

MORAL CRISTIANA Y DESARROLLO HUMANO*

Sobre la existencia de una moral de lo humano
específicamente cristiana

Martin Rhonheimer

I

Para tratar el tema que se me ha propuesto sobre la relación entre moral cristiana y desarrollo humano, intentaré fundamentar en forma esquemática la tesis de que hay un *ethos mundano específicamente cristiano*. Esta tesis significa concretamente que hay una respuesta específicamente cristiana a la pregunta sobre la verdadera humanidad del hombre y, consiguientemente, a la pregunta sobre las normas y criterios morales de un desarrollo plenamente humano tanto en el aspecto individual como en el aspecto social. La tesis implica, pues, la necesidad de distinguir, en cuanto al *contenido*, entre la afirmación sobre lo *humano* hecha en el contexto de la moral cristiana y una moral no cristiana, es decir, una moral puramente «humanista» que no se basa en la fe cristiana; implica, pues, la existencia de un *humanismo* específicamente *cristiano*.

Esta tesis contrasta con una concepción defendida en los últimos años por algunos teólogos morales católicos en diversas variantes, según la cual la moral cristiana *en general* y, por tanto, también la aportación del cristiano a la construcción de este mundo, *no* difiere, en el contenido, del *ethos* de un humanismo increyente; la diferencia se encontraría sólo en el ámbito de una intencionalidad religioso-transcendental que no es objeto

explícito del humanismo¹ Otros hablan de la diferencia entre *ethos mundano* y *ethos de salvación*; sólo el primero incluiría las normas concretas de acción, que serían «autónomas» frente a la fe. Según esos teólogos, la «moral autónoma» del cristiano difiere de la moral del no cristiano², tan sólo en el plano del *ethos* de salvación y de la comprensión ética «plena» que ofrece acerca de verdades accesibles en principio a todos. Desde la perspectiva de una «ética según la historia de la salvación» se afirma que los cristianos y los no cristianos no difieren en modo alguno en la fundamentación de las normas éticas, pero añadiendo que los no creyentes no pueden comprender el sentido moral más profundo de su obrar humano³. La tesis puede adoptar esta formulación: lo específicamente cristiano se encuentra sólo en el «estilo vital», en el modo de realizar la tarea moral, pero no en la tarea misma. La moral cristiana no sería en su materialidad otra cosa que una moral puramente humana. Lo humano sería también el punto de partida de toda reflexión teológica, y tanto la fe como el seguimiento de Cristo aspirarían a que el hombre sea hombre en el pleno sentido del término⁴. Todas estas posiciones coinciden en su fundamento: la moral cristiana, en cuanto a su *contenido*, no es sino la moral humana, la moral que *todo* hombre –sea o no

1. Cf. p. ej., J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, en «Stimmen der Zeit», 2 (1970), pp. 99-112; ID., *Autonome Moral und Glaubensethik*, en D. MIETH - F. COMPAGNONI, *Ethik im Kontext des Glaubens*, Friburgo (Suiza) 1978, pp. 46-74.

2. En este sentido se pronuncia A. AUER, *Autonome Moral und christlichem Glaube*, 2. ed., Düsseldorf 1984.

3. H. ROTTER, *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz-Viena-Colonia 1977, p. 145.

4. R. A. MCCORMICQ, *Does Faith add to Ethical Perception?*, en CH. E. CURRAN - R. A. MCCORMICQ, *Readings in Moral Theology n. 2*, Nueva York 1980, p. 168.

cristiano– puede y debe defender, excluida siempre la moral inhumana.

Sólo indirectamente me referiré aquí a la tesis mucho más amplia, según la cual la moral cristiana se puede reducir a una moral de lo humano. En este sentido, mi exposición será una aportación parcial e incompleta al tema de «lo propio de la moral cristiana». Como he dicho al principio, me voy a limitar aquí a mostrar que la moral cristiana, *en tanto que tiene por objeto lo humano*, difiere necesariamente, por el contenido, de una moral «humanista» que no se base en la fe cristiana, y que hay, por tanto, *una moral de lo «humano» específicamente cristiana, o un «humanismo específicamente cristiano»*.

II

Hay que señalar, ante todo, que las posiciones mencionadas poseen un núcleo de verdad y una aspiración legítima: la fe cristiana y la moral cristiana persiguen como finalidad que el hombre sea hombre en el sentido pleno del término. Así lo expresa la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 41): «El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace más hombre»; y (n. 11): «La fe lo ilumina todo con una nueva luz, descubre el designio divino sobre la vocación integral del hombre y por ello orienta al espíritu hacia soluciones realmente humanas».

Es frecuente aducir tales frases y otras similares de *Gaudium et spes* como confirmación de las posiciones mencionadas. Pero se olvida un aspecto esencial y se comete una incongruencia lógica. El olvido afecta a ciertas afirmaciones del Concilio Vaticano II

como ésta; «La misión de la Iglesia es una misión religiosa y justamente por ello una misión humana en su sentido más pleno» (GS n. 11). Esto implica que la tarea humana del creyente *presupone* la afirmación religiosa y está constituida parcial, pero esencialmente, por dicha afirmación. La humanidad del *ethos* cristiano necesita de la mediación de la fe, en un sentido que habrá que precisar. Los defensores de la reducción de los contenidos de la moral cristiana a una moral de lo meramente humano tendrían que contar con formulaciones como ésta: «La misión de la Iglesia es una misión humana y justamente por ello una misión religiosa en su sentido más pleno». Pero la constitución *Gaudium et spes* no contiene tales formulaciones.

La incongruencia lógica consiste en desatender la diferencia de estas dos proposiciones: (1) «Sólo el cristiano es hombre en el sentido pleno del término». Esta es la quintaesencia de *Gaudium et spes*. La otra proposición (2) es: «Es cristiano aquel que es hombre en el sentido pleno del término». Esta proposición es una *interpretación* del texto del documento pastoral hecha por los defensores de las posiciones mencionadas. La primera proposición –correcta– viene a decir: lo específicamente cristiano es la *condición* de la humanidad plena. Con ello no *reduce* en modo alguno lo cristiano a lo humano, sino que integra lo humano en el contexto de lo cristiano. La segunda proposición, en cambio, es de índole «metodológica»: la idea es que la comprensión de los contenidos de la moral cristiana tiene su *punto de partida* en la reflexión sobre lo «humano». Esa proposición *define lo cristiano desde lo humano, el ser cristiano desde el ser hombre, y reduce* de ese modo –en el aspecto *material, de contenido*– lo cristiano a lo humano y eleva al mismo tiempo lo específicamente humano a la condición de fundamento cognitivo para lo materialmente cristiano.

Esta posición implica en su estructura un esquema tradicional, pero que es inadmisibles, a mi juicio. El esquema puede exponerse muy sumariamente en estos términos: En primer lugar, la «norma» que fundamenta una moral es un «dato» que *va implícito* en el conocimiento moral práctico, es decir, existe como «obligación real» independientemente de los actos de «mi» razón práctica. En segundo lugar, y como *consecuencia* de lo anterior, una moral se puede identificar suficientemente *en sus contenidos* mediante la estructura de determinadas normas: pero esta estructura se establece *con independencia* y prescindiendo del modo de conocimiento moral que da *validez* a tales normas para el sujeto. Más concretamente: lo que es «bueno» y «debe hacerse» *deriva* de una realidad que se presenta objetivamente a la razón humana y que, como realidad que plantea determinadas exigencias, posee carácter normativo. Esta realidad es el hombre o «la humanidad del hombre» o la «naturaleza humana», y también la realidad de las cosas y las estructuras del mundo, de la sociedad, etc. donde vive el hombre (para la estructura de este esquema mental resulta indiferente o es algo «inmanente al sistema» la cuestión de si la noción tradicional de «naturaleza humana» en cuanto «norma» queda completada o incluso reemplazada por la idea de la historicidad de toda realidad normativa y por su condicionamiento social). El conocimiento práctico –según este esquema– consiste en el conocimiento de las exigencias de esta realidad⁵. La argumentación puede continuar: El hombre o la «naturaleza humana», al igual que el mundo y la sociedad donde el hombre vive y, por tanto, las tareas humanas,

5. Cf. las formulaciones de J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, cit., p. 105, y de A. AUER, *o.cit.*, p. 160, según las cuales el «ethos mundano» es un «ethos de la objetividad» «que articula los conocimientos de la realidad desde el aspecto de su obligatoriedad».

son los mismos en todos los casos, es decir, en el caso del cristiano y del no cristiano. Por consiguiente –se puede concluir así– la misma normatividad moral respecto a lo «humano» vale para ambos. Y de ahí cabe concluir aún que no puede haber una moral de lo humano específicamente cristiana *en cuanto al contenido* o que los cristianos no tienen nada específico que aprender o enseñar en virtud de su fe y en lo que atañe a los contenidos a la hora de realizar la tarea de construcción y desarrollo de un mundo humano. Lo razonable sería, más bien, buscar los contenidos, las normas y los criterios para lo humano allí donde todos, también el no creyente, puede encontrarlos; sobre todo, en las ciencias humanas y las ciencias sociales.

La evidencia de esta tesis se basa, obviamente, en el núcleo de verdad que hay en ella. Este núcleo dice que la normatividad o la finalidad moral es la misma para todos los hombres. Tanto para el cristiano como para el no creyente valen las mismas normas de perfección humana, porque ambos poseen la *misma* naturaleza humana y viven en el *mismo* mundo y la misma sociedad. Lo «humano» no puede ser diferente para el cristiano y el no cristiano⁶. La tesis se basa, pues, en la verdad tradicional de que la «ley natural», el «derecho natural» y, en general, los valores éticos del ser humano son iguales para todos los hombres y en el hecho de la autonomía –condicionada por la creación– de las realidades terrenas y de las formas de conocimiento científico que los toman por objeto.

Sin embargo, el error de la tesis reside en el supuesto implícito de que estas exigencias de lo humano son accesibles de igual modo al cristiano y al no creyente, es decir, en el falso

6. Y sobre la base de la voluntad salvífica universal de Dios hay que reiterar que la vocación es idéntica para todos los hombres.

supuesto de que la existencia de un elemento humano idéntico para todos los hombres puede dar lugar a la existencia o posibilidad de un conocimiento de ese elemento que sea idéntico para todos los hombres, es decir, una moral de lo humano idéntica para todos los hombres⁷. Este error deriva de otro supuesto falso sobre el conocimiento y, en última instancia, sobre la naturaleza de la normatividad moral en general y de la «ley natural» en particular, como también del olvido de la situación del sujeto moral práctico a la luz de la historia de la salvación, situación que no es posible conocer desde la dimensión empírica del hombre.

Limitémonos aquí al primer supuesto falso: Este supuesto descansa en un reajuste de la interpretación «neoescolástica» según la cual la ley natural no es sino el conjunto de normas dado en la realidad de la naturaleza humana, normas que el sujeto moral puede en cierto modo inferir y luego *realizar* «objetivamente» al conocer esta naturaleza– o al conocer las estructuras históricamente determinadas de la sociedad y de su «realidad objetiva» correspondiente⁸. Según este supuesto, cabe prescindir del modo de esta realización y de las intencionalidades que la orientan a la hora de definir ese *ethos*; tal modo y tales intencionalidades pueden ser incluso *adicionalmente* cristianas.

7. Cf. p. ej. este razonamiento en MCCORMIK, *o. cit.*, p. 168: «Since there is only one destiny possible to all men, there is existentially only one *essential* morality common to all men, Christians and non-Christians alike». De ahí concluye al autor directamente la posibilidad, incluso la existencia fáctica de un conocimiento de esta «essential morality» idéntico para todos.

8. Este reajuste de la «ética ontológica» tradicional es especialmente clara en A Auer, *o. cit.*, donde la cuestión de la moral se reduce a la cuestión de las soluciones objetivas (*ethos* de la objetividad); cf. mi crítica en M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Viena 1987, pp. 149 ss.

Como queda dicho, el «conocimiento moral» y los «contenidos de la moral» se definen aquí partiendo de una realidad «normativa». Pero esto supone una idea errónea del adagio tradicional *operari sequitur esse*. De ahí deriva la solución supuestamente plausible de que puede haber concepciones de la normatividad moral que son idénticas en el contenido, pero poseen estructuras intencionales, es decir, cognitivo-prácticas, específicamente diferentes.

III

Esta solución es insatisfactoria porque no se puede responder a la pregunta por la constitución de normas morales prescindiendo de esa intencionalidad específica de la razón práctica que puede conocer dichas normas. Las intencionalidades prácticas específicamente diversas dan lugar a normas diversas *en el contenido*. Pero esto *presupone* la necesidad de plantear y contestar de modo totalmente distinto la pregunta sobre el conocimiento normativo-moral en general y, por tanto, también sobre el conocimiento de la denominada ley natural en particular. Presupone, en especial, el conocimiento de que el fenómeno de la moral sólo aparece en el acto de la razón práctica y presupone, en consecuencia, actos de «mi» razón práctica. Esto significa que una moral se constituye, incluso en el aspecto material, no sólo por los «hechos normativos», sino mediante *actos de la razón práctica* de un sujeto moral concreto *implicado prácticamente* en el proceso de constitución de la «normatividad» misma. Si partimos, como es preciso, del supuesto de que sólo son válidas aquellas normas morales que podemos conocer de algún modo –también la fe basada en la revelación o en la enseñanza autorizada debe

considerarse como factor prácticamente relevante en la constitución de sujetos de acción concretos–, si partimos, pues, del supuesto de que los contenidos moral o normativamente relevantes son, en el plano *originario* y *fundamental*, objetivos de la razón práctica de sujetos concretos y no pueden inferirse simplemente de conocimientos (metafísicos, de las ciencias humanas y sociales) de la razón teórica «pura», entonces tenemos que decir que sólo las posibilidades de orientación de la razón práctica que posea el sujeto de acción permiten extraer conclusiones sobre los contenidos fácticamente *posibles* de una moral, determinada. De ahí se sigue, en primer lugar, que la diversa estructura de la razón práctica permite inferir la diversidad de las normas éticas válidas para el sujeto moral. Y se sigue, en segundo lugar –una vez supuesto que las posibilidades de orientación de la razón práctica del cristiano difieren de las posibilidades del no cristiano– que para el sujeto moral cristiano, creyente, rigen en lo concerniente a lo humano otras normas éticas que para el no creyente, por razón de la diversidad de su conocimiento moral. En los últimos años se ha intentado reiteradamente *disociar* la cuestión de los contenidos moralmente vinculantes de la cuestión de la estructura del *conocimiento* de estos contenidos. Pero tal disociación parece ser un error metodológico, porque los contenidos moralmente vinculantes sólo pueden aparecer en el acto de conocimiento moral, es decir, en actos de la razón práctica⁹.

De ahí que la pregunta que se plantea sea: ¿hay para la razón práctica contenidos de fe relevantes que formulan enunciados *específicamente cristianos* para el hombre como tal? ¿Hay

9. Sobre el intento de J. FUCHS, *Autonome Moral und Glaubensethik*, *cit.*, de incluir el aspecto gnoseológico, cf. mis notas en *o.cit.*, p. 54, nota 33.

una «verdad sobre el hombre» y su humanidad cuyo conocimiento sea accesible al creyente, que presuponga, por tanto, un determinado conocimiento específicamente práctico y determinado por la fe y que transmita de ese modo a la razón práctica nuevas y específicas posibilidades de orientación, unas posibilidades que puedan influir en la formulación de los contenidos de una moral?

La pregunta puede tener una contestación afirmativa si consideramos –como se ha expuesto en otro lugar¹⁰– que el conocimiento del bien humano o de las «exigencias de lo humano» no puede realizarse originariamente como conocimiento metafísico-especulativo de la «naturaleza humana» o como otra forma de conocimiento «científico» (de las ciencias «humanas» o «sociales»), sino como conocimiento *práctico*. Gracias al conocimiento práctico «inserto» en la estructura de las aspiraciones humanas, el sujeto concreto detecta en actos naturales y espontáneos de su razón –por tanto, a nivel intelectual– los bienes humanos correspondientes a tendencias o aspiraciones naturales como *bona prosequenda*, y lo opuesto a ellos como *mala vitanda*. La razón práctica del sujeto moral en sus actos establece –mediante una *ordinatio rationis*– un orden inteligible del bien en sus actos. A esta *ordinatio* de la razón práctica que guía la acción en sentido normativo llamamos *lex naturalis*. Esta ley *lex naturalis* no subyace en la razón práctica o en el conocimiento práctico, sino que *brota* de los actos fundamentales de la razón

10. Cf. *Natur als Grundlage der Moral*, cit., sobre todo Parte I. Cf. también W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2, ed., Hamburgo 1980; J. M. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983; G. GRIZEZ, *The First Principle of Practical Reason*, en A. KENNY (ed.), *Aquinas, A Collection of Critical Essays*, Londres 1969, pp. 340-382; J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Paris 1951.

práctica. Así se constituye la normatividad en el proceso del conocimiento práctico del sujeto de acción. El hombre como sujeto moral conoce, pues, lo que podemos llamar las «exigencias de lo humano» mediante su propia razón práctica.

La razón práctica provoca así, fundamentalmente, la apertura del sujeto a la verdad de su propio ser, que él conoce como un ser recibido. El hombre sabe también por el conocimiento práctico cómo se forman las relaciones interhumanas a todos los niveles, desde la relación con el otro sexo, pasando por la tarea de la educación, hasta la convivencia social como tarea y responsabilidad.

IV

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no basta para el conocimiento moral la comprensión fundamental, por natural y espontánea, del bien humano, sino que se precisan *experiencias y juicios sobre las posibilidades de realización de estos bienes*. Pero el sujeto se encuentra con otras experiencias que están en conflicto con el conocimiento natural del bien humano y de su inteligibilidad. La situación del hombre está marcada, sobre todo, por dos experiencias básicas que chocan con la inteligibilidad fundamental de las «exigencias de lo humano». Tanto en el plano de la sensibilidad como en el de la voluntad, el hombre encuentra un principio de escisión que le inclina a hacer el mal o a no seguir la voz de su conciencia. Además el sujeto de acción se encuentra con el hecho de la muerte. Ambas experiencias son en cierto modo experiencias de «disfuncionalidad». Tales experiencias son, en cierto modo, ilógicas e infundadas respecto a la constitución básica del hombre y de su razón práctica.

A ello se añade la experiencia de *tener que sufrir* injusticia, dolor, enfermedad, desunión entre los hombres, guerra, impotencia ante el poder del mal, ante la miseria material y espiritual. Todo esto no es ningún misterio, son cosas patentes. Pero es un misterio su origen y su sentido para la interpretación del hombre y del bien humano. En efecto, estas experiencias provocan las siguientes preguntas filosóficas, formuladas ya perfectamente por Kant *de un modo nuevo* como preguntas de la razón práctica: «¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?». Estas preguntas nacen para la razón práctica, en una dimensión que *ella no puede dominar con su orientación natural al bien humano*. El hombre se convierte aquí, de pronto, en un enigma; también el mundo; y nace el problema de la «justificación de Dios» (teodicea) planteado de nuevo, en forma aguda, sobre todo por la Edad Moderna ante la situación del mundo creado por él. Si se «elimina» esta cuestión surge la pregunta por la «justificación del mundo», de la sociedad y, finalmente, del hombre mismo. ¿Cuál es en esta situación la tarea del hombre? ¿En qué consisten sus posibilidades, su «capacidad»? ¿Qué puede esperar? Etc. El hombre que conoce y actúa prácticamente necesita aquí respuestas que no se pueden inferir de la evidencia originaria de las «exigencias de lo humano»; entonces esta evidencia se hace sospechosa, con excesiva facilidad de una ideología que retrasa cualquier desarrollo humano.

Las respuestas correspondientes son de importancia decisiva para la «salvación» de la razón práctica o de la «razón de lo moral» (J. Ratzinger). En efecto, el bien humano como bien práctico sólo puede ejercer su función como fundamento normativo de la acción en el horizonte del conocimiento de la posibilidad básica de consecución y realización de esos bienes. *Ningún «deber ser» permite conocer algo que exceda de las expectativas racionales*

sobre la capacidad humana. Pero el creyente y el increyente difieren sustancialmente a la hora de decidir qué expectativas son «racionales».

Conocemos por la historia una serie de respuestas no cristianas al enigma del hombre y el mundo. Todas ellas son respuestas «humanistas», en el sentido de que pretenden resolver el conflicto vivido en el ser humano y en el ser-en-el-mundo y la contradicción con lo comprendido como lo «bueno humano», de forma que permita devolver a la razón práctica su capacidad orientadora superando las contradicciones. Se trata, pues, siempre de intentos de «salvar» la razón práctica del hombre. En el plano racional caben *posibles* interpretaciones para la pregunta: ¿qué *puede* hacer y qué puede *esperar* el hombre? Ejemplos claros de permanente actualidad son el «humanismo ateo» de Feuerbach o el de Sartre, como también determinadas formas de «teología de la liberación» que sólo son cristianas en su terminología (en este aspecto también Feuerbach e incluso Marx son «teólogos cristianos»). Todas estas interpretaciones implican, en definitiva, una respuesta a la pregunta: «¿qué es el hombre?». Implican, pues, una respuesta específica a la pregunta por la «verdad del hombre». Dado que toda antropología metafísica está constituida por la autorreflexión de la razón práctica¹¹, *ésta implica necesariamente, en su búsqueda de la coherencia, un determinado ideal del hombre*. Y es un hecho que los ideales de los diversos «humanismos» rivalizan y se contradicen, al menos parcialmente, entre sí. No cabe hablar de una «moral de lo humano» aceptada generalmente o susceptible de consenso.

11. Cf. M. RHONHEIMER, *o. cit.*, p. 53 ss.

La misma fragilidad radical de la razón práctica se da a nivel de las decisiones individuales. La omisión de un acto reconocido como injusticia o mal ¿no tiene a menudo para el sujeto de acción consecuencias «desfavorables», por decirlo en términos moderados? ¿No nos parece a menudo que las consecuencias de un acto dirigido *contra* el bien humano son mucho mejores que las consecuencias que se derivan de la omisión de ese acto? La lógica interna de la evidencia inmediata del bien en la razón práctica dice que la realización del bien humano puede generar un bien. La experiencia contraria resulta disfuncional respecto a la lógica de la razón práctica. ¿Qué relación guarda, por ejemplo, el sujeto de acción con el hecho de que determinadas acciones (u omisiones) traigan consigo la consecuencia de la propia muerte? ¿O que la evitación de la injusticia sólo pueda alcanzarse a menudo al precio de *sufrir* la injusticia? El intento, hoy ampliamente difundido, de juzgar el «bien» o lo «recto» exclusivamente desde las consecuencias, es expresión de esta disfuncionalidad y signo de una capitulación demasiado superficial ante ella. Una ética «teleológica» o «consecuencialista» es irrealizable tanto antropológicamente como a nivel de teoría de la decisión, en parte porque desplaza la cuestión decisiva hacia la cuestión sobre la valoración moral de las consecuencias mismas, cuestión insoluble en su lógica¹².

V

Podemos señalar, pues, que la fragilidad de la razón práctica trae consigo la fragilidad de lo humano. El punto

12. Cf. mi crítica a la denominada «ética teleológica» en *Natur als Grundlage der Moral, cit.*, pp. 273-316.

principal es el problema del *conocimiento práctico* de lo humano por parte del sujeto. Aunque sea cierto que este elemento humano posee para todos los hombres el mismo contenido y que este contenido posee en principio una racionalidad independiente de la fe, el contenido, con su racionalidad propia, ¿puede ser objetivable y *accesible* de igual modo al creyente y al increyente? Creo que la respuesta es un «no» inequívoco.

Si es verdad, en efecto, que la estructura del conocimiento del bien como normativa para la acción está marcada por la experiencia de la propia capacidad, de las «expectativas racionales» correspondientes y de la *esperanza* subyacente en la acción humana, el creyente ha de poseer por fuerza un conocimiento de lo humano diferente al del no creyente. La revelación cristiana se caracteriza sin duda por ciertas afirmaciones específicas sobre la capacidad humana y la esperanza humana. Ella da una respuesta *específica, propia*, a los misterios del hombre y el mundo. Las coordenadas de esta respuesta son las revelaciones del pecado original, de la caída, de la culpa heredada, de la redención por Cristo y de la oferta de salvación en Cristo mediante la Iglesia. «Salvación» significa, en lo concerniente a lo humano, liberación de la –evidente– incapacidad humana para poder corresponder plenamente a las exigencias de lo humano y, por tanto, liberación de la incapacidad para vivir de acuerdo con la verdadera dignidad humana. Pero la revelación cristiana nos enseña además que la voluntad de Dios consiste en ordenar e integrar la perfección humana en la perfección –santidad– divina... como Cristo es hombre y Dios, y que no haya, por tanto, una perfección humana *fuera* de aquella perfección que es más que humana, conforme a la voluntad salvífica divina, que *sólo* puede conocerse mediante revelación y *en modo alguno* puede inferirse de la

estructura metafísica del hombre y del mundo¹³. La revelación cristiana nos enseña, además, que para recibir la salvación y, por tanto, para la perfección *humana* es necesaria la conversión personal, la misericordia de Dios y su perdón, como también la gracia auxiliante. Nos enseña algo que en modo alguno es evidente: que el sufrir injusticia, hambre, pobreza, persecución y humillación no se opone a la verdadera realización humana o «felicidad»; que aquellos que poseen un corazón puro y resistente al mal, a pesar de las consecuencias, verán a Dios. La revelación cristiana nos muestra también cosas tan concretas como, por ejemplo, que el perfeccionamiento del matrimonio expuesto a la debilidad humana, es un sacramento de salvación y, por tanto, un medio para superar esa debilidad; no habla, en cambio, como muchos teólogos, de una «gradualidad de la ley» o de una distinción entre «precepto-meta» y «preceptos de realización». Nos enseña que el hombre puede hacer el bien; que la justicia, la fraternidad, la fidelidad, la castidad, etc., son *posibles*. Nos alecciona sobre el origen de las estructuras en el pecado y afirma al mismo tiempo, que este pecado fue superado por Cristo y puede ser superado por cada individuo mediante Cristo. Nos revela el sentido y la dignidad del sufrimiento y nos hace, en fin, la promesa de que la última y definitiva intervención de Dios en la historia renovará y perfeccionará la faz de la tierra. La fe

13. Muchos teólogos subrayan hoy unilateralmente el misterio de la *kenosis* de la persona divina de Cristo en su naturaleza humana y olvidan el misterio de la *assumptio* de la naturaleza humana en la persona divina de Cristo. Por importante y central que sea el misterio de la humanidad de Cristo, nunca hay que olvidar que es esencialmente un camino hacia su divinidad y, por tanto, hacia el Padre divino. El propio Cristo no señala como norma de perfección del hombre su propia humanidad, sino: «Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,48). Por eso hay que rechazar la reducción antropológica de la moral cristiana como no bíblica.

basada en la revelación cristiana *salva* así en cierto modo, lo humano, como salva a la razón práctica, superando su aparente contradicción mediante la integración en la perspectiva de la historia de la salvación y devolviéndole la racionalidad interna y «absoluta». Sin embargo, la fe salva lo humano, en cierto modo, en un plano superior: mediante su integración en la dimensión de la santidad y la lógica de la cruz. Dios quiso desde el principio no sólo la humanidad del hombre, sino su santidad, que ahora es sustancialmente fruto de la cruz. La santidad no puede reducirse a mera humanidad, como lo divino tampoco puede reducirse a lo humano o la cruz de Cristo a una «cruz» meramente humana («sangre, sudor y lágrimas»). La cruz *cristiana* es una necesidad para los «paganos».

En las condiciones de la revelación cristiana, una «salvación» de la razón práctica buscada independientemente de la fe, es decir, desde el hombre, sería inconsistente, ininteligible y en definitiva una negación implícita de la relevancia práctica de puntos como el pecado original, la culpa heredada y la redención. De ahí que cuando afirmamos que «sólo el cristiano es plenamente hombre», esta frase sólo puede tener dos sentidos. Primero: sólo el cristiano puede poseer el conocimiento pleno del hecho de que el hombre puede ser hombre en el sentido total del término; y, por tanto, el bien humano como objeto de la razón práctica en cuanto «ley natural» no es un ideal inalcanzable, sino una norma obligatoria; no un mero precepto-meta, sino un precepto de realización. Segundo, lo específicamente cristiano es la condición para la realización efectiva de este ser humano. De esta exposición, muy somera, se siguen, a mi juicio, las siguientes conclusiones, que expongo a modo de tesis:

1. Las exigencias morales en el ámbito de lo humano, accesibles a todo hombre, exceden en muchos casos la capacidad

moral del hombre en su estado de caída y necesitado de redención. La tensión que se produce a menudo entre el «deber ser» y el poder supone una verdadera amenaza para la racionalidad autónoma del conocimiento humano. Para el creyente cristiano, esa escisión sólo puede encontrar una respuesta plena en la revelación. De no darse ésta, el cristiano elevará la capacidad moral limitada del hombre que no cuenta con la eficacia de la gracia redentora –piénsese en el tema del divorcio– a norma de una «pura moral de lo humano», de un humanismo secular, y abogará por una moral que *queda por debajo de lo verdaderamente humano*¹⁴.

2. Sólo en ausencia de la escisión entre el «deber ser» y el poder a nivel de lo humano se podría afirmar que el cristiano y el «humanista» no creyente estaban en el mismo plano respecto al conocimiento del bien humano. Pero el humanista (increyente) ignora, en primer lugar, por qué ciertas exigencias que sólo pueden realizarse con la ayuda de la gracia forman parte del caudal moralmente normativo de lo humano. En segundo lugar, ese humanista no puede saber que la *posibilidad* de realización de lo humano conforme a la voluntad de Dios está ligada a la gracia de la filiación divina. Ignora, en tercer lugar, que su situación tiene origen en el hecho *histórico* del pecado original. Justamente la perspectiva de la *historia de la salvación* salva,

14. La moral conyugal proclamada por la Iglesia, especialmente en *Gaudium et spes, Humanae vitae y Familiaris Consortio*, es, con sus implicaciones antropológicas y teológicas, el mejor ejemplo de un humanismo específicamente cristiano, esa moral descansa fundamentalmente en la exigencia de Cristo: «al principio no fue así» (Mt 19,8), y por tanto en una verdad revelada que tiene por objeto justamente lo humano en su perspectiva de historia de la salvación. J. FUCHS, *o. cit.*, p. 112 afirma, en cambio, sorprendentemente, que el humanista (no creyente) puede prestar una ayuda al cristiano en estas cuestiones «a causa de su menor apego a la tradición».

al hombre de falsas interpretaciones *metafísico-antropológicas* de sí mismo. Pero si el cristiano quiere, a pesar de esta diferencia, mantener la afirmación de una evidencia del deber moral en el plano de lo humano que es igual para el cristiano y el creyente, sólo resta preguntar quién ha de adaptarse a quién. El hecho es que, partiendo de los principios prácticos de una moral que pretende definir lo cristiano desde el hombre (es decir, desde lo humano *en la medida en que aparece accesible al no creyente*), el cristiano tendrá que adoptar las normas morales reconocidas en cada situación histórica y cultural como norma de lo humano, con lo cual no respeta ni siquiera lo humano¹⁵. La evolución de la teología moral en los dos últimos decenios ofrece ejemplos elocuentes en este sentido.

3. El cristiano creyente no se halla, pues, en el mismo plano que el humanista (increyente) respecto a la capacidad fáctica de conocimiento de los contenidos morales de lo humano. Aunque el cristiano sepa compartir como «uno de tantos» el esfuerzo por los fines nobles de la existencia humana con todos los hombres de buena voluntad, se encuentra al mismo tiempo como «diferente» en el ámbito de un mundo secularizado, no marcado por la fe, y es a menudo un signo de contradicción, ya que anuncia una moral *específicamente cristiana de lo humano*, partiendo de la situación fáctica del hombre en la historia de la salvación. Ahí se funda justamente la credibilidad, la evidencia y el atractivo del mensaje cristiano: no en la demostración de motivaciones nuevas o más elevadas para unas

15. En esta perspectiva aparece la cuestionabilidad de la siguiente afirmación de J FUSCH: «De ahí resulta que los cristianos y no cristianos se enfrentan a las mismas cuestiones morales y que unos y otros tienen que buscar en una reflexión auténticamente humana y con iguales criterios la solución de estas cuestiones...» (*Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, *cit.* p. 106).

exigencias morales cognoscibles y realizables para todos los hombres sino mostrando un camino para salvar la escisión dolorosa, para todo hombre de buena voluntad, entre su conocimiento moral (racional y autónomo) del bien y del deber y su capacidad moral, o para invitar a aquel que ha reducido el conocimiento del deber o la realización del bien o del deber a su propia capacidad, a hacer eso que se llama conversión, y ofrecerle la reconciliación con Dios, su Padre.

4. Esto no significa que las exigencias morales del ser humano puro sólo sean accesibles al creyente o que no posean una racionalidad interna, autónoma, que como tal es independiente de la fe. Significa que, por razón del desfase existente entre el deber y el poder, este conocimiento se oscurece, que sociedades enteras pueden carecer de él, aunque en principio sea posible en virtud de su racionalidad interna. Por eso precisamente la fe apoyada en la revelación es el correctivo prácticamente necesario, la luz para la iluminación de las verdaderas exigencias de lo humano, luz que no se apaga por ninguna «presión» histórica o social.

5. Sólo bajo las condiciones de la fe cristiana se puede mantener y puede ser viable sin contradicción una moral de lo humano correspondiente a la «verdad del hombre». Los contenidos de esta moral no son *en sí específicamente* cristianos, es decir, poseen *como tales* una racionalidad o accesibilidad independiente de fe. Pero la situación real de necesidad de redención del hombre y de su mundo oscurece y cuestiona la evidencia de esa accesibilidad¹⁶. Sólo bajo las condiciones de la fe

16. Exactamente en esta perspectiva de la historia de la salvación es plausible enseñar también aquello que en sí es accesible con independencia de

cristiana se salva la racionalidad propia de la razón práctica y aparece también la evidencia inmediata de esta racionalidad o la «razón de lo moral». *En tanto que* esto sólo es posible bajo las condiciones de la fe cristiana, la moral de lo humano pertenece también, esencial y específicamente, a la moral cristiana. Esto significa que justamente la moral cristiana implica el verdadero humanismo; éste, en la medida en que la revelación cristiana y la economía de la salvación son sus condiciones *facticas*, es un humanismo *específicamente cristiano*. Podemos también formularlo así en comparación con las diversas formas de humanismos no cristianos, el único verdadero humanismo en sentido pleno es el humanismo específicamente cristiano. Y entonces hay que decir de nuevo, contra las posiciones aquí criticadas, que lo humano es válido igualmente para el cristiano y el no cristiano, pero esto no significa que el cristiano y el no cristiano puedan aceptar la misma *moral* de lo humano.

6. También es válida la afirmación inversa: una «moral humanística» del no creyente –sobre todo si la ausencia de fe es una nota constitutiva de tal humanismo¹⁷– no puede ser coherente y detectar al mismo tiempo lo humano real. Si es coherente –como por ejemplo el «humanismo ateo» de Feuerbach o de Sartre– es radicalmente anticristiano. No hay que olvidar que los numerosos humanismos modernos siguen viviendo de la sustancia cristiana inherente a nuestra civilización y han dado origen a ciertos principios morales que tienen su raíz en el cristianismo. Pero hoy vivimos precisamente un proceso de

tal enseñanza (la ley natural), porque el magisterio eclesiástico posee una competencia específica.

17. Como es el caso en esas formas de ateísmo a las que se refiere *Gaudium et spes*, n. 20.

rápida disolución de esos principios, y hay indicios para afirmar que, en aras de este proceso, quedarán sacrificadas las categorías de «desarrollo» y de «progreso», genuinamente cristianas y totalmente ajenas a una cultura originariamente pagana. No hay que olvidar que muchas ideas de desarrollo y progreso humano no cristianas, pero surgidas en el contexto cristiano, son reinterpretaciones de una visión de la historia y de unas esperanzas originariamente cristianas. Pero han renunciado, en cierto modo, a la afirmación central del humanismo cristiano, que fundamenta justamente la idea del desarrollo y del progreso: la afirmación de que el mundo, originariamente y en sí –como obra de Dios–, es bueno y que el mal y la imperfección no proceden de la constitución metafísica del mundo (dualismo, maniqueísmo), ni de estructuras sociales (marxismo), sino del pecado que nace en el corazón humano; pero el pecado es superado por el *mysterium paschale*, la muerte en la cruz y la resurrección de Jesucristo y la participación en este misterio. El intento de orientar una moral cristiana de lo humano en el humanismo del no creyente es una funesta *ilusión*, porque tal humanismo, al haber perdido su sustancia cristiana, pierde también sus contenidos humanos y la certeza, fundada racionalmente, de la posibilidad del desarrollo y del progreso.

7. De ahí que la distinción entre «ethos mundano» y «ethos de salvación», como también la distinción entre una intencionalidad específicamente cristiana (en el plano trascendental) y un «obrar intramundano» puramente humano, no especificado por el mensaje cristiano de salvación, serán desorientadoras. El último Concilio recordó que la salvación es una salvación integral y, por tanto, que afecta también al estado del mundo, a la superación del «pecado del mundo»: por eso la conducta cristiana es una *conducta intramundana redimida y corredentora*,

que ha de modificar este mundo para renovar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (cf. Ef 1,10). El reino de Dios no es de este mundo y su incremento difiere del progreso terreno (cf. GS n. 39), pero no se alcanza «más allá» de este mundo; el «más allá» es una categoría que no limita el carácter mundano de la existencia humana, que será confirmado definitivamente por la resurrección, sino que señala la «frontera de la muerte» del hombre individual, es decir, la vida después de la muerte. El «reino de Dios» –debemos decir nosotros– engloba el mundo; y el progreso humano, en cuanto que viene del amor y se orienta al amor, es de gran importancia para el incremento de este reino (GS n. 39); pero sólo se manifestará en su figura perfecta al final de los tiempos, concretamente mediante un acto divino de regeneración o «nueva creación», en virtud del cual «desaparecerá la figura de este mundo», Dios «preparará una tierra nueva donde habite la justicia» y el amor sea «lo que fue al principio», y todo será liberado «de la esclavitud de la caducidad» (cfr. GS n. 39).

8. La fe cristiana –hay que afirmarlo, sobre todo frente a ciertas formas de «teología de la liberación»– no pretende hacer de este mundo el futuro reino de justicia y de paz. No promete, pues, una resolución definitiva de los problemas de este mundo y dentro del curso de la historia de la humanidad. En este sentido la fe cristiana afirma que, para este mundo, tal como quedó como consecuencia de la caída original de la humanidad, *no hay solución...* solución en el sentido de un progreso hacia la «salvación del mundo» como proceso de historia humana. El mundo actual, que, aun estando redimido, sigue siendo un mundo caído, necesita de la intervención última y definitiva de Dios. En esto *difieren* la historia del mundo y la historia de la salvación, pero la primera está integrada en la segunda. No hay soluciones *definitivas*

para las cuestiones del desarrollo humano en el hacer de los hombres, sino en la acción salvífica de Dios. Así, el hombre no carga con la responsabilidad del estado global del mundo ni puede dudar de la superación definitiva del «pecado del mundo». La responsabilidad humana consiste, en el fondo, en abrirse y abrir el mundo a la voluntad salvífica de Dios¹⁸.

9. Por eso, la conducta humana que no actúa desde la conciencia de caída de la creación ni desde esta esperanza escatológica de la resurrección y regeneración es también, como conducta intramundana, una conducta específicamente distinta, no cristiana. Tanto la situación del hombre como sus posibilidades de esperanzas deben interpretarse de otro modo y por eso han de llegar a otras normas de acción intramundanas: En efecto, habida cuenta que no se comparte ni la «reserva escatológica» ni la esperanza del cristiano que sobrepasa cualquier horizonte de promesa humana, sólo se podrá considerar como razonable aquella conducta a la que ha respondido el éxito según la perspectiva humana.

No se podrán reconocer como moralmente obligatorios los modos de acción que están en tensión entre la provisionalidad de una creación caída, pero redimida, y la esperanza escatológica, y que por eso aparecen, desde la perspectiva humana, como

18. Cfr., en cambio, las siguientes formulaciones de J. FUCHS, *o.cit.*, p. 105: «Esta es la voluntad de Dios: que el hombre mismo haga el «proyecto» de una conducta auténticamente humana, que tome con sus manos su propia realidad y la de su mundo, para hacer de ella lo humanamente mejor, para orientarse y orientar a la humanidad hacia una historia y un futuro elevados, auténticamente humanos». Es una formulación consecuente; pero yo no puedo ver, con mi mejor voluntad, cómo se puede justificar tal visión desde la fe cristiana.

absurdos, negativos e incluso «inhumanos»¹⁹. Vemos de nuevo que un *ethos* no cristiano reducirá lo cristianamente obligatorio a lo humanamente posible y, por eso, sólo detectará de modo incompleto las verdaderas posibilidades de la acción humana.

VI

A la luz de esta exposición se comprueba que la diferencia entre una moral de lo humano específicamente cristiana y un humanismo no cristiano no reside sólo en la diversa estructura del conocimiento moral. Un *ethos* mundano cristiano implica como tal nuevos contenidos. La distinción es análoga a la existencia entre la vocación del hombre antes del pecado original y la vocación después del pecado, con la encarnación y redención de Cristo. Una moral cristiana de lo humano posee necesariamente un componente *crisológico* y, ligado estrechamente a él, un componente *eclesiológico*. No puedo desarrollar aquí este punto. Pero repárese en que las notas constitutivas de los *contenidos* de una moral no incluyen sólo las ideas de meta y de valor, sino también afirmaciones sobre el *modo* de alcanzar los objetivos humanos²⁰. Hay en este sentido unos modos de acción

19. Esto es válido, sobre todo la existencia de la denominada *moral absolutas* o, con palabras de Robert Spaemann, el «*non licet* incondicional»; cf. R. SPAEMANN, *Wovon handelt die Moralthologie?*, en «Internationale catholische Zeitschrift 'Communio'», 6 (1977), p. 308.

20. Considero, por ejemplo, la última conclusión de R. A. MCCORMICK, *o.cit.*, p. 172, muy insatisfactoria y en definitiva nada significativa: «In sum, one need not be a Christian to be concerned with the poor, with health, with the fool problem, with justice and rights». La cuestión es saber qué respuestas –no en el aspecto «técnico», sino en el aspecto moral– se han dado a tales problemas.

intramundana específicamente cristianos cuya validez normativa deriva sólo del *modo* de realización de lo humano bajo las condiciones de caída y redención. Lo primero que hay que mencionar aquí es la *participación en el misterio de la Iglesia*, una participación que tiene sus raíces en los sacramentos. Subrayo que hablo aquí de la vida sacramental del cristiano como parte integrante de un *ethos* mundano específicamente cristiano, es decir, hablo del significado de los sacramentos para realizar lo humano en esta vida. El «id y enseñad a todos los pueblos y bautizadlos...» es precisamente para el cristiano inserto en este mundo una parte integrante de su *ethos* mundano. El *apostolado* cristiano es una vocación y tarea de *todos* los que participan en el misterio de la Iglesia y, precisamente para el laico, una parte señalada de un *ethos* de lo humano específicamente cristiano. El cristiano realiza en este mundo su participación en la misión sacerdotal, profética y regia de Cristo y puede así hacer efectiva la fe en un único redentor en todos los ámbitos de la sociedad. Su tarea específicamente cristiana es la realización práctica de una secularidad cristiana que –en lo que respecta a lo «humano»– consiste en despertar, mediante el testimonio de la propia vida, la palabra y la solidaridad con todos los hombres, sobre todo en el campo del trabajo humano, un optimismo específicamente cristiano y difundir de modo verdaderamente profético la buena noticia: el mensaje de que el hombre puede realizar los anhelos más profundos de su corazón formado a imagen de Dios. Exactamente ahí se revela, a mi juicio, el sentido más profundo de las frases de *Gaudium et spes* citadas al principio. «La fe ilumina todo con una nueva luz, descubre el designio divino sobre la vocación integral del hombre y por eso orienta al espíritu hacia soluciones realmente humanas». Y también: la misión de la Iglesia –y esto significa la de todos los participantes en su misterio– aparece «como una misión religiosa y justamente por

ello una misión humana en su sentido más pleno». Pero yo entiendo que el limitar los contenidos del *ethos* mundano para los cristianos a aquellos contenidos que son también accesibles a los no creyentes es una actitud necia y, en definitiva, tan insincera frente al no creyente como injusta. En efecto, no se enciende una lámpara «para colocarla debajo de un celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa. Brille así vuestra luz ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre del cielo» (Mt 5,15-16).

(*) Conferencia del autor –profesor de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma)– publicada en: *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo: VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, A. Sarmiento (et.al., ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1987, 919-938.