

Encuentro con Dios y ética cristiana*

Leonardo Rodríguez Duplá

1. Secularización y poscristianismo, 2
2. Algunos rasgos definitorios de la ética cristiana, 5
3. La impugnación de la ética cristiana, 11
4. La crítica comunitarista de la razón ilustrada, 14

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA, 10

(<http://www.unav.es/centro/iae/publicaciones>)

2011

1. Secularización y poscristianismo

El proceso de secularización de la vida europea iniciado con el advenimiento de la modernidad no ha dejado de acentuarse hasta el día de hoy. Las circunstancias desencadenantes de este amplio proceso histórico han sido descritas a menudo. La experiencia de las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII había puesto de manifiesto que el ideal de la unidad religiosa, lejos de proporcionar el fundamento de la convivencia pacífica de las naciones, constituía la más temible amenaza para la paz. Por su parte, el triunfo incontestable de la nueva ciencia físico-matemática volvió sospechosa toda explicación de la naturaleza basada en principios metafísicos o religiosos. La convicción de que la fe religiosa no debía desempeñar ningún papel en la construcción de los saberes se vio confirmada también en el terreno filosófico por los sucesivos desarrollos del racionalismo, el empirismo y criticismo.

A estos poderosos factores se fueron sumando otros no menos decisivos. Pensemos en el ideal ilustrado de emancipación respecto de las tradiciones heredadas —entre ellas, y no en último lugar, las de orden religioso—; en la derrota del absolutismo político por obra de las revoluciones inglesa y francesa; en el cambio social acelerado y el consiguiente desarraigo de los

modos de vida tradicionales que trajeron consigo las sucesivas revoluciones industriales; en la crítica radical de la religión impulsada por la filosofía y la ciencia del siglo XIX; en la profunda crisis de la idea de la verdad, en fin, que late tras las diversas figuras del pensamiento posmoderno.

Éstos y otros factores se han concitado para hacer de la secularización de la vida europea un proceso que todos juzgan irreversible. Pero no todo termina aquí. Hoy se dibuja en muchas conciencias la pregunta de si la secularización, una vez plenamente consumada, no habrá hecho desembocar la historia espiritual de Occidente en una nueva fase. Tal es, según creo, la hipótesis sugerida cuando hoy se habla, muy expresivamente, de poscristianismo. Hasta donde acierto a ver, lo distintivo de esta nueva etapa histórica consistiría en que el desafío a la fe cristiana ya no afecta únicamente a su dimensión pública, sino que se reproduce en el fuero interno de cada sujeto.

Conviene que precisemos esto. Recordemos ante todo que el Estado moderno secularizado ha ido purgando progresivamente sus fundamentos teóricos de cualquier presupuesto de naturaleza religiosa¹, pero que ese mismo Estado ha proclamado la libertad ilimitada de las creencias individuales en la esfera privada, así como la libertad de culto en la esfera social. Lo característico del Estado moderno no es, por tanto, el acoso a la religión, sino el desplazamiento de las creencias religiosas desde la esfera pública a la privada².

Pues bien, lo característico de la mentalidad poscristiana, lo novedoso frente a la secularización anterior, estribaría en que ahora sí se produce un pronunciamiento —y más concretamente un pronunciamiento negativo— acerca de la pretensión de verdad del cristianismo y, en consecuencia, acerca del papel que puede desempeñar la fe cristiana en la vida privada de las personas. Se trata de que amplios sectores de la cultura contemporánea parecen persuadidos del *agotamiento objetivo* de la fe cristiana como fuente de sentido para el hombre. En la medida en que esta convicción viene respaldada por graves razones de orden teórico, confronta a la conciencia creyente con un desafío indeclinable, al menos para una fe que se pretenda adulta y renuncie a vivir de inercia y anteojeras.

Se dirá acaso que la crítica de la religión existe desde antiguo y siempre ha supuesto un desafío para lo que acabo de denominar fe adulta. Pero lo cierto es que el peso de las razones vertidas contra el cristianismo parece haberse incrementado en nuestro tiempo hasta convertirse en una fuerza incontrastable, de suerte que muchos interpretan la actitud creyente como síntoma de ignorancia, de empecinamiento o, en el mejor de los casos, de audacia. ¿No ha mostrado con toda eficacia el método histórico-crítico lo arbitrario de la imagen recibida del Jesús histórico y de los dogmas fundados en ella? ¿No nos enseña la genética contemporánea más acerca del origen de la vida humana que los mitos próximo-orientales recogidos en el Génesis? ¿Podemos

seguir creyendo en el pecado original después de la teoría de la evolución? ¿No ha sustituido la teoría del big-bang al creacionismo judeocristiano?³

Así las cosas, confinada primero la fe cristiana en el ámbito privado y combatida luego con eficacia también en este último reducto, parece razonable que nos preguntemos si no deberíamos considerar al cristianismo una realidad en vías de extinción. Al historiador británico Toynbee debemos la hipótesis de que a las realidades históricas, como a las biológicas, les corresponde un ciclo vital limitado, de suerte que a su período de máximo esplendor sigue inexorablemente el declive y finalmente la desaparición, todo ello con arreglo a un esquema y una etiología constantes. Durante siglos, el cristianismo ha constituido el horizonte de sentido a partir del cual Europa se ha entendido a sí misma, pero ahora parece inevitable preguntarse si no estaremos asistiendo a la definitiva pérdida de vigencia de esta cosmovisión, cuando se cumplen dos mil años de la era que, con piadoso anacronismo, seguimos llamando cristiana.

Pero entiéndase bien que la crisis del cristianismo a que hacemos referencia no consiste en primer lugar en el patente retroceso de la práctica religiosa en los países de Occidente durante los últimos decenios. Este hecho sociológico no es sino el reflejo o el síntoma de un proceso más profundo y radical: la crisis de la pretensión de verdad del cristianismo, crisis que tiene su localización precisa en la conciencia individual del

creyente. Lo que está en juego no es tanto la *quaestio facti* de la pervivencia de la práctica religiosa en Occidente, sino la *quaestio iuris* de la legitimidad del cristianismo para seguir proclamándose verdadero y ofreciéndose como camino de salvación. El problema mayor no es si el cristianismo sobrevivirá, sino si existen fundamentos objetivos para desear que así sea.

La gravedad de la herida abierta en el costado del cristianismo por esta crisis de su pretensión de verdad queda patente cuando traemos a la memoria las condiciones que hicieron posible la temprana y asombrosa difusión del Evangelio en el mundo antiguo. Por más importancia que se conceda al avanzado proceso de descomposición que afectaba al sincretismo religioso pagano, o al aprovechamiento por parte del cristianismo inicial de la infraestructura constituida por la red de comunidades judías de la diáspora a lo largo y ancho del Mediterráneo, o al hecho de que los Evangelios —y acaso también la predicación del propio Jesús histórico— estuvieran desde un principio profundamente impregnados de helenismo, lo cual habría facilitado su recepción en todos los rincones del Imperio, o a los complicados avatares de la política imperial, que terminaron siendo favorables a la nueva religión; por más importancia que se conceda a estos factores, digo, la suma de todos ellos no bastaría para explicar el triunfo del cristianismo, a menos que se le añadiera su pretensión de ser la religión verdadera.

"Hay muchas sabidurías", dice el emperador Adriano en la célebre novela de M. Yourcenar. En esa sencilla afirmación se condensa el espíritu del relativismo pagano, que hace de la renuncia a una verdad excluyente la condición de posibilidad del sincretismo religioso y, a través de él, de la estabilidad política del Imperio. Frente a este modo de pensar, el cristianismo entra en escena esgrimiendo la inaudita pretensión de ser la única sabiduría digna de ese nombre. La Buena Nueva no se presenta como un *mito* más, capaz de convivir con otros mitos, ni como la *costumbre* que surte un efecto social de integración, sino como el *logos* de la Verdad que salva. Y fue precisamente esta vocación de verdad lo que determinó la pronta, natural alianza del cristianismo con la filosofía, que desde sus orígenes griegos se había entendido a sí misma como búsqueda racional de la verdad. Al cristianismo, que interpretó las invectivas de Jenófanes o Platón contra la religión mitológica como el equivalente griego de las denuncias de la idolatría realizadas por los profetas judíos y vio en el ser parmenídeo y en el Bien platónico sendas prefiguraciones del monoteísmo bíblico, le resultó sumamente natural verter su mensaje en los moldes de la filosofía, lo cual favoreció también que, a pesar de su modestísimo origen, pudiera presentarse en el mundo grecorromano como una religión universalista.

El precio pagado por esta temprana alianza con la filosofía no es otro que la permanente, constitutiva exposición de la religión cristiana a la crítica racional.

Precisamente porque la pretensión de verdad es irrenunciable para el cristianismo y porque esa verdad se quiso desde un principio verdad reflexiva, ilustrada, cerrarse en banda ante las críticas procedentes de la filosofía o de la ciencia equivaldría para el cristianismo a su más sorprendente autoinmolación. Ante el auge de la mentalidad poscristiana, el cristianismo no tiene más alternativa que intentar identificar las objeciones —tarea no siempre fácil cuando éstas se difuminan en un "clima de opinión"— y afrontarlas. En las páginas que siguen se intenta realizar una modesta contribución a esta tarea. Pero no me referiré al cristianismo en general, sino a la ética cristiana y a las causas de su impugnación por parte de la mentalidad poscristiana.

2. *Algunos rasgos definitorios de la ética cristiana*

En tanto que factor espiritual y cultural de primera magnitud, el cristianismo ha venido ejerciendo un influjo determinante en la vida de los hombres y de los pueblos de Occidente a lo largo de dos mil años. Precisamente en ello estriba la dificultad de la tarea de caracterizar la ética vivida y pensada en el seno del cristianismo a lo largo de una historia tan compleja y dilatada. Y es que la moral cristiana no ha constituido algo así como un depósito inalterable, sino que se ha visto afectada, enriquecida, a veces distorsionada, por factores de muy diversa índole. A la variación

caleidoscópica de las condiciones histórico-sociales a las que se han ido acomodando los principios cristianos a través de los siglos, así como a la diversidad de las sensibilidades y las vocaciones individuales, se debe el que la luz proyectada por el Evangelio se haya ido refractando en distintas actitudes y estilos de vida, en opciones o carismas muy diversos. El *ethos* cristiano se modula de diversa manera, qué duda cabe, en el calvinismo y en el catolicismo, en Francisco de Asís y en Tolstoi, en un hermano camilo y en un caballero cruzado, en una religiosa contemplativa y en un padre de familia. Si la expresión "ética cristiana" ha de designar esa pluralidad aparentemente ilimitada de estilos de vida, entonces se trata de un tema en verdad inabarcable, sobre todo en los límites de esta modesta contribución. Así las cosas, la única salida razonable consiste en intentar ir a lo esencial, a la matriz originaria de la que parten todos los desarrollos posteriores. ¿Y en qué podría consistir esa matriz sino en la ética vivida y enseñada por Jesús?

Esta opción metodológica nos remite de inmediato al estudio de los Evangelios. Por cierto que los avatares⁴ de la transmisión textual a partir de las fuentes originales y la peculiaridad de la perspectiva propia de cada evangelista se han traducido en una cierta diversidad de doctrina ética, palpable incluso cuando nos ceñimos al estudio de los sinópticos⁵. Con todo, el tenaz esfuerzo de varias generaciones de especialistas (mencionemos al menos los nombres de Merklein, R.

Schnackenburg, W. Schrage) ha dado lugar a un notable avance en la caracterización cada vez más precisa de la ética neotestamentaria.

Investigaciones recientes, tanto de lado judío (G. Vermes, D. Flusser) como cristiano (G. Theissen, R. Schnakenburg), han subrayado el enraizamiento de la ética de Jesús, a todas luces un judío piadoso, en las tradiciones de su pueblo, sin que el reconocimiento de este hecho prejuzgue la difícil cuestión de la originalidad de la ética cristiana. Nos movemos por tanto en el contexto de una ética teónoma. No se trata en primer lugar de satisfacer las exigencias fundadas en el análisis racional o en el sano sentido común o en la experiencia acumulada, sino de hacer la voluntad de Dios, de dar una respuesta proporcionada a su acción salvífica. Por lo mismo que la salvación que viene de Dios es un don gratuito, misericordioso, el modelo de conducta que ella inspira no es anticipable o reconstruible por la sola razón natural.

Esto no significa que la razón no desempeñe aquí ningún papel, sino más bien que fe y *ethos* son aspectos solidarios de una misma experiencia vital. Lo cual explica que en el Antiguo Testamento la fe sea entendida a menudo como principio de discernimiento moral. Es verdad que los preceptos del Decálogo, por ejemplo, poseen antecedentes en las culturas próximo-orientales, lo cual nos lleva a pensar que se trata de normas de conducta accesibles a la razón natural. Pero lo distintivo de la ética veterotestamentaria estriba, no en

la impensable originalidad de cada uno de sus preceptos, sino en el principio de selección que ha llevado a elegir, en el abigarrado caudal de las tradiciones culturales, precisamente *esos* contenidos y no otros. Y ese principio de selección no es otro que la fe revelada y vivida.

Lo que se acaba de decir vale también para el Nuevo Testamento, como se ha hecho notar a menudo en el curso de la polémica sobre el *proprium* de la ética cristiana. Dicha polémica, que hasta hace pocos años revistió una considerable intensidad, giraba sobre todo en torno a la cuestión de si hay contenidos *normativos* específicamente cristianos, o si, por el contrario, la peculiaridad de la ética cristiana se registra únicamente en el orden de la *motivación*. Esto último han sostenido teólogos morales como J. Fuchs y B. Schüller, para quienes la razón natural es capaz de alcanzar por sí misma los principios morales presentes en las Escrituras. Pero frente a este modo de pensar ha ganado terreno la opinión de que la ética cristiana posee, también en el terreno de los contenidos, una fisonomía propia. El argumento decisivo ha sido, precisamente, el de la solidaridad de fe y moral, que hace de la fe principio de discriminación en materia de costumbres.

En realidad, la originalidad reclamada en este contexto es doble. El siguiente símil puede ser de utilidad. Si comparamos la moral del Evangelio con un mosaico, veremos que la originalidad normativa del cristianismo reside *primeramente* en la selección de las telas, que serían aquí los principios morales concretos.

Esta selección es operada por la fe que, por ser solidaria de la moral, aporta lucidez también en materia de costumbres. Se dirá que a esos mismos contenidos normativos han accedido mediante la razón natural numerosos hombres pertenecientes a otras tradiciones culturales o religiosas. La regla de oro, por ejemplo, no es privativa de la tradición judeocristiana, lo que sugiere que se trata de una norma estrictamente racional. Pero en realidad la razón natural está lejos de ser un referente tan claro como se pretende. Ni la razón espontáneamente ejercida en el seno de las diversas tradiciones culturales ni la razón reflexiva de las diversas tradiciones y escuelas filosóficas han llegado a resultados unánimes en materia moral. Al postular la identidad de los principios normativos del Evangelio con los alcanzados por la razón humana, se escamotea el hecho de la diversidad irreductible de estos últimos.

En segundo lugar, la originalidad normativa de la ética cristiana estriba también en el "efecto de conjunto" resultante de la cooperación de los distintos contenidos previamente seleccionados. Por continuar con la misma imagen, ahora ya no se trata de las teselas, sino del motivo que todas ellas dibujan. Como se ha observado a menudo, el valor estético de una tesela, de una pincelada, de una sílaba o de cualquier otro material artístico depende orgánicamente de las relaciones que guarden con los otros elementos que integran la obra de arte. Parecidamente, las distintas virtudes que integran la

vida cristiana se ven redefinidas o redimensionadas por su inserción en el organismo de la vida moral.

Esta solidaridad de fe y *ethos* nos brinda la clave para determinar qué es lo específico y distintivo de la ética cristiana. Nuestro método consistirá en identificar primero el núcleo esencial de la fe proclamada por Jesús, para luego, tirando de ese hilo, determinar en qué consista la conducta proporcionada a ese anuncio.

Existe acuerdo generalizado en que lo esencial de la predicación de Jesús consistió en el anuncio de la venida del reino de Dios. Como es sabido, el concepto de reino de Dios aparece ya, con distintas modulaciones, en el Antiguo Testamento, y desempeña una importante función en las corrientes proféticas y apocalípticas judías. Sin embargo, Jesús no se limita a prolongar estas tendencias, sino que da al anuncio del reino un contenido novedoso. Jesús trae la buena nueva de la misericordia de Dios, de su amor al hombre, que ya se deja sentir en sus dones salvíficos y es a la vez prenda de su consumación en el futuro absoluto. Este anuncio de salvación no está reservado a un pequeño "resto de Israel" o a una "comunidad de los puros", sino a todos los hombres: justos y pecadores, libres y esclavos, griegos y judíos, varones y mujeres, a todos por igual. Y no se limita a suscitar la esperanza de un consuelo futuro que se producirá con la llegada del nuevo eón, sino que Jesús proclama que el reino ya ha comenzado e invita a colaborar con él.

Esta tensión escatológica de presente y futuro, de realidad a la vez incipiente y aplazada, marca las diferencias con el profetismo y el apolipticismo y resulta determinante a la hora de precisar en qué consiste el género de vida proporcionado al anuncio del reino. En efecto, si el reino estuviera situado *exclusivamente en el futuro*, ello se traduciría en una inmediata devaluación del presente, en el que habríamos de ver la cifra de todos los males. Esto, a su vez, podría inspirar dos actitudes muy distintas entre sí. Una es el repliegue del sujeto religioso en su propia interioridad, el horror del "alma bella" a sufrir cualquier contaminación procedente del mundo, la indiferencia estoica hacia el dolor y la injusticia que se percibe alrededor, males en realidad aparentes puesto que un día serán juzgados y, llegado el caso, compensados con creces.

Apenas hace falta decir que semejante inhibición espiritualista no se compece en absoluto con la intención de los Evangelios. El reino no es sólo un horizonte lejano, sino también una realidad presente, una fuerza moral que nos impulsa aquí y ahora a la acción social, al compromiso con la justicia, al servicio a los más necesitados. Además, la predicación de Jesús no pone el acento en el juicio implacable que retribuirá a cada uno según sus méritos y compensará los padecimientos, sino en la buena nueva de la misericordia de Dios que salva y enciende el deseo de tomar radicalmente en serio el sufrimiento de los demás hombres.

La otra actitud a que puede dar lugar la interpretación del reino como una realidad exclusivamente futura nace con la decisión de acelerar la venida del reino mediante la acción revolucionaria, para la que ningún precio pagadero en términos de dolor y destrucción es demasiado alto. Como es sabido, en tiempo de Jesús esta actitud era encarnada de manera paradigmática por los zelotas.

También en este caso la distancia con respecto a la imagen del reino transmitida en los Evangelios es muy considerable. Por más que el compromiso social sea un rasgo característico del *ethos* cristiano, la implantación del reino de Dios nada tiene de espectacular, como se encarga de recordarnos la parábola del grano de mostaza. Pero lo verdaderamente decisivo es que la relación entre la conducta moral y el reino no es instrumental, sino consecutiva. Jesús no nos dice en primer lugar: "haced el bien para que venga el reino de Dios", sino "haced el bien *porque* el reino de Dios ya se ha iniciado"⁶. Como se ve, la dialéctica de presente y futuro resulta de nuevo determinante. Por otra parte, la idea de que el odio y la violencia sean un camino lícito hacia la salvación es demasiado contraria al espíritu de los Evangelios para que debamos demorarnos en ella.

A su vez, si el reino perteneciera *exclusivamente al presente (realized eschatology)*, habría que entenderlo como "reino de la moralidad" gradualmente instaurado por el esfuerzo de los hombres en el curso de la historia. Los contenidos éticos correspondientes serían identificados

por la razón humana que reflexiona sobre el orden invariable de la creación. Por cierto que esta interpretación del reino y de sus consecuencias de orden moral se ve favorecida por la presencia en la predicación de Jesús de elementos de género sapiencial, proverbios tradicionales que expresan una sabiduría intemporal fruto de la experiencia humana, la cual parece contar con la permanencia eterna de este mundo. Sin embargo, esta interpretación se estrella contra la evidencia de que no es posible para la razón derivar del orden constante de la creación los contenidos más característicos del mensaje moral de Jesús; ¿qué argumento estrictamente racional probará el acierto de los paradójicos juicios de valor vertidos en el sermón de la montaña o del precepto del amor al enemigo? Por otra parte, resulta muy inadecuado presentar el reino como una tarea exclusiva o incluso predominantemente humana, cuando la iniciativa corresponde en realidad a Dios, que es quien lo ha instaurado y quien lo llevará a su consumación. Esto explica que la mayor parte de los exegetas coincidan en sostener que los elementos sapienciales de la predicación de Jesús se hallan siempre subordinados a la perspectiva escatológica, que es la dominante.

Pero si tanto el retraimiento intimista como la violencia revolucionaria o el reino de la moralidad ultramundana son en el fondo ajenos al cristianismo, ¿en qué consiste la conducta congruente con la irrupción del reino de Dios proclamada por Jesús? La respuesta de los Evangelios es que esa conducta se ha de regir por una

ética del amor universal que sitúe a Dios en el centro del corazón del hombre y persiga instaurar la paz y la justicia mediante el compromiso con los pobres y marginados, los enfermos y perseguidos.

Tal es, en efecto, la actitud congruente con la misericordia y la salud recibidas. La experiencia de la misericordia divina, del apiadamiento con el hombre, lleva a pagar amor con amor, el cual no sólo revierte hacia Dios, sino que, a imitación del amor originario, se irradia también hacia los otros hombres. Tal es la enseñanza de la parábola del siervo despiadado, que no perdona una deuda pequeña a pesar de habersele condonado una mucho mayor y por eso es condenado.

"Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo." Ésta es la cifra de la moral evangélica, formulada por el propio Jesús. Pero ¿acaso tiene sentido que se nos mande amar? ¿Es que no nos consta por experiencia, una y otra vez corroborada, que el hombre no es dueño de sus sentimientos, de suerte que no está en nuestras manos el resolvemos a amar a quien nos plazca, y menos todavía a nuestros enemigos? ¿Y no ha sostenido Kant que el amor al prójimo pertenece al orden de la sensibilidad, empíricamente condicionado, y es por tanto moralmente irrelevante? En realidad, estas objeciones pasan de largo ante el hecho decisivo de que el anuncio del reino de Dios no sólo comporta el imperativo de colaborar con el amor divino, sino que nos capacita para esta tarea. ¿Cómo es esto posible? La respuesta la señala la parábola del comerciante que

encuentra una perla preciosa y, lleno de alegría, vende todo lo que tiene y la compra. El que aquí la alegría se prolongue inmediatamente en acción arguye que el hallazgo de la perla viene a saciar el más profundo anhelo del comerciante, que no duda un momento en deshacerse de todos sus bienes. Por decirlo así, la buena noticia dispara un resorte largo tiempo contenido. Parecidamente, el anuncio de la venida del reino viene a colmar nuestro anhelo, que no es otro que el anhelo de amar y ser amados. Con esto tocamos un aspecto crucial de la antropología cristiana, según la cual el amor pertenece constitutivamente a la condición humana, si bien se encuentra atenazado por el pecado. El anuncio del reino de Dios es sobre todo, ya lo hemos dicho, el anuncio del perdón de nuestros pecados, y porque nos libra del peso del pecado es capaz de liberar nuestra tendencia innata al amor. Y es que nuestra voluntad no es una facultad estática o adormecida, sino dinamismo, pujanza; y un imperativo que no apelara a alguna tendencia ya presente en nosotros resbalaría sobre la piel de nuestra voluntad sin hacer mella en ella.

La idea de que el amor es la conducta proporcionada al anuncio del reino de Dios ha de ponerse a resguardo de malentendidos. Obsérvese, en primer lugar, que el hecho de que la salvación y el perdón ya se esté abriendo paso entre nosotros no sólo suscita la esperanza de un futuro de plenitud, sino que se traduce en amor al presente, a los hombres como son aquí y ahora, con sus limitaciones y sus debilidades, en

su intransferible e irreplicable identidad personal. Esto excluye por principio la idea de integrar el dolor o la humillación de mi prójimo de carne y hueso en una estrategia de servicio a la humanidad considerada en abstracto. No se trata de alcanzar en un futuro próximo o lejano un balance positivo en términos de felicidad, de libertad o de cualquier otro ideal, sino de paliar en primer lugar y en la medida de nuestras fuerzas el mal que percibimos a nuestro alrededor. La dignidad de los hombres no es ante todo una meta que hayamos de alcanzar en el curso de la historia, sino un dato siempre presente que pone límites a nuestra libertad de acción.

En segundo lugar, se tergiversa el sentido de la ética del amor cuando se la interpreta como una estrategia interesada y calculadora, que especula con los beneficios que se obtendrán en el futuro mediante ciertas sabias renunciaciones en el presente. Es muy cierto que la esperanza de la consumación escatológica es inseparable del anuncio del reino de Dios y que esa esperanza actúa como un poderoso motor de la conducta cristiana. Sin embargo, también es constitutiva para la experiencia cristiana la certeza de que el amor al prójimo es suscitado o liberado por el amor previo de Dios a los hombres. El amor es ante todo don recibido, y por tanto no puede ser computado como mérito del hombre ni puede fundar ninguna pretensión retributiva por parte de éste. E inversamente, tampoco cabe ver en el temor al castigo el motivo característico del *ethos*

cris­tiano: Je­sús no pu­so el acento en el juicio, sino en la sal­va­ción y el per­dón de los pecados.

En tercer lugar, el hecho de que el amor a Dios y al prójimo aparezcan juntos e incluso deban considerarse inseparables —*pues no ama de verdad a Dios quien no comparte su amor a los hombres*— no debe llevarnos pensar que ambos amores son una y la misma cosa. Quien ama a Dios ama a su prójimo, pero esto no quiere decir que mi prójimo sea en todos los casos el "intermediario" de mi amor a Dios. La oración y el culto son actos que se dirigen directamente a Dios.

3. La impugnación de la ética cristiana

Pero volvamos ya a nuestras consideraciones iniciales, en las que nos hemos referido a la crisis actual del cristianismo y más en particular del *ethos* inspirado en la fe cristiana.

Comencemos por reconocer que esa crisis está a la vista e incluso ha generado ya hace mucho un estilo de vida y unas costumbres nuevas de las que se ha desterrado cuanto se refiere al sentido cristiano de la existencia. El trabajo y el descanso, el disfrute de bienes materiales, las relaciones afectivas, los lazos familiares, el sentido de pertenencia a una comunidad, la actitud ante el valor de la vida humana, la educación, el complejo sistema del prestigio social: todas estas dimensiones de

la existencia se rigen hoy por criterios dictados por el mundo económico y laboral, cuando no por el capricho personal de cada sujeto.

La situación resultante no puede, en justicia, describirse como un vacío moral. Nuestro siglo ha sido el de la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación de la dignidad del hombre. Nunca la democracia, la tolerancia y el diálogo fueron afirmados con tanta fuerza y unanimidad. También la solidaridad para con los individuos y colectividades más desfavorecidos goza hoy de un indudable prestigio, como pone de manifiesto el llamativo auge del voluntariado. Pero estos principios y valores los percibe la conciencia contemporánea desgajados del tronco de la tradición cultural cristiana. El horizonte normativo de nuestra sociedad ya no es cristiano, por más que contenga muchos elementos que sin el cristianismo no se hubieran hecho presentes. Por lo demás, ese horizonte normativo se refiere exclusivamente al orden de la convivencia, desatendiendo en cambio el ámbito de la vida privada. Cunde la idea de que todo juicio de valor en este terreno pecaría de intolerancia.

La misma vigencia de este estilo de vida, al que con toda razón podemos denominar poscristiano, garantiza su reproducción. Cada hombre es hijo de su tiempo, y el nuestro está impregnado de esta mentalidad. De ahí que la asunción del nuevo estilo de vida poscristiano no requiera de una toma de posición explícita por parte del sujeto. Estamos habituados a vivir

sin Dios y su ausencia ya no es sentida como una carencia. Buena parte de la humanidad occidental contemporánea carece de oído musical para la religión, por emplear una expresión que Max Weber refería a sí mismo⁷.

Pero volvamos al peculiar fenómeno de amnesia histórica que ha borrado de la conciencia moderna el origen específicamente cristiano de muchos de los valores que el hombre de hoy siente como propios. Hoy se habla con entusiasmo de derechos humanos, pero casi siempre se olvida que a la base de esa noción está la idea judeocristiana de que todo ser humano, por estar hecho a imagen de Dios, posee una dignidad que lo hace acreedor de un respeto absoluto. La misma noción de persona, desconocida para el mundo griego, es una aportación de la teología cristiana de los primeros siglos.

Numerosos elementos de la cosmovisión y la moral cristiana, que siempre se quiso universalista, han pasado a ser patrimonio común de la humanidad, pero desprovistos de toda referencia al humus en que nacieron. La modernidad puso al servicio de esos valores trasplantados del cristianismo los poderosos instrumentos de su ciencia y de su técnica, reforzados por su plena confianza en el poder de la razón humana. En este nuevo contexto, la religión parece haberse vuelto perfectamente innecesaria para la promoción del progreso de la humanidad. Más aún, para la conciencia contemporánea la religión es más bien un obstáculo que dificulta tal progreso. Pensemos en los escrúpulos

morales de la Iglesia respecto a ciertas formas de experimentación científica, por ejemplo en el campo de la genética, o pensemos en sus reparos a ciertas estrategias de planificación familiar o demográfica. Al insistir en que no todos los medios de promoción del bienestar que la técnica pone hoy a nuestro alcance son lícitos, la Iglesia viene a aguar la fiesta del progreso. Con esto se cierra el círculo: si en un primer momento los valores humanitarios fueron privados de sus raíces cristianas, después esos valores han llegado a convertirse en argumento principal contra el cristianismo.

Pasemos ahora de la descripción de los hechos al análisis de sus causas. Un giro tan profundo en la conciencia moral de Occidente no hubiera sido posible sin la colaboración de un cúmulo de factores de honda significación cultural. Comenzaré por presentar brevemente cinco de esos factores responsables de la pérdida de vigencia del *ethos* cristiano, para a continuación sistematizarlos y discutir su alcance objetivo.

El *primero* es la proclamación de la autonomía de la razón y su consiguiente entronización como única fuente legítima de conocimiento. Aplicado al ámbito del conocimiento moral, esto significa que para la civilización moderna la razón es la única instancia capaz de ofrecer una justificación satisfactoria de normas morales que se pretendan universalmente válidas. Toda otra instancia normativa —el poder, la costumbre

ancestral, la religión— ha de revalidar su presunta autoridad ante el tribunal de la razón. La fe revelada, por ejemplo, superará esta prueba únicamente en la medida en que haga autocrítica y consiga formularse convincentemente como "religión de la razón". Volveremos enseguida sobre esto.

Mencionemos, en *segundo* lugar, la curiosa repercusión que ha tenido sobre la teoría ética contemporánea la separación moderna de las esferas pública y privada —por lo demás una conquista valiosísima de la modernidad—. Digamos que la ética se ha mimetizado con la política. Porque la teoría política liberal proscibía el intento de imponer a la sociedad una ideología, religión o moral privada particular, la teoría ética —acaso temerosa de no parecer lo suficientemente moderna y pluralista— se creyó dispensada, más aún, obligada a guardar silencio acerca de los contenidos de la vida buena y acerca de los fundamentos cosmovisivos de las distintas interpretaciones de la existencia. Dicho con una expresión hoy corriente, la ética ha pasado a ser ética civil, es decir, discurso sobre las normas de justicia exigibles a los ciudadanos de una sociedad pluralista⁸. No hará falta insistir en que al dejar en la oscuridad cuestiones como la vida buena, los deberes para con uno mismo o los fundamentos metafísicos de la moralidad, se destierra a los márgenes de la discusión académica cuanto puede dar lugar a una aportación cristiana a la teoría ética.

En *tercer* lugar, el silenciamiento de lo distintivo de la ética cristiana se ha visto también favorecido por la misma evolución de la ética filosófica en la modernidad, evolución que puede ser descrita como una progresiva restricción o recorte del objeto de estudio de esta disciplina. Recordemos que la ética surgió en la Grecia del s. IV a. de C. como disciplina filosófica independiente cuyo objeto de estudio era la vida buena para el hombre. En la imponente construcción platónico-aristotélica, que había de determinar el curso de la filosofía moral durante siglos, la vida buena consiste esencialmente en la práctica de las virtudes, las cuales se adquieren por inmersión en tradiciones morales vivas. Pero con el paso del tiempo los conceptos de virtud y felicidad fueron perdiendo protagonismo. Cuando comparamos un tratado ético de Aristóteles con uno de Kant, por ejemplo, salta a la vista que la ética ya no se ocupa de la felicidad, sino del deber, que para los autores clásicos no era sino uno de los aspectos de la vida buena. En el pensamiento poskantiano la tendencia a restringir el objeto de la ética se ha acentuado todavía más: amplios sectores del pensamiento ético contemporáneo se ocupan únicamente de un determinado tipo de deberes, los llamados deberes de justicia. No hace falta decir que con estas reducciones sucesivas se cierra cada vez más el camino por el que el cristianismo hubiera podido seguir contribuyendo al desarrollo de la teoría moral.

En *cuarto* lugar, debemos recordar el poderoso influjo ejercido en la filosofía y la teología moderna por la reducción kantiana del cristianismo a ética. Va de suyo que cuando Dios pasa a ser un postulado de la razón práctica y la vida religiosa se cifra en la observancia de preceptos morales, resulta luego mucho más fácil diluir la vigencia cultural del cristianismo, sea impugnando la validez de esos preceptos, como ocurre en Nietzsche, sea asimilándolos en bloque después de haberlos purgado de connotaciones religiosas.

Mencionemos por *último* que en nuestros días buena parte de la teología moral ha iniciado un camino que, inadvertidamente, puede haber acelerado el proceso descrito. Me refiero a la tendencia, hoy frecuente, a negar que exista un código normativo específicamente cristiano, diferente en alguna medida del código moral accesible a la razón de cualquier hombre. Si la moral cristiana fuera una moral peculiar, dotada de un perfil propio, resultaría mucho más difícil borrar las huellas de su enraizamiento en la fe transmitida. Pero también a la inversa: al negar que exista un *proprium* de esta moral se facilita el olvido de su filiación religiosa⁹.

4. La crítica comunitarista de la razón ilustrada

Tengo para mí que los cinco factores que se acaban de mencionar han favorecido de manera decisiva el proceso de pérdida de vigencia de la ética cristiana en

las sociedades avanzadas. Apenas hace falta decir que la anterior enumeración de precisamente cinco factores no pretende ser exhaustiva. Pero creo que todos ellos son relevantes y merecedores de nuestra reflexión.

Cuando los consideramos más atentamente, no tardamos en advertir que en realidad no se trata de magnitudes independientes, de fenómenos azarosamente superpuestos que se hayan ido agregando entre sí para favorecer un mismo resultado. Antes bien, no es difícil mostrar que, esos cinco factores están íntimamente relacionados, e incluso identificar el factor principal del que dependen los otros cuatro.

Ese factor principal no es otro que la *exaltación moderna de la razón* como única fuente de conocimiento autorizado. Vimos que, juzgada desde esa instancia implacable, la religión se veía constreñida a ser religión de la razón o a no ser. Pero ¿qué es la *reducción kantiana* de la religión a ética sino precisamente eso: la racionalización a ultranza de la religión, toda vez que la ética propuesta por Kant es justamente una ética de la pura razón? Por su parte, la negación de la *especificidad* categorial de la ética cristiana, la idea de que la fe profesada no tiene repercusión alguna en la especificación de los contenidos de la conducta de la persona creyente, resulta tan sorprendente, tan inesperada, que parece diseñada *ex professo* para favorecer la hegemonía de la razón autónoma y en todo caso no hubiera sido posible sin el influjo poderoso de la mentalidad racionalista. Y resulta asimismo evidente

que, siendo razón moderna y tradición recibida incompatibles, por una parte, y siendo por otra solidarios los conceptos de tradición, virtud y vida buena, la hegemonía de la razón autónoma había de terminar expulsando del dominio de la filosofía moral el problema de la felicidad, el cual quedaba remitido al criterio individual. No hace falta insistir en que este abandono favoreció decisivamente el triunfo de la idea liberal de que el Estado no debe proveer a la felicidad de sus miembros, sino crear los medios para que ellos la busquen por su propio camino; pues al no poseer la felicidad un contenido universalizable, tampoco puede funcionar como ideal político de una sociedad.

La certeza de que la hegemonía de la razón autónoma es el principio del que depende lógicamente el conjunto de los factores señalados tiene consecuencias inmediatas para el propósito que nos habíamos marcado al inicio. Sostuvimos entonces que la cuestión candente que late tras la expresión "poscristianismo" no era de orden sociológico, sino más bien una cuestión de honradez intelectual y moral que se plantea en el fuero de la conciencia. No se trata, en efecto, de describir ni tampoco de explicar la pérdida de vigencia fáctica del *ethos* cristiano en los países occidentales, sino de preguntarnos si esa pérdida de vigencia trasluce falta de validez objetiva. Esto nos obliga a preguntarnos por las razones que hablan a favor de los cinco factores mencionados —y, por supuesto, de cualesquiera otros que pudieran salirnos al paso—. Sólo que ahora,

habiendo comprobado que la cuestión estriba básicamente en la pretensión hegemónica de la razón moderna, nuestro problema, ya que no se alivia, al menos se simplifica. Se trata de averiguar si la razón moderna ha cumplido su promesa de justificar las normas de una ética universal (normas que, como se recordará, en muchos casos son de inspiración cristiana), haciendo de este modo superfluo e incluso nocivo todo intento de fundamentación que apele a una fe revelada.

Pues bien, quiero terminar esta intervención reflejando el hecho de que la mencionada pretensión de la razón ilustrada de constituirse en un fundamento suficiente y universal de la moral ha sido vigorosamente rechazada en nuestros días, y a mi juicio con visos de plausibilidad, por varios autores a los que se suele denominar "comunitaristas". Entre ellos ocupa un lugar muy destacado el filósofo escocés radicado en los Estados Unidos Alasdair MacIntyre, cuya obra *Tras la virtud* se convirtió en un *best-seller* filosófico al poco de ser publicada en 1981.

El punto de partida de la reflexión de MacIntyre lo constituye la comprobación de que todo intento de zanjar de manera argumentativa las principales polémicas contemporáneas en materia moral resulta infructuoso. El análisis de estas polémicas pone de manifiesto la razón por la que resultan inzanjables, a saber, que las partes enfrentadas parten de premisas distintas e irreductibles. De ahí la aspereza con que se conducen algunos de esos debates: llega un momento en

que los argumentos a favor de una u otra postura se acaban y ya no queda sino levantar la voz. En realidad, no podía ser de otro modo, si se tiene en cuenta que las premisas a que apelan cada una de las partes proceden de tradiciones culturales que a su vez son inconmensurables, como ponen de manifiesto los análisis de MacIntyre.

De esta imposibilidad para alcanzar acuerdo extrae nuestro autor la conclusión de que el lenguaje moral contemporáneo se encuentra gravemente dañado. No es, en efecto, un lenguaje compartido que permita el entendimiento, sino una amalgama de principios de muy diversos e incompatibles orígenes. Por otra parte, las modernas sociedades liberales, herederas de la Ilustración, son en el fondo sociedades emotivistas, puesto que las tomas de postura individuales y colectivas que se registran en ellas responden a opciones intelectuales que a última hora no pueden ser justificadas. Y son, además, sociedades hipócritas, pues ocultan sistemáticamente esta naturaleza arbitraria de sus fundamentos.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? MacIntyre hace responsable al fracaso de la razón ilustrada en su intento de proveer a las normas morales y políticas de un fundamento estrictamente racional. A su juicio, este fracaso era en realidad inevitable, toda vez que la razón ilustrada se había propuesto una tarea insoluble: justificar las normas morales heredadas de la tradición desgajándolas de la cosmovisión de la que formaban

parte inseparable, concretamente la cosmovisión aristotélica. Según la concepción teleologista ahora rechazada, a cada ser natural le corresponde un *télos* o forma de plenitud. En el caso del hombre, ese *télos* recibe el nombre de *eudaimonía*, felicidad. Ésta no se alcanza por el mero desarrollo espontáneo de las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza, sino que exige la lenta adquisición y constante práctica de la virtud. En el marco de este planteamiento clásico, las normas morales tienen como cometido prescribir los hábitos y formas de conducta que permiten al hombre alcanzar su plenitud. La modernidad, en cambio, habiendo abandonado la concepción teleologista de la naturaleza en favor de la nueva ciencia físico-matemática, conservó, sin embargo, los principios morales heredados, viéndose así forzada a intentar la cuadratura del círculo: justificar unos principios al tiempo que se prescindía del contexto que les daba sentido.

A juicio de MacIntyre, el primero en advertir con plena lucidez el fracaso del proyecto ilustrado de encontrar un fundamento racional para la ética fue Nietzsche. Su actitud puede ser descrita como una huida hacia adelante: la auto-afirmación del superhombre que, ante el inconfesado vacío normativo de la modernidad, pasa a crear él mismo sus propios valores. Como se ha observado a menudo, en esta opción se encuentra una de las raíces del pensamiento pos-moderno —y, por lo que hace a nuestro tema, el origen de numerosas

objecciones contemporáneas a la validez del cristianismo que no han de ser consideradas aquí—.

El propio MacIntyre entiende su propuesta como una alternativa a la opción nietzscheana. Se trata de recuperar la noción premoderna de virtud, pero evitando apelar a lo que MacIntyre llama la "biología metafísica" de Aristóteles. El filósofo escocés movilizará para ello los conceptos de práctica, narración y tradición, que a continuación presentamos brevemente.

Una práctica es una *actividad* compartida y socialmente establecida que se orienta al logro de ciertos "bienes internos" que le son propios. El ajedrez, por ejemplo, es una práctica, ya que es una actividad en la que cooperan varios jugadores, se desarrolla de acuerdo con reglas establecidas y además permite el logro de ciertos bienes como lo son la emoción y el placer propios de este juego. El que se califique de internos a tales bienes se debe a que, a juicio de nuestro autor, no es posible alcanzarlos más que en el contexto de la práctica a la que van aparejados. Tan estrecho es este lazo que quien se mantiene al margen de la práctica en cuestión ni siquiera es capaz de apreciar el valor del bien que ella proporciona. En cambio, un bien externo (el ejemplo más claro es el dinero que gana el ajedrecista profesional) se puede obtener de muchas otras maneras; y su valor lo capta también quien no conoce las reglas del ajedrez.

Nótese, por otra parte, que en el ejercicio de las prácticas caben muy distintos grados de maestría. Esta observación permitirá a MacIntyre definir la virtud precisamente como una forma de maestría, es decir, como la cualidad humana adquirida que habilita para el logro de los bienes internos a las prácticas. También advertirá que algunas virtudes son indispensables para cualquier práctica (como ocurre con la sinceridad o el coraje), mientras que otras son peculiares de una determinada práctica.

El que las virtudes sean varias hace que sea imprescindible jerarquizarlas de acuerdo con su mayor o menor importancia, si es que queremos que nuestras decisiones sean racionales. La tesis de MacIntyre es que el horizonte común que nos permite relacionar las virtudes entre sí lo brinda la unidad *narrativa* de la vida humana. En efecto, la forma espontánea de entender la conducta de los otros hombres y la nuestra propia consiste en insertar las acciones en los contextos narrativos más amplios que las hacen inteligibles. La praxis humana, con sus planteamientos, nudos y desenlaces, es siempre narración puesta por obra. Añadamos a esto que la narración que es mi vida está siempre entretrejida con muchas otras narraciones vitales y, a última hora, con la historia de la narración de la que formo parte. Mi "punto de partida moral" es social, histórico: formo parte de una *tradición* viva que se mantiene en parte gracias a la práctica de las virtudes.

Con esto llegamos al punto decisivo. Frente al postulado ilustrado de una razón impersonal y abstracta, capaz de ofrecer un fundamento universal a la moral, *Tras la virtud* sostiene que la razón práctica se nutre de tradiciones, de historia compartida, de formas de experiencia cambiantes. Pero si se concede esto y se concede, por otra parte, que la más poderosa tradición cultural europea durante los últimos dos mil años ha sido sin duda el cristianismo, entonces salta a la vista la ingenuidad de la imagen moderna de la razón. Esta imagen nos presenta a la razón como ajena a la fe religiosa e incluso enfrentada a ella. Vimos, en efecto, que todos los factores que minan los fundamentos objetivos de la ética cristiana eran en el fondo subsidiarios de la exaltación moderna de la razón autónoma como única instancia de conocimiento autorizado. Ahora, en cambio, gracias al tenaz esfuerzo de los autores comunitaristas —y antes aún de Hegel— se ha hecho plausible la idea de que esa razón autónoma es pura fantasía. Con ello se despeja provisionalmente el camino de la colaboración entre razón y fe, también en el terreno de la ética. Tal vez la idea de una ética cristiana no sea puro anacronismo.

* Artículo publicado por el autor —catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca— en Á. Galindo García, J. M. Sánchez Caro (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, 57-73.

¹ Pensemos en la distancia que media entre los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de J. Locke y *La teoría de la justicia* de J. Rawls, por mencionar casos muy representativos de esta tendencia.

² Tal desplazamiento vendría justificado por la convicción de que *ni siguiera una religión verdadera*, caso de que la haya, puede imponerse por la fuerza y erigirse legítimamente en fundamento de la convivencia. Si el cristianismo en particular es o no una religión verdadera, ésta es una cuestión sobre la que el Estado secularizado no necesita pronunciarse: es más, no puede hacerlo so pena de infringir el principio de neutralidad cosmopolita que para él es constitutivo.

³ Y a todas estas objeciones procedentes del dominio de la ciencia se deben sumar las cargas de profundidad arrojadas contra los pilares del cristianismo por el pensamiento posmoderno. Pienso sobre todo en la disolución del sujeto, en el adiós a la historia y en la renuncia a la verdad.

⁴ En la complicada problemática de la utilización de las fuentes extracanónicas, tal como es practicada de forma sistemática por autores como G. Theissen o J.D. Crossan, no podremos entrar aquí.

⁵ Cf. W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 12.

⁶ Cf. W. Schrage, *op.cit.*, 41.

⁷ "Religiös absolut unmusikalisch", citado por K. Lenz y R. Hocevar, "Max Weber", en: H. Maier (ed.), *Klassiker des politischen Denkens* (Múnich 1988).

⁸ Cf. L. Rodríguez Duplá, "Crítica de la ética civil", *Diálogo Filosófico* 35 (1996) 217-228.

⁹ Cf. L. Rodríguez Duplá, "Ética cristiana y Ética racional", en: I. Murillo (ed), *Filosofía contemporánea y cristianismo* (Madrid 1998).