonomía no puede considerarse un estrato contiguo de las situaciones humanas, sino que se refiere al propio sujeto en su unidad y en su proceso global de autorrealización mundana, en el cual el sufrimiento es un elemento determinante de su configuración definitiva.

⁶ El artículo está recogido en V. VON WEIZSÄCKER, “‘Euthanasie’ und Menschenversuche” en: ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1987, 91-134. Existe una traducción española realizada por Fernando Lolas y publicada en *Archivos de Psiquiatría* 70 (2007) 237-266.

⁷ J. RATZINGER, *La Iglesia...*, 139.

2. La autonomía moral y la identidad cristiana

Hemos realizado un largo recorrido en el análisis de la autonomía moral desde un punto de vista teológico, fundamentalmente desde la relación entre el ser humano y Dios. Con ello he pretendido situarme en continuidad con la llamada del CVII en su decreto OT: “[explicar] la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad” (n. 16).

En esa tarea la autonomía tiene un lugar destacado por cuanto que se refiere a la propia identidad humana y a su vocación última, y en ese sentido es irreductible a la simple libertad de elección⁸. Antes bien, ésta es su presupuesto psicológico y, en último término, la expresión externa de aquélla. De tal manera que la autonomía moral del ser humano, desde un punto de vista teológico y cristiano, no puede ser entendida al margen precisamente de su ser esencial como criatura de Dios, de su origen y destino a la comunión con Él. La autonomía nos enfrenta a nosotros mismos y tan sólo en el reconocimiento de nuestra propia esencialidad podremos ser verdaderamente autónomos, libres de las ataduras de las condiciones de nuestra propia existencia. San Juan de Cruz lo ha sabido expresar de manera genial en uno de sus conocidos dichos: “niega tus deseos y encontrarás lo que de verdad desea tu corazón”. Por eso, en el fondo, la autonomía –recogiendo la terminología kantiana– es una llamada a asemejarse a Él, una llamada a la santidad, es la consecuencia de ser entregados a nosotros mismos en un mundo finito y con la obligación subjetiva de realizar nuestra propia condición de hijos en el Hijo, algo que a mi modo de ver queda bien expresado también en ese brevísimo tratado de Teo-

⁸ R. A. McCormick ha llegado a calificar la bioética actual como de “vacío moral”, precisamente, entre otros factores, por la reducción de la moralidad a la libre elección absolutizando la autonomía (R. A. McCORMICK, “Bioethics: a Moral Vacuum”: *America* 15 (1999) 8-12).

logía moral que es el capítulo quinto de *Lumen gentium*: “esta es la voluntad del Padre, vuestra santificación” (1Ts 4,3). El propio Kant decía que esto jamás se consigue precisamente por nuestra propia condición: sólo Dios es, en sentido estricto, autónomo y santo, en cuanto que ya ni siquiera le constriñe la voz del egoísmo y la maldad.

¿Cuáles son las consecuencias de tales afirmaciones para la Teología moral fundamental? Creo que tras todo nuestro análisis podemos sintetizarlas en varios puntos recogiendo lo esencial del recorrido realizado:

a) En primer lugar, como ya decíamos, la autonomía moral es uno de los signos de los tiempos que ha derivado en muchos casos en una comprensión reduccionista de la vida moral, algo que las situaciones de la vida favorecen por el surgimiento de conflictos y la posibilidad del sufrimiento que pone a las personas al borde de un abismo marcado por la desesperación.

b) En segundo lugar, la entrada de la idea de autonomía en la Teología moral es el resultado de un cambio general de sensibilidad que se ha ido gestando a lo largo de la Modernidad y que tiene que ver con una nueva manera de entender el sujeto y la subjetividad, especialmente en su relación con Dios. En este sentido son dos los factores más importantes que han provocado lo que podríamos denominar *revancha de la autonomía*.

a. El primero es la secularización, que a pesar de su complejidad ha producido la desintegración de un universo religioso homogéneo dando lugar a una pluralidad de comprensiones de la vida en las que la autonomía de las esferas y, en concreto, de la moral pasa a jugar un papel esencial.

b. Y el segundo es su concomitante proceso de inmanencia de la idea de Dios que culmina en las distintas formas del ateísmo humanista y que ha traído consigo también una *reducción antropológica* de la teología al concebir una razón cerrada y una autonomía convertida en absoluto pero de una manera desvirtuada. En este

sentido es interesante indicar algo que para la Teología moral es fundamental, y se trata de la comprensión de la idea de Dios en su relación con la autonomía y las normas concretas de moralidad, dado que, en mi opinión, todos los tipos de ateísmo coinciden en lo mismo, a saber, en una idea distorsionada de Dios y su relación con el ser humano, en donde con frecuencia la acción divina y humana se piensan unívocamente dando lugar ó bien a una visión heterónoma de la vida moral ó bien a una antropomorfización del ser mismo de Dios. Resultan importantes las palabras de la Comisión Teológica Internacional en uno de sus últimos documentos: “por la aparición de una concepción metafísica donde la acción humana y la acción divina entran en concurrencia porque están pensadas de manera unívoca y situadas erróneamente en el mismo plano, la afirmación legítima de la autonomía del sujeto humano conlleva que Dios sea expulsado de la esfera de la subjetividad humana”⁹. En ese sentido son importantes las afirmaciones análogas que permiten mantener la distancia en la relación.

c) Evidentemente el abanico de posibilidades surgidas a lo largo de los últimos siglos es muy amplio. Pero resulta indiscutible que hay dos autores que sientan las bases de gran parte del pensamiento moderno y que constituyen lugares de referencia, también para la comprensión de la autonomía desde la Teología moral. Se trata de Descartes y Kant, autores complejos de los que hemos realizado una interpretación global desde la óptica de la autonomía, y en donde la idea de Dios tiene un papel esencial al servir de fundamento último de la propia autonomía moral humana. En la obra cartesiana tuvimos ocasión de ver cómo el ser humano no es verdaderamente “sí mismo” si no es a través de la existencia de Dios representada en lo más profundo de su propio ser, algo que el profesor García-Baró ha llegado a expresar con el concepto de simultaneidad. Esto ocurre de manera especial en Kant con

la vinculación que establece entre autonomía y santidad, hasta el punto de que la primera constituye realmente una llamada radical a la segunda. La libertad de elección es una llamada a asemejarse a Él en la realización concreta de la autonomía, es llamada a la santidad, hasta el punto de que el propio Kant llega a decir que Dios “manda, como Padre, lo que es bueno para nosotros, no como un tirano según el mero arbitrio”, de modo que “su voluntad es bondad y su fin lo mejor”. Es el ser humano quien le da cabida a la voz del egoísmo y la maldad. En el fondo se trata de no perder de vista la mediación ética en las experiencias de fe. Parafraseando palabras de Kant: si nos desentendemos de hacer hombres buenos jamás conseguiremos creyentes sinceros. “También los demonios creen y tiemblan. ¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin obras?” (Sant 2, 19-20).

d) La Teología moral no tuvo una recepción sencilla de la autonomía, algo patente en el debate entre la *moral autónoma* y las *éticas de la fe*, cuyas consecuencias para la libertad de elección varían considerablemente. Con todo, pudimos ver que ambas corrientes tienen los mismos defectos de base: por un lado, una comprensión de la autonomía moral que confunde distintas esferas y que termina por producir una escisión en el interior del ser humano mismo. Sería como si la persona actuara unas veces como humano y otras como cristiano o –con la terminología rahneriana que hemos usado– como natural y como sobrenatural, llegando a la esquizofrenia de disociar la vida humana en dos ámbitos o estratos colocados uno encima del otro y compenetrándose lo menos posible. Y, por otro lado, ambas terminan por tratar la autonomía en relación unívoca con Dios y en donde es difícil no excluir la tentación del voluntarismo positivista divino al considerar a Dios un “enfrente categorial” respecto de la autonomía humana, cuando en realidad es Él mismo quien pone la diferencia y el hacia dónde de nuestra libertad. Recurriendo a la terminología kantiana podemos decir que Dios no es un fenómeno al lado

⁹ CTI, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, BAC, Madrid 2009, n. 75.

de otros fenómenos, Alguien a quien recurrir para llenar nuestras carencias –como ocurre en el caso, dice Kant, de una razón perezosa– sino que Él es el “en sí” de la realidad, es “la voz detrás de la voz” que decía Ricoeur.

e) Precisamente el último capítulo de la presente obra es un intento de comprender la autonomía moral de manera que se superen las confrontaciones que resultan al situar a Dios y al hombre en un mismo plano, cosa que en las decisiones al final de la vida se percibe con nítida claridad cuando se ensalza como argumento principal contra el autonomismo de las decisiones sobre la vida y la no disponibilidad de la misma la *soberanía absoluta de Dios*. En este sentido, oponer tal soberanía –expresado en la afirmación de que sólo Dios es el único señor de la vida y la muerte, el único que la da y la quita– a la libertad para decidir del hombre me parece que crea más problemas de los que resuelve, y que tiene el riesgo de responsabilizar a Dios de nuestros aciertos pero también de nuestros errores. De ahí que me parezcan tan importantes los presupuestos teológicos que hemos señalado y cuyas aplicaciones afectan a la dimensión normativa de la moral.

f) En una obra de Thils, previa al CVII y titulada *Tendencias actuales en la teología moral* se decía lo siguiente: “La moral debería ser más plenamente cristiana en todas sus perspectivas y, por tanto, universal en extensión a todo lo humano, ontológica en su fundamento último y sacramental en su base concreta, teologal en el alma que la vivifica. Debería mostrarse, igualmente, perfectamente personal y personalizante; y, por consiguiente, positiva en el esfuerzo que inspira, interior en la dirección que insinúa”¹⁰. Creo que a pesar de los esfuerzos realizados todavía queda mucho por hacer y, en el fondo, estoy convencido de que detrás de la autonomía lo que hay es una determinada visión del ser humano y de la Teología moral, algo que he procurado dejar patente en este

ensayo. Hablar de la autonomía es hablar de la identidad moral y cristiana de la persona, porque cuando la moral toma radicalmente en serio el Credo que siempre confesamos toman sentido aquellas maravillosas palabras de Theilard de Chardin en *El medio divino*: “en virtud de la Creación, y aún más de la Encarnación, *nada es profano* en la tierra para quien sabe ver”¹¹. Es cierto que los problemas de la vida nos enclaustran frecuentemente en discusiones técnicas y muy ocasionales, a veces probablemente superfluas. Pero si la moral nubla su fundamento por un instante correrá el riesgo de situarse, como decía Karl Barth, en la “periferia de la teología”, sencillamente porque se reducirá a un empeño humano olvidando que trata, en último término, de la relación con Dios. De hecho el propio Barth utilizaba el concepto de *teoantropología*¹² que yo me he permitido convertir en *teoautonomía*, por cuanto que es el amor libre de Dios el que exige una respuesta de gratitud y realización. En el fondo la autonomía moral desde un punto de vista cristiano viene a significar –utilizando las palabras de Henri de Lubac– que “la creación no es para cada ser un hecho que pertenece al pasado”, sencillamente porque Dios “no está en absoluto ausente de su obra”¹³.

g) Voy terminando: en diversas ocasiones he dicho que hablar de la autonomía supone una determinada visión del sujeto y, en el fondo, de la Teología moral. La polémica entre la moral autónoma y la ética de la fe nos lo muestra claramente. Creo que tras todo mi recorrido se abre una vía hacia una moral fundamental más teológica y, por eso mismo, más radicalmente humana, y esto en un doble sentido que en esta obra queda patente y que ya teníamos bien formulado en el conocido pasaje de Mt 25, 31ss. Por un lado mediante la ineludible vinculación de la moral con el conjunto de la teología sistemática, dado que –en palabras de Pannenberg– “la referencia a

¹⁰ G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, J. Duculot, Gembloux 1940, 9-10.

¹¹ TH. DE CHARDIN, *El medio divino*, Taurus, Madrid 1965, 53.

¹² K. BARTH, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca 2006, 30.

¹³ H. DE LUBAC, *El misterio del sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991, 36.

la praxis de la vida no constituye sólo una disciplina teológica particular, sino que abarca a toda la teología en su conjunto”¹⁴. Y, por otro lado, una Teología moral consciente de que recibe su sentido del hecho de que el ser humano se halle sometido a las condiciones de la existencia finita en donde la imperfección, el conflicto y la tentación constituyen una prueba constante a su realización y también a su felicidad. En este sentido las decisiones que realizamos y las opciones que hacemos llevan siempre en sí mismas la pesada carga e inquietud que a veces supone el hecho de vivir una existencia “herida por el pecado” y con la posibilidad continua del error, de interpretar inadecuadamente aquello que Dios espera de nosotros, algo todavía más probable cuando la autonomía se convierte en una manera de enclaustrar al sujeto en sí mismo y en sus decisiones, lo que la moral fundamental y la bioética teológica han de tener muy en cuenta. Las normas, leyes y orientaciones son una inestimable ayuda y sostén en la realización moral de la vida, pero son vacías al margen de la vocación esencial del hombre a la salvación, no pueden sustituir el deber más profundo y la exigencia subjetiva e inquebrantable de asemejarse al Dios revelado en Jesucristo. La ley evangélica es, para los perfectos, una ley de amor, no una ley de temor, decía san Buenaventura.

h) Tras todo este análisis termino ya con una última confesión: hablar de la autonomía es hablar de la respuesta que el ser humano da a una llamada inmerecida; es hablar de la obligación personal de hacerse dignos de ser felices, de la santidad perfecta. Y eso, en el fondo, es la tarea de la Teología moral, un intento de “poetizar la vida”, de convertirla en una obra de arte sublime, en fin, de llevarla a plenitud, porque el mayor miedo de una persona honesta y religiosamente confiada no puede ser ya el mal inmerecido ni una muerte que en cualquier caso nunca ha elegido, sino una vida carente de sentido, o lo que es lo mismo, una muerte en vano.

¹⁴ W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981, 431.

3. CONCLUSIÓN FINAL

Una vez que hemos llegado hasta aquí se percibe claramente la intuición que nos ha movido y la preocupación última de toda la obra, a saber: ¿cómo entender la autonomía moral desde un punto de vista teológico y específicamente cristiano? El problema no es de una fácil solución, pues, en el fondo, siempre está latente la cuestión última por el significado mismo de la existencia cristiana y su expresión en las distintas situaciones de la vida. En este sentido nuestro intento ha sido ciertamente ambicioso, pero sin dejar de ser, al mismo tiempo, modesto, pues no es más que una muestra del anhelo de seguir pensando y reflexionando acerca de la propia identidad humana y cristiana. ¿Quién soy delante de Dios? ¿Qué espera Dios de mí? ¿Cómo se entrelaza mi libertad con la de los demás? Son preguntas difíciles de responder y que nos sitúan en una situación de discernimiento existencial continuo. Al mismo tiempo, la perspectiva que hemos asumido ha sido la de la relación entre el ser humano y Dios, prescindiendo de elementos también fundamentales de la constitución humana como su ineludible alteridad e intersubjetividad, algo que la propia identidad cristiana implica como consecuencia de su mismo ser¹⁵. Con todo, la amplitud del tema requiere dejarlo para una próxima ocasión reconociendo que es fundamental para la Teología moral cristiana.

San Juan de la Cruz, al inicio de la *Subida al Monte Carmelo*, decía que “todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre y angustia y cautiverio”¹⁶. Tales palabras reflejan una llamada para

¹⁵ En este sentido resulta iluminadora la obra de I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009: “la persona es una identidad que emerge a través de la relación (*schesis*, en la terminología de los Padres griegos); es un ‘yo’ que existe sólo en tanto que relacionado con un ‘tú’ que confirma su existencia y diversidad. Si aislamos el ‘yo’ del ‘tú’ no sólo se pierde su alteridad, sino su mismo ser; simplemente no puede ser sin el otro” (p. 23).

¹⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, “Subida al monte Carmelo” (I. I, c. 4,6) en: Id., *Obras*



Bibliografía

todo ser humano y que tanto en la letra viva de la Escritura como en toda la mística cristiana aparece con suma claridad: la llamada a la unión con Dios. Ese es el destino del ser humano y que de otra manera aparece en la experiencia teológica ignaciana del *Principio y Fundamento*: “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor”¹⁷, donde la total referencia a Dios es la posibilidad misma de la radical libertad personal y ordenada; y donde referirse a Dios es comprometerse con el prójimo en el mundo. Ahí está la base de la autonomía teónoma o teonomía participada.

Evidentemente hay que tener presente algo que decíamos al inicio de la conclusión, y es que si la Teología moral tiene una razón de ser es, precisamente, porque el ser humano está sometido a las condiciones de la existencia finita en donde la imperfección, el conflicto y la tentación constituyen una prueba constante a su realización y también a su felicidad. En este sentido las decisiones que realizamos y las opciones que hacemos llevan siempre en sí mismas la pesada carga e inquietud que a veces supone la posibilidad continua de estar en el error, de interpretar mal aquello que Dios espera de nosotros, algo todavía más probable cuando la autonomía se convierte en una manera de enclaustrar al sujeto en sí mismo y en sus propias decisiones. Por eso las normas, leyes y orientaciones morales son una inestimable ayuda y sostén en la realización moral de nuestra vida, pero no pueden sustituir el deber profundo y la exigencia subjetiva e inquebrantable de asemejarse al Dios revelado en Jesucristo. En el fondo, la Teología moral, en medio de tantos conflictos y discusiones, constituye una búsqueda de la felicidad humana, y para la cual únicamente existe un mandamiento absoluto: “¡Sed santos, porque santo soy Yo, Yahveh, Dios vuestro!” (Lev 19, 2).

completas, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1988, 176.

¹⁷ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 23, Sal Terrae, Santander 2010, 17.

Obras de autor

- ABELLÁN SALORT, J. C., *Bioética, autonomía y libertad*, Fundación Universitaria española, Madrid 2006.
- AGUTI, A., *Autonomia ed eteronomia della religione. E. Troeltsch, R. Otto, K. Barth*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.
- ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.
- ARANGUREN, J. L., *Ética*, Alianza, Madrid 2005.
- ARDUSSO, F., *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, San Pablo, Madrid 1998.
- AUBERT, J.-M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969.
- AUER, A., *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971.
- , *Morale autonoma e fede cristiana*, Edizioni Paolini, Milano 1991.
- BALTHASAR, H. U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966.
- , *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964.
- , *Gloria. Una estética Teológica. 5 (Metafísica. Edad Moderna)*, Encuentro, Madrid 1988.
- , *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979.

- , *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme (trad. de Á. Cor-dovilla), Salamanca 2004.
- BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Fontanella-Marova (trad. de C. Castro), Madrid 1973.
- BASTIANEL, S., *Il carattere specifico della morale cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 1975.
- BEAUCHAMP, T. L. – CHILDRESS, J. F., *Principles of biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2001⁵.
- BERGER, P., *La reinterpretación de la Sociología*, Espasa-Calpe, Madrid 1985.
- , *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971.
- BERLÍN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid 1988.
- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Madrid 2008.
- BÖCKLE, F., *Fundamental Moral*, Kösel Verlag, München 1977.
- , *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980.
- BONANDI, A., “*Veritatis Splendor*”. *Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid 2003.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Trotta (edición y traducción de L. Duch), Madrid 2000.
- BOSCA, A., *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, Atlántida, Buenos Aires 1993.
- CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, BAC, Madrid 1975.
- , *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, UPCO, Madrid 1980.
- , *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, UPCO, Madrid 2008.
- CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000.
- CASTELAO, P. F., *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- , *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, UPCO, Madrid 2011.
- CHIAVACCI, E., *Teologia morale 2. Complementi di morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi 1980.
- COHEN, H., *El concepto de religión*, Sígueme, Salamanca 2008.
- COLLINS, J., *God in Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1960.
- COLOMER, J. – SAN JUAN, E. (dirs.), *Secularización (boletín 1)*, Instituto Fe y Secularizad, Madrid 1970.
- COMPAGNONI, F., *La specificità della morale cristiana*, Edizione Dehoniane, Bologna 1972.
- COMTE, A., *Curso de filosofía positiva. Primera y segunda lecciones*, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía III. De la Filosofía Kantiana al Idealismo*, Ariel, Barcelona 2011.
- CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, UPSA, Salamanca 1981.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
- , *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986.
- COX, H., *La ciudad secular. Como una teología comprometida llega a convertirse en política*, Península, Barcelona 1973.
- CTI, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC (ed. preparada por C. Pozo), Madrid 2000.
- , *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976.
- CURRAN, CH. E. – MCCORMICK, R. A. (eds.), *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York-Ramsey 1980.

- DEMMER, K., *Introducción a la Teología Moral*, Verbo Divino, Estella 1994.
- DESCARTES, R., *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*, Austral (ed. y trad. de M. García Morente), Madrid 2008.
- , *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, Porrúa (edición de Francisco Larroyo), México 1971.
- , *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad (trad. de Guillermo Quintás), Madrid 1995.
- , *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara (ed. de Vidal Peña), Madrid 1977.
- , *Obras escogidas*, Charcas (traducción de E. de Olaso y T. Zwanck; Selección, prólogo y notas de E. de Olaso), Buenos Aires 1980.
- , *Oeuvres*, Léopold Cerf (publicadas por Ch. Adam y P. Tannery), París 1904.
- DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica (trad. de E. Ímaz), México 1947.
- DODD, C. H., *El Evangelio y la ley de Cristo. Relaciones entre la fe y la moral en el cristianismo primitivo*, Dinor, San Sebastián 1967.
- DREWERMANN, E., *Psicoanálisis y teología moral III. En los confines de la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- DUQUE, J., *Homo credens. Para una Teología da Fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid 1982.
- DWORKIN, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, New York 1997.
- DWORKIN, R., *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona 1994.
- EGENTER, R., *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Friburgo 1949.
- FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977.
- , *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.
- FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Alianza, Madrid 1981.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta (trad. de J. L. Iglesias y prólogo de M. Cabada Castro), Madrid 2009.
- , *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Promociones y Publicaciones Universitarias (introd., complementos, trad. y notas de J. M. Quintana Cabanas), Barcelona 1989.
- FLECHA, J.-R., *Bioética. La fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2005.
- FRIES, H., *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987.
- FUCHS, J., "Christian faith and the disposing of human life": *Theological Studies* 46 (1985) 664-684.
- , *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-morcelliana, Brescia 1970.
- , *Essere del Signore. Un corso di teología morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981.
- , *La moral y la teología moral postconciliar*, Herder, Barcelona 1969.
- , *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Milano 1996.
- , *Sussidi 1980 per lo studio della teología morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1980.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, Desclée de Brouwer-UPCO, Madrid 2003.
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Cristiandad, Madrid 2004.
- , *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México 1992.

- GARCÍA-BARÓ, M., *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007.
- , *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004.
- , *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- GAZIAUX, É., *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven University Press, Louvain 1998.
- GESCHÉ, A., *El destino. Dios para pensar-III*, Sígueme, Salamanca 2001.
- GIBELLINI, R., *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Cantabria 1998.
- GOGARTEN, F., *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid 1971.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Cristiandad, Madrid 1979.
- , *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid 2010.
- , *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1983.
- , *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid 1983.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Cristiandad, Madrid 1977.
- , *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995.
- GONZÁLEZ, S., *El proceso de secularización*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985.
- GRACIA, D., *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastela, Madrid 2004.
- , *Ética de los confines de la vida*, El Búho, Bogotá 1998.
- , *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid 1989.
- , *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986.
- GRAHAM, M. E., *Josef Fuchs on Natural Law*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002.
- GUARDINI, R., *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, Guadarrama, Madrid 1958.
- GUISÁN, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona 1988.
- HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires 1949.
- HÄRING, B., *Secularización y moral cristiana*, PS, Madrid 1977.
- HARTMANN, N., *Ética*, Encuentro (presentación y traducción de J. Palacios), Madrid 2011.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa (estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larroyo), México 2004.
- , *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva (ed., trad. y notas de V. Serrano), Madrid 2000.
- , *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica (trad. de W. Rocés), México 1981.
- , *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente (trad. de J. Gaos), Madrid 1974.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- , *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Madrid 1999.
- HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 1997.
- HERRÁEZ VEGAS, F., *La opción fundamental. Estudio de una realidad constitutiva de la existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978.
- HERRMANN, W., *Römisch-Katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 1900.
- HILL JR., TH. E., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, New York 1995.

- HUNG MANH TRAN, P., *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: a Critical Analysis of the Major Arguments in Favor, and the Case Against, as Proposed by Catholic Moral Theology*, Pontificia Universitas Lateranensis-Academia Alfonsiana, Roma 2003.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos (estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas), Madrid 2006.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981.
- JASPERS, K., *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1963.
- , *Entre el destino y la voluntad*, Guadarrama, Madrid 1969.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KANT, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Universidad Complutense, Madrid 1995.
- , *Crítica de la razón práctica*, Sígueme (trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente), Salamanca 2002.
- , *Crítica de la razón pura*, Alfaguara-Grupo Santillana (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), Madrid 1998.
- , *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe (trad. de M. García Morente), Madrid 1981.
- , *Crítica del Juicio*, Tecnos (trad. de A. Cortina y J. Conill), Madrid 1989.
- , *Filosofía de la historia*, Nova (ed. de E. Estú), Buenos Aires 1964.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, S.A. Mare Nostrum Comunicación, Madrid 2000.
- , *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe (ed. de L. Martínez de Velasco), Madrid 1990.
- , *Gesammelte Schriften*, 22 vols., Academia de las Ciencias, Berlín 1902-1942.
- , *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, CSIC-Debate (trad. de R. Rodríguez Aramayo), Madrid 1992.
- , *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos (estudio preliminar de Adela Cortina; traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill), Madrid 1989.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza (ed. de F. Martínez Marzoa), Madrid 2001.
- , *Lecciones de ética*, Crítica (trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero), Barcelona 2008.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Akal (ed. de A. del Río y E. Romerales), Madrid 2000.
- , *Lo Bello y lo sublime. La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid 1957.
- , *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Akal (prefacio de Norbert Hinske; edición de M^a Jesús Vázquez), Madrid 2000.
- , *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1779)*, CSIC (versión castellana de Ramón Ceñal; estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena), Madrid 1996.
- , *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de querer presentarse como una ciencia*, D. Jorro (traducido del alemán y prólogo de Julián Besteiro con un epílogo de Cassirer), Madrid 1912.
- , *Teoría y práctica*, Tecnos (trad. de M. F. Pérez López, R. Rodríguez Aramayo y J. M. Palacios), Madrid 1993.
- , *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Opus Postumum*, Anthropos (ed. de F. Duque), Madrid 1991.

- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986.
—, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976.
—, *Teología y Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- KIERKEGAARD, S., *Obras y papeles I. Ejercitación del Cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1961.
- KOJEVE, A., *La dialéctica de lo real y de la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1972.
- KOLAKOWSKI, L., *Die Sorge um Gott in unserem scheinbar gottlosen Zeitalter*, en *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, Berlin 1981.
- KÜBLER ROSS, E., *Sobre la muerte y los moribundos*, Grijalbo, Barcelona 1989.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Alianza Universidad, Madrid 1983.
- LÈVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós (trad. de G. González R-Arnaiz y Jesús María Ayuso), Madrid 1995.
—, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona 1993.
- LLORCA, B. – GARCÍA-VILLOSLADA, R. – LABOA, J. M., *Historia de la Iglesia Católica V. Edad contemporánea*, BAC, Madrid 2004.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Sal Terrae/Fe y Secularidad, Bilbao 1988.
- LOSINGER, A., *“Iusta autonomía”. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1989.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968.
—, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998.
- , *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores (trad. de N. Espinosa), Buenos Aires 2007.
- , *Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Ruprecht, Göttingen 1967.
- LUBAC, H. DE, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967.
- LUCKMANN, TH., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.
- LUHMANN, N., *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid 2007.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2004.
- MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica moderna III. La Crítica de Kant*, Gredos, Madrid 1958.
- MARION, J. L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.
- MARTINA, G., *La Iglesia, de Lutero a nuestros días III. Época del liberalismo*, Cristiandad, Madrid 1974.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995.
—, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, UPCO, Madrid 1992.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L. – VIDAL, F., *Religión e integración social de los inmigrantes. La prueba del ángel*, UPCO – CEIM – Bancaja, Valencia 2007.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, UPCO, Madrid 2002.
—, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, San Pablo-UPCO, Madrid 2009.
- MARTÍNEZ, J. A., *Descartes (1596-1650)*, Ed. del Orto, Madrid 1994.
- MARÍN PORGUERES, F. J., *La moral autónoma. Un acercamiento desde F. Böckle*, Eunsa, Navarra 2002.

- MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.
- , *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva de la moral*, Palabra, Madrid 2001.
- , *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006.
- MELINA, L., *Moral: entre la crisis y la renovación*, Ediciones Internacionales Universitarias, Navarra 1996.
- , *Participar de las virtudes en Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor*, Cristiandad, Madrid 2004.
- , *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology In Light of Veritatis Splendor*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001.
- METZ, J. B., *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970.
- MIETH, D. (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Herder, Barcelona 1996.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Tecnos (trad., estudio preliminar, ed. y notas de C. Rodríguez Braun), Madrid 2008.
- MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, F. DE, *Muerte digna y constitución. Los límites del testamento vital*, UPCO, Madrid 2009.
- MORO, T., *Utopía*, Espasa-Calpe (trad. de P. Voltes), Madrid 1999.
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Alianza, Madrid 2011.
- , *El gay saber o gaya ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid 2000.
- , *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid 2003.
- , *Obras inmortales*, Edaf, Madrid 1969.
- , *Obras selectas*, Edimat, Madrid 2000.
- OVIEDO TORRÓ, L., *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Siftel, Valencia 1990.
- PALACIOS, M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid 2003.
- PANNENBERG, W., *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Sígueme, Salamanca 1981.
- , *Teología sistemática II*, UPCO, Madrid 1996.
- , *Teología sistemática III*, UPCO, Madrid 2007.
- , *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002.
- PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- PINCKAERS, S. TH., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona 2000.
- , *Les sources de la morale chretienne*, Editions Universitaires, Fribourg 1985.
- RÁBADE ROMEO, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid 1971.
- , *Método y pensamiento en la modernidad*, Narcea, Madrid 1981.
- RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1971.
- RAHNER, K. – KÖNIG, F., *Secularización y ateísmo*, Paulinas, Madrid 1969.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1998.
- , *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963.
- , *Reflexiones en torno a la "Humanae vitae"*, Paulinas (corregida y aumentada por B. Häring), Madrid 1971.
- RAMÍREZ RESTREPO, R., *El pensamiento moral en Descartes*, Pontificia Universidad Javeriana (tesis doctoral), Bogotá 2008.

- RATZINGER, J. – BALTHASAR, H. U. VON – SCHÜRMAN, H., *Principios de moral cristiana. Compendio*, Edicep, Valencia 2005.
- RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiológia*, BAC, Madrid 1987
- , *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970.
- , *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Navarra 2000.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Magisterio Español, Madrid 1977.
- ROVIRA, R., *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Encuentro, Madrid 1986.
- RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid 1992.
- RUSSELL, B., *El conocimiento humano*, Taurus (traducción de A. Tovar), Madrid 1964.
- RUSO, G. (ed.), *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1941.
- SAN ANSELMO, *Proslogion*, Folio, Barcelona 2002.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 2010.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., BAC, Madrid 2005.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Ya en el principio. Fundamentos vetero-testamentarios de la moral cristiana*, San Pablo-UPCO, Madrid 2008.
- SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y ética*, Ediciones San Pío X, Madrid 1995.
- SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968.
- , *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.
- SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989.
- SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 2009.
- SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1961.
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997.
- SIMÓN LORDA, P., *El consentimiento informado*, Triacastela, Madrid 2000.
- SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Navarra 2003.
- TILLICH, P., *En la frontera*, Studium, Madrid 1971.
- , *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 2004.
- , *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004.
- , *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu. La historia y el reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 2004.
- TORRALBA, F., *Filosofía de la medicina. En torno a la obra de E. Pellegrino*, IBB – Fundación Maphre, Barcelona 1999.
- , *Antropología del cuidar*, IBB – Fundación Maphre, Barcelona 1998.
- TORRES QUEIRUGA, A., *A revelación de Deus na realização do home*, Galaxia, Vigo 1985.

- , *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Cantabria 2000.
- , *Noción, religión, trascendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Pontevedra 1990.
- , *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Cantabria 1997.
- , *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008.
- , *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*, Galaxia, Vigo 2010.
- TRIGO, T., *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Navarra 2003.
- UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa, Madrid 1997.
- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.
- VELASCO, M. A., *Los derechos de la verdad*, Palabra, Madrid 1994.
- VIDAL, M., *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica 'Veritatis Splendor'*, PPC, Madrid 1994.
- , *Modelos de una ética cristiana*, Mañana editorial, Madrid 1977.
- , *Moral de actitudes I. Moral Fundamental*, Covarrubias, Madrid 1990.
- , *Moral de actitudes II-1º. Moral de la persona y Bioética teológica*, Covarrubias, Madrid 1991.
- , *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- VLEESCHAUWER, H. J., *La evolución del pensamiento kantiano*, Universidad Nacional de México (traducción de R. Guerra), México 1962.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza (intr. de R. Aron), Madrid 1993.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1992.
- ZALBA, M., *Las conferencias episcopales ante la Humanae Vitae: presentación y comentario*, CIO, Madrid 1971.
- ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1973.

Capítulos en obras colectivas y recopilatorias

- ALEMANY, J. J., “La modernidad en la perspectiva del pensamiento protestante” en: VIDAL, M. – LAGE, F. – RUIZ-MATEOS, A. (dirs.), *Modernidad y ética cristiana*, Instituto Superior de Ciencias Morales- PS, Madrid 1982, 69-82.
- ALFARO, J., “Naturaleza y gracia” en: *SM*, v. 4, 882-892.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., “Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración metasociológica de la secularización” en: INSTITUTO FE Y SECULARIZAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972, 103-152.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Á., “Descartes y Husserl: meditación del solipsismo” en: PINTOS PEÑARANDA, M. L. – GONZÁLEZ LÓPEZ, J. L. (eds), *Fenomenología y ciencias humanas*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago 1998, 185-201.
- AMELUNG, E., “Autonomie” en: *TRE*, vol. 5, 4-17.
- AUBERT, J. M., “Moral cristiana y signos de los tiempos” en: ARANDA, A. ET AL. (dir.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 725-734.
- , “La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser” en: ILLANES, J. L. (ed.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*,

- Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980, 145-160.
- AUER, A., “Die umstrittene Rezeption der Autonomie-Vorstellung in der katholisch-theologischen Ethik” en: AAVV, *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Festschrift für R. Brinkmann, Tübingen 1981, 772-791.
- , “Salud y enfermedad” en: RAHNER, K. – AUER, A. – BÖCKLE, F. – CONGAR, Y., *Ética y medicina*, Guadarrama, Madrid 1973, 63-66.
- BILBENY, N., “La esperanza moral en Kant” en: RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. – VILAR, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992, 28-45.
- BÖCKLE, F., “Creer y actuar” en: *MySal*, t. V, 23-108.
- , “El Magisterio de la Iglesia en materia moral” en: ABEL, F. – BONÉ, E. – HARVEY, J. C. (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioética de científicos y moralistas*, UPCO-IBB, Madrid 1989, 263-274.
- , “Tendencias de la teología moral” en: FEINER, F. – TRÜTSCH, J. – BÖCKLE, F. (eds.), *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 521-546.
- BOYLE, J., “Sanctity of Life and Suicide: Tensions and Developments within Common Morality” en: BRODY, B. A. (ed.), *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 221-250.
- BUBER, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- BUSTO, J. R., “Las obras en el Antiguo y en el Nuevo Testamento” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad*, 131-148.
- CAAMAÑO LÓPEZ, J. M., “La vida humana y la teología. El valor de un misterio sustentado en la infinitud” en: GARCÍA DE CASTRO, J. – MADRIGAL, S. (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCO, Madrid 2011, 511-526.
- CAFFARRA, C., “La Iglesia y el orden moral” en: AAVV, *Algunas cuestiones de ética sexual*, BAC, Madrid 1979, 31-56.
- CAMPANINI, G., “Eutanasia e Società” en: AAVV, *Morire sì, ma quando?*, Edizioni Paoline (a cura de Piergiorgio Beretta), Milano 1977, 58-67.
- CASTELAO, P. F., “El cuerpo y su apertura a lo intangible” en: ALONSO BEDATE, C. (ed.), *El cuerpo humano. Enigmas y desafíos*, UPCO, Madrid 2010, 153-172.
- CEREZO GALÁN, P., “La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas” en: INSTITUTO FE Y SECULARIZAD, *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca 1973, 135-223.
- COMPOSTA, D., “Tendencias de la Teología Moral en el postconcilio Vaticano II” en: DEL POZO ABEJÓN, G. (dir.), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, BAC, Madrid 1994, 301-340.
- CURRAN, CH. E., “Veritatis splendor: A Revisionist Perspective” en: ID., *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, Continuum, New York 1996, 216-238.
- DELHAYE, PH., “Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II” en: ILLANES, J. L. (ed.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980, 49-86.
- DEMME, K., “El hombre como fiel administrador de su naturaleza biológica” en: ABEL, F. – BONÉ, E. – HARVEY, J. C. (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioética de científicos y moralistas*, UPCO-IBB, Madrid 1989, 227-238.

- DILTHEY, W., “Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert” en: *Gesammelten Schriften II* (1914).
- DRANE, J. F., “La bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y su influjo en España” en: GAFO, J. (ed.), *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*, UPCO, Madrid 1978, 87-105.
- ELIZARI, F. J., “Eutanasia” en: ELIZARI, F. J. (dir.), *10 palabras clave al final de la vida*, Verbo Divino, Madrid 2007, 345-388.
- ESTÉBANEZ, E. G., “Autonomía del hombre y quehacer ético” en: VIDAL, M. – LAGE, F. – RUIZ-MATEOS, A. (dirs.), *Moderidad y ética cristiana*, Instituto Superior de Ciencias Morales-PS, Madrid 1982, 153-166.
- FABRO, C., “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo” en: GIRARDI, G. (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristianidad, Madrid 1973, 19-66.
- , “Sentidos clásico y moderno de ‘inmanencia’” en: *Gran Enciclopedia Rialp*, 12, Rialp, Madrid 1973, 745-748.
- FEUERBACH, L., *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* en: ID., *Gesammelte Werke*, X, ed. por W. Schuffenhauer, Berlin 1971.
- , *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, en: ID., *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Promociones y Publicaciones Universitarias (introd., complementos, trad. y notas de J. M. Quintana Cabanas), Barcelona 1989.
- FIERRO, A., “Secularización” en: *CFT*, vol. II, 657-665.
- FISHER, A., “Aspectos teológicos de la eutanasia” en: KEOWN, J. (comp.), *La eutanasia: perspectivas éticas, clínicas y legales*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, 413-434.
- FUCHS, J., “El acto moral: lo intrínsecamente malo” en: MIETH, D. (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1996, 199-217.
- GARCÍA-BARÓ, M. – PLATÓN, *Gorgias. La paz es la búsqueda de la verdad (traducción y comentario filosófico)*, Sígueme, Salamanca 2010.
- GARCÍA-BARÓ, M., “Un ensayo sobre la libertad y sus repercusiones morales y religiosas” en: ALONSO BEDATE, C. (ed.), *La libertad: ilusiones y límites*, UPCO, Madrid 2009, 93-115.
- , “Verdad y deber” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995, 221-247.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., “Kant y la filosofía de la religión” en: GRANJA CASTRO, D. M^a., *Kant, de la crítica a la filosofía de la religión. En el bicentenario de la religión en los límites de la mera razón*, Anthropos, Barcelona 1994, 185-211.
- , “La Crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la razón práctica” en: RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. – VILAR, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992, 13-27.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “La nueva racionalidad teológica” en: RODRÍGUEZ, L. (ed.), *La fe interpelada. Jornadas de estudio y diálogo entre profesores universitarios*, UPCO-UPSA-PCESJ, Salamanca 1993, 281-333.
- GRACIA, D., “Historia de la eutanasia” en: GAFO, J. (ed.), *La eutanasia y el arte de morir*, UPCO, Madrid 1990, 13-32.
- , “Religión y ética” en: ID., *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastela, Madrid 2004, 129-196.
- HEGEL, G. W. F., *Philosophie der Religion*, II, en: ID., *Werke*, 17, Suhrkamp, Frankfurt 1969.
- HÜBENER, W., “Descartes” en: *TRE*, VIII.
- LADARIA, L., “Naturaleza y sobrenaturaleza” en: SESBOÜÉ, B. (dir.),

- Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 281-308.
- LE DOEUF, M., “En torno a la moral de Descartes” en: GÓMEZ PIN, V., *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona 1979, 105-115.
- MACINTYRE, A., “¿Cómo aprender de la *Veritatis splendor*? El punto de vista de un filósofo” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995, 49-76.
- MARCONCINI, B., “Obras” en: *NDTB*, 1319.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., “La libertad, esplendor de la verdad. Contexto teológico de la *Veritatis splendor*” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995, 13-48.
- , “Las guerras de religión y la cultura secular moderna” en: ÁLVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCO, Madrid 1996, 61-80.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., “Deus caritas est: ‘la verdadera moral del Cristianismo es el Amor’” en: MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Sal Pablo-UPCO, Madrid 2009, 101-148.
- , “Teología cristiana de la dignidad humana” en: TORRE, J. DE LA (ed.), *Dignidad humana y bioética*, UPCO, Madrid 2008, 199-242.
- , “Virtudes” en: *NDP*, 1584-1594.
- MERKS, K.-W., “Moral autónoma” en: MIETH, D. (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1996, 53-78.
- METZ, J. B., “La Iglesia y el mundo” en: AAVV, *Las cuestiones urgentes de la Teología actual*, Razón y Fe (ed. a cargo de P. Burke), Madrid 1970.
- MIETH, D., “Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale” en: AAVV, *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Editions Universitaire Fribourg Suisse – Editions du Cerf Paris, Fribourg 1979, 85-103.
- , “Teología ed etica / Lo específico cristiano” en: WILS, J. P. – MIETH, D. (eds.), *Concetti fondamentali dell’etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 278-300.
- MILANO, A., “Secularización” en: *NDT*, vol. II, 1615-1644.
- PANNENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós, Madrid 1999.
- PASTOR, F. A., “Secularización y secularismo” en: *DTF*, 1335-1340.
- PINCKAERS, S. TH., “Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d’Aquin” en: AAVV, *Autonomie, dimensions éthiques de la liberté*, 104-123.
- , “Lo que está en juego: el capítulo segundo de la *Veritatis splendor*” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995, 105-117.
- POHLMANN, R., “Autonomie” en: *HWP*, vol. I, 701-719.
- RAAB, H. – KELLER, A., “Secularización” en: *SM*, vol. VI, 272-293.
- RAHNER, K., “El problema de una ética existencia formal” en: ID., *Escritos de Teología*, v. II, Taurus, Madrid 1967, 233-251.
- , “Naturaleza y gracia” en: ID., *Escritos de Teología*, v. IV, Cristiandad, Madrid 2002, 199-224.
- , “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana” en: ID., *Escritos de Teología*, v. III, 13-33.
- , “Sobre la buena intención” en: ID., *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid 1967, 125-150.
- , “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia” en: ID., *Escritos de Teología*, v. I, Taurus, Madrid 1967, 327-350.

- , “Teología y antropología” en: AAVV, *Las cuestiones urgentes de la Teología actual*, Razón y Fe (ed. a cargo de P. Burke), Madrid 1970.
- RATZINGER, J., “Foi, éthique et magistère” en: RATZINGER, J. – DELHAYE, PH., *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Culture et Vérité, Namur 1979, 103-132.
- RHONHEIMER, M., “Autonomía y teonomía moral según la encíclica ‘Veritatis Splendor’” en: DEL POZO ABEJÓN, G. (dir.), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, BAC, Madrid 1994, 543-578.
- , “Moral cristiana y desarrollo humano. Sobre la existencia de una moral de lo humano específicamente cristiana” en: SARMIENTO, A. (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1987, 919-938.
- RUH, U., “Secularización” en: AAVV, *Fe cristiana y Sociedad Moderna*, 18, SM, Madrid 1990, 97-144.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., “La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis splendor*” en: MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, San Pablo, Madrid 1995, 262-291.
- RUTH, U. – SHULTE, CH. – SEBOTT, R., “Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus” en: *LThK*, vol. 8, 1467-1473.
- SPLETT, J., “Antropología filosófica” en: *SM*, vol. I, 272-276.
- STYCZEN, T., “Autonome Ethik mit einem christlichen ‘Propium’ als methodologisches Problem” en: MIETH, D. – COMPAGNONI, F. (eds.), *Ethik im Kontext des Glaubens*, Freiburg – Wien 1978.
- TRIGO, T., “El Espíritu Santo y la vida moral según Ph. Delhaye” en: RODRÍGUEZ, P. (ed.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 441-457.
- VANZAN, P., “Secularización” en: *DTI*, vol. IV, 271-286.
- VERWEYEN, H., “Método de la Inmanencia” en: *DTF*, 720-725.
- VICO PEINADO, J., “Las categorías morales ‘bueno / malo, correcto / incorrecto / siempre incorrecto’” en: RUBIO, M. – GARCÍA, V. – GÓMEZ MIER, V. (eds), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido (Homenaje a Marciano Vidal)*, PS, Madrid 2003, 287-303.
- VIDAL, M., “Ética fundamental y coherente de la vida humana: revisión de la tradición teológica y propuestas de futuro” en: AAVV, *Teología de la vida: comienzo y final*, PPC, Madrid 2009, 79-101.
- WEIZSÄCKER, V. VON, “‘Euthanasie’ und Menschenversuche” en: ID., *Gesammelte Schriften*, v. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1987, 91-134.
- ZIEGLER, J. G., “La teología moral” en: H. VORGRIMLER – VANDER GUCHT, R. (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, BAC, Madrid 1974, 264-304.

Artículos de revistas

- ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “Descartes: la razón única guía del hombre”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 19-43.
- ARMANDO GONZÁLEZ, L., “Aproximación a la filosofía de Hegel”: *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 85 (2002) 53-94.
- ARRESE IGOR, H., “La idea de la autonomía moral en la ética de Hermann Cohen”: *Eidos* 12 (2010) 120-127.
- AUBERT, J.-M., “Débats autour de la morale fondamentale”: *Studia Moralia* 2 (1982) 195-222.

- AUER, A., “¿Libertad para la autonomía o libertad para la obediencia?”: *Concilium* 130 (1977) 474-484.
- , “Moral autónoma y fe cristiana”: *Selecciones de teología* 85 (1983) 63-70.
- , “Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‘*Humanae vitae*’. Zehn These über die Findung sittlicher Weisungen”: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 75-85.
- , “Zur Rezeption der Autonomie. Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik”: *Theologische Quartalschrift* 1 (1981) 2-13.
- BERGER, P., “A Sociological View of the Secularization of Theology”: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 3-16.
- , “Globalización y religión”: *Iglesia Viva* 218 (2004) 69-78.
- , “Pluralismo global y religión”: *Estudios Públicos* 98 (2005) 5-18.
- BÖCKLE, F., “Moral autónoma y exigencia de revelación”: *Proyección* 32 (1985) 83-95.
- BONDOLFI, A., “‘Autonomía’ y ‘moral autónoma’. Investigaciones en torno a una palabra clave”: *Concilium* 192 (1984) 311-321.
- BRODY, H., “Autonomy revisited: progress in medical ethics: discussion paper”: *Journal of the Royal Society of Medicine Volume* 78 (1985) 380-387.
- CAAMAÑO LÓPEZ, J. M., “Necesidad y libertad. La ley natural en la obra de Ángel Amor Ruibal” en: *Estudios Eclesiásticos* 320 (2007) 39-83.
- CALLAHAN, D., “Religion and the Secularization of Bioethics”: *Revista Selecciones de Bioética* 5 (2004) 19-24.
- , “When Self-Determination Runs Amok”: *Hastings Center Report* 2 (1992) 52-55.
- CAÑÓN LOYES, C., “O novo ateísmo”: *Encrucillada* 180 (2012) 54-70.
- CASANOVA, J., “Religión: ¿declive o reconfiguración?”: *Sal Terrae* 91 (2003) 107-119.
- CHILDRESS, J. F., “The place of autonomy in Bioethics”: *Hastings Center Report* 20 (1990) 12.
- CORAZÓN, R., “Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía”: *Anuario Filosófico* 29 (1996) 441-461.
- CUYÁS, M., “En torno a la *Humanae Vitae* 2. Declaraciones episcopales”: *Selecciones de libros* 6 (1969) 249-318 (boletines).
- DE FINANCE, J., “Autonomie et Théonomie”: *Gregorianum* 56 (1975) 207-235.
- DELHAYE, PH., “La exigencia cristiana según san Pablo”: *Scripta Theologica* 15 (1983) 669-738.
- , “Morale et moralismo”: *Supplément de la Vie Spirituelle* 17 (1964) 243-271.
- , “Unité et diversité en morale”: *Esprit et Vie* 83 (1973) 321-328, 337-342.
- DUQUE, F., “El vuelo cansado del águila. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”: *Ágora* 1 (2004) 85-120.
- EID, V., “El concepto de autonomía y su importancia ético-social”: *Concilium* 192 (1984) 205-216.
- ESTÉBANEZ, E. G., “Autonomía del hombre y quehacer ético”: *Moralia* 3 (1981) 389-402.
- FLECHA, J. R., “Sobre el derecho a disponer de la vida humana”: *Moralia* 12 (1990) 383-406.
- FRAIJÓ, M., “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”: *Isegoría* 10 (1994) 65-84.
- FUCHS, J., “¿Derecho natural o falacia naturalista?”: *Selecciones de teología* 116 (1990) 281-292.
- , “Christian faith and the disposing of human life”: *Theological Studies* 46 (1985) 664-684.
- , “Diritto naturale o fallacia naturalistica?”: *Rassegna di teologia* 29 (1988) 313-337.

- GAFO, J., “Una lectura escolástica de la ‘Veritatis Splendor’”: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 3-21.
- GARCÍA-BARÓ, M., “Descartes y el descubrimiento filosófico de la vida” en: *Pensamiento* 211 (1999) 71-89.
- GARRIDO SANZ, A., “Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich”: *Estudios Agustonianos* 12 (1977) 541-569.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., “El ‘teísmo moral’ en la tercera Crítica kantiana”: *Miscelánea Comillas* 49 (1991) 3-22.
—, “Religión y ética”: *Isegoría* 15 (1997) 227-269.
—, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”: *Isegoría* 30 (2004) 41-54.
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L., “¿La autonomía, fundamento de la dignidad humana?”: *Cuadernos de Bioética* 2 (2008) 237-253.
- GRACIA, D., “Bioética dos confíns da vida”: *Encrucillada* 150 (2006) 8-27.
- GÜNTHER TÜRK, H., “Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma”: *Selecciones de Teología* 24 (1985) 138-143.
- HERVIEU-LEGER, D., “Sécularisation et Modernité Religieuse”: *Esprit* 106 (1985) 50-62.
- HILPERT, H., “Recepción teológica de la idea de autonomía”: *Concilium* 192 (1984) 179-189.
- IBARZABAL, X., “Bioética: tomando decisiones para el final de la vida. Pensando en el principio de autonomía”: *Revista Multidisciplinar de Gerontología* 14 (2004) 158-169.
- KAULBACH, F., “El primado de la categoría de la sustancia en el programa de la ‘lógica trascendental’ de Kant”: *Anuario Filosófico* 15 (1982) 163-176.
- KNAUER, P., “Conceptos fundamentales de la Encíclica ‘Veritatis splendor’”: *Razón y Fe* 229 (1994) 47-63.
—, “La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet”: *Nouvelle Revue Theologique* 87 (1965) 356-376.
- LÓPEZ DE LA OSA, J. R., “Libertad y autonomía moral. Contexto y texto en la ‘Veritatis splendor’”: *Moralia* 17 (1994) 31-50.
- MACKEN, J., “‘Autonomy’ in Catholic Theology”: *Milltown Studies* 18 (1986) 31-45.
- MANZANA, J., “‘Cogito ergo Deus est’. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios”: *Scriptorium Victorienne* 28 (1981) 142-167.
- MARDONES, J. M^a., “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”: *Política y Sociedad* 22 (1996) 123-135.
- MARTÍN VELASCO, J., “Religión y moral” en: *CFET*, 185-203.
—, “Religión y moral”: *Isegoría* 10 (1994) 43-64.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., “La Declaración sobre la libertad religiosa. La importancia excepcional de un documento menor”: *Sal Terrae* 92 (2004) 511-523.
—, “La religión en la democracia liberal: debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger”: *Estudios Eclesiásticos* 337 (2011) 291-327.
—, “Secularización como reclusión de la religión en la vida privada”: *Sal Terrae* 91 (2003) 121-136.
- MAY, W. E., “Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica ‘Veritatis Splendor’”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 199-219.
- MCCORMICK, R. A., “Bioethics: a Moral Vacuum”: *America* 15 (1999) 8-12.
—, “Some early reactions to *Veritatis Splendor*”: *Theological Studies* 55 (1994) 481-506.
—, “Theology and Biomedical Ethics”: *Logos* 3 (1982) 25-45.
- MIETH, D., “¿Autonomía de la ética y neutralidad del evangelio?”: *Concilium* 175 (1982) 197-210.

- , “Autonomía o liberación: ¿Dos modelos de ética cristiana?”: *Concilium* 192 (1984) 297-309.
- MOLINA, E., “La encíclica ‘Veritatis Spendor’ y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 123-154.
- MORENO, M., “Moral autónoma y ética de la fe: conclusiones a propósito de un debate”: *Proyección* 36 (1989) 199-214.
- MURRAY, TH. H., “Communities Need Moral than Autonomy”: *Hastings Center Report* 24 (1994) 32-33.
- PINCKAERS, S. TH., “Existe-t-il une morale chrétienne?”: *Sources* 2 (1975) 11-23 y 49-59.
- PÖLTNER, G., “El concepto de ‘conformidad a fines’ en la Crítica del juicio estético”: *Anuario Filosófico* 23 (1990) 99-112.
- RÁBADE ROMEO, S., “Razón y sistema en la Dialéctica trascendental”: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2 (1981) 137-148.
- RHONHEIMER, M., “Natural Law as a ‘Work of Reason’: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy”: *American Journal of Jurisprudence* 55 (2010) 41-77.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., “‘Veritatis Splendor’ un anno dopo. Appunti per un bilancio”: *Acta Philosophica* 4 (1995) 223-260.
- , “‘Veritatis Splendor’ un anno dopo. Appunti per un bilancio II”: *Acta Philosophica* 5 (1996) 47-75.
- ROSSI, PH., “El concepto kantiano de autonomía”: *Concilium* 192 (1984) 169-178.
- ROVIRA, R., “Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental”: *Anales del Seminario de Metafísica* XX (1985) 113-140.
- SARMIENTO, A., “Elección fundamental y comportamientos concretos”: *Scripta Theologica* 26 (1994) 179-197.
- SARTRE, J. P., “La libertad cartesiana”: *Revista de Filosofía* 4 (2006) 151-163.
- SAUQUILLO, J., “Revolución y secularización”: *Isegoría* 39 (2008) 13-18.
- SHINER, L., “The concept of Secularization in Empirical Research”: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220.
- THEOBALD, CH., “‘El Señor que da la vida’. Punto de partida de una teología de la ‘vida’”: *Concilium* 284 (2000) 77-95.
- TORRALBA, F., “Los límites del principio de autonomía. Consideraciones filosóficas y bioéticas”: *Labor Hospitalaria* 251 (1999) 19-31.
- TORRES QUEIRUGA, J., “Moral e relixión: da moral relixiosa á visión relixiosa da moral”: *Encrucillada* 136 (2004) 5-23.
- TRIGO, T., “Lo específico de la moral cristiana. Análisis y valoración de la tesis de Josef Fuchs”: *Scripta Theologica* 35 (2003) 113-148.
- VIDAL, M., “¿Existen verdades morales cristianas reveladas? Afirmaciones desde la reflexión ético-teológica”: *Iglesia Viva* 233 (2008) 95-102.
- , “¿Inviolabilidad de la vida humana? Ambigüedades de un valor ético en la historia de la Moral”: *Moralia* 1 (1979) 5-20.
- , “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación”: *Concilium* 192 (1984) 285-295.
- WEIZSÄCKER, V. VON, “Eutanasia y experimentación humana”: *Archivos de Psiquiatría* 70 (2007) 237-266.

Documentos del Magisterio de la Iglesia

- BENEDICTO XVI, Encíclica “*Caritas in veritate*” sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 de junio de 2009.

CTI, *En busca de una ética universal. Nueva perspectiva sobre la ley natural*, 6 de diciembre de 2008 (hecho público en 2009).

CVI, *Constitución dogmática “Dei filius” sobre la fe católica*, 24 de abril de 1970.

CVII, *Constitución dogmática “Dei verbum” sobre la divina revelación*, 18 de noviembre de 1965.

—, *Constitución pastoral “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965.

—, *Declaración “Dignitatis humanae” sobre la libertad religiosa*, 7 de diciembre de 1965.

—, *Decreto “Apostolicam actuositatem” sobre el apostolado de los laicos*, 15 de noviembre de 1965.

—, *Decreto “Optatam totius” sobre la formación sacerdotal*, 28 de octubre de 1965.

GREGORIO XVI, *Encíclica “Mirari vos” sobre los errores modernos*, 15 de agosto de 1932.

JUAN PABLO II, *Carta apostólica “Salvifici Doloris” sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, 11 de febrero de 1984.

—, *Encíclica “Evangelium vitae” sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, 25 de marzo de 1995.

—, *Encíclica “Veritatis splendor” sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia*, 6 de agosto de 1993.

JUAN XXIII, *Encíclica “Pacem in terris” sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, 11 de abril de 1963.

LEÓN XIII, *Encíclica “Inmortale Dei” sobre la constitución cristiana del Estado*, 11 de noviembre de 1885.

—, *Encíclica “Libertas praestantissimum” sobre la libertad y el liberalismo*, 20 de junio de 1888.

—, *Encíclica “Rerum novarum” sobre la situación de los obreros*, 15 de mayo de 1891.

PABLO VI, *Encíclica “Humanae vitae” sobre la regulación de la natalidad*, 25 de julio de 1968.

PCB, *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 11 de mayo de 2008.

Pío IX, *Encíclica “Quanta cura” sobre los principales errores de la época*, 8 de diciembre de 1964.

—, *Syllabus sobre los principales errores de nuestro siglo*, 8 de diciembre de 1964.

Pío X – SANTO OFICIO, *Decreto “Lamentabili” sobre los errores del modernismo*, 3 de julio de 1907.

—, *Encíclica “Pascendi” sobre las doctrinas de los modernistas*, 8 de septiembre de 1907.

—, *Motu proprio “Sacrorum antistitum” (Juramento anti-modernista)*, 1 de septiembre de 1910.

Índice

	<i>Págs.</i>
Sumario	7
Agradecimientos	13
Siglas y abreviaturas	15
Obras colectivas	15
Documentos del Magisterio de la Iglesia.....	16
Otras siglas y abreviaturas.....	18
Prólogo (por Julio L. Martínez, SJ)	19
Introducción	23
1. Observación preliminar	23
2. La autonomía moral y las condiciones de la existencia	24
3. La intención básica de la presente obra.....	28
4. El plan de la obra.....	29
5. La comprensión de la autonomía moral.....	31
5.1. Importancia de la autonomía en la moral	31
5.2. La complejidad del concepto de autonomía.....	35
5.3. El significado de la autonomía en la presente obra	37
6. Última anotación preliminar	40
1. Autonomía moral, secularización e inmanencia	
1. Introducción	43
2. El giro antropológico: consideraciones generales.....	45

Págs.

Págs.

A. SECULARIZACIÓN Y AUTONOMÍA

1. Perspectiva general en torno a la secularización	47
2. La secularización y sus derivaciones radicales	54
2.1. La desconfianza de Romano Guardini	55
2.2. La interpretación de Friedrich Gogarten.....	58
3. El problema de las teorías de la secularización.....	62
4. La Teología en el contexto de la secularización.....	69

B. INMANENCIA, SUBJETIVIDAD Y AUTONOMÍA

1. Secularización e inmanencia: anotaciones generales	71
2. Principio de inmanencia y nuevo carácter onto-teológico.....	75
3. Descartes y Kant: la obertura de la comprensión moderna de la autonomía	76
3.1. Aproximación a la obra de Descartes.....	77
3.1.1. La búsqueda cartesiana de la verdad	79
3.1.2. La subjetividad: punto de partida de la autonomía moral	83
3.1.3. La subjetividad humana (el yo) el problema de Dios	86
3.1.4. Dios, la creación y el error	93
3.1.5. Libertad, verdad y <i>morale par provision</i>	97
3.1.6. Conclusión: la subjetividad como punto de partida de la autonomía	102
3.2. Aproximación a la obra de Kant	105
3.2.1. Los logros de la <i>Crítica de la razón pura</i>	107
3.2.2. De la buena voluntad, los imperativos y la autonomía.	115
3.2.3. De la ley moral a los postulados de la razón práctica	123
3.2.4. El Teísmo moral y la teleología: el fundamento último de la autonomía	128
3.2.5. Conclusión: la autonomía moral desde una visión global del pensamiento kantiano	140

4. Algunas derivaciones de la filosofía moderna en la comprensión de la autonomía moral.....	147
4.1. La aproximación de Hegel: crítica a Kant y su solución.	148
4.2. La nueva religión del sujeto en L. Feuerbach.....	155
4.3. El ateísmo de Friedrich Nietzsche.....	164
5. Conclusión: secularización, inmanencia y autonomía moral ...	170
2. Autonomía moral y Teonomía. Los problemas de la autonomía en la Teología moral.....	177
1. Introducción	177
2. El frente abierto por el Concilio Vaticano II	179
2.1. Reticencias previas hacia la libertad y la autonomía.....	179
2.2. La autonomía moral en el CVII: GS 36	182
2.3. El frente abierto por el CVII en torno la autonomía	187
3. La autonomía moral en la obra de Josef Fuchs	189
3.1. La Teología moral conciliar según Fuchs: <i>theologiae morale perficiendae</i> (OT 16).....	189
3.2. <i>La intencionalidad cristiana</i> de la moral <i>humana</i>	193
3.2.1. Lo trascendental y lo categorial de la moral.....	194
3.2.2. Lo humano y lo cristiano.....	197
3.3. La ley natural y la recta razón	199
3.4. Libertad fundamental y libertad de elección.....	201
3.5. Conclusión: la autonomía moral en Josef Fuchs	205
4. La autonomía moral en la obra de Alfons Auer.....	208
4.1. La tesis ética: el sí a la realidad	209
4.2. La tesis teológica: el contexto cristiano.....	211
4.3. Conclusiones: la autonomía moral en contexto cristiano	214
5. La aportación de Böckle a la autonomía moral.....	215
5.1. Fe en la creación y autonomía teónoma	216
5.2. El <i>ethos</i> cristiano y la realización de la libertad.....	219
6. Matices posteriores a la moral autónoma.....	221
6.1. La autonomía en Marciano Vidal.....	222

	<i>Págs.</i>		<i>Págs.</i>
6.1.1. La aportación de la autonomía teónoma.....	222	8.2.5. La autonomía como <i>participación</i>	275
6.1.2. La aportación de la ética de la liberación.....	225	8.2.6. Conclusión: la autonomía moral en Rhonheimer .	277
6.2. La autonomía en Dietmar Mieth	227	8.3. La aportación de Livio Melina	278
6.2.1. Autonomía y teonomía: moral autónoma y éticas de la fe	227	8.3.1. El punto de partida.....	278
6.2.2. Lo específico cristiano y la autonomía	229	8.3.2. La crítica de Melina a la separación de niveles	279
6.2.3. Autonomía y liberación	230	8.3.3. La bondad de la persona y la rectitud de los actos	282
7. Conclusiones a la moral autónoma: autonomía y libertad de elección	232	8.3.4. La elección fundamental y los actos concretos.....	283
8. Las reacciones a la moral autónoma desde la ética de la fe	236	8.3.5. La cuestión teológica de fondo: verdad moral y verdad de salvación	284
8.1. La intervención de la Comisión Teológica Internacional en 1974: <i>La moral cristiana y sus normas</i>	238	8.3.6. Autonomía moral y cristocentrismo de las virtudes	286
8.1.1. Una preocupación de Pablo VI: fe, moral y plura- lismo	238	8.4. Los matices introducidos por Servais Ph. Pinckaers.....	287
8.1.2. La primera reacción de la CTI: el pluralismo moral y el comentario de Ph. Delhayé	239	8.4.1. El problema de la especificidad de la moral en Pinckaers y su crítica a Josef Fuchs.....	289
8.1.3. El documento de 1974: <i>La moral cristiana y sus normas</i> o <i>Los principios de la moral cristiana</i>	244	8.4.2. La aportación de la Escritura a la moral	291
8.1.3.1. <i>Las Nueve Tesis</i> de H. U. von Balthasar ...	245	8.4.2.1. El método de los conjuntos	291
8.1.3.2. <i>Las Cuatro tesis</i> de H. Schürmann	253	8.4.2.2. El Sermón de la Montaña (Mt 5-7).....	293
8.1.4. Un añadido: la aportación de Joseph Ratzinger	256	8.4.3. Conclusión: la autonomía moral en Pinckaers.....	294
8.1.5. Anotaciones conclusivas a la autonomía moral en los textos de la CTI	261	8.5. Conclusiones a las éticas de la fe.....	296
8.2. La aportación de Martin Rhonheimer a la autonomía moral	262	9. La autonomía moral en la encíclica <i>Veritatis Splendor</i>	299
8.2.1. La crítica al concepto de autonomía de Auer: razón práctica y deber	263	9.1. Notas preliminares: la Teología moral.....	300
8.2.2. El concepto de autonomía según Rhonheimer	266	9.1.1. El deber y la verdad	300
8.2.3. La crítica al concepto de autonomía de la “moral autónoma”.....	271	9.1.2. Entre los mandamientos y las bienaventuranzas: bondad y vida eterna.....	302
8.2.4. El antropomorfismo de la “autonomía teónoma” según Rhonheimer.....	272	9.2. La Teología moral según VS y las nuevas concepciones de la libertad	304
		9.3. “En manos de su propio albedrío” (Eclo 15, 14): la verda- dera libertad y sus errores.....	306
		9.4. La “justa autonomía” del ser humano y la ley.....	307
		9.5. Autonomía moral y conciencia: “el espacio santo donde Dios habla al hombre”.....	310
		9.6. El problema de la elección fundamental y los actos concretos	314

	<i>Págs.</i>
9.7. La importancia de los actos humanos: el <i>intrinsicce malum</i>	317
9.8. “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 32)	320
9.9. Conclusión general a VS	321
10. Visión general del debate sobre la autonomía moral	325
3. La autonomía moral del cristiano y el ser de la Teología moral	
moral	329
1. Introducción	329
2. La posición del Magisterio Católico ante la problemática del argumento de la autonomía en la toma de decisiones	330
2.1. El principio general: Dios como señor de la vida y la muerte	330
3. La crítica del Magisterio al argumento de la autonomía	332
4. El argumento de la autonomía moral y la relación con Dios	339
5. La autonomía moral cristiana y la Teología moral	342
5.1. La autonomía moral: su definición	342
5.2. Las aportaciones de Descartes y Kant	344
6. Los presupuestos teológicos de la autonomía moral	350
6.1. Creación, Jesucristo y la autonomía moral	350
6.2. Naturaleza y gracia en la problemática de la autonomía	353
6.3. Creación, revelación y autonomía	358
6.4. La solución de Walter Kasper: “sólo la teonomía puede fundamentar y consumir la autonomía”	362
6.5. Autonomía moral y soberanía de Dios	365
6.6. La trascendencia inmanente: la aportación de Carlo Caffarra	368
6.7. La autonomía y el destino humano a la santidad	370
7. La autonomía moral como <i>teonomía</i> : la aportación de Paul Tillich	374
8. La relación entre fe y moral desde la óptica de la autonomía	382
9. Autonomía moral, elección, actos y normas	387
9.1. Autonomía, acción y elección	387

	<i>Págs.</i>
9.2. Autonomía moral y normas concretas	391
9.3. Autonomía moral cristiana: Jesucristo	393
10. Conclusión general: autonomía moral y santidad	396
Conclusión. El ser y la identidad de la Teología moral	401
1. Teología moral y existencia humana	401
2. La autonomía moral y la identidad cristiana	406
3. Conclusión final	413
Bibliografía	415
Obras de autor	415
Capítulos en obras colectivas y recopilatorias	431
Artículos de revistas	439
Documentos del Magisterio de la Iglesia	445